

CHRISTIAN WIESE

Wissenschaft des Judentums  
und protestantische Theologie  
im wilhelminischen  
Deutschland

*Schriftenreihe  
wissenschaftlicher Abhandlungen  
des Leo Baeck Instituts*

61

---

**Mohr Siebeck**

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen  
des Leo Baeck Instituts

61





Christian Wiese

Wissenschaft des Judentums  
und protestantische Theologie  
im wilhelminischen Deutschland

Ein Schrei ins Leere?

Mohr Siebeck

*Christian Wiese*, geboren 1961; 1982–89 Studium der ev. Theologie und Judaistik in Tübingen, Bonn und Jerusalem; 1990–93 Aufbaustudium Judaistik in Heidelberg; 1993–97 Vikar und Pastor in Bonn, Ordination; 1997 Promotion; 1997–99 Wiss. Mitarbeiter am Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg; seit Sommer 1999 wiss. Assistent für Judaistik an der Universität Erfurt.

Dieses Open Access eBook wird durch eine Förderung des Leo Baeck Institute London und des Bundesministeriums des Innern und für Heimat ermöglicht.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

*Wiese, Christian:*

Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland : ein Schrei ins Leere? / Christian Wiese. – Tübingen : Mohr, 1999

(Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts ; 61)

ISBN 3-16-147201-2

eISBN 978-3-16-163592-2 unveränderte eBook-Ausgabe 2024

© 1999 Leo Baeck Institut New York · J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Dieses Werk ist seit 04/2024 lizenziert unter der Lizenz ‚Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International‘ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Pfäffingen aus der Bembo-Antiqua gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf archivfähigem Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0459-097X

*Für Angela,  
Johannes und Tobias*



## Vorwort von Susannah Heschel

Die wissenschaftliche Wirksamkeit eines Theologen unterliegt anderen Kriterien als jene anderer Forscher. Er ist nicht allein den höchsten Ansprüchen intellektuellen Strebens verpflichtet, sondern man erwartet auch, daß seine Veröffentlichungen seinen persönlichen Glauben und moralischen Charakter widerspiegeln. Das Verfassen theologischer Werke ist eine Antwort auf eine höhere Berufung, der man sein ganzes Leben widmet. Ziel ist nicht einfach nur die Explikation religiösen Denkens, es geht auch darum, die Leser auf eine höhere ethische Bewußtseinsstufe zu erheben. Das Werk eines Theologen ist daher auch im Licht seiner politischen Einstellungen oder Verstrickungen zu bewerten. Auch die Bücher eines noch so brillianten Theologen – etwa jene des bedeutenden Neutestamentlers Gerhard Kittel – waren diskreditiert, als öffentlich wurde, daß er aktive, leidenschaftliche Nazi-Propaganda betrieben hatte.

Juden wie Christen teilten dieses Verständnis von der Berufung eines Theologen. Beide versuchten, den Glauben der Gemeinschaft, der sie angehörten, zu stärken und ihre jeweiligen religiösen Überlieferungen positiv, aber zugleich auch kritisch darzustellen. Beide erblickten in der Rekonstruktion der Geschichte der Ursprünge und der Entwicklung ihrer Religion eine wichtige Aufgabe der Theologie. Die jüdischen Theologen in Deutschland, die Vertreter der im 19. Jahrhundert entstandenen Wissenschaft des Judentums, erreichten eine Höhe philosophischer und historiographischer Differenzierung, die die Gleichrangigkeit ihrer Forschungsarbeit mit den Leistungen ihrer christlichen Kollegen begründete.

Doch die beiden Gruppen vertraten eine höchst unterschiedliche Auffassung über die Beziehung zwischen ihren beiden Religionen. Seit Moses Mendelssohn verstanden es jüdische Forscher als wichtige Aufgabe jüdischer Theologie und Historiographie, eine Brücke des Verständnisses und der gegenseitigen Achtung zu errichten. Aus diesem Grunde studierten sie intensiv die Schriften ihrer christlichen Kollegen und strebten danach, sich an deren Diskursen zu beteiligen. Isaak Markus Jost, Abraham Geiger, Joseph Derenbourg, Heinrich Graetz, Joseph Eschelbacher, Leo Baeck und viele andere waren überzeugt, sie könnten, indem sie eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte des palästinischen Judentums des ersten Jahrhunderts u.Z. aus jüdischer Sicht vorlegten, der christlichen Theologie dabei helfen, zu einem besseren Verständnis der geschichtlichen Umstände der Entstehung des frühen Christentums und der Gestaltwerdung des frühen Judentums zu gelangen. Sie leisteten auf diese Weise einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der christlichen Ursprünge und des Neuen Testaments. Das

Außergewöhnliche lag in diesem Fall in den Hindernissen, die diese jüdischen Theologen dabei zu überwinden hatten: Obwohl sie, da es keine Lehrstühle für die Wissenschaft des Judentums an deutschen Universitäten gab und ihnen – als Juden – viele der christlichen theologischen Zeitschriften verschlossen waren, als Forscher isoliert waren, brachten sie erstaunlich differenzierte wissenschaftliche Analysen der jüdischen Geschichte und jüdischer Texte hervor.

Ihr Versuch, auf diese Weise mit der christlichen Theologie ins Gespräch zu kommen, war jedoch ein »Schrei ins Leere«. Obgleich jüdische Gelehrte bedeutende Arbeiten zur Erforschung des frühen Christentums vorlegten, fanden sie auf seiten ihrer christlichen Kollegen keine Erwiderung. Christliche Theologen kannten zwar die Veröffentlichungen jüdischer Gelehrter, zitierten ihre Werke und rezensierten sie, doch sie nahmen den Beitrag jüdischer Historiker nicht ernst und setzten sich mit ihrer Forschung nicht auf angemessene Weise auseinander. Die jüdische Historiographie wurde häufig als illegitim zurückgewiesen, und zwar nur deshalb, weil sie von Juden geschrieben wurde. Selbst wenn christliche Theologen etwa die Bedeutung der rabbinischen Literatur für die Erhellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte erkannten, lehnten sie ihre Erforschung, sofern sie von jüdischen Autoren stammte und einen anderen als den erwünschten Blick auf das Judentum eröffnete, ab.

Die von Christian Wiese analysierten Beziehungen zwischen jüdischen Forschern und christlichen Theologen lassen nicht nur einen bedauernswerten Mangel an Kommunikation erkennen. Sie weisen vielmehr eine Fülle von Verzweigungen auf, die tiefgreifende, vielfach fatale Folgen für Juden, Christen und die moderne Forschung zeitigten. Die christliche Theologie erreichte im modernen Deutschland einen großartigen Höhepunkt. Nirgendwo anders wurden die klassischen Sprachen so intensiv studiert, die Geschichte so gründlich erforscht und die religiöse Vorstellungskraft in so hohem Maße angeregt. Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, daß die gesamte Entwicklung der christlichen Theologie, der biblischen Studien und der Religionsgeschichte in Europa, den Vereinigten Staaten, in Asien und Afrika bis heute von der brillanten Arbeit deutscher Protestanten geprägt und gefördert worden ist. Gerade deshalb aber gewinnt die Zurückweisung der jüdischen theologischen Forschung durch die deutsche protestantische Theologie eine so einschneidende Bedeutung für die Beziehung beider Wissenschaftsdisziplinen.

Die Konsequenzen der protestantischen Ablehnung aller jüdischen Initiativen und Anregungen zum wissenschaftlichen Dialog wirkten sich mittelbar oder unmittelbar auch auf das Leben von Juden aus. Christliche Theologen tragen aufgrund ihrer jahrhundertelangen negativen Darstellung jüdischer Geschichte und Tradition, ja ihrer vielfach grausamen Verzerrung des Bildes vom Judentum, besondere Verantwortung für die Entwicklung des modernen Antisemitismus. Ihre Affinität zu antisemitischem Denken ist ein bemerkenswertes Phänomen, insbesondere wenn man bedenkt, daß selbst Theologen, die den Nationalsozialismus und die Bewegung der Deutschen Christen ablehnten, antisemitische Maßnahmen bejahten und nicht selten ihre wissenschaftlichen Kenntnisse sowie ihre moralische Stimme als Theologen für Schmähchriften über die sogenannte »Juden-

frage« zur Verfügung stellten. Es gilt zu fragen, woran es liegt, daß das Christentum sich so leicht und so häufig zur Verunglimpfung des Judentums verleiten ließ. Wir müssen auch fragen, ob die Zeit des Nationalsozialismus anders verlaufen wäre, wären deutsche Theologen und Pfarrer unmißverständlich für die Juden eingetreten. Die Erkenntnis beginnt sich durchzusetzen, daß irgendetwas im Kern des deutschen Protestantismus zutiefst verkehrt gewesen sein muß.

Die Wurzeln des Versagens der Theologen während der Nazi-Zeit sind schon viel früher sichtbar, in einer Zeit, als die Situation noch offen war, als man das Schweigen und Reden von Theologen noch nicht mit politischem Druck erklären konnte. Die Bedeutung der Arbeit von Christian Wiese liegt in der sorgfältigen Darstellung der lange vor 1933 erkennbaren vielfältigen – vergeblichen – jüdischen Versuche, sich mit Christen und christlicher Theologie zu verständigen. Dieses Buch zeigt deutlich, daß Christen in Deutschland bereits im 19. Jahrhundert immer wieder entscheidende Gelegenheiten zum Gespräch mit dem Judentum, mit der jüdischen Tradition und mit jüdischen Gelehrten hatten. Wären sie aufgegriffen worden, hätte dies zweifellos einen bemerkenswerten und folgenreichen Wandel christlicher Einstellungen gegenüber dem Judentum bewirkt. Daß dies nicht geschah, stellt die wissenschaftliche Legitimität einer christlichen Theologie in Frage, die sich beim Entwurf ihrer Theorien über die Ursprünge und das Wesen des Christentums weigerte, wichtige Literaturquellen und die Möglichkeiten ihres Verständnisses zu berücksichtigen. Mit der Frage nach dem wissenschaftlichen Ethos sind zugleich moralische Fragen aufgeworfen, da die christliche Weigerung, den jüdischen Dialogversuchen zu erwidern, zu den Mitursachen der schrecklichen Folgen des Nationalsozialismus für die Juden in Deutschland und in ganz Europa gehört.

Christian Wieses Studie birgt gegenüber der Vielzahl an Büchern über die Geschichte des deutschen Antisemitismus und des christlichen theologischen Antijudaismus zwei überaus wichtige methodologische Neuerungen. Erstens macht er deutlich, daß diese Geschichte zwei Seiten hatte, die christliche *und* die jüdische. Während der gesamten Zeit der Moderne erfolgte auf jede antijüdische Äußerung christlicher Gelehrter eine dezidierte Antwort jüdischer Forscher. Niemand kann mehr behaupten, Antijudaismus habe sich ungehindert entfalten können, weil die Christen sich der Implikationen ihrer Aussagen nicht bewußt waren. Zweitens, und das ist noch wichtiger, stellt dieses Buch die jüdische Perspektive in den Vordergrund. Anstatt die Geschichte christlich-jüdischer Beziehungen im wilhelminischen Deutschland aus christlicher Sicht zu untersuchen, bringt der Verfasser – als christlicher Theologe und Judaist – die *jüdische Perspektive* zur Sprache. Auf diese Weise bekommt er die tatsächliche Situation der Zeit, die er beschreibt, in den Blick: sie zeichnet sich in besonderer Weise dadurch aus, daß Juden die Initiative übernahmen und christliche Theologen ins Gespräch zu ziehen versuchten.

Nicht zuletzt weist dieses Buch der zukünftigen Forschung den Weg. In Zukunft wird es keine Geschichte modernen christlichen Denkens mehr geben können, die die Beiträge der jüdischen Theologie und Historiographie ignoriert oder die Haltung christlicher Theologen gegenüber dem Judentum verschweigt. Beide

religiösen Überlieferungen sind eng miteinander verflochten, insofern jede ihr Selbstverständnis mit einem Seitenblick auf die jeweils andere formuliert. Juden waren bei ihrer Integration in die deutsche Gesellschaft auf christliche Achtung angewiesen – eine Abhängigkeit mit katastrophalen Folgen. Daß Christen keinerlei Unbehagen empfanden, wenn sie das Judentum in seiner religiösen Bedeutung verleumdeten oder zumindest ignorierten, begründete und verursachte ihr moralisches Scheitern, als das Schicksal jüdischer Menschen von ihrer Solidarität abhing. Christian Wieses Buch zeigt nicht nur, wie er in seinem Epilog ausführt, daß der Versuch jüdischer Gelehrter, die protestantische Theologie zum Gespräch und zur Überwindung gefährlicher Vorurteile herauszufordern, letztlich ein »Schrei ins Leere« war, um mit Scholems Verdikt über den »Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch« zu sprechen. Es stellt, indem es das Ringen der Wissenschaft des Judentums um Achtung historisch würdigt, selbst einen Versuch dar, die weit verbreiteten negativen Stereotype zu überwinden und die Bedeutung des Judentums – als Religion, Tradition, und Geschichte – für das Christentum und die gesamte europäische Kultur aufzuzeigen.

Hanover, New Hampshire, im August 1999

Susannah Heschel

## Vorbemerkung

Der gegenwärtige Aufschwung der Judaistik und der Jüdischen Studien in der deutschen akademischen Landschaft wirft Fragen nach dem Selbstverständnis der Disziplin und dem Verhältnis zu anderen Wissenschaften auf, nicht nur zur Geschichts- und Kulturwissenschaft, sondern vor allem auch zur christlichen Theologie und Religionswissenschaft. Die bisweilen kontroverse Diskussion der vergangenen Jahre läßt sich ohne Rekurs auf die Geschichte der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert und in den Jahrzehnten vor der nationalsozialistischen Machtübernahme nicht angemessen beurteilen. Die historische Perspektive kann vor allem die Brisanz der Debatte darüber verständlich machen, ob die Judaistik als spezifisch *jüdische*, d.h. jüdische Identität stiftende und tragende Wissenschaft verstanden werden soll, oder ob es sich um eine »rein wissenschaftliche«, auch unabhängig von jüdischen Bindungen zu betreibende, säkulare Disziplin handelt. Gerade angesichts einer Forschungssituation, in der christlich-theologische Fakultäten verstärkt jüdische Themen aufgreifen und judaistische Teilbereiche entweder in ihre wissenschaftliche Arbeit zu integrieren oder sich interdisziplinär zu ihr in Beziehung zu setzen versuchen, könnte eine Erhellung der Vorgeschichte das gegenwärtige Verhältnis beider Disziplinen klären helfen. Namentlich das vergebliche Ringen der Wissenschaft des Judentums vor 1933 um die selbstverständliche, gleichberechtigte Partizipation am wissenschaftlichen Diskurs, einschließlich seiner politischen Dimension für die Stellung der jüdischen Gemeinschaft in der deutschen Gesellschaft, erklärt, weshalb die Judaistik der Gegenwart so eindringlich auf ihrer Eigenständigkeit und die Abgrenzung gegenüber christlich-theologischer Vereinnahmung besteht. Diese Untersuchung versteht sich als Beitrag zur Erhellung der Geschichte und des Selbstverständnisses der Wissenschaft des Judentums in Deutschland vor der Shoah und als kritische Analyse der damaligen Haltung der protestantischen Theologie gegenüber Juden, Judentum und jüdischer Gelehrsamkeit, die implizit Perspektiven für das gegenwärtige Verhältnis theologischer und judaistischer Forschung und für den heutigen christlich-jüdischen Dialog aufzuzeigen versucht. Im Vordergrund steht jedoch die Würdigung der eigenständigen, reichen Tradition jüdischer Forschung jener Zeit, deren Originalität und intellektuelle Kraft sich auch in der offensiven Auseinandersetzung mit den antijüdischen Implikationen der zeitgenössischen protestantischen Theologie bewährte.

Die Wurzeln dieses Buches, einer überarbeiteten und leicht gekürzten Fassung meiner 1997 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M. abgeschlossenen Dissertation, gehen auf ein Studien- und Forschungsjahr an der He-

bräischen Universität Jerusalem und am Leo Baeck Institut Jerusalem zurück. Hier wuchs die Idee, nicht nur das Verhältnis von Protestantismus und Judentum in dem letzten halben Jahrhundert vor dem gewaltsamen Abbruch der deutsch-jüdischen Geschichte durch die Verbrechen des nationalsozialistischen Deutschlands genauer zu untersuchen, sondern zugleich christliche Theologie und Judaistik, Kirchengeschichte, Antisemitismusforschung und moderne jüdische Geschichtsschreibung auf neue Weise miteinander ins Gespräch zu bringen. Der endgültige methodische Ansatz dieser Studie ist jedoch erst auf Umwegen entstanden. Unter der Betreuung von Prof. Heinz-Eduard Tödt, an dessen Förderung ich mit großer Dankbarkeit zurückdenke und dessen Tod nur ein Jahr nach Beginn meines Forschens ich noch immer als großen Verlust empfinde, untersuchte ich zunächst die protestantischen Bilder von Juden und Judentum vor der Shoah. Das interdisziplinäre Gespräch mit meinen Kollegen und Kolleginnen vom Heidelberger Forschungsprojekt »Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich«, vor allem die Anregungen von Dr. Ernst-Albert Scharffenorth und Dr. Marikje Smid, haben dazu beigetragen, mein Urteil in dieser Phase der Arbeit zu schärfen.

Zu aufrichtigem Dank bin ich Prof. Leonore Siegele-Wenschkewitz verpflichtet, die nach dem Tode Prof. Tödts die Betreuung der Dissertation übernahm. Im Gespräch mit ihr kristallisierte sich heraus, daß die bisherige Forschung zum Verhältnis von Protestantismus und Judentum nur durch einen grundsätzlichen Perspektivenwechsel auf neue Grundlagen gestellt werden kann und gerade eine Untersuchung der Perspektive der Wissenschaft des Judentums neue, ungewohnte Ergebnisse versprach. Ich danke Frau Siegele-Wenschkewitz für ihre Anregungen, für kritischen Widerspruch und die Geduld, mit der sie die Entstehung der Arbeit begleitet hat. Dankbar erinnere ich mich auch an die Gespräche mit meinem Zweitkorrektor, Prof. Willy Schottroff, dessen vorzeitiger Tod seine KollegInnen und SchülerInnen mit großer Trauer erfüllt hat. Prof. Christhard Hoffmann hat die Dissertation in der Rohfassung kritisch gelesen und den Prozeß des Schreibens und Neuschreibens kenntnisreich unterstützt. Viel verdanke ich Anregungen von Prof. Julius H. Schoeps, Prof. Werner Jochmann sel. A., Prof. Berndt Schaller, Prof. Peter von der Osten-Sacken, Prof. Berthold Klappert und dem interdisziplinären Austausch, den die Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts unter Leitung von Prof. Reinhard Rürup auf ihren Seminaren in Bad Homburg und auf zwei Forschungsseminaren in Jerusalem ermöglichte. Für Anregung, Kritik und insbesondere die intellektuelle Atmosphäre, in der ich meine Interpretation noch einmal überdenken konnte, danke ich Prof. Michael Brocke und meinen Kolleginnen und Kollegen vom Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte in Duisburg. Herzlich danke ich auch Anja Hoog für Freundschaft, Ermutigung und sorgfältiges Korrekturlesen und Pfarrerin Bärbel Krahe, die mir als Kollegin während meiner Zeit der Gemeindegemeinschaft in Bonn Freiraum zum Weiterforschen und -schreiben gab. Das Evangelische Studienwerk Villigst e.V. hat nicht nur mein Studium und die Forschungszeit in Jerusalem großzügig gefördert, sondern durch ein Promotionsstipendium auch die Entstehung dieser Untersuchung ermöglicht.

Das Interesse und die Gesprächsbereitschaft zahlreicher jüdischer Historikerinnen und Historiker in Israel und in den USA haben mir bei dem Versuch, eine kritische historische Analyse des Verhältnisses von Wissenschaft des Judentums und protestantischer Theologie im wilhelminischen Kaiserreich aus der Perspektive der zeitgenössischen jüdischen Quellen vorzunehmen, nicht nur wertvolle Anregungen gegeben, sondern mich zugleich immer wieder ermutigt, noch genauer hinzusehen und die eigenen Prämissen kritisch zu überprüfen. Dankbar denke ich deshalb an viele Briefwechsel und an fruchtbare Gespräche u.a. in Jerusalem, Tel Aviv, New York und Cincinnati zurück, die Denkpfade eröffneten und Thesen präzisieren und differenzieren halfen – mit den ProfessorInnen Yehoshua Amir, Schalom Ben-Chorin sel. A., Elchanan Scheftelowitz, Mordechai Breuer, Avraham Barkai, Evjatar Friesel, Shulamith Volkov, Amos Funkenstein sel. A., Paul R. Mendes-Flohr, Fritz Rothschild, Jakob Petuchowski sel. A., Robert S. Schine und Ismar Schorsch. Mein besonderer Dank gilt Prof. Michael A. Meyer für seine eingehende kritische Lektüre des Manuskripts, für zahlreiche hilfreiche Hinweise und seine entschiedene Förderung der Publikation der Arbeit in diesem Rahmen. Fritz S. Perles und Hans Perles, die Söhne des Königsberger Rabbiners Felix Perles, haben mir in Gesprächen in Tel Aviv über die Wirksamkeit ihres Vaters erzählt und mir wertvolles Material zur Verfügung gestellt. Generalkonsul a. D. Franz D. Lucas sel. A. verdanke ich eine von intensiver Diskussion geprägte Woche in London. Viel Ermutigung und Rat bei der Überarbeitung des Manuskripts für den Druck habe ich u.a. von Prof. Henry Wassermann, Prof. David N. Myers und Prof. Christhard Hoffmann erhalten – ihnen allen bin ich zu großem Dank verpflichtet. Wissenschaftlich und persönlich besonders wertvoll ist mir das kontinuierliche Gespräch mit Prof. Susannah Heschel, die meine Arbeit von Beginn an begleitet, durch ihre eigenen Forschungen zu Abraham Geiger inspiriert und mit hilfreichen Fragen und Anregungen gefördert hat. Was ich ihr zu verdanken habe, an Einsichten, an Ermutigung, an offenem Dialog, an Freundschaft und unvergeßlichen Begegnungen, ist nur schwer in Worte zu fassen. Ich verstehe Susannah Heschels Vorwort, für das ich ihr herzlich danke, als zukunftsweisenden Kontrapunkt gegen die noch längst nicht überwundene Geschichte christlicher Diskursverweigerung, die die historische Analyse transparent macht, und als schönes Symbol für die Hoffnung auf eine neue Tradition der Zusammenarbeit und des Gesprächs von christlicher Theologie und Judaistik, von jüdischen und christlichen Forscherinnen und Forschern.

Dankend erwähnen möchte ich die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der zahlreichen Bibliotheken und Archive, die mich bei der z. T. detektivischen Quellenuche unterstützt haben, vor allem die Mitarbeiterinnen der *Germania Judaica* in Köln, die mir geduldig die ganze Fülle der jüdischen Zeitschriften aus ihrem Magazin zugänglich machten. Dank gebührt auch Evelyn Ehrlich und später Diane Spielmann vom *Leo Baeck-Institute New York*, der *Klau-Library des Hebrew Union College*, Cincinnati, den *American Jewish Archives*, Cincinnati, und ihrem damaligen Leiter Abraham J. Peck, Margot Cohn von der *Jewish National & University Library*, Jerusalem, den *Central Archives for the History of the Jewish People*, Jerusalem, den Bibliothekaren des *Jewish Theological Seminary*, New York, dem *Geheimem*

*Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz*, damals noch in Merseburg, und den Universitätsbibliotheken Bonn und Tübingen. Ganz herzlich danke ich dem *Leo Baeck Institute New York* für die Bereitschaft, das Buch in die Schriftenreihe des LBI aufzunehmen, insbesondere Dr. Frank Mecklenburg für die kritische Begleitung der Überarbeitung. Christhard Hoffmann und Susannah Heschel haben in dieser Phase noch einmal wertvolle Hinweise gegeben. Dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), vor allem Herrn Georg Siebeck und Herrn Dannwolff, verdanke ich die sorgfältige Betreuung dieses Buchs. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat den Band durch einen namhaften Druckkostenzuschuß gefördert.

Die Widmung mag andeuten, was das geschriebene Wort nur unvollkommen zur Sprache bringen kann. In den Jahren des Forschens, Reisens und Schreibens, aus denen dieses Buch erwachsen ist, ist zugleich alles lebendig, was mir meine Familie bedeutet, die Liebe, Freundschaft und Geduld meiner Frau Angela, das gemeinsam Erlebte und Überstandene, die Lebendigkeit von Johannes und Tobias, die Hoffnung auf Zukunft und Lebensfreude.

New York, im August 1999

Christian Wiese

*»Wir verlangen nicht, daß man uns ehre, sondern nur, daß man das Recht und die Menschlichkeit ehre. Wir begehren nicht, daß man uns milde beurteile, sondern nur, daß man uns kennen lerne und uns begreife. Vor aller Augen liegt das Judentum, das religiöse Gut, das es besitzt, das religiöse Ziel, dem es nachgeht; wer sehen will, kann sehen.«*

Leo Baeck, Das Wesen des Judentums, 1905



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort von Susannah Heschel .....	VII
Vorbemerkung .....	XI
Abkürzungsverzeichnis .....	XXIII
Einleitung .....	1

## 1. Hauptteil

### Der Kontext der Begegnungen und Kontroversen

#### Kapitel 1

#### Die politische und gesellschaftliche Situation der jüdischen Gemeinschaft im wilhelminischen Deutschland 1890–1914

28

1. Das Zerschneiden der jüdisch-liberalen Weggemeinschaft und die Ausbreitung des »modernen Antisemitismus« .....	28
2. Die bleibenden Grenzen der Emanzipation der Juden und des Judentums .....	35
3. »Krise der Assimilation« und Tendenzen zur Rückbesinnung auf jüdische Identität .....	42
3.1. »Assimilation«, »Akkulturation« und »deutsch-jüdische Subkultur« .....	42
3.2. »Abwehrarbeit« zwischen »Trotzjudentum« und »jüdischer Renaissance« .....	49
3.3. »Selbstemanzipation« – der Impuls der zionistischen Bewegung .....	55

## Kapitel 2

Selbstverständnis und Forschungsbedingungen  
der Wissenschaft des Judentums

59

1. Anfänge und Entwicklung der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert . . . . .	59
2. Profil und Wissenschaftsverständnis der Bildungsinstitutionen der Wissenschaft des Judentums . . . . .	65
2.1. »Positiv-historisches« Judentum – das Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau . . . . .	65
2.2. Liberales Judentum – Die »Lehranstalt« für die Wissenschaft des Judentums in Berlin . . . . .	68
2.3. »Tora und Wissenschaft« – Das orthodoxe Rabbiner-Seminar zu Berlin . . . . .	74
3. Die Bedingungen der Begegnung der Wissenschaft des Judentums mit der protestantischen Theologie . . . . .	78
3.1. Jüdische Forschung zwischen Diskriminierung und Anspruch auf Relevanz . . . . .	78
3.2. Wissenschaft des Judentums und »Abwehrarbeit« gegen den Antisemitismus . . . . .	81

## 2. Hauptteil

## Die Wahrnehmung der protestantischen Theologie

## Kapitel 3

Wissenschaft des Judentums  
und protestantische »Judenmission« 1880–1914

88

1. Die jüdische Wahrnehmung protestantischer »Verbündeter« in der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus 1880–1890 . . . . .	88
1.1. Der zeitgeschichtliche Kontext: Dämonisierung des Judentums durch Talmudhetze und Ritualmordvorwürfe . . . . .	88
1.2. Die Verteidigung der jüdischen Sittlichkeit im Spiegel einer Debatte zwischen David Hoffmann und Gustav Dalman 1886/1894 . . . . .	91
2. »Liebe zu Israel«? – Jüdischer Widerspruch gegen Franz Delitzschs Konzept der »Judenmission« und die Grenzen der christlichen Solidarität 1880–1890 . . . . .	99

2.1. Delitzschs Kontroverse mit Abraham Berliner über die »Instituta Judaica« 1884/85 . . . . .	99
2.2. Die Auseinandersetzung jüdischer Gelehrter mit Delitzschs »Ersten Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion« 1888/89 . . . . .	106
3. Ein »aufrichtiger Freund des Judentums« – Die Bedeutung Hermann L. Stracks aus der Sicht der Wissenschaft des Judentums . . . . .	112
3.1. »Herkulesarbeiten« – Stracks Widerspruch gegen die antisemitische Verunglimpfung der jüdischen Religion . . . . .	112
3.2. Die Würdigung der judaistischen Forschungstätigkeit Stracks . . . . .	119
4. »Wir dürfen nicht wehtun der Hand, die uns wohlthut« – Interpretation des Verhältnisses von Wissenschaft des Judentums und »Judenmission«. . . . .	123

## Kapitel 4

### Die Kontroverse über die Darstellung des pharisäisch-rabbinischen Judentums durch die neutestamentliche Zeitgeschichte 1900–1914

131

1. Adolf von Harnack und die Debatte über das »Wesen des Judentums« . .	131
2. Wissenschaft des Judentums und Religionsgeschichtliche Schule: Die Kontroverse über Wilhelm Boussets Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte . . . . .	140
2.1. Religionsgeschichte des »Spätjudentums« – eine Neuorientierung? . . . . .	140
2.2. Der Methodenstreit über Boussets Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte . . . . .	146
2.3. Die strittigen Züge des Bildes Boussets vom »Spätjudentum«. . . . .	157
2.3.1. Religion des Partikularismus? – Erwählung Israels und Universalismus des Judentums . . . . .	157
2.3.2. »Gesetzliche« Ethik? – Die Tora als Zeichen der Liebe Gottes . . . . .	159
2.3.3. »Simchat Tora« – Liberale und orthodoxe Verteidigung der Torافرömmigkeit . . . . .	162
2.3.4. Religion der Furcht? – Gottesverständnis und Frömmigkeit des Judentums . . . . .	167
2.4. Neue Akzente in Boussets Bild vom rabbinischen Judentum 1915 .	170
3. Diskursverweigerung – Zur Struktur der Diskussion über das »Spätjudentum« . . . . .	172

## Kapitel 5

Die jüdische Wahrnehmung der protestantischen Erforschung  
und Bewertung der hebräischen Bibel 1900–1914

179

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Die Stellung der Bibelforschung innerhalb der Wissenschaft<br>des Judentums . . . . .                                   | 179 |
| 2. Gottes Tora für Israel – Benno Jacobs Konzeption einer<br>jüdischen Bibelwissenschaft . . . . .                         | 182 |
| 3. Wert und Originalität der hebräischen Bibel:<br>Der »Bibel-Babel-Streit« 1902–1904 . . . . .                            | 190 |
| 4. »Ethischer Monotheismus« – Max Wieners Rezeption der<br>protestantischen Interpretation der Prophetie 1909/12 . . . . . | 199 |
| 5. JW – ein »jüdischer Gott«? Der Disput über das Gottesverständnis<br>der hebräischen Bibel 1912–1917 . . . . .           | 206 |
| 5.1. Der »Gotteslästerungsprozeß« gegen Theodor Fritsch 1912/13 . . . . .  | 206 |
| 5.2. Das »Obergutachten« Rudolf Kittels . . . . .  | 215 |
| 5.3. Jüdischer Widerspruch gegen die Argumentation Kittels 1914–1917 . . . . .   | 223 |
| 6. Zwiespältige Erfahrungen mit der protestantischen »Bibelkritik« – Fazit   | 231 |

## 3. Hauptteil

## Funktion und Wirkung der Herausforderung

## Kapitel 6

Legitimität der Fortexistenz des Judentums –  
Die politische Dimension der Auseinandersetzung  
des liberalen Judentums mit dem liberalen Protestantismus  
im Kontext der innerjüdischen Identitätsdebatte 1900–1914

240

- |   |     |
|---|-----|
| 1. Zur Dialektik der Beziehung zwischen liberalem Judentum<br>und liberalem Protestantismus . . . . . | 240 |
| 2. Auseinandersetzungen über das Verständnis der »Assimilation« . . . . .                             | 242 |
| 2.1. »Assimilation« durch Auflösung? Der »Fall« Jakob Fromer (1904–1907) . . . . .                    | 242 |
| 2.2. Leo Baecks Plädoyer für die Integration in eine pluralistische<br>Gesellschaft (1911) . . . . .  | 248 |

2.3. »Übertritt aus dem Judentum in das Deutschtum« – Friedrich Niebergalls Plädoyer für einen Verzicht auf jüdische Identität (1912) . . . . .	251
3. »Religion der Zukunft« – Modernitätsanspruch des liberalen Judentums und Abgrenzung vom liberalen Protestantismus . . . . .	256
3.1. »Umkehr zum Judentum?« – Die Kontroverse zwischen Leo Baeck und Ferdinand Kattenbusch um den Charakter des liberalen Protestantismus (1909) . . . . .	256
3.2. »Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt« – Hermann Cohen auf dem »Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt« in Berlin 1910 . . . . .	262
3.3. »Wille zum Judentum« – Die »Richtlinien zu einem Programm für das Liberale Judentum« 1912 . . . . .	267
4. Die innerjüdische Diskussion über die Affinität des liberalen Judentums zum Protestantismus . . . . .	272
4.1. Die Konfrontation von zionistischer und jüdisch-liberaler Identität . . . . .	272
4.2. Die »Richtlinien« als Annäherung an den Protestantismus? – Die Kontroverse mit der Orthodoxie 1912/13 . . . . .	277
4.3. Max Dienemanns Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum 1914 . . . . .	282
5. Zum Prozeß der »Vergegnung« im Streit zwischen liberalem Judentum und liberalem Protestantismus – Auswertung . . . . .	285

## Kapitel 7

### Die Rezeption der Wissenschaft des Judentums durch die protestantische Universitätstheologie 1900–1914

#### 294

1. Einführung – Die Bedingungen einer dialogischen Annäherung . . . . .	294
2. Jüdische Forderungen nach akademischer Gleichberechtigung der Wissenschaft des Judentums . . . . .	296
2.1. »Das Ghetto des Judentums wird nicht eher gänzlich fallen, als bis das Ghetto seiner Wissenschaft fällt« – der emanzipatorische Impuls . . . . .	296
2.2. Felix Perles' Appell an das Wissenschaftsethos der deutschen Universitäten . . . . .	302
3. »Christliche Talmudgelehrsamkeit« – Die jüdische Bewertung der neueren protestantischen Erforschung der rabbinischen Literatur und die Frage der Partizipation jüdischer Forscher . . . . .	305
3.1. Paul Fiebigs Konzept zur Reform der neutestamentlichen Forschung und seine Bewertung der Wissenschaft des Judentums . . . . .	305

3.2. Zwischen Unwissenheit und antisemitischer Gesinnung – Die Anfänge der »Gießener Mischna« 1912 . . . . .	317
3.3. Ansätze zur Beteiligung jüdischer Gelehrter an Forschung und Lehre 1912–1914 . . . . .	327
4. Die Diskussion über eine jüdisch–theologische Fakultät in Frankfurt a.M und die Etablierung von Lehrstühlen für die Wissenschaft des Judentums in Preußen . . . . .	335
4.1. »Erst kennen lernen, dann urteilen und handeln« – Das Votum Martin Rades für die Errichtung einer jüdisch–theologischen Fakultät 1912/13 . . . . .	335
4.2. Ein »lebenskräftig aufwärtsstrebender Zweig am großen Baum der deutschen geisteswissenschaftlichen Arbeit« – Das Votum Willy Staerks 1914 . . . . .	340
4.3. Das Scheitern des Projekts der »jüdisch–theologischen Fakultät« . . . . .	343
4.4. Ein »Frommer unter den nichtjüdischen Völkern« – Max Löhrs Plädoyer für einen Lehrstuhl für die Wissenschaft des Judentums in Preußen 1915 . . . . .	346
5. Neuorientierung der Wissenschaft des Judentums angesichts der enttäuschten Hoffnung auf Partizipation – Auswertung und Ausblick . . . . .	366
Epilog . . . . .	361
Bibliographie . . . . .	371
Anhang:	
Personenverzeichnis . . . . .	465
Autoren- und Personenregister . . . . .	481
Geographisches Register . . . . .	491
Sachregister . . . . .	493

## Abkürzungsverzeichnis

AELKZ	Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung
AJS Review	Association for Jewish Studies Review
AT	Altes Testament
AZJ	Allgemeine Zeitung des Judenthums
BJSt	Brown Judaic Studies
BLWdJ	Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums
BLBI	Bulletin des Leo Baeck Institute
BTHh	Beiträge zur Historischen Theologie
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
CAHJP	Central Archives for the History of the Jewish People
CV	Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens
CW	Die Christliche Welt
DDP	Deutsche Demokratische Partei
D.I.G.B.	Deutsch-Israelitischer Gemeindebund
DLZ	Deutsche Literaturzeitung
EKZ	Evangelische Kirchenzeitung
EvKomm	Evangelische Kommentare
EvTh	Evangelische Theologie
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Hg.	Herausgeber/in
hrsg. v.	herausgegeben von
HUCA	Hebrew Union College Annual
HUTh	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
HZ	Historische Zeitschrift
IDR	Im Deutschen Reich
IFH	Israelitisches Familienblatt Hamburg
JBTh	Jahrbuch für Biblische Theologie
JbIdG	Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte

JJGL	Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur
JJLG	Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft
JJS	Journal of Jewish Studies
JLB	Jüdisches Litteratur-Blatt
JLZ	Jüdisch-Liberale Zeitung
JNUL	The Jewish National and University Library, Jerusalem
JP	Die Jüdische Presse
JQR	Jewish Quarterly Review
JR	Jüdische Rundschau
JSS	Jewish Social Studies
KHZ	Königsberger Hartung'sche Zeitung
KJG	Königsberger Jüdisches Gemeindeblatt
KZG	Kirchliche Zeitgeschichte
LBIA	Archives of the Leo Baeck Institute, <i>New York</i>
LBIYB	Yearbook des Leo Baeck Instituts
LJ	Liberales Judentum
LuMo	Lutherische Monatshefte
MGWJ	Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MHUC	Monographs of the Hebrew Union College
Ms.	Manuskript
MVAA	Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus
ND	Nachdruck
NGG	Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
NL	Nachlaß
NMJ	Neue Jüdische Monatshefte
NT	Neues Testament
NZSThR	Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
RE	Realencyclopädie
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RGS	Religionsgeschichtliche Schule
SaH	Saat auf Hoffnung
SchrLBI	Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck-Instituts
SIJB	Schriften des Institutum Judaicum in Berlin
TANZ	Texte und Arbeiten zur Neutestamentlichen Zeitgeschichte
ThBl	Theologische Blätter
ThLB	Theologisches Literaturblatt
ThLZ	Theologische Literaturzeitung

ThR	Theologische Rundschau
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
UB	Universitätsbibliothek
VdJ	Verband der Deutschen Juden
VDSst	Verein Deutscher Studenten
WPKG	Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WZJT	Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZVFD	Zionistische Vereinigung für Deutschland



## Einleitung

1964 veröffentlichte Gershom Scholem, führende Autorität auf dem Gebiet der jüdischen Mystik und von Beginn an prägende Gestalt am »Institut für die Wissenschaften vom Judentum« an der Hebräischen Universität in Jerusalem, in der Festschrift für Margarete Susman seinen berühmten, umstrittenen Essay »Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch« – eine leidenschaftlich-kritische Destruktion jeglicher rückschauender Begeisterung für die Errungenschaften der Epoche der jüdischen »Assimilation« und Integration im Deutschland des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Herausgefordert durch die These, die Begegnung von Judentum und deutscher Kultur zu dieser Zeit dürfe ungeachtet der Shoah im Sinne eines »im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gespräches« verstanden werden, charakterisierte er diese Einschätzung angesichts der Shoah als blasphemische Illusion und vertrat vehement die Auffassung, es habe zu keiner Zeit ein solches »Gespräch« gegeben, da sich die deutsche Gesellschaft stets geweigert habe, die Juden in ihrem Selbstverständnis ernstzunehmen und ihnen zu gestatten, im Prozeß der sozialen Integration ihre jüdische Identität zur Sprache zu bringen. Letztere hätten ihr Judentum vielmehr preisgegeben, »um klägliche Stücke davon in eine Existenz herüberzuretten«, deren beliebte Bezeichnung als deutsch-jüdische Symbiose »ihre ganze Zweideutigkeit« offenbare:

»Ich bestreite, daß es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne *als historisches Phänomen* je gegeben hat. Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern. Nichts kann irreführender sein, als solchen Begriff auf die Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Juden in den letzten 200 Jahren anzuwenden. Dieses Gespräch erstarb in seinen ersten Anfängen und ist nie zustande gekommen. ... Gewiß, die Juden haben ein Gespräch mit den Deutschen versucht, von allen möglichen Gesichtspunkten her, fordernd, flehend und beschwörend, kriecherisch und auf trotzend, in allen Tonarten ergreifender Würde und gottverlassener Würdelosigkeit, und es mag heute, wo die Symphonie aus ist, an der Zeit sein, ihre Motive zu studieren und eine Kritik ihrer Töne zu versuchen. Niemand, auch wer die Hoffnungslosigkeit dieses Schreis ins Leere von jeher begriffen hat, wird dessen leidenschaftliche Intensität und die Töne der Hoffnung und der Trauer, die in ihm mitgeschwungen haben, geringschätzen. ... Von einem Gespräch vermag ich bei alledem nichts wahrzunehmen. Niemals hat etwas diesem Schrei erwidert, und es war diese einfache und ach, so weitreichende Wahrnehmung, die so viele von uns in unsere Jugend betroffen und uns bestimmt hat, von der Illusion eines Deutschjudentums abzulassen. Wo Deutsche sich auf eine Auseinandersetzung mit den Juden in humanem Geiste eingelassen haben, beruhte

solche Auseinandersetzung stets ... auf der ausgesprochenen und unausgesprochenen Voraussetzung der Selbstaufgabe der Juden, auf der fortschreitenden Atomisierung der Juden als einer in Auflösung befindlichen Gemeinschaft, von der bestenfalls die einzelnen, sei es als Träger reinen Menschentums, sei es selbst als Träger eines inzwischen geschichtlich gewordenen Erbes rezipiert werden konnten. Jene berühmte Losung aus den Emanzipationskämpfen: »Den Juden als Individuen alles, den Juden als Volk (das heißt: als Juden) nichts« ist es, die verhindert hat, daß je ein deutsch-jüdisches Gespräch in Gang gekommen ist. Die einzige Gesprächspartnerschaft, welche die Juden als solche ernstgenommen hat, war die der Antisemiten, die zwar den Juden etwas erwiderten, aber nichts Förderliches. Dem unendlichen Rausch der jüdischen Begeisterung hat nie ein Ton entsprochen, der in irgendeiner Beziehung zu einer produktiven Antwort an die Juden als Juden gestanden hätte, das heißt der sie auf das angesprochen hätte, was sie als Juden zu geben, und nicht auf das, was sie als Juden aufzugeben hätten.«<sup>1</sup>

Scholems Thesen entfachten eine kontroverse Diskussion darüber, ob das Bewußtsein von Jüdinnen und Juden vor 1933, Deutsche zu sein und in einem lebendigen Zusammenhang mit der deutschen Gesellschaft und Kultur zu stehen, nicht mehr als eine Illusion war. Bis heute fällt es schwer, sich der Überzeugungskraft seiner Worte zu entziehen, die ihre Schärfe aus der Erschütterung über die Shoah, aus der Erkenntnis des Scheiterns des von der jüdischen Gemeinschaft ersehnten »Gesprächs« mit den nichtjüdischen Deutschen und aus einer kompromißlosen zionistischen Geschichtsdeutung gewinnen. Das mit dem Namen »Auschwitz« verbundene einzigartige Verbrechen, das zugleich mit der Ermordung von Millionen europäischer Juden auch den nahezu vollständigen Abbruch jüdischer Geschichte in Deutschland zur Folge hatte, bestimmt unausweichlich die Perspektive jeglicher Historiographie, die sich mit der deutsch-jüdischen sozialen, politischen und kulturellen Geschichte vor der Zeit des Nationalsozialismus beschäftigt. Das gleiche gilt für die Theologie, sofern sie über jüdisch-christliche Beziehungen und über die Mitverantwortung der Kirchen für die Shoah reflektiert. Dies ist unvermeidlich und sinnvoll, denn die Darstellung der Geschichte des Judentums und der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland kann von dem schrecklichen Ende, das sie in den Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft erlitt, ebensowenig abstrahieren wie die Erforschung der Haltung der christlichen Theologie gegenüber dem Judentum. Dennoch gehört es zur Verantwortung des Historikers, die jüdische Geschichte in der Zeit vor 1933 nicht zur bloßen Vorgeschichte der Shoah zu reduzieren. Es könnte sonst der Eindruck entstehen, als seien alle Entwicklungen kontinuierlich und zwangsläufig auf die »Endlösung« zugelaufen, als habe es weder Alternativen noch gegenläufige Entwicklungen gegeben. Jede Epoche muß auch aus sich selbst heraus gewürdigt und gedeutet werden, und gerade die Jahrzehnte zwischen der rechtlichen Vollendung der Judenemanzipation 1869/1871 und ihrem definitiven Ende im Jahre 1933 erscheinen, trotz

---

<sup>1</sup> G. Scholem, in: M. Schlösser (Hg), 1964, 229–232, zit. n. G. Scholem, 1970 a, 7–11, Zitat 7 ff. Zur Diskussion über die »deutsch-jüdische Symbiose« vgl. auch W. Benz, in: *LBIYB* 37 (1992), 95–102.

aller Spannungen, die mit dem Phänomen des modernen Antisemitismus bezeichnet sind, als Höhepunkt eines emanzipatorischen Prozesses, »in dem die Juden in Deutschland nach und nach von Objekten zu Subjekten der Geschichte wurden«, d.h. das Zusammenleben mit den Deutschen nicht nur erduldeten, sondern selbst gestalteten.<sup>2</sup>

Die jüdisch-deutsche »Koexistenz«, die sich seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts im Zuge der Emanzipation herausbildete, bietet ein vielfältiges, mehrdeutiges Bild mit zahlreichen Schattierungen, die sich keiner einlinigen Interpretation im Sinne einer gelungenen »Symbiose« oder eines zwangsläufigen Scheiterns fügen. Führten Emanzipation und Akkulturation der Juden zu einer bis dahin beispiellosen engen Verflechtung mit der deutschen Umwelt und zu einer Blüte jüdischer Kultur, so war das Judentum andererseits als sozialer, kultureller und religiöser Faktor in der Gesellschaft nie wirklich akzeptiert, sondern spätestens seit dem Aufkommen der antisemitischen Bewegung Ende der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts vermehrt von Diskriminierung und Ausgrenzung bedroht. Die Spannung zwischen beiden Tendenzen machte den Kern der »Identitätskrise« der jüdischen Gemeinschaft aus, die sich gegen Ende des Jahrhunderts noch einmal in besonderer Weise zuspitzte.<sup>3</sup> Man wird, darin ist Scholem unbedingt Recht zu geben, heute auf keinen Fall mehr von einer »deutsch-jüdischen Symbiose« reden können, und seine klaren, unmißverständlichen Kriterien für ein wirkliches, von wechselseitiger Wahrnehmung und Achtung gekennzeichnetes »Gespräch« schützen davor, bei der Deutung des Verhältnisses der jüdischen Minderheit zur nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaft in Deutschland leichtfertig dialogische Strukturen diagnostizieren zu wollen. Sein Bild eines »Schreis ins Leere«, den Juden an ihre Umwelt richteten, eines »gespenstischen« deutsch-jüdischen »Gesprächs«, das sich »im leeren Raum des Fiktiven abspielte«,<sup>4</sup> wird daher ein Buch, das sich mit dem Versuch der Wissenschaft des Judentums befaßt, in einer Zeit, als die Vertreibung und Ermordung jüdischer Bürger in Deutschland noch als undenkbares Geschehen erschien, mit der deutschen protestantischen Theologie ins Gespräch zu treten, als kritisches Leitmotiv begleiten; es ist jedoch zugleich darauf zu befragen, ob es alle historischen Nuancen wiederzugeben vermag.

Diese Studie über die jüdische Wahrnehmung der protestantischen Theologie zwischen 1890 und 1914 zielt auch auf die Frage nach dem Charakter des »deutsch-jüdischen Gesprächs« und nach der Identität, die die jüdische Minorität

<sup>2</sup> Vgl. E. G. Lowenthal, 1987, 4.

<sup>3</sup> Im Gebrauch des Begriffs der »Identität« im Zusammenhang der jüdischen Existenz in Deutschland orientiert sich diese Studie an M. A. Meyer, 1992, für den die bereits in der Zeit der Aufklärung angelegte grundsätzliche Krise der jüdischen Identität in der Moderne damit zusammenhängt, daß das Judentum mit der Befreiung aus dem Ghetto zunehmend dem Einfluß nichtjüdischer Ideen ausgesetzt war, so daß die Kontinuität zur jüdischen Tradition gefährdet war (12 ff.). Die moderne jüdische Identität in ihren verschiedenen Ausprägungen bildete sich im Spannungsfeld der Identifikation mit einer Kultur heraus, die über die Grenzen des Judentums hinausging, des Antisemitismus, der dem Prozeß des Einlebens in die nichtjüdische Gesellschaft entgegenwirkte, und des Zionsgedankens, der die Erinnerung an die nationale Existenz des Judentums wachhielt (7 f.).

<sup>4</sup> G. Scholem, aaO., 11.

in die Begegnung mit der Umwelt, in der sie lebte, mit einbrachte. Dabei wird weder allgemein das Verhältnis von Judentum und Protestantismus erörtert noch – im Sinne einer mentalitätsgeschichtlichen Analyse – ein für die jüdische Gemeinschaft repräsentatives Bild der Einstellungen zum Protestantismus gezeichnet. Vielmehr geht es bewußt um die *wissenschaftsgeschichtliche* Fragestellung nach der Begegnung der *Wissenschaft des Judentums*, der im 19. Jahrhundert von jüdischen Gelehrten entwickelten Disziplin zur Erforschung jüdischer Religion und Geschichte, mit der *protestantischen Universitätstheologie*, und zwar unter den politischen, sozialen und religiös-kulturellen Bedingungen der wilhelminischen Zeit.

Ein solcher Zugang verspricht ein differenziertes Bild des jüdisch-protestantischen Gegenübers zu zeichnen, das insgesamt für die Frage nach dem Selbstverständnis der jüdischen Gemeinschaft und den realen Bedingungen für die Existenz des Judentums in der deutschen Gesellschaft aussagekräftig sein könnte. Diese Annahme beruht auf der Wahrnehmung, daß die Wissenschaft des Judentums seit ihrer Entstehung zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine wichtige Funktion für die Bewahrung und Neuformulierung jüdischer Identität inmitten einer christlichen, vorwiegend protestantisch dominierten Gesellschaft besaß. Die Forschung urteilt mit Recht, daß ihr während der ganzen Zeit ihrer Wirksamkeit in Deutschland eine apologetische Tendenz innewohnte, da sie die Umwelt von dem Wert der jüdischen Religion und Geschichte überzeugen und so die Emanzipationswürdigkeit und die Legitimität der Fortexistenz des Judentums nachweisen wollte. Zugleich zielte sie darauf, Identität zu stiften, ein modernes jüdisches Selbstverständnis zu begründen und durch die Verbreitung jüdischen Wissens der Entfremdung von der Tradition entgegenzuwirken. Eine ihrer wesentlichen Leistungen bestand in der »Erfindung einer Tradition«, einer zeitgemäßen, mit dem wissenschaftlichen Instrumentarium aufgeklärten Denkens operierenden philosophisch-ethischen Akzentuierung der jüdischen Überlieferung, die dem Judentum intellektuelle wie soziale Akzeptanz unter modernen Juden wie innerhalb der nichtjüdischen Gesellschaft verschaffen sollte.<sup>5</sup>

Vermag die Art, in der die Wissenschaft des Judentums die eigene religiöse Überlieferung interpretierte, Aufschluß über jüdische Identität zu geben, so stellt umgekehrt die innerjüdische Identitätsdiskussion – um das Verhältnis von »Deutschtum und Judentum«, um ein religiöses oder säkulares Selbstverständnis, um Aufgabe oder Bewahrung von Tradition – den Kontext ihres Versuches dar, an den Diskursen der protestantischen Theologie teilzunehmen und sie zu beeinflussen. Es wird jeweils zu fragen sein, welche Funktion die Wahrnehmung protestantisch-theologischer Entwürfe oder die Abgrenzung von ihnen für die inneren Auseinandersetzungen über das Selbstverständnis des Judentums in der modernen Gesellschaft besaßen. Insofern kommt der Einsicht in die Pluralität der Strömungen, die ihre Identität mit der Wissenschaft des Judentums verbanden, erhebliche Bedeutung zu. Das Judentum im Deutschland des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts war keine monolithische Erscheinung, wie noch das voremanzipatorische Judentum von der christlichen Mehrheitsgesellschaft wahrgenommen

<sup>5</sup> Vgl. S. Volkov, in: *Historische Zeitschrift* Bd. 253 (1991), Heft 3, 603–628.

wurde, sondern eine mannigfaltige, in stetem Wandel begriffene soziale und religiöse Minderheit, in der die inneren Spannungen und zentrifugalen Kräfte nicht zu übersehen waren. Es ist kaum zu erwarten, daß Strömungen wie die Reformgemeinde, das liberale Judentum, die Gemeinde- oder Neo-Orthodoxie, das säkulare Judentum oder der Zionismus, die im Zuge der Revolution und teilweisen Desintegration jüdischer Lebensweise und Identität im Zeitalter der Emanzipation und »Assimilation« entstanden waren, sich gleichermaßen intensiv und aus gleichen Motiven heraus mit den – ebenfalls vielfältigen – protestantischen »Theologien« ihrer Zeit auseinandersetzen. Vielmehr entwickelten sie ein je verschiedenes Wissenschaftsverständnis<sup>6</sup> und ließen sich in ihrer Wahrnehmung zwangsläufig von unterschiedlichen Interessen und Sichtweisen leiten. Es ist daher unverzichtbar, bei der Analyse der jüdisch-protestantischen Beziehungen jeweils die »Gesprächspartner« genau zu bestimmen und in ihrem Selbstverständnis zu erfassen.<sup>7</sup> Welches Judentum setzte sich mit welchen Hoffnungen und Enttäuschungen zu welchem Protestantismus in Beziehung? Und welche jüdische Strömung hatten protestantische Theologen vor Augen, wenn sie sich zur Geschichte und Gegenwart des Judentums äußerten?

Die Besonderheit des vorliegenden Ansatzes im deutschen akademischen – theologischen wie geschichtswissenschaftlichen – Kontext liegt darin, daß sie die historische Analyse der *jüdischen Perspektive* zur leitenden Fragestellung erhebt. Die bisherige Forschung ist einseitig an der Haltung der *christlichen Gemeinschaft* orientiert, an der Frage nach *ihren* Bildern von Juden und Judentum und nach *ihrer* theologischen Verhältnisbestimmung von Christentum und Judentum, nach *ihren* praktisch-politischen Optionen angesichts der Problematik der jüdischen Integration in die Gesellschaft.<sup>8</sup> Gerade die Kommunikation zwischen Kirchengeschichte und jüdischer Historiographie, zwischen Theologie und Judaistik, ist dadurch nicht unerheblich beeinträchtigt worden. Beide bisher weitgehend ge-

<sup>6</sup> Vgl. M. A. Meyer, in: J. Carlebach (Hg), 1992, 3–20.

<sup>7</sup> Vgl. K. Nowak, in: *THLZ* 113 (1988), 561–578, bes. 566.

<sup>8</sup> So hat L. Siegele-Wenschkewitz, in: *Kirche und Israel* 6 (1991), 3–16 mit Blick auf die Erforschung des Verhältnisses von Juden und Christen in der Reformationszeit exemplarisch herausgearbeitet, daß sich in der vielfach mangelnden Berücksichtigung der jüdischen Perspektive bei der Quellenerschließung die Minderheitsposition der jüdischen Gemeinschaft widerspiegelt – mit der Folge, daß jüdische Menschen, ihre Lebenswirklichkeit und ihre religiös-kulturelle Tradition in der nichtjüdischen Geschichtsschreibung vorwiegend als *Objekte* von Geschichte betrachtet werden. Vgl. dies., in: L. Schottroff/W. Schottroff (Hg), 1986, 78–86, bes. 80 f.: »Es hat sich in der Art und Weise, wie christliche Theologie betrieben worden ist, unmittelbar niedergeschlagen, daß den Juden so lange die politische und religiöse Gleichberechtigung und Eigenständigkeit verwehrt und aberkannt worden ist. Nun, da christliche Theologie ernst damit machen will, die Juden im christlich-jüdischen Gespräch als Partner anzunehmen, ist dafür die unabdingbare Voraussetzung, daß sie die Juden als eigenständig Glaubende und eigenständig Handelnde zu sehen lernt. Jüdische Menschen, jüdische Historiker haben ihre Geschichte in der Regel ganz anders erlebt und mit einem anderen Interesse dargestellt als christliche. Christen sollten sich dieser ganz anderen jüdischen Wahrnehmung und Beurteilung nicht länger verschließen; sie sollten, wenn sie über die Geschichte der christlich-jüdischen Beziehungen arbeiten, ... die christlich-deutsche Geschichte in der Wahrnehmung der jüdischen Zeugen sehen lernen.«

trennt existierenden Wissenschaftsdisziplinen sollen in dieser Studie miteinander ins Gespräch gebracht werden. Angesichts der verhängnisvollen Geschichte von Mißachtung und Verzerrung jüdischen Selbstverständnisses, die noch immer die Beziehungen zwischen jüdischer und nichtjüdischer Erforschung jüdischer Geschichte und Tradition überschattet,<sup>9</sup> scheint es um so wichtiger, daß mit der Beziehung zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer Theologie zwischen 1890 und 1914 ein bedeutendes Kapitel jüdischer Geistes- und Sozialgeschichte in Deutschland so erforscht wird, daß die Stimme der jüdischen Interpreten im Zentrum steht. Damit verbindet sich die Hoffnung, die kritische Analyse der wissenschaftlichen Diskurse der wilhelminischen Zeit möge zugleich Kriterien für eine selbstkritische protestantische Position im gegenwärtigen jüdisch-christlichen Dialog und für ein konstruktives Verhältnis der beiden Disziplinen an die Hand geben.

Die Quellen zur Geschichte der Wissenschaft des Judentums in Deutschland zeigen, daß Juden schon lange vor der Shoah engagiert und mit einem hohen Maß an intellektueller Energie versucht haben, ihre Perspektive innerhalb des theologischen und historischen Diskurses ihrer Zeit zur Geltung zu bringen. Indem diese Studie sichtbar macht, wie Rabbiner und jüdische Forscher ihre Identität ins Gespräch brachten, welches Selbstverständnis sie den von christlichen Gelehrten entworfenen Bildern des Judentums entgegensetzten und wie sich dies auf ihre Wahrnehmung der protestantischen Theologie auswirkte, zeichnet sie die jüdische Gemeinschaft nicht als Objekt der Fremdwahrnehmung ihrer nichtjüdischen Umwelt und die jüdische Wissenschaft nicht als rein apologetisch reagierende Disziplin, sondern macht deutlich, wie sie aktiv und mit ganz neuer Eindringlichkeit eine angemessene und gerechte Darstellung der jüdischen Religion und Geschichte in Vergangenheit und Gegenwart forderte. In dem Anspruch, die Wissenschaft des Judentums müsse als gleichberechtigte Partnerin an den Diskursen teilnehmen und darin Gehör finden, findet diese Haltung exemplarisch Ausdruck. Erfolg oder Scheitern der jüdischen Integration und des »Gesprächsversuchs« des deutschen Judentums bemessen sich auch an dem Widerhall, den dies in der protestantischen Forschung fand.

Mit Hilfe des beschriebenen Perspektivwechsels läßt sich zugleich die protestantische Theologie in ihrer Haltung zum Judentum und zur gesellschaftlich-politischen Diskussion über die Stellung der jüdischen Gemeinschaft und den Antisemitismus auf neue Weise, nämlich von ihrer Wirkung her, in den Blick bekommen. Wie bewerteten jüdische Gelehrte das von christlichen Theologieprofessoren entworfene Bild vom geschichtlichen und zeitgenössischen Judentum? Welche Bedeutung hatte es für sie, ob und wie theologische und religionsgeschichtliche Forschung sich mit jüdischen Quellen beschäftigte, ob sie die jüdische Wissenschaft rezipierte oder ignorierte? Was war für sie herausfordernder – offenkundige antisemitische Verleumdungen oder »gemäßigte«, wissenschaftlich argumentierende negative Urteile? Welche Positionen erlebten sie als hilfreich

---

<sup>9</sup> Vgl. N. Oswald, in: *Babylon* 8 (1991), 45–71; P. Schäfer, in: *Saeculum* 42 (1991), 199–216; B. Klein, in: *Judaica* 49 (1993), 31–44.

und verantwortungsvoll? Der gegenüber der gewohnten Sichtweise verfremdende Blick auf die protestantische Theologie kann dazu beitragen, aufgrund der bisher erforschten Quellen scheinbar feststehende Ergebnisse darüber zu überprüfen, welche ihrer Strömungen oder Repräsentanten in welchem Maße an antijüdischen Tendenzen und Denkmustern teilhatten.

Die Intensität der Auseinandersetzung der Wissenschaft des Judentums mit dem Christentum, insbesondere dem »Kulturprotestantismus«, hing unmittelbar mit den Interessen und der Situation der jüdischen Minderheit im wilhelminischen Kaiserreich zusammen. Ihre Identität war zwischen 1890 und 1914 von der Spannung zwischen ihrer fortschreitenden gesellschaftlichen wie kulturellen Integration und den gleichzeitig zunehmenden Ausgrenzungstendenzen innerhalb der Mehrheitsgesellschaft geprägt. Für die durch ihre Emanzipationsgeschichte auf das engste mit dem politischen Liberalismus verbundene jüdische Gemeinschaft in Deutschland stellte die politische, soziale und kulturelle Entwicklung zwischen dem Ende der Ära Bismarcks und dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, wie für die deutsche Geschichte überhaupt, eine zentrale Wegmarke dar. Die tiefgreifenden politischen und sozialen Umbrüchen der wilhelminischen Zeit, vor allem während der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts, brachte eine neue Situation mit sich, die für viele Juden einen allmählichen Wandel ihres Selbstverständnisses zur Folge hatte. Dazu trugen im wesentlichen drei einander wechselseitig bedingende politische Entwicklungen bei, die zwar jeweils bereits im Jahrzehnt davor angelegt waren, in den krisenhaften Vorgängen zu Beginn der neunziger Jahre jedoch ihren Höhepunkt fanden und eine neue Qualität annahmen. Der Wandel der politischen Kultur in Deutschland, sichtbar im tiefgreifenden Relevanzverlust des Liberalismus, der Entstehung eines antipluralistischen »integralen Nationalismus« und der gesellschaftlichen Ausbreitung antisemitischen Denkens, rief, nachdem Juden früher davor zurückgeschreckt hatten, öffentlich eigene Interessen zu vertreten, nach 1890 einen neuen »jüdischen Aktivismus« hervor; er führte zur Gründung jüdischer Organisationen zum Selbstschutz gegen den Antisemitismus und in diesem Kontext zu einem neuen Nachdenken über die Wurzeln jüdischer Identität. Das Scheitern der Hoffnung, die antisemitische Welle der achtziger Jahre werde sich von selbst auflösen und einer ungefährdeten jüdischen Integration weichen, bewirkte ein ganzes Geflecht geistiger und sozialer Entwicklungen, in denen – nach Jahrzehnten der »Assimilation« – eine verstärkte Rückbesinnung auf das Eigene sichtbar wurde.

Die gesamte Epoche zwischen 1890 und 1914 läßt sich unter dem Aspekt der Spannung zwischen dem Willen zur Bewahrung der eigenen Identität und der Hoffnung auf Integration in eine Gesellschaft verstehen, die allerdings zunehmend von nationalistischen, exklusiven Ideen bestimmt wurde. Die eng mit dem Streben nach religiös-kultureller Selbstbehauptung zusammenhängende jüdische Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie gewann unter diesen Bedingungen eine neue, gegenüber früher auffällige Eindringlichkeit. Eine junge Generation von Rabbinern und jüdischen Gelehrten, deren akademische Ausbildung in die Zeit des verschärften Antisemitismus fiel, nahm die Herausforderung an und formulierte ihre Identitätskonzepte für die jüdische Existenz im moder-

nen Deutschland auch im Gespräch und in der Konfrontation mit der protestantischen Theologie, insbesondere dort, wo diese sich zum Judentum äußerte. Die vielgestaltige Wahrnehmung der protestantischen Theologie durch die Vertreter der Wissenschaft des Judentums vollzog sich also weder als akademisch abstrakte Betrachtung noch im spannungs- oder herrschaftsfreien Raum, sondern im Kontext der politisch-sozialen Machtstrukturen und der Kontroversen, die für Zeitgenossen mit dem Begriff der »Judenfrage«, d.h. dem Problem der Stellung der jüdischen Minderheit in der Gesellschaft, verbunden waren. Da die damit angesprochenen Aspekte – Antisemitismus, angemessene Gestalt jüdischer Integration, rechtliche Stellung von Juden und jüdischer Religion – in den theologischen Diskursen ständig explizit oder implizit präsent waren, ist eine zeitgeschichtlich-kontextuelle Interpretation der wissenschaftlichen Diskurse unerlässlich. Daß ein rein ideengeschichtlicher Zugang eine unzulässige Engführung wäre, zeigt sich schon daran, daß viele der Aufsätze, Vorträge, und Rezensionen jüdischer Gelehrter, die sich mit dem Protestantismus befaßten, ihren Ort explizit im Kontext der »Abwehrarbeit« gegen den Antisemitismus hatten und der Gattung »apologetischer« Literatur angehörten. Damit soll keine einlinige Parallelität von politischer wie zeitgeschichtlicher Entwicklung und Wissenschaftsgeschichte behauptet werden: wissenschaftliche Diskurse haben durchaus auch ihre eigenen Gesetze (Ausdifferenzierung, Spezialisierung, Schulbildung, Profilierung aus Laufbahngründen) und können eine Eigendynamik entwickeln, die über ihre politisch-soziale Veranlassung hinausweist. Dennoch sind in diesem konkreten Fall die Verbindungslinien zwischen Diskurs und Zeitgeschichte in besonderer Weise herauszuarbeiten.

Was die theologischen Themen und Fragestellungen betrifft, auf die die Wissenschaft des Judentums zwischen 1890 und 1914 reagierte, so war neben der theologiegeschichtlichen Entwicklung offenbar vor allem die Intensität oder Abschwächung des Antisemitismus bestimmend. In den achtziger und neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts, zu einer Zeit, in der die antisemitische Bewegung ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte, richtete sich die Aufmerksamkeit intensiv auf die Stimmen protestantischer Theologen und Orientalisten, die sich aufklärend gegen Ritualmordvorwürfe und antisemitische »Talmudhetze«, d.h. gegen Vorwürfe über den angeblich unsittlichen Charakter der normativen jüdischen Literatur wandten. Sie wurden als Kronzeugen gegen den Antisemitismus gewürdigt, wobei nur am Rande kritisch vermerkt wurde, daß diese »Fürsprecher« meist mit der »Judenmission« verbunden waren und kein dialogisches Verhältnis zum Judentum suchten. Diese defensive Strategie, meist von der jüdischen Orthodoxie getragen, wandelte sich zwischen der Jahrhundertwende und dem Ersten Weltkrieg entscheidend. In dieser Zeit, in der der Antisemitismus offenbar an Virulenz verlor, dafür aber – infolge des verstärkten integralen Nationalismus – die Debatte um die angemessene Gestalt der jüdischen Integration in jüdischen wie in nicht-jüdischen Kreisen verstärkt geführt wurde, drängten ganz andere Themen in den Vordergrund, die eng mit der innerjüdischen Identitätsproblematik zusammenhängen.

Anläßlich der Diskussion über das »Wesen des Christentums«, die von kulturprotestantischen Versuchen ausging, das Christentum so zu deuten, daß es eine

überzeugende Antwort auf die Herausforderung der zunehmenden Säkularisierung bot, entstand kurz nach der Jahrhundertwende auch eine ausgedehnte Literatur über das »Wesen des Judentums«. In ihr wurde im Grunde, wenn auch nicht direkt, sondern im Medium eines Streits über das Verständnis des Judentums zur Zeit Jesu und der Entstehung des Neuen Testaments, der Streit über die Legitimität der Fortexistenz des Judentums in der Moderne ausgefochten. Führend waren nunmehr liberale jüdische Gelehrte, die offensiv die Rezeption ihrer Wissenschaft und die angemessene religionsgeschichtliche Würdigung des Judentums forderten. Umgekehrt mußten Juden in dieser Periode wachsender Bedeutung des Nationalismus die Legitimität ihrer »doppelten Loyalität« gegenüber dem »Deutschtum« und ihrem Judentum verteidigen. Die Agitation der völkisch-antisemitischen Bewegung, die in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg noch einmal an Schärfe gewann, bildete den Hintergrund der Kontroverse um den ethischen und kulturellen Wert des Alten Testaments, in der christliche und jüdische Identität in verschiedener Weise auf dem Spiel standen. Die protestantische Theologie mußte sich dem Thema der Beibehaltung oder Verdrängung der hebräischen Bibel stellen, die von Antisemiten als Ausdruck »jüdischen Geistes« verworfen wurde. Für die Wissenschaft des Judentums bedeutete diese Diskussion, in der die kulturgeschichtliche Bedeutung der jüdischen Tradition in bis dahin ungekannter Weise in Frage gestellt wurde, eine zentrale Herausforderung, die sie bis in die Weimarer Zeit begleitete.

Diese Studie versteht sich vornehmlich als Beitrag zur Erforschung der Geschichte der Wissenschaft des Judentums und ihrer Partizipation an den theologischen und religionsgeschichtlichen Diskursen der wilhelminischen Zeit. Im Zentrum steht die Analyse der Motive, der Zwänge zur Apologetik, der Erwartungen und Enttäuschungen, welche die jüdische Wahrnehmung der protestantischen Theologie und Bibelwissenschaft prägten. Das Interesse gilt zweitens – im Spiegel der jüdischen Perspektive – auch der Einstellung protestantischer Theologen zur gesellschaftlich diskutierten »Judenfrage« und zu den von ihnen tradierten Bildern vom historischen und »modernen« Judentum. Für den ersten Teil dieser Aufgabe kann auf eine Fülle wichtiger Beiträge der deutschen wie der israelischen und amerikanisch-jüdischen Historiographie über die unterschiedlichen Strömungen des Judentums, über die Institutionen- und die Sozialgeschichte der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland sowie auf die Antisemitismusforschung zurückgegriffen werden.<sup>10</sup> Während sich die Darstellung des zeitgeschichtlichen Kontextes und der Frühgeschichte der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert auf die vorhandene Forschung stützen kann, sind Darstellung und Interpretation der jüdischen Auseinandersetzung mit dem Protestantismus sowie der wissenschaftlichen Diskurse neu zu leisten. Auch wenn für die Frage des Verhältnisses jüdischer Gelehrter – Rabbiner, Theologen, Historiker oder Orientalisten – zum Christentum oder zu speziellen Aspekten der protestantischen Bibelforschung vereinzelte Detailstudien vorliegen, ist bisher der Versuch einer umfassenden, zeitgeschichtlich fundierten Deutung des Verhältnisses von jüdischer und protestantischer Wis-

---

<sup>10</sup> Vgl. den Forschungsüberblick von M. A. Meyer, in: *LBIYB* 35 (1990), 3–16.

senschaft in ihren unterschiedlichen Strömungen sowie der von den beiden Disziplinen verhandelten Themen weder in der jüdischen noch in der protestantischen Forschung unternommen worden.

Einen ersten Meilenstein stellt Hans Liebeschütz's Studie über *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber* (1967) dar, die die Judentumsbilder der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts mit den historischen Ansätzen Abraham Geigers und Heinrich Graetz's konfrontierte und herausarbeitete, daß die von der frühen Wissenschaft des Judentums vorgelegte Interpretation jüdischer Geschichte und Tradition in produktiver und kritischer Auseinandersetzung mit der protestantischen Bibelkritik entstand.<sup>11</sup> In *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig* (1970) machte Liebeschütz nachdrücklich auf den tiefgreifenden Einfluß der Konzepte der zeitgenössischen protestantischen Bibelwissenschaft auf die jüdisch-liberalen Denker Hermann Cohen, Leo Baeck und Max Wiener aufmerksam; zugleich wies er nach, wie sehr sie – herausgefordert durch antijüdische Züge des herrschenden Geschichtsbildes – jüdische Identität und jüdischen Überlebenswillen auch in polemischer Abgrenzung formulierten. Die apologetische Tendenz jüdischer Gelehrter bei der Wahrnehmung des Christentums, die aus der Nötigung erwuchs, im Zuge der Bekämpfung der antisemitischen Bewegung theologisch-antijudaistischen Fehleinschätzungen der jüdischen Tradition historische Argumente entgegenzusetzen, betonen auch Ismar Schorsch in seinem Buch *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870–1914* (1972) und Walter Jacob in *Christianity through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground*. Jacob führte die vielfach apologetische und monologische Struktur der Auseinandersetzung jüdischer Gelehrter mit christlicher Theologie und Wissenschaft darauf zurück, daß ihre eigenen Beiträge systematisch ignoriert wurden.<sup>12</sup>

Die nächste Phase der Forschung ist durch eine intensive Beschäftigung mit Leo Baecks Auseinandersetzung mit Christentum und protestantischer Wissenschaft im Kontext der Debatte über Adolf von Harnacks »Wesen des Christentums« kurz nach der Jahrhundertwende gekennzeichnet. Neben der Baeck-Biographie Albert H. Friedlanders (1973) und Samuel Sandmels *Leo Baeck on Christianity* (1975) müssen vor allem die Arbeiten des israelischen Historikers Uriel Tal als bahnbrechend gelten. Seine bereits 1975 veröffentlichte, in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung jedoch bisher erstaunlich wenig rezipierte Studie *Christians and Jews in Germany. Religion, Politics and Ideology in the Second Reich, 1870–1914* ist nach wie vor die beste systematische Untersuchung zum Verhältnis von Protestantismus und Judentum vor dem Ersten Weltkrieg. Sie ist bisher die einzige größere Arbeit, welche die Wirklichkeit jüdischer Existenz während des Kaiserreichs mit einbezieht, indem sie die protestantischen Stimmen mit dem Bestreben der jüdischen Gemeinschaft konfrontiert, die völlige Integration zu erreichen und dennoch ihre Identität zu wahren. Tal beschreibt dabei nicht nur die antiemanzipatorische Ideologie der konservativen Strömung, die auf eine Bewahrung des christlichen Charakters von Staat und Gesellschaft zielte, sondern leistet auch eine

<sup>11</sup> H. Liebeschütz, 1967, bes. 113–156.

<sup>12</sup> W. Jacob, 1974, 7.

fundierte Analyse der Haltung der liberalen protestantischen Theologie zur »Judenfrage«. An die Stelle der Frage nach deren möglichem antisemitischen Charakter, die Tal deutlich verneint, treten die Erforschung subtilerer Formen der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum und seiner gesellschaftlichen Position, etwa in Gestalt religionsgeschichtlicher Urteile, und die Frage nach der Funktion der wechselseitigen protestantischen und jüdischen Polemik für die jeweils eigene Identität.

Die vorliegende Untersuchung kann vor allem mit Blick auf die Beziehung der liberalen Strömung der Wissenschaft des Judentums zum liberalen Protestantismus und zur historisch-kritischen Bibelforschung auf Tals Studien, zu denen auch der wichtige Essay über die »Theologische Debatte um das ›Wesen‹ des Judentum« (1976) zählt, zurückgreifen. Sie geht jedoch in mehrfacher Hinsicht darüber hinaus, nicht nur durch die erweiterte Quellenlage und die Einbeziehung anderer Strömungen, etwa der »Judenmission«, konservativer Theologen, der jüdischen Orthodoxie oder des Zionismus, sondern auch, indem sie wesentlich stärker die *Inhalte* der wissenschaftlichen Auseinandersetzung in den verschiedenen Disziplinen berücksichtigt. Dazu kommt eine grundlegende Verschiebung im Ansatz: Während Tal die christliche Sicht des Judentums untersucht und die jüdischen Schriften als Reaktion darauf versteht, sollen nun die jüdischen Gelehrten als Handelnde in den Blick treten, die in den laufenden Diskurs eingriffen, und die protestantischen Reaktionen auf diese Herausforderung analysiert werden. Dieser Perspektivenwechsel zielt auf die bisher vielfach übersehene Tatsache, daß der protestantischen Theologie und Bibelwissenschaft eine selbstbewußte jüdische Wissenschaft gegenüberstand, die ihren Ergebnissen widersprach und den Anspruch erhob, bei der Erforschung und Bewertung der eigenen Tradition als ernstzunehmende Disziplin mitzuwirken. Leonore Siegele-Wenschkewitz hat, was dies betrifft, durch ihren Aufsatz über »Das Verhältnis von protestantischer Theologie und Wissenschaft des Judentums während der Weimarer Republik« (1986), der sich mit den theologischen und wissenschaftspolitischen Bedingungen des jüdisch-protestantischen Diskurses nach 1918 auseinandersetzt, wesentliche Impulse für die Intentionen dieser Arbeit gegeben. Die Frage, die hier exemplarisch am Beispiel der Mitarbeit jüdischer Gelehrter an der 2. Auflage des protestantischen Handwörterbuchs *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* Mitte der zwanziger Jahre gestellt wird, nämlich, ob protestantische Theologen »die Bedürfnisse und Rechte ihrer jüdischen Kollegen wahrgenommen, ihre wissenschaftliche Arbeit geachtet« haben und ob dies zu einem Umdenken in der Stellung gegenüber dem Judentum und zu einem »partnerschaftlichen Verhältnis« der beiden Wissenschaftszweige führte,<sup>13</sup> soll nun auch für die ganz anderen zeitgeschichtlichen Umstände der wilhelminischen Epoche fruchtbar gemacht werden.

Ende der achtziger und zu Beginn der neunziger Jahre wandte sich das Interesse der Forschung zur Wissenschaft des Judentums Spezialfragen ihrer Beziehung

---

<sup>13</sup> L. Siegele-Wenschkewitz, in: W. Grab/J. H. Schoeps (Hg) 1986, 153–177, Zitat 153. Für die Weimarer Zeit vgl. auch R. R. Geis/H. J. Kraus (Hg), 1966 und P. Mendes-Flohr, in: O. D. Kulka/ders (Hg.), 1987, 99–132.

zur protestantischen Bibelforschung und der Erhellung ihres Beitrags zum Dialog mit dem Christentum vor. Christhard Hoffmann analysierte in seiner Arbeit über *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts* (1988) die Spannungen zwischen jüdischer und protestantischer Forschung zur hebräischen Bibel und zum antiken Judentum und zeigte den tiefgreifenden Einfluß der zeitgenössischen Diskussion über die »Judenfrage« auf den wissenschaftlichen Diskurs auf.<sup>14</sup> Werner Vogler wandte sich in seinem Buch *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht* (1988) kritisch dem Versuch jüdischer Forscher zu, Jesus konsequent im Kontext des rabbinischen Judentums zu verstehen. Aus jüdischer Perspektive hat sich Susannah Heschel in ihrer bereits 1989 als Dissertation, 1998 dann als Buch erschienenen Detailstudie über *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* mit dem Interesse der Wissenschaft des Judentums an der Erforschung der Ursprünge des Christentums befaßt und ihre Wirkung auf die liberale protestantische Wissenschaft untersucht. Indem Abraham Geiger eine jüdische Version des Aufstiegs und der Entwicklung des Christentums entwickelte und Jesus und Paulus in ihrer Beziehung zum pharisäischen Judentum verstand, verwendete er einerseits im apologetischen Sinne Wissenschaft als Mittel zur Überwindung des Antijudaismus in der christlichen Wissenschaft, während er andererseits die protestantische Theologie mit der These herausforderte, die wissenschaftliche Erforschung des Judentums sei eine wesentliche Voraussetzung zu einer präzisen Erfassung des Neuen Testaments und des Urchristentums. Heschel weist nach, daß Geiger auf ganz neue Weise eine selbstbewußte *Gegengeschichte* gegen das christliche Geschichtsbild entwickelte und so eine einflußreiche historische Fundierung jüdischer Identität im modernen Europa leistete. In der vorliegenden Untersuchung wird diese Perspektive aufgegriffen und mit Blick auf die wilhelminische Zeit fortgeführt.

Die 1994 erschienene Arbeit von Walter Homolka über *Jüdische Identität in der modernen Welt. Leo Baeck und der deutsche Protestantismus* lehnt sich in ihrer Deutung des Streits über das »Wesen« des Judentums eng an Uriel Tal an. Am Beispiel Leo Baecks wird die Dialektik von Nähe und Konflikt herausgearbeitet, welche die Beziehung zwischen dem jüdischen und dem protestantischen theologischen Liberalismus bestimmte. Die Arbeit, die auf eine Kritik der Luther-Rezeption Baeck's zielt, will zeigen, daß die Abgrenzung eines »Wesens« des Judentums von dem des Christentums den Dialog eher verhinderte als förderte.<sup>15</sup> Diese Debatte berühren auch zwei neuere Arbeiten, die sich mit dem Diskurs über die Pharisäer befassen. Während Hans-Günther Waubkes *Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts* (1998) der Frage nachgeht, inwiefern die Wahrnehmung des Negativ-Symbols »Pharisäer« im deutschen Protestantismus von Wertvorstellungen über das zeitgenössische Judentum beeinflusst wurde, die jüdi-

---

<sup>14</sup> C. Hoffmann, 1988, bes. 280 ff. Am Beispiel des jüdischen Historikers Max Wiener untersuchte Robert Schine die Verhältnisbestimmung von jüdisch-liberaler und protestantischer historisch-kritischer Bibelforschung vor und nach dem Ersten Weltkrieg, vgl. R. Schine, 1992.

<sup>15</sup> W. Homolka, 1994, 145 f.

sche Reaktion darauf aber nur am Rande behandelt, bezieht Roland Deines' neutestamentliche Arbeit über *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* die Argumentation jüdischer Forscher zwischen 1860 und 1933 ausführlich mit ein. Deines macht vor allem auf die gegenseitige Beeinflussung von jüdischer und protestantischer Forschung aufmerksam und zeigt, wie sehr auf beiden Seiten »das Verwobensein in die zeitgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum das historische Bild der Pharisäer mitgeprägt hat.«<sup>16</sup>

Was das Verhältnis von Protestantismus und Judentum sowie die Stellung von Theologie und Kirche zur »Judenfrage« betrifft, so liegt eine umfangreiche kirchen- und theologiegeschichtliche Forschung vor,<sup>17</sup> die den speziellen Bereich der Wissenschaftsgeschichte jedoch nur selten berührt. Charlotte Klein analysierte in *Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart* (1975) die Stereotypen der protestantischen »Spätjudentumsforschung« seit Emil Schürer. Kurt Hoheisel ging in seiner Untersuchung über *Das antike Judentum in christlicher Sicht* (1978), die den Schwerpunkt auf die Erforschung der frühjüdischen Tora-Frömmigkeit nach 1945 legt, nur am Rande auf das traditionelle Bild der »spätjüdischen Gesetzesreligion« ein, das die literarkritische Richtung der protestantischen Exegese und die »Religionsgeschichtliche Schule« vor 1914 entwickelten. Peter von der Osten-Sacken legte 1978 seine kritische Analyse über »Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte. Antijudaismus bei Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann« vor, in der er beschrieb, wie protestantische Theologen sich einer konkreten historischen Erforschung des antiken Judentums entzogen und es zum Gegenbild ihrer Konzeption des Christentums stilisierten.

Zu Beginn der achtziger Jahre motivierten das Interesse am jüdisch-christlichen Dialog und die Einsicht in die Mitschuld der christlichen Kirchen an der Shoah<sup>18</sup> eine intensive Erforschung des protestantischen Antijudaismus. Bahnbrechend waren vor allem die Arbeiten von Leonore Siegele-Wenschkewitz zur Erforschung der Geschichte der protestantisch-theologischen Fakultäten während des Dritten Reiches.<sup>19</sup> Zunehmend griff sie dabei auch auf die Vorgeschichte politischer und theologischer Einstellungen in der »Judenfrage« zurück, etwa indem sie 1980 in ihrer Arbeit über die *Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage* an

---

<sup>16</sup> R. Deines, 1997, 5 f. Die Arbeiten von Waubke und Deines, die eine wertvolle Ergänzung zu dieser Studie darstellen, entstanden zeitgleich und unabhängig von ihr. Überschneidungen ergeben sich vor allem dort, wo es um den neutestamentlichen Diskurs geht, so daß nun für die Details der Diskussion über die Pharisäer auf zwei eingehende Untersuchungen verwiesen werden kann; hier liegt dagegen der Versuch einer Gesamtinterpretation des Verhältnisses von Wissenschaft des Judentums und protestantischer Theologie in der wilhelminischen Zeit vor.

<sup>17</sup> Vgl. dazu den Forschungsbericht von M. Smid, 1990, 207–219, der das Voranschreiten der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dieser Frage in den jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontexten vorführt und als Ergebnis eines »allmählichen Lern- und Dialogprozesses in der lebendigen Begegnung mit jüdischen Gesprächspartnern« versteht (209). Vgl. auch K. Meier, in: J. C. Kaiser/M. Greschat (Hg), 1988, 241–269.

<sup>18</sup> Vgl. dazu L. Siegele-Wenschkewitz, in: *EvTh* 42 (1982), 172–190.

<sup>19</sup> Dies., in: *ZThK* Beiheft 4 (1978), 34–52; 53–80.

der Gestalt des Tübinger Neutestamentlers Gerhard Kittel exemplarisch den Zusammenhang von wissenschaftlich-theologischen Überzeugungen und politischen Einstellungen unter den verschiedenen zeitgeschichtlichen Konstellationen der Weimarer Demokratie und dem Beginn der NS-Diktatur untersucht.<sup>20</sup> Im gleichen Jahr erschien der von Rolf Rendtorff und Ekkehard W. Stegemann herausgegebene Band *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, dessen Beiträge der antijüdischen Tendenz der exegetischen Disziplinen der protestantischen Theologie nachgingen und ihre politische Dimension hervorhoben.

Ulrich Kusches Dissertation von 1982 über *Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler*, die »das Verständnis des Judentums, genauer gesagt das weitgehende Unverständnis gegenüber dem Judentum, in der neuen deutschen protestantischen Forschung zum Alten Testament« beschreibt, zeichnet sich durch einen ideologiekritischen Ansatz aus, der zeigt, wie zeitgeschichtliche Umstände die Sicht des antiken und zeitgenössischen Judentums bestimmten. Er berührt damit ebenfalls an einigen Stellen Aspekte, die in der vorliegenden Studie in neuer Weise aufgegriffen werden.<sup>21</sup> Friedrich Wilhelm Marquardts Aufsatz »Unabgeholtenes in der Kritik Leo Baecks an Adolf Harnack« (1983), ein Echo auf die jüdische Historiographie zu Leo Baeck, schärft die Aktualität der damals zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer Theologie verhandelten Probleme ein. Karlheinz Müllers Studie *Das Judentum in der Religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament* (1983), die den Akzent auf Methodenfragen in der Rezeption rabbinischer Quellen für die religionsgeschichtliche Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte legt, arbeitet in ihren historischen Partien deutlich heraus, daß es der protestantischen Theologie um die Jahrhundertwende nicht gelungen ist, eine vorurteilslose Bearbeitung vorzunehmen, die mehr als eine wertende Relation zum Urchristentum im Blick gehabt hätte.<sup>22</sup>

Was die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft des Judentums und protestantischer »Judenmission« betrifft, so gibt es bis heute keine Analyse, welche die jüdische Perspektive zum leitenden Kriterium erhebt, vielmehr werden häufig einseitig die Leistungen der »Judenmission« für die Erforschung der jüdischen Tradition und ihr Beitrag zur Bekämpfung des Antisemitismus hervorgehoben. So hat etwa Heinz-Hermann Völker mit Recht 1993 in seinem Aufsatz »Franz Delitzsch als Förderer der Wissenschaft vom Judentum« Delitzschs judaistische Beiträge gewürdigt, die jüdische Bewertung seines Missionsanspruchs jedoch außer

---

<sup>20</sup> Marikje Smid bezieht sich in ihrer Studie *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/33* (1986) auf die Weimarer Zeit, um die antijudaistischen Traditionen und gesellschaftlich-kulturellen Vorbehalte herauszuarbeiten, welche die vielfach widerspruchslöse Preisgabe der Juden an die nationalsozialistische Judenpolitik seit 1933 verständlich machen. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß sich 1933 das von den exegetischen Disziplinen geprägte »Bild des zur Gesetzesreligion erstarrten, unter dem göttlichen Fluch der Schuld an der Ermordung Christi zerstreuten und heimatlosen Judentums« vielfach bestimmend auf die politische Argumentation der betreffenden Theologen auswirkte, M. Smid, 1990, 221–320, Zitat 320.

<sup>21</sup> U. Kusche (1982), 1991, Zitat 7.

<sup>22</sup> K. Müller, 1983, bes. 67 ff.

acht gelassen. Das gleiche gilt für Wolfgang Wiefels Beitrag »Von Strack zu Jeremias« (1994), der die wissenschaftlichen Leistungen der Theologen der »Judenmission« und einer Reihe von aus der Tradition der »Instituta Judaica« hervorgegangenen Neutestamentlern für eine »evangelische Judaistik« hervorhebt. Daß es sich dabei um eine verhältnismäßig unkritische Darstellung handelt, hängt offenbar mit der Ausblendung der jüdischen Perspektive dar. Ihre Wahrnehmung erscheint jedoch – nimmt man die Aktualität der im jüdisch-christlichen Dialog der Gegenwart geführten Debatte über Legitimität und Gestalt eines »missionarischen« Zeugnisses gegenüber dem Judentum hinzu – als unerläßliche Bedingung einer differenzierten Bewertung.<sup>23</sup>

Dringend notwendig ist auch eine kritische Analyse der Haltung der liberalen protestantischen Theologie gegenüber dem zeitgenössischen Judentum. Die Äußerungen liberaler Protestanten, denen zu Recht eine bejahende Haltung zur jüdischen Emanzipation und die Ablehnung antisemitischer Bestrebungen zugeschrieben wird, werden vielfach zu einseitig positiv bewertet, so daß unterschiedliche Schattierungen und ambivalente Urteile nicht hinreichend in den Blick treten. Trutz Rendtorff hat 1986 in einem Aufsatz »Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende« die überzeugende These aufgestellt, diese Beziehung müsse im Rahmen der Frage nach der theologischen Deutung der Neuzeit verstanden werden; auf diesem Hintergrund behauptete er jedoch auch, die Wahrnehmung der »Modernitätskrise« und der historisch-kritische Zugang zur Religionsgeschichte habe bei den liberalen protestantischen Theologen den Weg für »ein neues Interesse an den spezifisch religiösen und kulturellen Traditionen des Judentums« geöffnet. Der Abschied von der Vorstellung »einer selbstverständlichen Einheit von Christentum (Protestantismus) und Neuzeit« habe sie zur »Anerkennung der Verschiedenheiten und individuellen Besonderheiten konkreter Religion« veranlaßt, anstatt letztere unter »ein Gesetz der Universalität der Moderne« zu stellen. Sie habe sich zudem zu politischen Formen bekannt, die »den Raum der Besonderheit und ihrer Anerkennung« gewährleisteten.<sup>24</sup> Ganz anders akzentuierte Steven S. Schwarzschild 1986 in seinem Essay »The Theologico-Political Basis of Liberal-Christian-Jewish Relations in Modernity«, indem er auf den Zusammenhang antijudaistischer Abwertung der jüdischen Tradition mit dem Anspruch der liberalen Theologen auf eine protestantische Kulturhegemonie innerhalb des preußisch-deutschen Staates verwies.<sup>25</sup> An-

---

<sup>23</sup> Vgl. H. H. Völker, in: *Judaica* 49 (1993), 90–100 und W. Wiefel, in: K. Nowak/G. Raullet (Hg.), 1994, 95–125.

<sup>24</sup> T. Rendtorff, 1991, 59–90, Zitate 60 f., 63 und 69.

<sup>25</sup> S. S. Schwarzschild, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus – German Jewry and Liberalism*, 1986, 70–95, bes. 77 ff. 1993 hat dagegen Kurt Nowak in *Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik* die Leistung verfassungstreuer liberaler Theologen wie Martin Rade, Ernst Troeltsch und Otto Baumgarten für die Abwehr des Antisemitismus gewürdigt. Eine detaillierte kritische Auseinandersetzung mit Nowaks Wertungen für die Weimarer Zeit ist hier nicht möglich. Betrachtet man das theologische Spektrum des Protestantismus jener Zeit mit Blick auf die Diskussion über die »Judenfrage«, so ist es wohl unbestreitbar, wenn Nowak feststellt, es dürfte »schwerfallen, in der protestantischen Landschaft

gesichts des Dissensus, der darin sichtbar wird, soll der Versuch unternommen werden, die Frage nach den Einstellungen des »liberalen Protestantismus« zum Judentum im Spiegel der jüdischen Wahrnehmung neu zu stellen und dabei der Überlegung nachzugehen, warum speziell diese theologische Richtung für jüdische Gelehrte *die* zentrale Herausforderung darstellte. Die differenzierte Analyse der theologischen Diskurse wird in diesem Zusammenhang auch die politische Dimension des Theologischen verstärkt in den Blick bekommen.

Die Notwendigkeit einer möglichst präzisen Wahrnehmung der protestantischen Judentumsbilder während der wilhelminischen Zeit hängt mit einer der wichtigsten Zielsetzungen dieser Studie zusammen. Sie stößt ständig auf das Phänomen der jüdischen *Apologetik*, das nicht nur in der historischen Forschung kritisch bedacht wird und etwa in Gershom Scholems Fundamentalkritik der Wissenschaft des Judentums eine wichtige Rolle spielt,<sup>26</sup> sondern auch in zeitgenössischer Selbstreflexion präsent war. Dabei wird Apologetik nicht aus *christlicher Perspektive* als kritischer Begriff gegenüber den jüdischen Motiven der Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie verwendet, um eventuelle Fehlwahrnehmungen oder Verkürzungen herauszuarbeiten, sondern als *analytischer Begriff*, der die Funktion der Auseinandersetzung der Wissenschaft des Judentums mit der protestantischen Theologie ideologiekritisch betrachtet. Krisenerscheinungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft wie die Taufproblematik oder fortschreitender Identitätsverlust konnten den apologetischen Seitenblick auf den Protestantismus ebenso motivieren wie innerjüdische Diskussionen über die gegenwartsbezogene Deutung des Judentums. Insbesondere gilt es jedoch, die jüdische Apolo-

---

der zwanziger Jahre eine Gruppierung zu finden, die mit ähnlicher humaner und politischer Eindeutigkeit den im modernen Entwicklungsgang der deutschen Gesellschaft markierten legitimen Platz der jüdischen Bürger verteidigte wie die verfassungstreuen Kulturprotestanten« (35). Allerdings kommt bei Nowak die politische Relevanz der in der liberalen Theologie und Religionswissenschaft bis über 1933 hinaus weiter unreflektiert herrschenden antijudaistischen Stereotype nicht zur Sprache. Nicht umsonst ist mehrfach die Schwäche des liberalen Protestantismus bei der Bestreitung des nationalsozialistischen Antisemitismus und bei der Bewahrung der jüdischen Gemeinschaft vor der systematischen Entrechtung betont worden, vgl. F. W. Graf, in: J.-C. Kaiser/M. Greschat (Hg.), 1988, 151–185 und R. Thalmann, in: K. Nowak/G. Raulet (Hg.), 1994, 147–165. Gegenüber einer Idealisierung der Haltung des liberalen Protestantismus, die gewiß mit den positivsten Ansatz innerhalb der protestantischen Theologie darstellte, gilt es die Frage zu stellen, ob sich nicht sein theologisches Judentumsbild kontraproduktiv zu seinen humanitären Intentionen verhielt. M. Smid, in: J.-C.-Kaiser/M. Greschat (Hg.), 1988, 53 urteilt zutreffend, daß die liberale Theologie 1933 jedenfalls »eindeutige theologische Urteilkategorien für die Einsicht in die unaufgebbare Solidarität von Christen und Glaubensjuden nicht bereitstellte.«

<sup>26</sup> Vgl. vor allem G. Scholem, in: ders., 1963, 147–164, bes. 154 f., der die »ungeheure«, gewiß »unerhört positive Rolle« der Apologetik in der »Wissenschaft des Judentums«, aber auch ihre Problematik aufzeigte: »Apologetik war der große Anreiz im Kampf mit dem alten und neuen »Risches«, im Kampf mit allen möglichen politischen, aber auch innerjüdischen Tendenzen, und die Wissenschaft wurde zur Durchsetzung von solchen politischen Zielen benutzt. Die jüdische Wissenschaft war eine Macht in diesem Kampf, eine oft entscheidende Waffe, wie wir heute rückschauend erkennen können. Zugleich enthielt diese Einstellung allerdings auch die ungeheure Gefahr der einseitigen Abstellung des Interesses auf solche Dinge, die in der Apologetik verwertbar waren« (155). Vgl. dazu u. S. 361 ff.

getik in dem Sinne zu verstehen, wie sie jüdische Wissenschaftler damals selbst verstanden: als Verteidigung ihrer Tradition gegen eine mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Desavouierung des religiös-kulturellen Wertes des Judentums, die in ihrer fatalen Gleichzeitigkeit mit dem Antisemitismus eine ungeheure Herausforderung für die jüdische Existenz selbst darstellte. Intendiert ist daher ein gerechter Verstehensversuch, der die vielfältigen theologischen, sozialen, politischen Zwänge zur Apologetik ernst nimmt, die das Gegenüber zur protestantischen Theologie bestimmten.

Eine der entscheidenden Zielsetzungen dieser Studie besteht darin, die institutionellen und politischen Herrschaftsverhältnisse herauszuarbeiten, unter denen sich die Begegnung von Wissenschaft des Judentums und Protestantismus entwickelte. Als besonders geeigneter Maßstab zur Bewertung bietet sich der normative Begriff des »Diskurses« als einer idealen Sprechsituation an, wie ihn Jürgen Habermas im Kontext seiner Arbeiten zur Diskursethik entworfen hat – d.h. »Diskurs« sei eine rationale Konsensbildung unter gleichberechtigten und wohlinformierten Partnern, in der allein der »zwanglose Zwang« der überzeugenderen Argumente entscheiden dürfe.<sup>27</sup> Geht es Habermas in seiner Diskursethik wesentlich darum, »eine Argumentationsregel für diejenigen Diskurse zu gewinnen, in dem moralische Normen begründet werden können«, so hat er jedoch auch über die Anwendung seines Modells auf interkulturelles Verstehen reflektiert. Eine unvoreingenommene Verständigung zweier Kulturen verlangt nach seiner Aufassung in erster Linie eine *symmetrische Beziehung*:

»Jene Verschmelzung der Interpretationshorizonte, auf die nach Gadamer jeder Verständigungsprozeß abzielt, darf nicht unter die falsche Alternative, sei es einer Assimilation ›an uns‹ oder einer Konversion ›zu ihnen‹ gebracht werden. Sie muß als eine durch Lernen gesteuerte Konvergenz ›unserer‹ und ›ihrer‹ Perspektiven beschrieben werden – gleichviel, ob dabei ›sie‹ oder ›wir‹ oder beide Seiten ihre gültigen Praktiken der Rechtfertigung mehr oder weniger reformieren müssen.«

Unabdingbare Voraussetzung für gelingende interkulturelle Kommunikation ist nach Habermas, daß beide Seiten sich »vorbehaltlos auf den Diskurs miteinander einlassen, statt fundamentalistisch auf ihrem Ausschließlichkeitsanspruch zu beharren.«<sup>28</sup> Übertragen auf interreligiöse Verständigungsprozesse, wie sie hier zur Debatte stehen, geht es um die Frage nach der *Symmetrie* oder *Asymmetrie* in der Begegnung zweier wissenschaftlicher Disziplinen, die zwei verschiedene, gleichwohl in einer engen Beziehung zueinander stehende Religionen und Kulturen repräsentierten. Ihre Interaktionen und ihre gegenseitige Wahrnehmung, die Formen ihrer Zusammenarbeit oder ihres Austausches und ihre wissenschaftlichen Kontroversen sollen unter diesem Aspekt analysiert werden. Entscheidendes Kriterium muß sein, ob es zwischen jüdischer und protestantischer Forschung überhaupt zu einem *gleichzeitigen, gleichberechtigten*, durch gegenseitige Achtung und Kenntnis geprägten »Diskurs« kam, oder ob es sich um eine modernisierte

<sup>27</sup> Vgl. etwa J. Habermas 1991, 161.

<sup>28</sup> AaO., 133 und 218. Vgl. die hermeneutischen Überlegungen zum interreligiösen Dialog von D. Tracy, 1981; ders., 1990 und ders., 1993, bes. 33 ff.

Form der traditionellen jüdisch-christlichen »Disputationen« handelte,<sup>29</sup> einschließlich des Machtgefälles, das diese Form der Begegnung bestimmte.

Die Leitfrage nach den Herrschaftsverhältnissen wirft einen weiteren Komplex wichtiger Fragen auf. Wie beeinflusste die sich allmählich erfüllende, aber kaum ungebrochen verwirklichte oder akzeptierte Emanzipation der *Juden* in Deutschland die religiöse Auseinandersetzung und kulturelle Begegnung? Wie läßt sich die Stellung der *jüdischen Religion* vor 1914 beschreiben? Was bedeutete Wahrnehmung protestantischer Theologie in einer Situation, in der diese, von staatlicher Seite privilegiert, auf ihrem religiösen Superioritätsanspruch beharrte und ihr Profil vielfach in Abgrenzung zum historischen und gegenwärtigen Judentum gewann? Wie stellten sich die Kommunikationsbedingungen unter dem Aspekt der institutionellen Stellung der Wissenschaft des Judentums und ihrer Repräsentanten vor 1914 dar? Von entscheidender Bedeutung ist nicht zuletzt die Frage, ob die jüdische Apologetik, die von der Forderung nach einer Rezeption der Forschungsergebnisse der jüdischen Wissenschaft begleitet war, Widerhall fand oder einfach wirkungslos blieb. Wie reagierte die protestantische Theologie als herrschende Wissenschaft auf Versuche der sich emanzipierenden jüdischen Gemeinschaft, sich mit Anspruch auf wissenschaftliche Geltung an der Darstellung und Bewertung ihrer eigenen Geschichte zu beteiligen? Blieb der Widerspruch jüdischer Forscher gegen die protestantischen Judentumbilder ein monologischer »Schrei ins Leere« oder kam es zu einer wechselseitigen Wahrnehmung, die auch innerhalb der protestantischen Theologie ihre Spuren hinterließ?

Dabei sollen 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. Nicht ob die protestantische Theologie dem gegenwärtigen Maßstab eines »dialogischen« Verhältnisses zum Judentum entsprach – es gibt dafür zwischen 1890 und 1914 (und darüber hinaus bis 1945) kaum ein Beispiel –, sondern ob sie sich von der Wissenschaft des Judentums zu einem Wandel ihrer Werturteile, Einstellungen und Forschungsergebnisse herausfordern ließ, gilt es zu analysieren. Führte die jüdische Partizipation an den unterschiedlichen Diskursen<sup>30</sup> zu nachweisbaren »Lernprozessen«, die auf mehr Offenheit gegenüber der jüdischen Wissenschaft oder sogar ihre Anerkennung deuteten?

<sup>29</sup> Vgl. P. R. Mendes-Flohr, in: O. D. Kulka/ders. (Hg), 1987, 99–132. Er erkennt in der Weimarer Zeit die Spannung zwischen »attempts at genuine dialogue which posit the legitimacy and integrity of the respective faiths« und »the renewal of medieval disputations, wherein the Jews are placed in the dock of the accused and faced with an indictment of religious and spiritual failing« (102).

<sup>30</sup> Es gilt zwischen den differenzierten Facetten des Begriffs »Diskurs« zu unterscheiden,

Die Erforschung der Beziehungen zwischen der jüdischen und der protestantischen Wissenschaft zielt schließlich auch auf die Frage, wie sich protestantische Theologen zum Phänomen des »postemanzipatorischen« Antisemitismus verhielten, der die jüdische Gemeinschaft in Deutschland in die Defensive drängte. Damit sind keine generellen Urteile darüber intendiert, ob und an und welcher Gestalt antisemitischen Denkens die verschiedenen theologischen Strömungen beteiligt waren. Dies bleibt Einzelbiographien und der minutiösen Erforschung der Geschichte der theologischen Fakultäten während des Dritten Reiches und in der Zeit davor vorbehalten. Hier geht es nur um den Versuch, Kirchengeschichte nicht nur mit der Judaistik, sondern auch mit der Antisemitismusforschung in ein kritisches Gespräch zu bringen. Eine wechselseitige Verständigung über theoretische Voraussetzungen und begriffliches Instrumentarium wäre für die präzise Erfassung der jüden- und judentumsfeindlichen Traditionen der protestantischen Theologie von eminenter Bedeutung. Umgekehrt kann die Erforschung des Antisemitismus, wie Herbert A. Strauss hervorgehoben hat, »ohne die Beziehung zu der Geschichte der religiösen Judenfeindschaft nicht betrieben werden« und ist auf weitere differenzierende Untersuchungen über den Bereich von Theologie und Kirche angewiesen.<sup>31</sup>

Die vorliegende Studie versucht daher eine Vermittlung neuerer Ansätze in beiden Forschungsrichtungen, die sachlich und begrifflich zwischen rassenantisemitischen, antijudaistischen und sozio-kulturell-jüdenfeindlichen Einstellungstypen unterscheiden.<sup>32</sup> Die Differenzierung zwischen rassistisch, politisch oder kultu-

---

wie sie sich in den Zusammenhängen der Literaturwissenschaft, Philosophie und der historischen Forschung herausgebildet haben, vgl. R. Schweicher, Art. Diskurs, in: H. J. Sandkühler u.a. (Hg), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Bd. 1, 1990, 580 ff. und die verschiedenen Beiträge bei J. Fohrmann/H. Müller (Hg), 1988. Mit dem Gebrauch des Plurals »Diskurse« werden in dieser Studie die verschiedenen Themen und Diskussionszusammenhänge innerhalb der protestantischen Theologie bezeichnet, an denen jüdische Gelehrte qualifiziert teilzunehmen beanspruchten. Für das Phänomen eines »jüdisch-protestantischen Diskurses« richtet sich der Blick auf die normativen Aspekte, die J. Habermas dem Diskursbegriff aufgeprägt hat. »Diskurs« bezeichnet aber auch den »einfachen, aber grundlegenden Tatbestand, daß sich unser Denken in einer Ordnung von Symbolen bewegt, kraft deren Welt auf eine je sprach- und kulturspezifische Weise für die Teilhaber des betreffenden Sprach- und Kulturzusammenhangs erschlossen ist« (M. Frank, in: J. Fohrmann/H. Müller (Hg), aaO., 25–44, Zitat 32). Die Wissenschaft des Judentums stand, wie zu zeigen sein wird, aufgrund der Akkulturation der jüdischen Gemeinschaft mit der protestantischen Theologie in einem übergreifenden Diskurszusammenhang und hatte an gemeinsamen Konzepten teil.

<sup>31</sup> H. A. Strauss, 1981, 29.

<sup>32</sup> Für die kirchliche Zeitgeschichte vgl. etwa M. Smid, in: J.-C. Kaiser/M. Greschat (Hg), 1988, 38–72, bes. 39 ff. und H. E. Tödt, in: *KZG* 2 (1989), Heft 1, 14–37, bes. 28 ff. Die begrifflichen Distinktionen beruhen auf der Annahme, daß die Erscheinungsformen und Motive protestantischer Judenfeindschaft nicht einlinig mit Hilfe des Antisemitismusbegriffs, sondern nur mit zunächst voneinander abgegrenzten begrifflichen Kategorien zu erfassen sind. Im Unterschied zum rassistischen Antisemitismus, aus dessen biologistisch-deterministischer Sicht den Juden kein Entrinnen aus ihren vermeintlichen Rassenmerkmalen möglich war, meint Antijudaismus gezielt »die biblisch-theologisch begründete Ablehnung des Judentums als nichtchristliche Religionsgemeinschaft« (M. Smid, aaO., 41). Der Typus

rell akzentuierendem *Antisemitismus* und theologischem *Antijudaismus* mit dem Ziel, die Motive einzelner Theologen präziser zu erfassen, macht dann Sinn, wenn sie die sachlichen Zusammenhänge und Wechselwirkungen nicht ausblendet und nicht auf eine Verharmlosung »nur« antijudaistischer Judentumsbilder zielt.<sup>33</sup> Uriel Tal hat mit Blick auf das Kaiserreich drei Typen der Judenfeindschaft unterschieden: den liberalen Antagonismus gegen die Fortexistenz des Judentums in der Moderne, der terminologisch nicht genau erfaßt wird, in der Beschreibung seiner intellektuellen Struktur jedoch dem Typus »Antijudaismus« entspricht; den konservativen »christlichen Antisemitismus« und den rassistischen, in seiner Ablehnung der jüdischen Wurzeln der christlichen Religion tendenziell »antichristlichen Antisemitismus«; letzterer konnte jedoch die vom »christlichen Antisemitismus« bereitgestellten negativen Judentumsbilder aufgreifen und in sein aggressives Denksystem integrieren.<sup>34</sup> Der Erforschung des Verhältnisses der christlichen Theologie zum modernen Antisemitismus hat Tal damit einen Erklärungsansatz zur Verfügung gestellt, der eine differenzierte historische Wahrnehmung ermöglicht, ohne die Beteiligung religiöser Vorurteile bei der Entstehung des radikalen Antisemitismus und die gefährliche Nähe antijudaistischen Denkens zur antisemitischen Ideologie zu verkennen.

Eine Untersuchung der protestantischen Universitätstheologie im Spiegel der jüdischen Wahrnehmungen vermag die unterschiedlich akzentuierten antijüdischen Tendenzen der damaligen protestantischen Theologie aus der Perspektive jüdischer Quellen an ausgewählten Beispielen in den Blick zu bekommen. Haben, so wird jeweils zu fragen sein, Rabbiner, jüdische Wissenschaftler oder Publizisten die protestantischen Positionen, mit denen sie sich befaßten, als judenfeindlich erfahren? Welche Aspekte standen aus ihrer Sicht im Horizont antisemitischer Strömungen, was förderte judenfeindliches Denken oder was widerstritt ihm? Welche politische Relevanz und Wirkung schrieben sie antijüdischen Tendenzen zu, und in welche Kategorie judenfeindlicher Einstellungen ordneten sie diese jeweils ein? Vorausgesetzt, daß jüdische Beobachter damals über Kriterien zur unterscheidenden Wahrnehmung verfügten, könnte die Beantwortung dieser Fragen dazu beitragen, das komplexe Verhältnis von religiös motivierten Stereotypen und Antisemitismus genauer zu erfassen.

Die wichtigste methodische Konsequenz aus der Intention, das Verhältnis von Wissenschaft des Judentums und protestantischer Theologie aus jüdischer Perspektive darzustellen, besteht darin, daß die *jüdischen Quellen* die Auswahl der zu verhandelnden Themen bestimmen. Nur diejenigen protestantischen Theologen,

---

der gesellschaftlich-kulturellen Judenfeindschaft war danach am weitesten verbreitet und zeichnete sich durch eine allgemeine ethische, soziale oder kulturelle Distanz zur jüdischen Minderheit aus, konnte jedoch zugleich rassistische oder religiöse Elemente absorbieren; vgl. dazu dies., 1990, 200 f. H. E. Tödt, aaO., 32 redet von der »Synergie der judenfeindlichen Einstellungen«, d.h. diese idealtypisch herausgearbeiteten Motivstränge standen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern konnten zusammenspielen und einander verstärken. Vgl. auch die Differenzierungen von D. L. Niewyk, in: *LBIYB* 35 (1990), 335–370.

<sup>33</sup> Vgl. die berechtigte Warnung von H. Greive, 1983, VIII f.

<sup>34</sup> U. Tal, 1975, 223 ff.

theologischen Strömungen und innerhalb der protestantischen Zunft diskutierten Fragestellungen kommen zur Sprache, zu denen sich jüdische Forscher tatsächlich öffentlich oder im Gespräch untereinander äußerten. Entsprechend wird nicht der Anspruch erhoben, ein vollständiges Bild davon zu bieten, welche theologischen Werke Rabbiner und jüdische Gelehrte im Zuge ihrer Ausbildung und Praxis rezipierten, welchen Einflüssen sie dabei ausgesetzt waren. Die Ausstrahlungskraft theologischer und ethischer Konzepte der protestantischen Universitätstheologie auf jüdisches zeitgenössisches Denken wird dort bedacht, wo sie sich eindeutig nachweisen läßt. Im Vordergrund stehen die in der Diskussion der Zeit zwischen jüdischen und protestantischen Forschern strittigen Themen, die sich in öffentlichen Kontroversen und wechselseitigen Bezugnahmen niederschlugen. Sie betrafen im wesentlichen die bibel- und religionswissenschaftliche Forschung, die zu dieser Zeit in besonderer Weise zum Medium der Auseinandersetzung über das Verhältnis von Judentum und Christentum wurde, während etwa der systematisch-theologische Diskurs nur eine marginale Rolle spielte.

Entsteht im Spiegel der jüdischen Wahrnehmung kein vollständiges Abbild der protestantischen Theologie der wilhelminischen Zeit, so wollen auch die Passagen, die sich mit der protestantischen Haltung zum Judentum befassen, kein lückenloses oder repräsentatives Bild aufzeigen. Da es sich nicht um eine reziproke Darstellung handelt, wird bewußt darauf verzichtet, die mannigfaltigen protestantischen Sichtweisen von Judentum und jüdischer Existenz in Deutschland systematisch zu erfassen. Dennoch fließt eine Fülle aussagekräftiger protestantischer Quellen in die Interpretation mit ein. Die von der Wissenschaft des Judentums diskutierten protestantischen Werke und Stimmen, die durchaus nicht immer einheitlich beurteilt wurden, müssen schon deshalb notwendigerweise in ihren zeit- und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen untersucht werden, um Kriterien dafür zu gewinnen, ob die Wahrnehmung angemessen war. Erforderlich ist auch gleichsam eine »Gegenspiegelung«, die Frage nach den protestantischen Reaktionen auf die Werke jüdischer Gelehrter oder auf jüdische Rezensionen über theologisch-religionswissenschaftliche Literatur. Nur so lassen sich Erkenntnisse darüber gewinnen, ob die jüdische Teilnahme an den Diskursen überhaupt wahrgenommen wurde, ob sie Veränderungen bewirkte oder ob die Beziehungen statisch und unveränderlich blieben.

Auf der Grundlage dieser beiden Prinzipien – maßgebliche Bedeutung der jüdischen Quellen und notwendige Überprüfung der Gegenüberlieferung – basiert die Quellenauswahl, die sich auf Texte aus drei Kategorien konzentriert:

1) *Jüdische und protestantische Zeitungen und Zeitschriften*: Die jüdische Presse stellt für die Erforschung der deutsch-jüdischen Geschichte eine unersetzliche Quelle dar, sowohl hinsichtlich der innerjüdischen Diskussion als auch der Wahrnehmung der nichtjüdischen Umwelt.<sup>35</sup> Entscheidende Bedeutung kommt zu-

---

<sup>35</sup> Unter »jüdischer Presse« werden hier ausschließlich die Zeitungen und Zeitschriften verstanden, die bewußt »Blätter für jüdische Leser« sein wollten, vgl. B. Suchy, in: J. H. Schoeps (Hg), 1989, 167–191, Zitat 169. Die von Antisemiten sog. »Judenpresse«, d. h. die liberalen und linksliberalen Zeitungen, deren Gründer oder Chefredakteure Juden waren,

nächst den wissenschaftlichen oder populärwissenschaftlichen Zeitschriften zu, namentlich der *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, dem *Jüdischen Literaturblatt*, der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* oder den *Jahresberichten der jüdischen Wissenschaftsinstitutionen und Literaturvereine*. Diese Zeitschriften, meist nebenamtlich von Rabbinern redigiert, vielfach »Ersatzkanzeln, und mehr noch, Ersatzkatheder« für jüdische Gelehrte, die von akademischen Positionen ausgeschlossen blieben, waren eines der wichtigsten Foren zur Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie. Sie scheinen allerdings keine starke Verbreitung gehabt zu haben, spiegeln also eher die Auffassung der Juden wider, die sich bewußt für jüdische Gelehrsamkeit interessierten.<sup>36</sup> Stärkere Verbreitung fanden offenbar die Zeitschriften, die mit religiösen oder politischen Strömungen sowie mit jüdischen Organisationen verbunden waren, etwa der (orthodoxe) *Israelit*, die (orthodoxe) *Jüdische Presse*, die Zeitschrift *Liberales Judentum*, die (zionistische) *Jüdische Rundschau* oder das Organ des CV, die Zeitschrift *Im Deutschen Reich*. Hier findet sich eine Fülle bisher nicht ausgewerteter Essays über jüdisches Selbstverständnis, in denen protestantische Theologie und Bibelwissenschaft eine Rolle spielen, und zahllose Rezensionen zur zeitgenössischen theologischen Literatur. Ergiebig sind auch die beiden allgemeinen Rezensionszeitschriften, die *Deutsche Literaturzeitung* und das *Literarische Centralblatt*. Maßgeblich für die Frage nach der Rezeption jüdischer Wissenschaft durch protestantische Theologen und nach ihrer Sicht des Judentums sind die drei wichtigsten Rezensionszeitschriften, die *Theologische Literaturzeitung*, das *Theologische Literaturblatt* und die *Theologische Rundschau*. Herangezogen wurden auch die anderen einflußreichen wissenschaftlichen Zeitschriften, einschließlich jener, die sich – wie die *Christliche Welt*, die *Protestantischen Monatshefte* oder die *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* – als Sprachrohr gegensätzlicher theologischer und kirchenpolitischer Richtungen verstanden.

2) *Archivmaterial aus Privatsammlungen jüdischer und protestantischer Gelehrter*: Während die Zeitschriftenliteratur den öffentlich geführten Diskurs einschließlich aller polemischen und apologetischen Intentionen, aber auch der Rücksichten auf die Konventionen wissenschaftlicher Auseinandersetzung und die Herrschaftsverhältnisse reflektiert, gewähren die Briefe jüdischer und protestantischer Forscher Einblick in eine andere kommunikative Situation. Da viel Material durch Emigration, Verfolgung, Vertreibung und Ermordung von Rabbinern und Wissenschaftlern verlorengegangen ist, gibt es nur einige wenige Glücksfälle, in denen die Korrespondenz zweier jüdischer Gelehrter erhalten ist, in denen diese sich über die Kontroversen mit der protestantischen Theologie austauschten. Meist begegnet darin noch einmal zugespitzt, gelegentlich aber auch differenzierter, was

---

etwa die Frankfurter Zeitung, das Berliner Tageblatt oder die Vossische Zeitung, hatte ein allgemeines Publikum und befaßte sich auffallend sparsam mit jüdischen Themen. Sie sind deshalb nicht systematisch herangezogen worden, obwohl auch dort in literarischen Beilagen vereinzelt aufschlußreiche Rezensionen zu finden sind.

<sup>36</sup> Vgl. B. Suchy, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 180–198, Zitat 196 f. Leider existieren keine Studien zur Rezeptionsgeschichte der jüdischen Zeitschriften, so daß keine präzisen Angaben über ihren Einfluß möglich sind.

im öffentlichen Diskurs nur mit Vorsicht oder aber bewußt polemisch zum Ausdruck kam. Wichtige Quellen sind die – wenigen – Briefe, die direkte persönliche Kontakte zwischen jüdischen Gelehrten und protestantischen Theologen nachweisen und so auf Anfänge eines wissenschaftlichen Austausches hindeuten.

3) *Archivmaterial zur institutionellen Stellung der Wissenschaft des Judentums*: Für die wilhelminische Zeit ließen sich keine Quellen über unmittelbare Kontakte zwischen theologischen Fakultäten und den jüdischen Wissenschaftsinstitutionen ausfindig machen, es hat sie wohl auch nicht gegeben. Das gleiche gilt für die Rezeption protestantischer Theologie bei den jüdischen Lehranstalten oder Seminaren, zumal die Archive der drei wichtigsten Bildungsanstalten der Wissenschaft des Judentums als verschollen gelten müssen. Dagegen weisen die Akten des Preussischen Kultusministeriums interessante Fakten zur Stellung der jüdischen Wissenschaft im akademischen Kontext der Zeit auf. Neue Materialien konnten vor allem hinsichtlich verschiedener Ansätze zur Würdigung der Wissenschaft des Judentums – gutachtliche Stellungnahmen zur wissenschaftlichen Kompetenz jüdischer Forscher, Anregungen zur Institutionalisierung der jüdischen Wissenschaft an den Universitäten oder zu ihrer stärkeren Rezeption – herangezogen werden.

Methodisch legt der Ansatz, die wissenschaftlichen Diskurse in ihrer zeitgeschichtlichen Situation zu analysieren, eine konsequent chronologische Darstellung nahe. Vor allem für die Zeit zwischen 1900 und 1914 erweist sich dies jedoch für die Gesamtgliederung als unmöglich, da verschiedene Diskurse und Kontroversen, an denen auf beiden Seiten ganz unterschiedliche Personen beteiligt waren, parallel zueinander verliefen. Um das vielfältige, komplexe Material zu ordnen, wurde eine Darstellungsform gewählt, die insofern systematisierend vorgeht, als sie den einzelnen Diskursen – über die neutestamentliche Zeitgeschichte, die hebräische Bibel, die gegenwärtige Identität und gesellschaftliche Stellung des Judentums sowie die protestantische Rezeption der Wissenschaft des Judentums – möglichst präzise in ihrer chronologischen Entwicklung nachspürt, um sie jeweils unter einer spezifischen Fragestellung auszuwerten:

Kapitel 1 legt auf der Grundlage der Historiographie zur Entwicklung des jüdischen Lebens in Deutschland zwischen 1890 und 1914 das Fundament zur Interpretation der Begegnung von Wissenschaft des Judentums und protestantischer Theologie. Im Zentrum stehen die zunehmende politische Isolierung der jüdischen Gemeinschaft angesichts der Krise des Liberalismus und der Entstehung des »modernen Antisemitismus« sowie die Spannung zwischen einer weitgehenden »Assimilation« an eine – in Preußen – wesentlich protestantisch geprägte Gesellschaft und Kultur und jenen Faktoren, die geeignet waren, das Bewußtsein einer besonderen jüdischen Identität aufrechtzuerhalten und zu stärken.

Kapitel 2 entfaltet Entstehung und Selbstverständnis der Wissenschaft des Judentums und stellt die wichtigsten Institutionen und Personen vor, die an der Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie beteiligt waren. Im Spiegel ihres jeweiligen Wissenschaftsverständnisses kommen auch die jüdischen Strömungen – die liberale, orthodoxe und »positiv-historische« Richtung – und ihre verschiedenen Identitätswürfe zur Geltung. Besonderes Augenmerk gilt den Bedingungen, welche die Stellung der Wissenschaft des Judentums im Kontext

wissenschaftspolitischer Strategien des Staates als die einer bewußt diskriminieren Disziplin erweisen, die sich gezwungen sah, ihre Arbeit in den Dienst apologetischer Interessen zu stellen.

Kapitel 3 analysiert die Auseinandersetzung der Wissenschaft des Judentums mit der »Judenmission« und mit protestantischen Stimmen zur antisemitischen »Talmudhetze« sowie zu den Ritualmordvorwürfen in den achtziger und neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Am Beispiel der jüdischen Wahrnehmung der Tätigkeit von Franz Delitzsch, Gustav Dalman und Hermann L. Strack wird die große Bedeutung sichtbar, die angesichts der antisemitischen Bedrohung der Solidarität protestantischer Theologen mit dem Judentum und ihrer Beschäftigung mit der rabbinischen Literatur beigemessen wurde. Zugleich wird sichtbar, mit welcher Entschiedenheit die jüdischen Gelehrten dem Missionsanspruch dieser Gestalt eines konservativen, heilsgeschichtlich inspirierten »Philosemitismus« entgegentraten.

Kapitel 4 widmet sich den nach der Jahrhundertwende verschärften jüdisch-protestantischen Kontroversen über die antijüdischen Implikationen der historisch-kritischen Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte, in denen sich der Anspruch auf eine gerechte Wahrnehmung des rabbinischen (und implizit des gegenwärtigen) Judentums ausdrückte. Die Darstellung konzentriert sich, abgesehen von der Debatte über das »Wesen des Judentums«, die in der Folge der Vorlesungen Adolf von Harnacks über das »Wesen des Christentums« 1899/1900 entbrannte, auf die zwiespältige Begegnung der Wissenschaft des Judentums mit der *Religionsgeschichtlichen Schule*, die am Beispiel der Kontroverse jüdischer Gelehrter mit dem Judentumbild des Neutestamentlers Wilhelm Bousset greifbar wird. Die Frage nach den Ursachen für das Scheitern dieses Diskurses wird unter dem Aspekt seiner kommunikativen Struktur beantwortet.

Kapitel 5 behandelt die Stellung der Wissenschaft des Judentums zur historisch-kritischen Erforschung der hebräischen Bibel. Exemplarisch wird die Auseinandersetzung des jüdischen Bibelforschers Benno Jacob mit der protestantischen Pentateuchexegese und der im 1902 entbrannten »Bibel-Babel-Streit« diskutierten religionsgeschichtlichen Bewertung der israelitischen Religion im Rahmen der antiken orientalischen Religionen beleuchtet. Am Beispiel der positiven Rezeption der protestantischen Deutung des »sittlichen Monotheismus« der israelitischen Prophetie wird gezeigt, wie ein wichtiges Element der protestantischen Bibelkritik seitens des liberalen Judentums aufgegriffen werden konnte, um die bleibende Kulturrelevanz des Judentums zu begründen. Die Detailuntersuchung einer Kontroverse über den Beitrag des Alttestamentlers Rudolf Kittel zu einem Antisemitenprozeß kurz vor dem Ersten Weltkrieg zielt auf die Frage nach der politischen Wirkung theologischer Argumentation und nach der Verantwortung protestantischer Forscher gegenüber der völkisch-antisemitischen Bewegung.

Kapitel 6 interpretiert die ambivalente Beziehung zwischen liberalem Judentum und liberalem Protestantismus, die sich als geheimes übergeordnetes Thema der konkreten religionsgeschichtlichen Kontroversen erweist. Dabei geht es um die spannungsvolle Nähe beider Strömungen zueinander und um die Abgren-

zung, die jüdisch-liberale Gelehrte im Zuge der politischen Diskussion über die »Assimilation« und der innerjüdischen Identitätsdebatte vornahmen, indem sie in der Auseinandersetzung mit dem Kulturprotestantismus den jüdischen Modernitätsanspruch aufrechterhielten.

Kapitel 7 beschäftigt sich mit der Frage, welche Wirkung der jüdische Widerspruch gegen die verzerrende Darstellung des Judentums entfaltete. Am Beispiel der in ihrer Intensität singulären Rezeption der Wissenschaft des Judentums durch Paul Fiebig wird das Profil einer bewußt protestantischen und in ihrer Beziehung zur jüdischen Forschung ambivalenten *Judentumskunde* vorgestellt. Auf dem Hintergrund jüdischer Kritik an der entstehenden protestantischen Talmudforschung, die 1912 mit dem Projekt der »Gießener Mischna« wichtige Impulse erhielt, wird die Diskussion um den Anspruch der Wissenschaft des Judentums auf eine gleichberechtigte Partizipation im Rahmen der »universitas literarum« nachgezeichnet. Sie führte unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg zu Vorschlägen einzelner protestantischer Theologen, die eine stärkere Rezeption der jüdischen Forschung bei der Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte befürworteten. Dabei wurden verschiedene Modelle der Beteiligung jüdischer Gelehrter entworfen – von der Beanspruchung jüdischer »Hilfsdienste« bei der Etablierung einer christlichen Judentumskunde bis hin zur Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät oder einzelner Lehrstühle für die Wissenschaft des Judentums.

Da die einzelnen Diskurse in den jeweiligen Kapiteln – mit unterschiedlichen Akzenten – systematisch ausgewertet werden, steht am Ende bewußt keine Zusammenfassung der Ergebnisse, sondern die Frage nach Symmetrie oder Asymmetrie des jüdisch-protestantischen wissenschaftlichen »Diskurses« in der wilhelminischen Zeit und nach den verschiedenen Schattierungen, die im Spannungsfeld zwischen jüdischer »Apologetik« und protestantischer »Diskursverweigerung« möglich waren. In Auseinandersetzung mit Gershom Scholems Verdikt über die Wissenschaft des Judentums in Deutschland Ende des 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts versucht der Epilog eine gerechtere Würdigung ihres Unterfangens, die nichtjüdische Umwelt im Widerspruch gegen die tradierten Stereotypen vom Wert der jüdischen Religion, Tradition und Geschichte und ihrer Relevanz für die moderne europäische Kultur zu überzeugen.



1. Hauptteil

## Der Kontext der Begegnungen und Kontroversen

## Kapitel 1

# Die politische und gesellschaftliche Situation der jüdischen Gemeinschaft im wilhelminischen Deutschland 1890–1914

### 1. Das Zerschneiden der jüdisch-liberalen Weggemeinschaft und die Ausbreitung des »modernen Antisemitismus«

Die jüdisch-liberale »Weggemeinschaft« in Deutschland, die ihren Höhepunkt zu Beginn des Kaiserreichs gefunden hatte, beruhte vor allem darauf, daß sich die jüdische Gemeinschaft bei ihrer Integration in die bürgerliche Gesellschaft sozial, aber auch geistig, am Kulturmilieu des liberalen, zumeist protestantischen Besitz- und Bildungsbürgertums orientierte.<sup>1</sup> Entsprechend betrachtete die Majorität der deutschen Juden die in dieser Schicht zunächst stark verbreiteten liberalen Ideale als integralen Bestandteil ihrer Identität und den Liberalismus als ihre politische Heimat.<sup>2</sup> Die Jahre um 1890 stellten daher für die jüdische Gemeinschaft eine epochale Zäsur dar. Mit der Staatskrise von 1890, der Aufhebung der Sozialistengesetze und dem Ende der Kanzlerschaft Bismarcks brach in Politik und Gesellschaft unwiderruflich ein »postliberales Zeitalter« an.<sup>3</sup> In zerstrittene Fraktionen gespalten, von Wahlniederlagen gebeutelt, erreichte der Liberalismus zu dieser Zeit den Tiefpunkt des bereits in die Anfänge des Kaiserreichs zurückreichenden Niedergangs seines politischen und gesellschaftlichen Einflusses.<sup>4</sup> War bereits in der »liberalen Ära« 1867–79 eine umfassende bürgerliche Emanzipation und Demokratisierung der Gesellschaft ausgeblieben, so führten die Jahre 1879–81 mit dem Bruch Bismarcks mit den Liberalen sowie der Rechtswendung und Spaltung der nationalliberalen Partei zum Verlust der bisherigen politischen Schlüsselstellung der liberalen Bewegung.<sup>5</sup> Die Differenzen zwischen dem Nationalliberalis-

---

<sup>1</sup> Vgl. G. L. Mosse, in: R. Koselleck (Hg.), 1990, 168–180. Zum jüdischen Verbürgerungsprozeß nach 1848 vgl. J. Toury, in: H. Liebeschütz/A. Paucker (Hg.), 1977, 139–242 und 359–376; ders., 1977, 69–118.

<sup>2</sup> J. Toury, 1966, 119 ff. schätzt, daß zwischen 1867 und 1878 etwa 90 % der Juden liberal wählten, vorwiegend nationalliberal.

<sup>3</sup> Vgl. J. J. Sheehan, in: *Geschichte und Gesellschaft* 4 (1978), Heft 1, 29–48.

<sup>4</sup> Ders., 1983, 213–257 und Th. Nipperdey, Bd. 2, 1992, 314 ff.

<sup>5</sup> AaO., 382 ff., vgl. W. J. Mommsen, 1990, 94 ff. Hatten National- und Linksliberale gemeinsam 1871 auf Reichsebene noch 46,6 % aller Stimmen erreicht, so waren es 1890 nur

mus, der seinem rechtsgerichteten Kurs treu blieb, und den linksliberalen Parteien, vor allem jedoch die Spaltung des Linksliberalismus in die *Freisinnige Partei* und die *Freisinnige Vereinigung* 1893 verschärfte die Entwicklung.<sup>6</sup> Der Linksliberalismus, Heimat vieler jüdischer Wähler, konnte nach 1893 nie mehr als 10–13 % der Stimmen gewinnen.<sup>7</sup>

Mit dem dramatischen Substanzverlust des Liberalismus, der auf die Desintegration der Mittelschichten in der Zeit der Wirtschaftskrise und seine schwindende Fähigkeit zurückzuführen ist, namentlich das protestantische Bildungsbürgertum politisch und kulturell an sich zu binden,<sup>8</sup> ging zugleich eine Krise der klassischen liberalen Wert- und Zielvorstellungen einher – der Orientierung an Vernunft, Aufklärung, Modernität und Emanzipation des Individuums.<sup>9</sup> Die Kehrseite bestand im wachsenden Einfluß nationaler Werte und nationalistischer Organisationen. Der bereits in der Bismarck-Ära einsetzende Funktionswandel des ursprünglich liberalen, auf einen national einheitlichen Rechts- und Verfassungsstaat zielenden Nationalismus zu einem »konservativen, imperialistischen, illiberalen Reichsnationalismus«<sup>10</sup> gipfelte seit Beginn der neunziger Jahre in der Herrschaft eines vielfach antisemitisch gefärbten »integralen Nationalismus«. Diese antipluralistische, auf die Homogenität eines preußisch, vorwiegend protestantisch dominierten Staates sowie auf die Ausgrenzung des »Fremden« zielende Form nationalen Denkens entwickelte sich zum Credo der konservativen oder nationalliberalen »protestantisch-rechtsbürgerlichen Gesellschaft.«<sup>11</sup> Die 1880/81 im »Berliner Antisemitismusstreit« durch Heinrich von Treitschke aufgeworfene Frage, ob die jüdische Integration in die deutsche Gesellschaft ohne völligen Verzicht auf jüdische Identität möglich sei, wurde zum Kernpunkt der »klassischen liberalen Judenfeindschaft.«<sup>12</sup> Die staatlichen Behörden verschärfte die Herrschaftstechnik der »negativen Integration«, mit der nationale Minoritäten, aber auch Katholiken und Träger demokratischen oder sozialistischen Gedankenguts, zu »Reichsfeinden« erklärt und durch förmliche Ausnahmegesetze oder informelle diskriminierende Maßnahmen zu Bürgern zweiter Klasse degradiert wurden. An dieser Entwicklung fand auch die Integration der jüdischen Gemeinschaft ihre Grenze.<sup>13</sup>

---

noch 34,3 %. In den Wahlen von 1893 sank ihr Stimmenanteil auf 27,8 % ab und schwankte bis zu den Wahlen von 1912 zwischen 23 % und 26 %, vgl. D. Langewiesche, 1988, 308 f.

<sup>6</sup> AaO., 151. Erst 1910 fand sich der Linksliberalismus in der Fortschrittlichen Volkspartei wieder zusammen.

<sup>7</sup> AaO., 308 f. 1881 waren es noch 23,1 %, 1890 18,0 % und 1893 14,8 %.

<sup>8</sup> Ders., in: J. Kocka (Hg.), 1989, 95–113, bes. 103 f. Zur Beziehung von Liberalismus, Protestantismus und Bildungsbürgertum vgl. G. Hübinger, 1994.

<sup>9</sup> Th. Nipperdey, aaO., 524 f.

<sup>10</sup> H. U. Wehler, in: J. Kocka (Hg.), 1989, 215–237, Zitat 234.

<sup>11</sup> Th. Nipperdey, aaO., 584 und 600.

<sup>12</sup> H. A. Strauss, in: J. Albertz (Hg.), 1985, 217–228, Zitat 225. Vgl. S. S. Schwarzschild, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus*, 1986, 70–95. Zum Antisemitismusstreit vgl. u. a. W. Boehlich, 1965; H. Liebeschütz, 1967, 157–191; M. A. Meyer, in: *LBIYB* 11 (1966), 137–170 und H. J. Borries, 1971.

<sup>13</sup> Vgl. H. U. Wehler, <sup>6</sup>1988, 96 ff.

Die tiefgreifenden Folgen des Wandel des politischen Klimas für die jüdische Existenz in Deutschland lassen sich ermessen, wenn man bedenkt, daß die Fortschritte und Rückschläge in der komplizierten Geschichte der Emanzipation des Judentums im 19. Jahrhundert unmittelbar mit dem Schicksal des Liberalismus zusammenhängen.<sup>14</sup> Die Vollendung der Emanzipation durch die Gesetzgebung des Norddeutschen Bundes vom 3. Juli 1869, die nach der Gründung des »Deutschen Reiches« 1871 in ganz Deutschland Gültigkeit erlangte, muß als »Teil des Entstehungszusammenhangs einer bürgerlich-liberalen Gesellschaft« verstanden werden.<sup>15</sup> Da die Liberalen die rechtliche Gleichstellung der Juden entschieden als notwendige Konsequenz der Beseitigung diskriminierender Beschränkungen der Bürgerrechte überhaupt betrachteten, erschienen sie als die »treuesten und zuverlässigsten Freunde der Juden.«<sup>16</sup> Dies galt ungeachtet ihrer Neigung, die Judenemanzipation nicht als uneingeschränkte Gleichberechtigung der Juden in ihrem Anderssein, sondern im Sinne eines bürgerlichen Erziehungsprozesses mit dem Ziel der Beseitigung einer gesonderten jüdischen Identität zu verstehen. Von Beginn an eignete dem liberalen Emanzipationskonzept, sofern es mit nationalen, zentralistisch-unitarischen Bestrebungen einherging, ein Element der Intoleranz, da es die Integration mit der »Auflösung des Judentums, dem gleichsam spurlosen Aufgehen des Judentums im Schmelztiegel der bürgerlichen Gesellschaft« gleichsetzte.<sup>17</sup>

Im Zuge des Rechtsrucks der Nationalliberalen seit 1879 verlagerten viele Juden ihre Hoffnungen auf die linksliberale Opposition, insbesondere die 1884 aus

<sup>14</sup> Zu den politischen, rechtlichen, sozialen und ideologischen Hintergründen der Judenemanzipation vgl. u.a. S. Stern, 1962–1974; E. Hamburger, in: *LBIYB* 16 (1969), 3–66; R. Rürup, 1975; ders., in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1976, 1–56; J. Katz, 1988; W. Grab, 1991. Nachdem das »Edikt vom 11. März 1812 betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden im Preußischen Staate« trotz einer Reihe bleibender Beschränkungen einen ersten Durchbruch gebracht hatte, war die Periode zwischen 1815 und 1847, eine Zeit der Restauration und des antiliberalen Nationalismus, durch eine restriktive Judenpolitik gekennzeichnet. Der Traum von der Vollendung der Emanzipation schien sich mit der Revolution von 1848 und den liberalen Zielen der Frankfurter Nationalversammlung zu erfüllen (vgl. W. E. Mosse, in: ders./A. Paucker/R. Rürup (Hg.), 1981, 389–401), doch in der sich anschließenden Restaurationsperiode, in der die Ideologie des »christlichen Staates« herrschend wurde, trat eine tiefgreifende Rechtsunsicherheit ein. Erst am Ende der »Neuen Ära« (1859–1871), in der im Zusammenhang mit dem industriellen Aufschwung zunehmend liberale Ideen dominierten, fand die Emanzipation ihren rechtlichen Abschluß in der Gesetzgebung des Norddeutschen Bundes vom 3. Juli 1869.

<sup>15</sup> R. Rürup, 1975, 37.

<sup>16</sup> W. E. Mosse, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus*, 1986, 15–21, Zitat 17.

<sup>17</sup> R. Rürup, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1976, 1–56, Zitat 33. Vgl. ders., in: *LBIYB* 20 (1975), 59–68; D. Langewiesche, in: P. Freimark/A. Jankowski/I. S. Lorenz (Hg.), 1991, 148–163. U. Tal, 1975, 53 ff. verdeutlicht diese Tendenz am Beispiel Theodor Mommsens, dessen Eintreten für die jüdische Gemeinschaft im Berliner Antisemitismusstreit 1880/81 nicht hoch genug einzuschätzen ist. Auch dieser betrachtete jedoch das Judentum als überwundenes historisches Relikt und befürwortete die Verschmelzung der Juden mit der im weiten Sinne als christlich verstandenen deutschen Kultur. Vgl. Th. Mommsen, in: W. Boehlich, aaO., 212–227 und die Analysen von H. Liebeschütz, 1967, 192 ff. und C. Hoffmann, 1988, 87–132.

der Fusion des linken Flügels der Nationalliberalen und der Fortschrittspartei hervorgegangene *Deutsch-Freisinnige Partei*.<sup>18</sup> Allerdings blieben die Möglichkeiten des Linkliberalismus zur Verteidigung der jüdischen Gemeinschaft gegen Diskriminierung angesichts seiner marginalen Bedeutung im politischen Spektrum der wilhelminischen Zeit sehr begrenzt. Als »Judenschutztruppe« verschrien, scheuten sich seine Vertreter, offensiv für jüdische Interessen einzutreten oder jüdische Kandidaten aufzustellen. Der signifikante Rückgang jüdischer liberaler Abgeordneter in den neunziger Jahren<sup>19</sup> und die Tatsache, daß in den Blockwahlen 1907 auch Bündnisse mit radikal antisemitischen Parteien entstanden, deuten auf die Zwiespältigkeit der jüdisch-liberalen Weggemeinschaft in der wilhelminischen Zeit hin. Diese Ambivalenz, die einerseits mit den Zweifeln der Liberalen am jüdischen Integrationswillen, andererseits mit der Enttäuschung der Juden über das religiös-kulturelle Uniformitätsstreben und das negative Judentumsbild der Liberalen zusammenhing, stellte den unmittelbaren politischen Kontext der Auseinandersetzung der Wissenschaft des Judentums mit dem liberalen Protestantismus über das Recht der Fortexistenz des Judentums dar. Insgesamt ließen der Relevanzverlust des Liberalismus und die konservativ-nationalistische Wendung von Gesellschaft und Politik »die Juden politisch vereinsamt zurück« und beraubten sie ihrer politischen Repräsentanz.<sup>20</sup> In der jüdischen Gemeinschaft wuchs daher das Bewußtsein, daß die hoffnungsvoll erwartete Entwicklung einer offenen liberalen und säkularen Gesellschaft vorerst beendet war und ihr wichtigster politischer Bündnispartner keinen Schutz vor der anschwellenden antisemitischen Flut mehr gewährleisten konnte, sondern daß sie ihre Verteidigung in die eigenen Hände nehmen mußte.<sup>21</sup>

Dies war umso wichtiger, als sich der moderne Antisemitismus in den neunziger Jahren von einer politischen Radikalposition zur akzeptierten Weltanschauung eines großen Teils der Gesellschaft, insbesondere des Bildungsbürgertums, wandelte. Spätestens mit der im Protestantismus höchst einflußreichen antisemitischen Agitation des Hofpredigers Adolf Stoecker seit 1879,<sup>22</sup> dem Berliner Antisemitismusstreit 1880/81 und der Entstehung radikaler Antisemitenparteien, welche die Aufhebung der Emanzipation forderten, war die Zerbrechlichkeit des Traums der jüdischen Gemeinschaft von einem unumkehrbaren Integrationspro-

<sup>18</sup> J. Toury, 1966, 177 ff.; nach E. Hamburger, 1968, 163 wählten 65–70 % der Juden die Freisinnigen, die übrigen die Sozialdemokratie oder die anderen bürgerlichen Parteien. 1912 kamen 9 % der Stimmen für die linksliberalen Parteien von Juden, die insgesamt 1,2 % der Wähler stellten. Zur allmählich zunehmenden Orientierung zur SPD, die mit der Anziehungskraft sozialistischer Ideen und der sozialdemokratischen Abwehrstellung gegen den Antisemitismus zusammenhing, vgl. J. Toury, aaO., 212 ff.

<sup>19</sup> Vgl. Th. Nipperdey, Bd. 1, 1993, 410.

<sup>20</sup> J. Toury, 1966, 174.

<sup>21</sup> Vgl. etwa M. Philippon, in: *Ost und West* 1 (1901), 81–92.

<sup>22</sup> M. Greschat, in: G. Brakelmann/M. Rosowski (Hg.), 1989, 27–51 hat herausgearbeitet, daß gerade Stoeckers Antisemitismus, der auf einem »aus christlich-konservativem Geist gespeisten integralen Nationalismus« basierte und das emanzipierte Judentum zum Gegenbild des angestrebten christlich-deutschen Gesellschafts- und Kulturmodells erhob, den deutschen Protestantismus nachhaltig geprägt hat (34). Ähnlich W. Jochmann, 1988, 30–98.

zeß offenkundig geworden. Die achtziger Jahre dokumentierten den »Umschlag von der emanzipatorischen in die antisemitische Judenfrage«<sup>23</sup> – eine Folge wachsenden Nationalismus, ökonomischer Krisen und verschärfter sozialer Spannungen im Kontext der zunehmenden Industrialisierung. Der Antisemitismus – als umfassende postliberale Protestbewegung gegen die geistigen, politischen und ökonomischen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft<sup>24</sup> – machte die Juden zum Symbol und Sündenbock aller Modernitätskrisen und diente dazu, die sozialen Enttäuschungen seiner Anhänger für die Stärkung des Konservativismus zu nutzen. Nicht zuletzt spielte er mit seinem Angriff auf die »Fremdheit« der Juden, den alle negativen Tendenzen verkörpernden »jüdischen Geist«, eine zentrale Rolle bei der Bestimmung des Selbstverständnisses der Deutschen nach ihrer nationalen Einigung.<sup>25</sup>

Zu Beginn der neunziger Jahre lösten neue politische und ökonomische Krisen einen tiefgreifenden Rechtsruck und eine zweite Welle des Antisemitismus aus, die zwischen 1890 und 1895 eine qualitative Veränderung der Situation bewirkte und judenfeindlichem Denken auf ganz neue Weise eine Massenbasis verschaffen konnte. Zwar hielt der Erfolg der zahlreichen antisemitischen Splitterparteien, die bei den Reichstagswahlen 1893 2,5 % der Stimmen und 16 Sitze im Reichstag gewinnen konnten,<sup>26</sup> nur zeitweilig an – nach dem mit der imperialistischen Ära beginnenden Wirtschaftsaufschwung seit 1895 fielen sie aufgrund

---

<sup>23</sup> R. Rürup, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1976, 1. Th. Nipperdey, Bd. 2, 1992, 291 ff. geht angesichts der spezifischen sozialen und geistigen Struktur der jüdischen Gemeinschaft von der tatsächlichen Existenz einer »Judenfrage« aus; im Gegensatz dazu wird hier der Begriff der »Judenfrage«, wenn er nicht in den Quellen selbst verwendet wird, vermieden, da er den Eindruck erweckt, als habe sich der Antisemitismus als Reaktion auf ein objektiv feststellbares gesellschaftliches Problem entwickelt, für das die jüdische Gemeinschaft verantwortlich war. Die sozialpsychologische Erforschung des Antisemitismus hat zwar im Zusammenhang der Frage, weshalb gerade Juden und Judentum zum Haß-Symbol werden konnte, objektive Anknüpfungspunkte für Vorurteile ausgemacht. So geht J. Katz, 1989, 271 f. davon aus, daß die »Besonderheit« der jüdischen Gemeinschaft Anlaß zu Fremdheitsgefühlen gab, hebt jedoch hervor, daß der Antisemitismus ihr völlig irrationale Dimensionen verlieh. Deutlich ist auch, daß jüdische Zeitgenossen, vor allem Zionisten, in der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus sowohl den Terminus als auch das Bewußtsein der Existenz einer »Judenfrage« übernommen haben, vgl. J. Toury, in: *LBIYB* 11 (1966), 85–106. Im Licht der gegenwärtigen Forschung, die den Blick von der *condition juive* hin zu der Frage nach der Funktion des Antisemitismus gewandt hat, läßt sich dieser eher als kognitive Fehlleistung der nichtjüdischen Mehrheit verstehen, die in selektiver Wahrnehmung Teilerscheinungen der jüdischen Minorität verallgemeinerte und zur Erklärung bzw. Bewältigung einer als krisenhaft erfahrenen Wirklichkeit verwendete. Man kann den Antisemitismus daher – anstatt als »direkte Reaktion auf reale Umstände« – als selbstgemachte Konstruktion von Wirklichkeit verstehen (S. Volkov, 1990, 13–36, bes. 25).

<sup>24</sup> Vgl. R. Rürup, 1975, 14 f. und W. Jochmann, 1988, 52. Zur Entwicklung des vielgestaltigen Antisemitismus im Kaiserreich vgl. u.a. P. W. Massing, 1959 (ND 1986), P. G. J. Pulzer, 1966, H. Rosenberg, 1967, 88–117, H. Greive, 1983 und H. Berding, 1988.

<sup>25</sup> Vgl. dazu S. E. Aschheim, in: J. Reinharz/W. Schatzberg (Hg.), 1985, 212–241.

<sup>26</sup> Vgl. P. W. Massing, aaO., 118. 1893 kam es in Preußen sogar zu Wahlbündnissen zwischen Konservativen, Nationalliberalen und Antisemitenparteien. 1898 hatten die Antisemiten noch 13 Sitze; 1903 sank die Zahl auf 11, 1912 auf 7 Sitze.

ihrer disparaten Programme und internen Zwistigkeiten rasch in die politische Bedeutungslosigkeit sektiererischer völkischer Zirkel zurück. Als weitaus wirkungsvoller erwies sich die Instrumentalisierung antisemitischer Forderungen durch die *Deutsche Konservative Partei*, die sie 1892 in ihr sog. *Tivoli-Programm* aufnahm, oder des *Alldeutschen Verbandes* (1893); dazu kam der »Verbändeantisemitismus« einflußreicher gesellschaftlicher Massenorganisationen, etwa des *Deutschnationalen Handlungsgehilfenverbandes* und des *Bundes der Landwirte* (beide 1893 gegründet), die die Funktion einer »Mobilisierungs- und Integrationsideologie« mit Blick auf das Kleinbürgertum erfüllten.<sup>27</sup> Auch die Folgen der antisemitischen Infizierung der Universitäten durch den von Stoecker und Treitschke geprägten *Verein deutscher Studenten* machten sich nun bemerkbar. Bis zur Jahrhundertwende wurde der Antisemitismus – auf dem Hintergrund irrationaler Konkurrenzängste angesichts der hohen jüdischen Studentenzahlen – in großen Teilen der Studenschaft zur »rigiden sozialen Norm«. Damit waren die Grundlagen für eine breite akademische Trägerschicht des Antisemitismus geschaffen.<sup>28</sup> Jüdische Studenten waren vor allem durch ihren Ausschluß von studentischen Korporationen und Vereinen weitgehend ausgegrenzt. Auch unter den Universitätsprofessoren wichen die ehemals verbreiteten liberal-demokratischen Einstellungen spätestens seit 1890 einem für nationalistische und jüdenfeindliche Einstellungen anfälligen »Illiberalismus«, so daß die deutsche akademische Welt insgesamt »in die Rolle eines konservativen und offiziösen Establishments« geriet.<sup>29</sup> Die Arbeits- und Karrierebedingungen jüdischer Wissenschaftler wurden durch den wachsenden akademischen Antisemitismus außerordentlich beeinträchtigt.

Seit 1890 vollzog sich zudem ein ideologischer Wandel des Antisemitismus. Kulturpessimistische Kritik der Moderne ließ die Juden als Verkörperung der kapitalistischen Massengesellschaft, des Intellektualismus, des Pluralismus sowie der Traditionen von Humanität und Liberalität erscheinen. Unter dem Einfluß sozialdarwinistischer und rassistischer Theorien, die die *Ungleichheit* und *Ungleichwertigkeit* der Rassen zur Leitlinie der Interpretation von Geschichte und Gegenwart erhoben, verschmolz das antisemitische Denken zum »arischen Mythos« mitsamt seinem negativen Gegenmythos der semitischen/jüdischen Rasse.<sup>30</sup> Bestimmende Kennzeichen der neuen, über die engen völkischen Zirkel hinaus wirksamen Ideologie waren die Behauptung des biologisch minderwertigen und zerstörerischen Charakters der Juden und eine dualistische Weltanschauung, die den Ablauf der abendländischen Geschichte, einschließlich der zeitgenössischen sozialen, po-

---

<sup>27</sup> H. Berding, aaO., 86. Vgl. die Studien von I. Hamel, 1967 und H. J. Puhle, <sup>2</sup>1975, bes. 111–140.

<sup>28</sup> N. Kampe, 1988, 13. W. Jochmann, 1988, 61 hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Universitäten – als »Tummelplätze antisemitischer Leidenschaften« – ein weit höheres Maß an Kontinuität garantierten als die Wellen sozialer Erregung der Bevölkerung; vgl. auch aaO., 13–29.

<sup>29</sup> F. K. Ringer, 1983, 119. Für das gesamte akademische Milieu vgl. G. L. Mosse, 1964, 190–203, K. H. Jarausch, 1982 und N. Hammerstein, 1995.

<sup>30</sup> Zur Entwicklung des rassistischen Denkens vgl. P. von zur Mühlen, 1977; L. Poliakov, 1977; I. Geiss, 1988; G. L. Mosse, 1990.

litischen und geistigen Konflikte aus dem germanisch-jüdischen Rassenantagonismus erklärte. Vorstellungen, nach denen Konversion, Mischehe und Aufgabe der jüdischen Kultur das Stigma der Fremdheit auszulöschen vermochten, wurden nunmehr ausgeschlossen.

Vielfach wandte sich der Antisemitismus radikal-völkischer Prägung konsequent auch gegen die christliche Religion und ihre jüdischen Ursprünge und machte das Ziel der Aufhebung des als Eingangstor des »semitischen Geistes« denunzierten christlichen Einflusses auf die westliche Kultur zum integralen Bestandteil der geforderten »Entjudung« der deutschen Gesellschaft.<sup>31</sup> Wurden dagegen, wie in Houston Stewart Chamberlains *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (1899), biblische Traditionen und vor allem die Person Jesu als positive Bestandteile der Ideologie integriert, war die Folge eine programmatische »Arisierung« und »Dejudaisierung« des Christentums. Gerade Chamberlains Werk schuf, zumal es sich als kulturphilosophische Rechtfertigung imperialistischer Weltmachtpolitik las, um die Jahrhundertwende die literarische Voraussetzung für das Vordringen rassistischen und rassenantisemitischen Denkens in weite Kreise der deutschen Gesellschaft. Spätestens mit der Radikalisierung des Nationalismus und dem Aufstieg der neuen Rechten in den letzten Jahren vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs wurde die Virulenz dieser Gestalt der Judenfeindschaft unübersehbar.<sup>32</sup>

Insgesamt gewann der Antisemitismus in der wilhelminischen Zeit, trotz der Marginalität der Parteien, die eine antiemanzipatorische Gesetzgebung forderten, eine kaum zu überschätzende Bedeutung. Die Forschung geht übereinstimmend von einem »deutlich gewachsenen latenten Antisemitismus« aus, der in Verbindung mit aggressiven nationalistischen Tendenzen und antidemokratischen Denktraditionen für die herrschende politische Kultur in Deutschland konstitutiv wurde.<sup>33</sup> Er übernahm die Funktion einer »Weltanschauung«, welche die Frage der Stellung der jüdischen Gemeinschaft – als Symbol einer unbewältigten Modernitätskrise – zum Brennpunkt der Probleme der Umbruchszeit vor 1914 machte.<sup>34</sup> Aus einer Bewegung zur Verteidigung der bestehenden Gesellschaftsordnung gegen egalisierende liberale oder sozialistische Tendenzen, aus radikalpopulistischem, nationalistisch-völkischem Protest und kulturkritischen Strömungen, die mit den kollektiven Metaphern des »jüdischen Geistes« und der »semitischen Rasse« operierten, entwickelte sich der Antisemitismus zum integralen Bestandteil einer nationalistischen, wesentlich antiemanzipatorischen Kultur. Das Bekenntnis zur Judenfeindschaft wurde zum »kulturellen Code«, »zu einem Signum kultureller Identität, der Zugehörigkeit zu einem spezifischen kulturellen Lager«<sup>35</sup> – gegen die auf Demokratie, Aufklärung und Humanität zielenden »Ideen von 1789«, denen die Juden ihre Emanzipation verdankten und von deren Fortwirken oder Scheitern der Erfolg ihrer Integration abhing.

<sup>31</sup> Zum Phänomen des »antichristlichen Antisemitismus« vgl. U. Tal, 1975, 223–289.

<sup>32</sup> Vgl. W. Jochmann, 1988, 88 ff.

<sup>33</sup> Th. Nipperdey, Bd. 2, 1992, 309; vgl. W. Jochmann, aaO., 70 ff.

<sup>34</sup> R. Rürup, in: H. U. Wehler (Hg.), 1974, 388–415, Zitat 405.

<sup>35</sup> S. Volkov, 1990, 13–36, Zitat 23.

<sup>36</sup> Th. Nipperdey, aaO., 290.

Die Bewertung dieser Gestalt des Antisemitismus vor 1914 ist umstritten. Mit Recht bestehen Bedenken dagegen, die Geschichte des Kaiserreichs aus der Perspektive nach der Shoah zu bewerten. Vor dem Ersten Weltkrieg erlebten Juden ihre Situation nicht als katastrophal, sondern betrachteten den Antisemitismus als überwindbares Relikt und setzten ihre Hoffnung auf fortschreitende Integration.<sup>36</sup> Es wäre jedoch verharmlosend, anzunehmen, die latente Judenfeindschaft breiter Kreise der Gesellschaft habe durch die Verdrängung aggressiverer Varianten die Stoßkraft des Antisemitismus abgeschwächt, so daß dieser ein »Randphänomen« blieb.<sup>37</sup> Die These von der »überwiegend günstige(n) Bilanz jüdischer Erfahrungen im Kaiserreich«<sup>38</sup> wird mindestens relativiert, sobald man die Wirkung der zunehmenden Ausgrenzungstendenzen auf die jüdische Gemeinschaft berücksichtigt. Zu einem Zeitpunkt, als die Vollendung der Emanzipation und das endgültige Verschwinden antijüdischer Einstellungen in einer auf Rationalität und Liberalität gegründeten Gesellschaft nur noch als eine Frage fortschreitender Aufklärung erschien, mußte das Aufkommen einer als Abwehrbewegung gegen den Einfluß des emanzipierten Judentums verstandenen »postemanzipatorischen« judenfeindlichen Bewegung wie ein Schock wirken. Die Irritation der Juden über das Eindringen des Antisemitismus in die Kreise des deutschen Bildungsbürgertums, in dem sie sich aufgrund seiner liberalen Ursprungstradition kulturell und sozial beheimatet glaubten,<sup>39</sup> stellt in dem Geflecht von Motiven, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine intensivere jüdische Selbstreflexion bedingten, einen wichtigen Aspekt dar.

## 2. Die bleibenden Grenzen der Emanzipation der Juden und des Judentums

Auch wenn der rechtliche Status der jüdischen Gemeinschaft zwischen 1890 und 1914 zu keinem Zeitpunkt in Gefahr war, bot die Verbreitung antijüdischer Denkmuster unter den gesellschaftlichen Eliten keine günstige Voraussetzung für eine Überwindung des nach wie vor herrschenden tiefen Gegensatzes von rechtlich festgeschriebener Gleichberechtigung und sozialer Wirklichkeit. In Preußen, wo 75 % aller jüdischen Bürger lebten, wirkte sich das in der Verfassung (§ 14) verankerte Prinzip des »christlichen Staates« in einer restriktiven Verwaltungspolitik aus, die Juden stillschweigend von allen Positionen mit öffentlichem Einfluß fernhielt, insbesondere in der höheren Staatsverwaltung, dem Heer und dem Bildungswesen. Solange Juden die Taufe ablehnten, wertete man dies als »Sonderbewußtsein« und Mangel an Loyalität, deren Folgen sie selbst tragen mußten. So

<sup>37</sup> H. G. Zmarzlik, in: B. Martin/E. Schulin (Hg.), 1981, 249–270, bes. 267 f. Vgl. dagegen N. Kampe, 1988, 212.

<sup>38</sup> H. G. Zmarzlik, aaO., 260; die jüdische Integration müsse insgesamt als erfolgreich beurteilt werden, »wenn man nicht einen Emanzipationsbegriff zum Beurteilungsmaßstab« mache, »der nur volle Partnerschaft gelten läßt« (266).

<sup>39</sup> Vgl. dazu G. L. Mosse, in: R. Koselleck (Hg.), 1990, 168–180.

wurden sie etwa nicht nur vom Offizierskorps, sondern auch vom Reserveoffizierswesen ausgeschlossen, dem in einem militaristischen Staat für das Sozialprestige und die beruflichen Aufstiegschancen große Bedeutung zukam.<sup>40</sup> Als schmerzhaft wurde auch die Behandlung von Juden im Justizwesen empfunden, insbesondere die Verweigerung hoher Richterämter.<sup>41</sup>

Mit Blick auf den unmittelbaren wissenschaftspolitischen Kontext der Begegnung des Judentums mit der protestantischen Theologie als einer Hochschuldisziplin bleibt – zunächst unabhängig vom Status der *Wissenschaft des Judentums* – festzuhalten, daß jüdische Wissenschaftler im Rahmen der Universitäten in Deutschland ausgesprochen begrenzte Karriereaussichten besaßen. Der Drang der Juden an die Universitäten – Ende des 19. Jahrhunderts machten Juden etwa 7,5 % der deutschen Studenten aus<sup>42</sup> – hing einerseits mit dem säkularisierten jüdischen Bildungsideal, andererseits mit der Absicht der Integration in die bildungsbürgerliche Elite zusammen.<sup>43</sup> Abgesehen von den freien Berufen stellte gerade die wissenschaftliche Betätigung »einen der vielversprechendsten Wege zur gesellschaftlichen Anerkennung und Integration in Deutschland« dar, und Juden versuchten mit Erfolg, in diesem Bereich mit hervorragenden Leistungen hervorzutreten.<sup>44</sup> So partizipierten sie, nachdem ihnen seit 1848 der Beruf des Hochschullehrers nicht mehr verschlossen war,<sup>45</sup> in wachsendem Maße am Wissenschaftsbetrieb. Der jüdische Anteil an den Universitätslehrern aller Statusgruppen, deren Konfessionszugehörigkeit bekannt ist, betrug 1880 16–17 %, sank allerdings 1890 auf 12 % und zwischen 1900 und 1910 auf 7,5 % ab.<sup>46</sup> Die Vorbehalte gegen Juden und gegen ihre »Überrepräsentation« blieben wach und äußerten sich zunehmend in Gestalt der Behinderung jüdischer Wissenschaftskarrieren und eines strukturellen Taufdrucks. Hatte zwischen 1875 und 1890 die Zahl jüdischer ungetaufter Ordinarien von 1,4 % auf 2,8 % zugenommen, so fiel sie bis 1909/10 wieder auf 2,5 % (bei 4,5 % Getauften).<sup>47</sup> 1909/10 nahmen Juden 9 % der Extraordinariate (Getaufte 7 %) und 12 % der Honorarprofessuren ein (Getaufte 7 %), wobei letztere lediglich unbezahlte Titularprofessuren zur Abfindung langjährig unberückichtigter Gelehrter darstellten. An den ebenfalls unbezahlten Privatdozenturen, die durch akademische Unterordnung und soziale Unsicherheit geprägt waren, partizipierten Juden mit 12 % (Getaufte 7 %).<sup>48</sup> In Karrierechancen umgerechnet, bedeutete dies, daß 1909/10 nur 12 % aller an der Universität tätigen Juden Ordi-

<sup>40</sup> Vgl. H. U. Wehler, 1988, 129 ff. und vor allem W. T. Angress, in: *LBIYB* 17 (1972), 19–42.

<sup>41</sup> B. Breslauer, 1907; vgl. dazu P. Pulzer, in: *LBIYB* 28 (1983), 185–204. Aufschlußreich zur Gesamtproblematik der beruflichen Zurücksetzung ist E. Hamburger, 1968, bes. 31–69.

<sup>42</sup> Vgl. N. Kampe, in: *LBIYB* 30 (1985), 357–394, bes. 389 f.

<sup>43</sup> Vgl. S. Volkov, aaO., 146–165, bes. 155 f.

<sup>44</sup> S. Volkov, aaO., 156 f. Zu den Leistungen vgl. u.a. W. Grab (Hg.), 1986.

<sup>45</sup> Zur früheren Situation vgl. M. Richarz, in: W. Grab (Hg.), 1982, 55–73 und I. Schorsch, in: *LBIYB* 25 (1980), 3–19.

<sup>46</sup> F. K. Ringer, in: *LBIYB* 36 (1991), 207–212, bes. 211.

<sup>47</sup> Th. Nipperdey, Bd. 1, <sup>3</sup>1993, 403.

<sup>48</sup> Vgl. B. Breslauer, 1911, 12. Vgl. dazu A. Busch, 1959, 148–162.

nariate (25 % der Getauften) und 25,5 % Extraordinariate (26 % der Getauften) innehatten, während sich 6,5 % mit Honorarprofessuren (5 % der Getauften) und 56,5 % mit Privatdozenturen (44 % der Getauften) zufriedengeben mußten. Demgegenüber waren 39,5 % aller christlichen Gelehrten Ordinarien, 22 % Extraordinarien, 35 % Privatdozenten und nur 5 % Honorarprofessoren.<sup>49</sup> 1911 zog der Rechtsanwalt Bernhard Breslauer, ein engagiertes Mitglied der Berliner jüdischen Gemeinde, in seiner Denkschrift über *Die Zurücksetzung der Juden an den Universitäten Deutschlands* ein bitteres Fazit:

»Überall Zurückdrängung der Juden und Bevorzugung der Getauften! ... Was die Juden in Deutschland für die Wissenschaft geleistet haben und leisten, wird überall, nicht selten sogar von den Gegnern, anerkannt. Daß sie auf den Universitäten zurückgedrängt worden sind, wird eine spätere, vorurteilsfreiere Zeit nicht verstehen. Daß aber so mancher Jude, um auf den Universitäten vorzurücken, den Glauben seiner Väter verlassen hat, das ist ein besonders trauriges Resultat dieser Untersuchung. Diese Fahnenflucht mag heute zum gewünschten Ziel geführt haben, wie sie aber heute schon als ein Zeichen besonderer Charakterschwäche verurteilt wird, so wird eine spätere Generation, die den Blick für die Bedeutung der Wissenschaft nicht verloren hat, sie wohl noch schärfer verurteilen als das jetzt geschehen kann. Der Verband der Deutschen Juden aber darf nicht ruhen, bis an den Universitäten Deutschlands den jüdischen Gelehrten diejenigen Rechte in Wirklichkeit zu teil werden, die ihnen nach Recht und Billigkeit auch nach dem von religiösen Gesichtspunkten nicht beeinflussten Staatsinteresse zustehen.«<sup>50</sup>

Neben der staatlichen Kultur- und Wissenschaftspolitik trug in einer Zeit zunehmender akademischer Judenfeindschaft auch der Widerstand der Universitätsorgane, die – aufgrund des Selbstergänzungsrechts der Fakultäten – jüdische Forscher fördern oder behindern konnten, zur Diskriminierung bei.<sup>51</sup> Selbst ein liberaler Gelehrter wie Friedrich Paulsen beschwor 1902 in seiner Schrift *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium* die Gefahr, der starke jüdische Bildungsdrang könne dazu führen, daß die gelehrten Berufe, überließe man sie dem freien Wettbewerb, »wenn nicht in monopolischen Alleinbesitz, so doch ganz überwiegend in die Hände der durch Wohlstand, Energie und Zähigkeit überlegenen jüdischen Bevölkerung« gelangten. Es bestehe kein Zweifel, daß jedes europäische Volk eine solche Situation »als Fremdherrschaft empfinden und mit Gewalt abwerfen würde.« Sie zu verhindern sei also auch in jüdischem Interesse, so daß man »einen Gegendruck gegen das Überhandnehmen der Juden in den gelehrten Berufen, so weit sie mit einer öffentlichen Autorität ausgestattet sind, so hart er dem Einzelnen werden mag, nicht überhaupt verwerflich nennen

<sup>49</sup> B. Breslauer, aaO., 12.

<sup>50</sup> AaO., 10. Zur Denkschrift vgl. N. Kampe, in: R. Erb/M. Schmidt (Hg.), 1987, 185–211.

<sup>51</sup> B. vom Brocke, in: P. Baumgart (Hg.), 1980, 9–118, bes. 84 ff. hat darauf hingewiesen, daß konfessionelle Engherzigkeit viel stärker in den Fakultäten selbst ihren Sitz hatte, während etwa der einflußreiche Ministerialdirektor Friedrich Theodor Althoff zwischen 1882 und 1907 eine vorsichtige konfessionelle Öffnung in der Berufungspolitik einzuleiten versuchte. Zur Diskriminierung katholischer Forscher vgl. Th. Nipperdey, Bd. 1, <sup>3</sup>1993, 576 f.

könnte.«<sup>52</sup> Derartige Rechtfertigungen der herrschenden Ausschlußpolitik waren an den deutschen Universitäten völlig selbstverständlich.

Einen entscheidenden weiteren Aspekt für die Bewertung der Herrschaftsverhältnisse, unter denen die Begegnung der Wissenschaft des Judentums mit der protestantischen Theologie stattfand, stellt – abgesehen von den bleibenden Schranken für den Einzelnen – die *kollektive* Diskriminierung der jüdischen Gemeinschaft im Kontext der preußischen Religionspolitik dar. Im Vergleich zur staatskirchenrechtlichen Stellung der christlichen Konfessionen befand sich das Judentum aufgrund der im Laufe des 19. Jahrhunderts nahezu unveränderten Prämissen konservativer staatlicher preußischer Emanzipationspolitik in jeder Hinsicht in einer minderberechtigten Position. Die staatlichen Behörden betrachteten das Judentum letztlich als tolerierte private religiöse Vereinigung, während die christlichen Konfessionen den Status privilegierter Korporationen öffentlichen Rechts besaßen. Die im Verfassungsentwurf von 1848 intendierte Trennung von Staat und Kirche hatte sich nicht durchsetzen können. Das System der Staatskirchenhoheit, das eine kirchliche Selbstverwaltung unter staatlicher Kirchenaufsicht vorsah,<sup>53</sup> war noch eng mit der Konzeption des Staatskirchentums verbunden. Für die protestantischen Kirchen bedeutete dies – trotz fortschreitender Verselbständigung in ihren inneren Angelegenheiten – eine enge Verknüpfung mit dem Staat und dem König als ihrem Summus Episcopus sowie eine Garantie ihrer Privilegien.<sup>54</sup>

Die wichtigste rechtliche Grundlage für die jüdische Religionsgemeinschaft in Preußen war auch in der wilhelminischen Zeit nach wie vor das *Gesetz über die Verhältnisse der Juden* vom 23. Juli 1847, das den Synagogengemeinden einen kommunalen, öffentlich-rechtlichen Charakter gab.<sup>55</sup> Konkret bedeutete dies, daß der Staat die Zugehörigkeit der jüdischen Bürger zu einer Gemeinde forderte, dieser das Besteuerungsrecht verlieh und für sich selbst z.T. Aufsichtsfunktionen beanspruchte.<sup>56</sup> Weitere korporative Rechte, wie sie die christlichen Kirchen besaßen,

---

<sup>52</sup> F. Paulsen, 1902, 200. Vgl. den 2. Bd. seines *Systems der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre* (1. Aufl. 1886); in der 4. Aufl. 1896 hatte Paulsen einen Exkurs zur »Judenfrage« eingefügt, in dem er sich vom Antisemitismus distanzierte, aber die Einschränkungen der Emanzipation rechtfertigte und forderte: »Wollen die Juden an unseren Angelegenheiten als voll- und gleichberechtigte Bürger teilnehmen, so müssen sie die Konsequenz ziehen und aufhören, Juden sein zu wollen. ... Das sollten auch die Juden einsehen: die Aufhebung der Sonderstellung, der volle Anschluß an die herrschende Kultur- und Religionsgemeinschaft, wenigstens für die nachwachsende Generation, das ist zuletzt doch die Bedingung voller Gleichstellung; ohne sie wird das Volksbewußtsein sie nie anerkennen, mag auf dem Papier stehen was will« (zit. n. F. Paulsen, Bd. 2, <sup>11-12</sup>1921, 561 f.). Vgl. als jüdische Reaktion u.a. E. Lehmann, in: *IDR* 3 (1897), 591–607.

<sup>53</sup> Vgl. G. J. Ebers, 1930, 60 ff.

<sup>54</sup> Zu den historischen Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche vor 1918 vgl. A. v. Campenhausen, 1973.

<sup>55</sup> Zur Organisation der jüdischen Gemeinden vgl. K. Wilhelm, in: *LBIYB* 2 (1957), 47–75.

<sup>56</sup> Vgl. die entsprechenden Gesetzespässagen bei I. Freund, Bd. 2, 1912, 501–520, bes. 510 ff. und 514 ff.

waren damit jedoch nicht verbunden. Anders als etwa in Holland, Frankreich oder in Nordamerika war auch nach dem Emanzipationsgesetz von 1869, das mit Blick auf die individuellen Rechte der Staatsbürger alle konfessionellen Unterschiede aufhob, eine Gleichstellung des Judentums *als Religion* nicht intendiert. Im Gegenteil, in Preußen und in den meisten Teilstaaten des Kaiserreichs blieb die »Dichotomie zwischen Emanzipation der *Juden* und Diskriminierung des *Judentums*« ein bewußt eingesetztes Instrument zur Aufrechterhaltung des christlichen Charakters von Staat und Gesellschaft.<sup>57</sup> Daraus erwuchs eine immer deutlichere Spannung zwischen dem staatlichen Emanzipationsverständnis und den Hoffnungen auf eine tatsächliche Gleichberechtigung der jüdischen Gemeinschaft, die auch den Schutz und die Förderung ihrer religiösen und kulturellen Institutionen umfassen mußte.

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>58</sup> Erst seit den späten neunziger Jahren verstärkten sich, nachdem der Schwerpunkt jüdischer Interessenpolitik lange Zeit auf der Verwirklichung und Bewahrung der Bürgerrechte der Juden gelegen hatte, die Bemühungen, eine Änderung der mangelnden Berücksichtigung der Bedürfnisse der jüdischen Religionsgemeinschaft, der Gemeinden und Bildungseinrichtungen herbeizuführen. Zunächst war es der 1869 als Dachverband der jüdischen Gemeinden gegründete *Deutsch-Israelitische Gemeindebund* (D.I.G.B.), der unter der Führung Martin Philipppsons ein stärkeres Engagement entfaltete und etwa 1897 mit einer Petition betreffend der Einführung jüdischen Religionsunterrichts an den staatlichen Schulen an das preußische Ministerium der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten herantrat.<sup>59</sup> Der 1896 gegründete *Allgemeine Rabbiner-Verband*, dem orthodoxe und liberale Rabbiner angehörten,<sup>60</sup> griff die Problematik auf, die daraus erwuchs, daß der preußische Staat die Rabbiner nicht einmal als Geistliche anerkannte, geschweige denn ihnen eine den Privilegien der

---

<sup>57</sup> J. Toury, 1977, 358 (Hervorhebungen nicht im Original); zum Gesamtkomplex dieser Tendenz der Emanzipationspolitik vgl. aaO., 352 ff. und W. Grab, in: *JbIdG* 20 (1991), 127–134.

<sup>58</sup> Der Gründer der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, Ludwig Philipppson, sprach bereits 1861 von einer zweiten Phase des Ringens um die Emanzipation. Die Gewissensfreiheit, so erklärte er, sei »so lange nicht eine vollständige, als es noch eine Staatsreligion gibt. Erst wenn alle Kulte einen gleichen oder gar keinen Anspruch auf die Staatsmittel- und anstalten haben, ... ist die vollständige Gewissens- und Glaubensfreiheit besiegelt.« Vor allem in Preußen sei das »Judentum als Glaubensgenossenschaft weiter zurückgedrängt, als in irgend einem anderen Staate« (*AZJ* 26 (1861), 147 f.).

<sup>59</sup> Vgl. M. P. Birnbaum, in: *LBIYB* 35 (1980), 163–171, bes. 164 f.; vgl. auch M. Lamberti, 1978, 123–175.

<sup>60</sup> Neben dem *Allgemeinen Rabbiner-Verband* konstituierte sich 1897 die *Vereinigung traditionell-gesetzestreuher Rabbiner* und 1898 die *Vereinigung der liberalen Rabbiner*.

christlichen Geistlichen entsprechende Position einräumen wollte, und engagiert sich für die Verbesserung des sozialen Status der Rabbiner.<sup>61</sup>

Seit der Jahrhundertwende kam es verstärkt zu Versuchen, den Staat zu einer Revision des »Judengesetzes« von 1847 und zur Anerkennung einer Gesamtorganisation zu bewegen, welche die Interessen der jüdischen Gemeinden in Preußen vertreten sollte. Die Hoffnung, eine offizielle Anerkennung des preußischen Judentums als einer korporativen Organisation werde den Juden die volle Realisierung politischer Gleichheit, der jüdischen Religion aber die Durchsetzung der bisher verweigerten Privilegien bringen, erfüllte sich jedoch nicht. Die preußischen Kultusbehörden blockierten dieses Anliegen systematisch, da sie befürchteten, eine Gemeinschaft jüdischer Gemeinden und die Proklamation ihrer kollektiven Interessen werde der Aufrechterhaltung jüdischer »Sonderart« dienen.<sup>62</sup> Auch die Initiativen des 1905 gegründeten *Verbandes der Deutschen Juden* (VdJ), der sich bis 1914 mit zahlreichen Petitionen für die staatliche Unterstützung armer jüdischer Gemeinden und die staatliche Rabbinerbesoldung einsetzte, blieben wirkungslos und vermochten das Prinzip der staatlichen Politik, kollektive jüdische Interessen einfach zu ignorieren, nicht zu beeinflussen.<sup>63</sup> Ein Durchbruch in der Frage der Gleichberechtigung ihrer Religion blieb der jüdischen Gemeinschaft in der wilhelminischen Zeit – zumindest in Preußen – versagt.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Als zeitgenössische Beschreibung des status quo vor dem Ersten Weltkrieg vgl. die Artikelserie »Die Lage der preußischen Rabbiner. Von Theologus«, in: *AZJ* 74 (1910), Nr. 13, 15–18. Zum Zusammenhang der staatlichen Diskriminierung mit dem innerjüdischen Konflikt über Rabbinat und Gemeindeautonomie vgl. I. Schorsch, in: W. E. Mosse/A. Paucker/R. Rürup (Hg.), 1981, 205–247.

<sup>62</sup> Vgl. M. Lamberti, in: *LBIYB* 17 (1972), 7 ff.

<sup>63</sup> Vgl. dies, in: *LBIYB* 23 (1978), 101–116. Zur Geschichte des Verbandes vgl. W. Breslauer, in: *BLBI* 7 (1964), 345–379 und I. Schorsch, 1972, 149–177. Der VdJ sollte »das einigende Band sein, das die verschiedenen Organisationen und die geistigen Kräfte des Judentums zu gemeinsamer, planmäßiger Arbeit vereinigt«, und so »auf autonomer Basis eine Gesamtvertretung der deutschen Judenheit alle Aufgaben zu erfüllen hat, damit die Gleichberechtigung zur Wahrheit, das Judentum selbst erhalten und innerlich gekräftigt werde«, vgl. E. Fuchs (1905), in: ders., 1919, 267–287, Zitat 276. Trotz vielfältiger Arbeit für die Gleichstellung des Judentums gelang es dem VdJ bis 1918 auch nicht, die unbestrittene Stellung als Gesamtvertretung der deutschen Judenheit einzunehmen; vgl. dazu J. Toury, in: *LBIYB* 13 (1968), 57–90, bes. 71 f. Eine effektive jüdische Interessenvertretung entstand erst nach 1918, vgl. M. Birnbaum, 1981.

<sup>64</sup> Das Problem war vor allem in Preußen akut, während sich der Staat etwa in Bayern, Baden und Württemberg an der Rabbinerbesoldung und an der Förderung der jüdischen Gemeinden beteiligte; in Baden und Württemberg bestanden mit dem »Obererrat der Israeliten« bzw. der jüdischen »Oberkirchenbehörde« zentrale Organisationen zur Wahrung jüdischer Gemeindeinteressen; vgl. M. Lamberti, in: *LBIYB* 23 (1978), 108 f. In der protestantischen staatskirchenrechtlichen Diskussion fand die jüdische Gemeinschaft ihre Anliegen vor 1914 nur ein einziges Mal mitbedacht – in einem Aufsatz des liberalen Kirchenhistorikers Erich Foerster über »Religionsfreiheit und Kirchenreform« aus dem Jahre 1911 (in: *Die Grenzboten* 70 (1911), Nr. 48, 413–419; Nr. 49, 461–472; Nr. 51, 603 ff.). »An der jüdischen Religion« stellte Foerster fest, »hat der preußische Staat bisher die schwersten Unterlassungssünden begangen. Es ist nicht wahr, daß unsere jüdischen Mitbürger überall Religionsfreiheit in dem Sinne hätten, daß sie die Möglichkeit besäßen, die zur Erhaltung einer Reli-

Die Tätigkeit des VdJ im letzten Jahrzehnt vor dem Ersten Weltkrieg – bezeichnenderweise zeitlich parallel zum Höhepunkt der jüdisch-protestantischen Kontroversen über das »Wesen des Judentums« – zeigt, daß den Repräsentanten des Judentums die tiefgreifende politische Dimension dieses wichtigsten Defizits der Emanzipation, der staatlich legitimierten Herabwürdigung der jüdischen Religion, zunehmend bewußt wurde. 1911 veröffentlichte der Rechtshistoriker Ismar Freund, der seit 1905 die *venia legendi* für Vorlesungen über die Rechtsstellung der Juden in Deutschland an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin besaß, im *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur* einen Aufsatz über »Staat, Kirche und Judentum in Preussen«. Er beklagte darin, das Judentum werde als »Aschenbrödel unter den Religionen im Staate« behandelt und durch seinen Ausschluß von den Privilegien der christlichen Kirchen vor allem im Bereich des Bildungswesens und des Kultus der Gemeinden beeinträchtigt. Während der Staat den christlichen Religionsunterricht fördere, die Ausbildung an theologischen Fakultäten und Seminaren ermögliche und die Besoldung der christlichen Geistlichen aus öffentlichen Mitteln finanziere, die auch aus jüdischen Steuergeldern stammten, müßten die jüdischen Gemeinden für alle ihre Angelegenheiten selbst aufkommen und fehle es an jüdischen Lehrer-Bildungsanstalten und Lehrstühlen für jüdische Theologie. Friends Aufsatz spiegelt eine wichtige Akzentverlagerung der jüdischen Emanzipationsforderungen wider, insofern er deutlich machte, daß das Streben nach individueller Gleichberechtigung ohne die Gleichstellung der jüdischen Religion und ihrer Institutionen illusorisch sei, weil die mangelnde Würdigung der jüdischen Religion als eines Kulturfaktors im »christlichen Staat« die entscheidende Ursache für die staatlichen Restriktionen und die unvollendete Emanzipation darstellte:

»Die preußische Judenheit aber wird es sich stets vor Augen halten müssen, daß diese Gleichstellung des Judentums im Staat ihr höchstes Ziel und ihre wichtigste Aufgabe im politischen Leben bedeuten muß und daß auch für den einzelnen Juden die volle staatsbürgerliche Emanzipation, die ihm das Gesetz bereits gewährt hat, erst dann zur Tatsache werden wird, wenn auch das Judentum vom Staat als gleichberechtigter Faktor neben den christlichen Kirchen anerkannt ist. Der Weg zur völligen Emanzipation des Juden führt über die Emanzipation des Judentums.«<sup>65</sup>

Insgesamt blieb die Realität individueller und kollektiver Diskriminierung während des gesamten Untersuchungszeitraums eine der bedrängendsten Erfahrungs-

gionsgemeinschaft erforderlichen Einrichtungen und Ämter zu haben« (413). Foerster plädierte für eine formale Gleichberechtigung der Juden sowie der jüdischen Religion und warf dem preußischen Staat vor, die jüdischen Bürger in entwürdigender Weise zur Taufe zu drängen (415).

<sup>65</sup> I. Freund, in: *JJGL* 14 (1911), 109–138, Zitate 110 und 138. Vgl. L. Baeck, in: *LJ* 2 (1910), Nr. 6/7, 123–126, bes. 125: »Keine Minorität, die ihren eigenen Glauben hat, kann ihre Gleichberechtigung durchsetzen, so lange sie nicht für ihre Religion den Respekt erkämpft hat. Wir haben gestritten und streiten um Stellungen und Ämter; aber das alles wird auf die Dauer nichts fruchten, wenn wir nicht für unsere Religion vor allem streiten, um ihr die Achtung zu erringen, die ihr zukommt.« Zur Neuorientierung der jüdischen Gleichberechtigungsarbeit vgl. auch F. Goldmann, in: *NJM* 1 (1916/17), 237–244.

gen der jüdischen Gemeinschaft. Die zahlreichen Reden und Aufsätzen, die im Jahre 1912 dem hundertjährigen Jubiläum des preußischen Emanzipationsedikts vom 11. März 1812 gewidmet wurden, brachten die ambivalenten Empfindungen deutlich zur Sprache. Auf der einen Seite standen das Bewußtsein, daß man das Edikt als »die magna charta libertatum, die Erlösung, zum mindesten die theoretische, aus jahrhundertelanger Ächtung und Entrechtung, die Proklamierung unseres Menschenrechts« feiern dürfe,<sup>66</sup> und die Genugtuung darüber, daß die Juden in Deutschland die Voraussetzung für die Integration geschaffen und die bürgerliche Emanzipation als »Siegespreis eines mit sittlichem Ernst geführten Rechtskampfes« errungen hatten. Andererseits hatte, so beklagte der Hamburger Rabbiner Paul Rieger, Preußen, während die Juden durch ihre Treue zum deutschen Vaterland »tausendfach bewiesen« hätten, daß sie die Befreiung verdienten, und ihren Teil des Emanzipationsvertrages erfüllt hätten,<sup>67</sup> »sein 1812 den Juden gegebenes Versprechen noch nicht voll eingelöst.«<sup>68</sup> Der Widerspruch gegen die mit dem Hinweis auf den »Sondercharakter« der deutschen Juden im deutschen Nationalstaat aufrechterhaltene antiemanzipatorische Praxis und die Forderung nach der Vollemanzipation der jüdischen Gemeinschaft verknüpften sich mit der Betonung der Vereinbarkeit von jüdischer Identität und nationaler Zuverlässigkeit. »Kerndeutsch und urechtjüdisch« sei das Losungswort, mit dem die deutschen Juden »in das zweite Jahrhundert ihrer Gleichberechtigung eintreten. Sie glühen von heiliger Liebe für ihr preußisches Vaterland und für ihre jüdische Wahrheit.«<sup>69</sup> Mit diesem Plädoyer für eine legitime doppelte Loyalität der jüdischen Gemeinschaft in einer religiös pluralistischen Gesellschaft brachte Rieger ein wichtiges Ergebnis der innerjüdischen Identitätsdiskussion auf den Begriff, das zugleich einen zentralen Aspekt der zeitgenössischen Kontroversen mit der protestantischen Theologie darstellte.

### 3. »Krise der Assimilation« und Tendenzen zur Rückbesinnung auf jüdische Identität

#### 3.1. »Assimilation«, »Akkulturation« und »deutsch-jüdische Subkultur«

Ein zweiter Problemkreis neben der Krise des Liberalismus und der Entwicklung des modernen Antisemitismus ergab sich aus dem komplexen Prozeß der jüdischen Akkulturation an eine christliche, insgesamt jedoch zunehmend säkulare Umwelt. Das Judentum sah sich in dieser Zeit tiefer sozialer und geistiger Umbrüche ebenso wie das Christentum Herausforderungen der Moderne und Geltungskrisen ausgesetzt, die eine Antwort verlangten. Der Funktionsverlust der Religion, aber auch der liberal-rationalen Kultur, die Entfremdungserscheinungen, die

<sup>66</sup> E. Fuchs (1912), in: ders., 1919, 102–120, Zitat 103.

<sup>67</sup> P. Rieger, 1912, 5 und 37.

<sup>68</sup> Ders., in: *IDR* 18 (1912), 113–121, Zitat 121.

<sup>69</sup> Ders., 1912, 46.

das technologische Zeitalter mit sich brachte, Nihilismus, Materialismus, Werteverlust und kulturpessimistische Strömungen, die in der wilhelminischen Epoche zunehmend an Akzeptanz gewannen, stellten eine bedeutende Herausforderung für beide Traditionen dar. In einer Periode, in der sich jede Offenbarungsreligion der Infragestellung durch eine sich als rational verstehende Wissenschaft ausgesetzt sah und die Lebenspraxis der Menschen zunehmend weniger durch die Religion geprägt wurde, drohte gerade einer religiösen Minderheit wie dem Judentum der Identitätsverlust.

Die Gefahr verschärfte sich dadurch, daß sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts die *Konfessionalisierung*, die gegenüber der voremanzipatorischen Einheit von Volk, Kultur und Religion vollzogene Reduktion des Judentums auf die religiöse Dimension, weitgehend durchgesetzt hatte,<sup>70</sup> so daß insbesondere das nationale Element nur noch als historische Reminiszenz erschien. Seinen Ausdruck fand das Selbstverständnis der Majorität der Juden in der Selbstbezeichnung als *Deutsche Bürger jüdischen Glaubens*. Judentum sollte parallel zu Protestantismus und Katholizismus als »Bekenntnis« verstanden werden, das keinerlei Hindernis für die staatsbürgerliche Orientierung und Stellung seiner Anhänger darstelle. Neben dem unbedingten Willen zur Integration und einem starken Nationalgefühl wies diese Namensgebung mit der Betonung der Treue zum angestammten Glauben jedoch ein Moment auf, das sich den Erwartungen der Umwelt nicht fügte. Sie implizierte eine doppelte Verpflichtung gegenüber Deutschtum und Judentum, die spätestens seit der Einigung des »Deutschen Reiches« problematisch geworden war und gegen das Ansinnen der Auflösung des Judentums in der als »christlich« verstandenen Gesellschaft verteidigt werden mußte. Zwar sollte sich langfristig auch die ethnische Dimension des Judentums als widerständig erweisen, da nicht ernstlich behauptet werden konnte, daß das Judentum einzig einen religiösen Glauben darstellte;<sup>71</sup> doch je deutlicher zunächst letzteres hervorgehoben wurde, desto mehr bedrohte die Säkularisierung die Aufrechterhaltung einer spezifisch jüdischen Identität, da die religiöse Indifferenz eines Juden unter der Prämisse des »konfessionellen« Selbstverständnisses seine Loyalität gegenüber dem Judentum überhaupt als obsolet erscheinen lassen konnte.

Das Phänomen der religiösen Indifferenz und des Verlustes an jüdischer Bindung, das in der Begegnung der Wissenschaft des Judentums mit der protestantischen Theologie eine kaum zu überschätzende Rolle spielte, wurde insbesondere an der Problematik der zunehmenden Taufen und Mischehen sichtbar. Im Kontext der »dramatischen demographischen Entwicklung« der deutschen Judenheit<sup>72</sup> entwickelte sie sich zu einem wesentlichen Aspekt des zeitgenössischen Krisenbewußtseins. Der Soziologe und Mitbegründer des *Verbandes für Statistik der Juden*, Arthur Ruppin, konstatierte 1904 in seiner Schrift *Die Juden der Gegenwart*

---

<sup>70</sup> Vgl. J. Toury, 1966, 71. Zum voremanzipatorischen Standpunkt vgl. J. Katz, 1982, 13–31.

<sup>71</sup> Vgl. M. A. Meyer, 1992, 10 ff.

<sup>72</sup> M. Richarz (Hg.), Bd. 2, 1979, 13. Zum Rückgang des jüdischen Bevölkerungsanteils vgl. U. O. Schmelz, in: *BLBI* 1989, Nr. 83, 15–62, bes. 22 ff.

einen alarmierenden »Abbröckelungsprozeß« des Judentums durch Taufen, Mischehen, Austritte und einen auffälligen Geburtenrückgang. Die Assimilation erschien ihm als »die gefährlichste Krisis, welche die Juden seit ihrer Zerstreuung je bedroht hat«, mit der Folge, daß man »die Möglichkeit eines völligen Aufgehens der Juden im Christentum ernsthaft diskutieren« müsse.<sup>73</sup> Auch wenn solche Befürchtungen meist als maßlose Übertreibung zurückgewiesen wurden,<sup>74</sup> war die Sorge um die Verbundenheit der Juden mit ihrer Gemeinschaft verbreitet. Vor allem die zunehmende Konversionsrate galt, so der Historiker Nathan Samter in seiner Untersuchung über *Judentaufen im 19. Jahrhundert* (1906) als »eins der traurigsten Symptome von dem krankhaften Zustand unserer Religionsgemeinschaft.«<sup>75</sup> Besonders bedrückend erschien ihm, daß nicht wenige Juden zwar selbst ihrer Herkunft treu blieben, aber keine Bedenken trügen, ihre »Kinder dem Christentum zu überantworten«, um ihnen größere Zukunftschancen zu eröffnen.<sup>76</sup>

Nachdem die Forschung früher vornehmlich die »fortschreitende Aushöhlung und Veräußerlichung des religiösen Lebens im allgemeinen, namentlich in der jüdischen Familie«, und das Bedürfnis nach ungehemmter sozialer Entfaltung für die steigende Konversionsrate verantwortlich machte,<sup>77</sup> geht man neuerdings davon aus, daß Antisemitismus und unvollendete Emanzipation als treibende Kraft der Tauf- und Sezessionsbewegung wirkten, während die »Assimilation« das Reservoir von Juden bereitstellte, die auf die politischen Entwicklungen mit der Flucht aus dem Judentum reagierten.<sup>78</sup> Das statistische Material zeigt, daß der Bevölkerungsverlust durch die Taufbewegung – weniger als 0,5 % aller Juden konvertierten, zwischen 1871 und 1918 etwa 23.000 Personen, davon 75–80 % zur protestantischen Kirche<sup>79</sup> – nicht so sehr quantitativ alarmierend war. Vielmehr wurden die beschriebenen Tendenzen psychologisch als Symptome eines zunehmenden Niedergangs des jüdischen Gemeinschaftsgefühls wahrgenommen, so daß die Furcht vor einer Bedrohung der Existenz des Judentums die objektiven demographischen Folgen weit überstieg.<sup>80</sup>

Wesentlich folgenschwerer als die Taufen und die in den Taufstatistiken nicht berücksichtigten, aber seit 1890 deutlich vermehrten »Austritte« aus dem Judentum, die zu einem konfessionslosen Status führten,<sup>81</sup> waren die Einbußen durch

<sup>73</sup> A. Ruppin, 1904, zit. nach <sup>3</sup>1918, 29. Noch radikaler prognostizierte der Arzt und Schriftsteller Felix Aaron Theilhaber 1911 aufgrund der weitreichenden »Assimilierung und Entjudaisierung« den »Untergang der deutschen Juden«, vgl. F. A. Theilhaber, <sup>2</sup>1921 (<sup>1</sup>1911), 122.

<sup>74</sup> Vgl. vor allem J. Segall, in: *IDR* 17 (1911), 485–499.

<sup>75</sup> N. Samter, 1906, 96.

<sup>76</sup> AaO., 80. Die Volkszählung von 1910 ergab, daß in Berlin 1 % aller Kinder in jüdischen Haushalten getauft waren, vgl. L. Blau, in: *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden* 11 (1915), 12 ff.

<sup>77</sup> G. Kisch, 1973, 22 f. Vgl. auch M. L. Rozenblit, 1983, 132 ff.

<sup>78</sup> P. Honigmann, in: *LBIYB* 34 (1989), 3–45, bes. 24.

<sup>79</sup> Th. Nipperdey, Bd. 1, <sup>3</sup>1993, 396.

<sup>80</sup> P. Honigmann, aaO., 10. Zum Austrittsverhalten insgesamt vgl. ders., 1988.

<sup>81</sup> Seit der Jahrhundertwende waren die Konversionen nur noch ein Teil der vor allem unter Akademikern wachsenden »Austrittsbewegung«, vgl. U. Schmelz, aaO., 41. Nach J. Se-

jüdisch-christliche Mischehen. Letztere waren, wie Nathan Samter ausführte, um so besorgniserregender, als »in solchen Verbindungen der jüdische Teil regelmäßig« unterlag.<sup>82</sup> Tatsächlich nahmen die Mischehen, ermöglicht durch die Einführung der Zivilehe 1874, seit der Jahrhundertwende insbesondere in den städtischen Zentren ständig zu und besaßen im Vergleich zu den Konversionen in jüdischen Kreisen eine stärkere soziale Akzeptanz.<sup>83</sup> Bereits in der ersten Generation führten Mischehen vielfach zur Taufe oder zum »Austritt« des jüdischen Ehepartners, sei es vor oder während der Ehe. Entscheidender war jedoch, daß etwa in Preußen 74,5 % aller Kinder aus Mischehen getauft wurden.<sup>84</sup> Besondere Brisanz gewann dies aufgrund der Tatsache, daß Nichtjuden vielfach die Mischehen neben der Taufe als sinnvollen Weg zur Selbstauflösung des Judentums verstanden und zum Maßstab der Aufrichtigkeit des jüdischen Integrationswillens erhoben. Selbst Juden konnten in ihrem Gleichberechtigungsstreben die Mischehe als eine Art »Emanzipation nicht des Jüdischen, sondern vom Jüdischen«, als eine Möglichkeit der allmählichen Aufhebung der »Judenfrage« durch soziales Ineinandervachsen von Juden und Deutschen verstehen.<sup>85</sup>

Da die Frage nach der angemessenen Form der »Assimilation«, nach Aufgabe oder Bewahrung jüdischer Identität, im jüdisch-protestantischen Diskurs ständig präsent war, gilt es den ambivalenten Charakter des jüdischen Integrationsprozesses vor Augen zu haben. Dabei wird statt des nach der Shoah, dem offensichtlichen Scheitern der jüdischen Integration in Deutschland, kontrovers diskutierten Begriffs der »Assimilation«,<sup>86</sup> der im Streit zwischen Zionisten und ihren Gegnern negative Konnotationen – Selbstverleugnung, Blindheit gegenüber der feindlichen Umwelt – gewonnen hatte, der deskriptive, von Werturteilen unbelastete Terminus *Akkulturation* verwendet.<sup>87</sup> Dieser Begriff, der Raum für die Vorstellung von einer Begegnung zweier Kulturen läßt, die nicht eine einseitige Aufgabe von Identität fordert, entspricht eher den Ergebnissen der neueren Historiographie, die die Integration der Juden nicht als ein passives Geschehen versteht, sondern als bewußt gestalteten Prozeß, der eine »Blüte des jüdischen Religions-

---

gall, in: *IDR* 19 (1913), 338–343, traten in Berlin 1873–1890 lediglich 218 Personen aus dem Judentum aus, 1891–1908 versiebenfachte sich die Zahl auf 1656; 1911/12 kamen jährlich etwa 230 »Austritte« hinzu (341).

<sup>82</sup> N. Samter, aaO., 84.

<sup>83</sup> Laut M. Richarz, aaO., 17 waren 1901–05 im Reichsdurchschnitt 18 % aller jüdischen Ehen mit jüdischen Partnern Mischehen; 1906–1910 erhöhte sich die Zahl auf 23,7 %; ab 1911 kamen 38 Mischehen auf 100 jüdische Ehen. 1911–15 gingen 22 % aller jüdischen Männer und 13 % aller jüdischen Frauen eine Mischehe ein. Zur jüdischen Diskussion über Mischehen und zur Sozialgeschichte christlich-jüdischer Mischehen vgl. jetzt K. Meiring, 1998.

<sup>84</sup> A. Ruppin, Bd. 1, 1930, 174; vgl. U. Schmelz, aaO., 40.

<sup>85</sup> Vgl. G. Scholem, in: R. v. Thadden (Hg.), 1978, 256–277, Zitat 266.

<sup>86</sup> Vgl. D. Sorkin, in: *LBIYB* 35 (1990), 17–33; zu den Desiderata der Assimilationsforschung vgl. M. A. Meyer, in: *LBIYB* 35 (1990), 3–16, bes. 15 f.

<sup>87</sup> Vgl. H. A. Strauss, in: ders./C. Hoffmann (Hg.), 1985, 9 ff.; so auch D. Sorkin, aaO., 33, M. A. Kaplan, in: *LBIYB* 27 (1982), 3–35, bes. 4 ff.

und Geisteslebens« im deutschen Kulturraum zur Folge hatte.<sup>88</sup> Die Juden waren integraler Teil der Entstehung der bürgerlichen Kultur in Deutschland, und dennoch bewahrten sie eine eigene, besondere kulturelle Identität. Akkulturation ist damit gerade für die Beschäftigung mit der Wissenschaft des Judentums ein adäquater Begriff. Wenn der Begriff »Assimilation« nicht konsequent vermieden wird, so deshalb, weil er in den Quellen ständig begegnet, sei es aus nichtjüdischer Perspektive, sei es im Kontext der innerjüdischen Debatte. In jedem Fall ist präzise zwischen dem auf ein Verschwinden jüdischer Identität gerichteten Assimilationsverständnis der herrschenden deutschen Mehrheitskultur und der Sicht der jüdischen Minderheit zu unterscheiden, die auf Aneignung der Mehrheitskultur und Bewahrung des Eigenen zielte.<sup>89</sup>

Nicht zuletzt gilt es die Mehrdeutigkeit des Akkulturationsprozesses zur Geltung zu bringen. Einerseits kulminierten in der wilhelminischen Zeit Krisenerscheinungen, die auf einen Substanzverlust und eine relative Desintegration der deutschen Judenheit hindeuten. Andererseits hat der von Eva G. Reichmann erst für die Krisenzeit des Ersten Weltkriegs angenommene »Bewußtseinswandel der deutschen Juden«,<sup>90</sup> die Erneuerung der kollektiven jüdischen Selbstreflexion, offenbar längst vorher begonnen. Die desillusionierende Erfahrung, daß der »Traum der Assimilation« nur kurzlebig war, brachten nicht nur den Zionismus, sondern seit 1890 auch zahlreiche jüdische Verbände und ein verstärktes Interesse an der Eigenart und Aufgabe des Judentums hervor. All dies waren »Zeichen für den Verzicht auf die endgültige Assimilation« und Ansätze zu einer Selbstbesinnung, die schließlich unter den Erschütterungen des Weltkrieges an Intensität gewannen.<sup>91</sup> Nachdem von den Krisenerscheinungen bereits die Rede war, fällt der Blick nun auf Tendenzen, die sich im Sinne einer Bewahrung oder als Anzeichen einer Erneuerung jüdischer Identität werten lassen.

Die jüngere sozialgeschichtliche Forschung relativiert den Eindruck, die jüdische Gemeinschaft habe sich im Kaiserreich in einem Zustand allmählicher Auflösung befunden, und bietet neue Impulse zu einer differenzierten Interpretation des Akkulturationsprozesses. Im Zentrum des Interesses stehen die »von innen heraus wirkenden Kräfte, welche die deutschen Juden sogar gegen ihren eigenen Willen wieder auf sich selbst zurückführten.«<sup>92</sup> Der tiefgreifende sozio-kulturelle Wandel brachte die Besonderheiten jüdischer Lebensformen nicht zum Verschwinden, vielmehr entwickelte die *jüdische Gemeinschaft* als soziale Gruppe, so Shulamith Volkov in ihrem Essay über »Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich«, gegenläufig zur fortschreitenden Integration der Juden als *Individuen* in Gesellschaft und Kultur »eine neue, gemeinsame jüdische Identität.« Die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts angebahnten Wende des jüdischen Selbstverständnisses ging mit einem Prozeß der »Dissimilation« einher, in dem Juden trotz

<sup>88</sup> H. A. Strauss, aaO., 17; vgl. D. Sorkin, aaO., 28.

<sup>89</sup> Vgl. A. Horstmann, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 30 (1986/87), 7–43.

<sup>90</sup> E. G. Reichmann, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1971, 511–612.

<sup>91</sup> S. Volkov, 1990, 181–196, Zitat 183.

<sup>92</sup> Dies., aaO., 166–180, Zitat 167.

der Auflösung der überlieferten Strukturen »eine andere, besondere sozio-kulturelle Existenz entwickelten, die modern, nicht traditionell, aber trotzdem jüdisch war.«<sup>93</sup> Er stellt das soziale Fundament dar, auf dem die ideologische »Neuorientierung« der deutschen Judenheit in der wilhelminischen Zeit, ihr Anspruch auf eine im Rahmen des »Deutschtums« legitime Eigenart, basierte.

Zu den spezifischen sozialen Eigenheiten, die auf eine Fortdauer der traditionellen jüdischen »Sonderstellung« in der deutschen Gesellschaft hindeuten, gehört es, daß Juden sich im Zuge der Akkulturation nicht an der Gesamtheit der Gesellschaft, sondern an der neu aufstrebenden Mittelschicht orientierten und schon deshalb in ihrem Sozialprofil kein Spiegelbild ihrer Umwelt darstellen konnten.<sup>94</sup> Überwiegend dem höheren urbanen Wirtschafts- und Bildungsbürgertum zugehörig,<sup>95</sup> bewahrte die jüdische Gemeinschaft aufgrund ihrer historischen Ausgangsposition, ungleicher Erfolgchancen in vielen Bereichen und der Orientierung an prosperierenden Wirtschaftszweigen auch unter den Bedingungen des Aufstiegs der modernen Industriegesellschaft ihr gruppenspezifisches Berufsprofil.<sup>96</sup> Abgesehen von der ausgeprägten Konzentration in den Handelsberufen ist deutlich, daß die starke Bildungsmotivation der Juden und ihr weitgehender Ausschluß vom Staatsdienst die Anziehungskraft der akademischen und freien Berufe, etwa im Bereich der Medizin und der Jurisprudenz, aber auch der Journalistik sowie der Kunst und Kultur erhöhten. Jüdische Intellektuelle taten sich damit in Berufen hervor, die besondere Aufmerksamkeit auf sich zogen und – etwa was Presse, Kunst, Literatur betraf – an zeitkritischen oder avantgardistischen Tendenzen teilhatten. Dies förderte die verbreitete antisemitische Annahme einer besonderen jüdischen Disposition zu einer revolutionären, »negativen« oder »zersetzenden« Intellektualität und einer davon ausgehenden schädlichen Beherrschung des kulturellen Lebens.<sup>97</sup>

Ein weiteres Kennzeichen der jüdischen Gemeinschaft besteht darin, daß sie eine im Vergleich zur Gesamtbevölkerung in ihrer Lebensgestaltung moderne, vorwiegend urbane Bevölkerungsgruppe darstellte.<sup>98</sup> Ursache der Urbanisierung

<sup>93</sup> Dies, aaO., 131–145, Zitate 132.

<sup>94</sup> Vgl. J. Katz, 1982, 1–82, bes. 32; vgl. ders., in: J. Reinharz/W. Schatzberg (Hg.), 1985, 85–99, bes. 85.

<sup>95</sup> Vgl. W. E. Mosse, in: ders./A. Paucker (Hg.), 1976, 57–113, bes. 80 f.

<sup>96</sup> Vgl. die von U. Schmelz, in: *BLBI* 1989, Nr. 83, 54 errechnete Berufsstatistik sowie A. Barkai, 1988, bes. 50 f. und ders., in: *JbIdG* 11 (1982), 237–260. S. Volkov, aaO., 137 folgert daraus, daß die soziale Integration der Juden, sofern diese einen Prozeß uneingeschränkter Angleichung der Sozialstruktur bezeichne, »in vielen wichtigen Bereichen nicht stattgefunden« habe.

<sup>97</sup> Vgl. P. Gay, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1976, 241–311, der die besondere Rolle der Juden im kulturellen Bereich bestätigt, jedoch deutlich allen Vorstellungen von einer auffälligen, revolutionären Signatur ihrer Beiträge widerspricht (bes. 246 ff.); vgl. auch W. Grab, in: *ZRGG* 1986, 193–207.

<sup>98</sup> Vgl. Th. Nipperdey, Bd. 1, <sup>3</sup>1993, 397. Nach U. Schmelz, in: *BLBI* 1989, Nr. 83, 24 lebten 1871 14,6 %, 1890 33,5 % und 1910 53,2 % der Juden in Städten mit mehr als 100.000 Einwohnern. Die Vergleichszahlen für die nichtjüdische Bevölkerung lauten: 1871: 4,8 %; 1890: 12,1 %; 1910: 21,3 %.

war die Anziehungskraft der Großstädte als kulturelle Schmelztiegel, die am ehesten die Chance zur gesellschaftlichen Integration versprachen. Juden erhofften sich hier neben dem ökonomischen und sozialen Aufstieg vor allem Bildungschancen für ihre Kinder und die Möglichkeit kultureller Partizipation. Die ausgeprägte Modernität ihrer Lebensformen – spätere Heirat, die Entscheidung für die häusliche Kultur der Kleinfamilie, hohe Schulbildung auch der Frauen – zeichnete die Juden als besondere Sozialgruppe aus, die sich nicht an die nichtjüdische Lebensweise anglich, sondern eine zwar »nicht-traditionelle, aber dennoch spezifisch jüdische Kultur« entwickelte.<sup>99</sup> Dazu gehörte die auffällige Binnenorientierung im privaten Verkehr und im gesellschaftlichen Leben ebenso wie das Festhalten an zentralen Einrichtungen wie der Feier des Sabbatabends, des Seder oder der Hohen Feiertage. Gershom Scholem attestierte dem liberalen jüdischen Mittelstand mit Recht einen »manifesten Widerspruch« zwischen der Integrationsabsicht und dem »Verhalten in den wichtigen Lebenslagen sowie der psychologischen Realität.« Die Substanz des Judentums, insbesondere die überlieferte religiöse Praxis, sei weitgehend verloren gegangen, »ohne doch gänzlich aufgegeben worden zu sein.« Diese Mehrheit akkulturierter Juden, deren Selbstverständnis zwischen »betont jüdischer Religiosität im Sinne der liberalen Theologie« und »religiöser Indifferenz«, aber säkularer jüdischer Identität schwankte,<sup>100</sup> stellte die Zielgruppe der Rabbiner und Gemeindevertreter dar, die sich für eine Renaissance jüdischen Bewußtseins einsetzten.

Auch die verstärkte Immigration osteuropäischer Juden zwischen 1880 und 1914 – 1910 machten sie mit der Zahl von 70.000 nahezu 12 % der in Deutschland lebenden Juden aus – übte dissimilatorische Wirkung aus. Zwar war die Befürchtung verbreitet, die mühsam erkämpfte Emanzipation und bürgerliche Respektabilität könnte durch die Aufnahme der von seiten der antisemitischen Bewegung zum Sinnbild des »jüdischen Schnorrers« stilisierten »Ostjuden« in Mitleidenschaft gezogen werden. Viele Zeugnisse sprechen für Fremdheit, Abneigung und kulturelles Überlegenheitsgefühl vieler deutscher Juden gegenüber den »Ostjuden«, die als das genaue Gegenbild der deutsch-jüdischen Identität, als Symbol des überwundenen Ghettos erschienen.<sup>101</sup> Dennoch halfen die jüdischen Organisationen in Deutschland den »Ostjuden« durch soziale Fürsorge und Verteidigung gegen willkürliche staatliche Behandlung und entwickelten

---

<sup>99</sup> Vgl. S. Volkov, aaO., 139 ff., Zitat 138. Vgl. die Forschungsergebnisse von M. Kaplan, 1991, die nachdrücklich die Bedeutung der Frauengeschichte für die jüdische Sozialgeschichte betont und die Funktion der Frauen für das spannungsreiche Zusammenwirken von Integrationswillen und Festhalten an der »Jüdischkeit« des Familienlebens dokumentiert.

<sup>100</sup> G. Scholem, in: R. v. Thadden (Hg.), 1978, 256–277, Zitate 262 f. Daneben identifiziert Scholem eine Schicht reicher, völlig assimilierter Juden, deren jüdische Bindungen auf ein Minimum reduziert waren, und die kleine Gruppe der »ihrem Bewußtsein nach total eingedeutschten«, d.h. getauften oder in Mischehen lebenden Juden (260 f.). Vgl. Scholems Beschreibung seines Kindheitsmilieus, in: ders., 1977, 20 ff.

<sup>101</sup> Vgl. J. Wertheimer, 1987, 143 ff.; vgl. auch S. E. Aschheim, 1882 und T. Maurer, 1986, 11 ff.

auf diese Weise ein Verantwortungs- und Solidaritätsgefühl für sie.<sup>102</sup> Die Integration der vielfach stärker in ihrer Tradition verwurzelten osteuropäischen Juden in die Gemeinden führte zudem zu einer »permanente(n) Mehrung von sogenannter Jüdischkeit.«<sup>103</sup> Nicht zuletzt lag der dissimilatorische Effekt der Begegnung mit den »Ostjuden« darin, daß sie gleichsam das negative Bild des Juden darstellten und so die Identitätsproblematik selbst lebendig hielten, damit aber die akkulturierte Mehrheit einem Prozeß der Selbstreflexion und Neubesinnung aussetzten.<sup>104</sup>

Die jüdische Gemeinschaft blieb demnach in der wilhelminischen Epoche eine sozial unterscheidbare Gruppe, die den Willen zur Bewahrung des Judentums und ein kollektives Zusammengehörigkeitsgefühl entwickelte, das nicht einfach mit religiösen Bindungen identisch war.<sup>105</sup> Die Akkulturation vollzog sich »im Spannungsfeld zwischen den zwei Polen jüdischer Existenz: der Bewahrung der jüdischen Identität und der Integration in die nichtjüdische Gesellschaft«, und ist insofern nur als »Teilintegration« zu verstehen.<sup>106</sup> Eigenheiten wie die beschriebene soziale und berufliche Orientierung sowie die namentlich durch die überwiegende Tendenz zur Binnenheirat bedingte relative soziale Geschlossenheit der jüdischen Gemeinschaft<sup>107</sup> wurden von der Gesellschaft als Zeichen jüdischer Andersartigkeit und Einzigartigkeit wahrgenommen und weithin negativ bewertet. Man kann daher mit Recht von der Entstehung einer »deutsch-jüdischen Subkultur« reden, die ihren Höhepunkt zwar erst in der Weimarer Republik erreichte, in ihren Anfängen aber längst vorher bestand.<sup>108</sup> Sie bildete die soziale Grundlage, auf der sich in der wilhelminischen Zeit die jüdische Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus und die damit verbundene Besinnung auf das Judentum und seine Tradition vollzog.

### 3.2. »Abwehrarbeit« zwischen »Trotzjudentum« und »jüdischer Renaissance«

Neben den krisenhaften Begleiterscheinungen der Akkulturation setzte vor allem die Irritation über das Eindringen des Antisemitismus in die Kreise des deutschen Bildungsbürgertums einen Prozeß jüdischer Selbstreflexion und Neuorientierung in Bewegung. Der moderne Antisemitismus warf nicht nur viele Juden durch seine negativen Stereotype und sozialen Ausgrenzungsstrategien auf sich selbst zurück, sondern rief zugleich Bestrebungen und Institutionen hervor, die im Zuge der Bekämpfung antijüdischer Vorurteile und der Reflexion über die Stellung des Judentums in der deutschen Gesellschaft insgesamt zu einer Neufor-

<sup>102</sup> J. Wertheimer, aaO., 162 ff.

<sup>103</sup> R. Weltsch, 1981, 9–22, Zitat 14; vgl. J. Wertheimer, aaO., 127 ff.

<sup>104</sup> Vgl. S. Volkov, aaO., 171 f.

<sup>105</sup> Vgl. J. Katz, 1988, 235.

<sup>106</sup> T. Maurer, 1992, 162.

<sup>107</sup> Vgl. J. Katz, 1982, 185–198, bes. 194 ff.

<sup>108</sup> Vgl. D. Sorkin, 1987, 5 f., 113 ff.; S. Volkov, in: *HZ* 1991, Bd. 253, Heft 3, 607 verwendet den Begriff eines deutsch-jüdischen »kulturellen Systems«, das an der Leitkultur orientiert war, aber deutliche Eigenheiten bewahrte.

mulierung jüdischen Selbstbewußtseins beitrugen. Vor allem die Entwicklung einer kollektiven Abwehrbewegung gegen den Antisemitismus, die sich allmählich wirkungsvolle und dauerhafte Verteidigungsorganisationen schuf, dokumentiert einen entscheidenden »Wendepunkt des jüdischen Selbstverständnisses«, insofern damit in ganz neuer Weise eine öffentliche Darstellung jüdischer Identität verbunden war.<sup>109</sup>

Vor der wilhelminischen Zeit herrschte in der jüdischen Gemeinschaft eine deutliche Aversion gegen eine offensive Verteidigung der eigenen Interessen, weil auch und gerade angesichts der zunehmenden Bedrohung nicht der Eindruck einer jüdischen Sonderpolitik und einer gescheiterten Integration erweckt werden sollte. Nicht wenige Juden verstanden den Antisemitismus als Reaktion auf historisch bedingte Fehlentwicklungen im eigenen Sozialverhalten und hofften, ihm durch vollkommener Akkulturation die Kraft entziehen zu können.<sup>110</sup> Liberaler Fortschrittsoptimismus ließ die antisemitischen Bestrebungen als Nachwehen längst überholter Einstellungen erscheinen, die keine Zukunft hatten und von selbst verschwinden würden. Die Ansätze einer Gegenwehr vor 1890 haben daher, wie die aufgrund mangelnder Kooperation weitgehend erfolglose Rechtsschutzarbeit des *Deutsch-Israelitischen Gemeindebundes* (D.I.G.B.) zeigt, keine nachhaltige organisatorische Wirkung entfaltet.<sup>111</sup> Auch das 1880 von dem Völkerpsychologen Moritz Lazarus begründete *Dezember-Komitee*, das vor allem Kenntnisse über das Judentum verbreiten sollte, fand in der jüdischen Öffentlichkeit kaum Resonanz.<sup>112</sup> Erst zu Beginn der neunziger Jahre entwickelte sich in verschiedenen Teilen des Reichs eine sich in Broschüren und Reden vor antisemitischen Versammlungen artikulierende Form einer lokalen Abwehrarbeit, die allmählich ein Bewußtsein für die Notwendigkeit solidarischer Interessenpolitik schuf.<sup>113</sup> Die *Vereine für Jüdische Geschichte und Literatur*, die seit 1890 von dem Publizisten Gustav Karpeles ins Leben gerufen wurden, um – im Sinne einer jüdischen Erwachsenenbildung – den Gemeindemitgliedern zu helfen, sich ihres religiösen Erbes zu vergewissern und dieses nach

---

<sup>109</sup> A. Paucker, in: H. A. Strauss/N. Kampe (Hg.), 21988, 143–171, Zitat 146. Es kann als *communis opinio* gelten, daß die eigentliche Bedeutung der Abwehrbewegung weniger in ihren tatsächlichen politischen Erfolgen als in ihrem Einfluß auf die Mentalität der deutschen Judenheit lag. Nachdem aus der Perspektive nach der Shoah zunächst vor allem das Scheitern der jüdischen Selbstverteidigung im Zentrum der Diskussion stand, hat die jüngere jüdische Historiographie ihr eine differenziertere Forschungsarbeit gewidmet; vgl. vor allem S. Ragins, 1972, I. Schorsch, 1972, J. Reinharz, 1975, A. Paucker, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1976, 479–547 und M. Lamberti, 1978.

<sup>110</sup> A. Paucker, aaO., 1976, 487 und I. Schorsch, aaO., 65 ff.

<sup>111</sup> AaO., 23–52. Zum Scheitern des Versuchs, den D.I.G.B. zum Dachverband einer effektiven und staatlich anerkannten jüdischen Interessenvertretung auszubauen, vgl. J. Toury, in: *LBIYB* 13 (1968), 57–90.

<sup>112</sup> Lazarus rückte in der Folgezeit die wissenschaftliche Verteidigung der jüdischen Ethik in den Vordergrund. Seine zweibändige *Ethik des Judentums* (1898/1911) war eine klassische liberale Apologie der ethischen und kulturellen Relevanz der jüdischen Religion.

<sup>113</sup> Vgl. J. Borut, in: *LBIYB* 36 (1991), 59–96.

außen verteidigen zu können, stellen einen wichtigen Indikator für ein wachsendes kulturell-historische Selbstbewußtsein dar.<sup>114</sup>

Die für die jüdische Abwehrarbeit entscheidende Gründung des *Centralvereins Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens* (CV) am 26. März 1893 verdankt sich der Entscheidung maßgeblicher Kreise der jüdischen Gemeinschaft, die Bekämpfung des Antisemitismus, wie es der Jurist Eugen Fuchs, die wichtigste Figur innerhalb des CV vor der Weimarer Zeit, formulierte, unter dem Slogan »Selbstverteidigung im vollen Lichte der Öffentlichkeit« nunmehr selbst zu gestalten.<sup>115</sup> Angesichts des qualitativen Wandels der Judenfeindschaft, der sich in der neuerlichen Welle des Antisemitismus in Staat und Gesellschaft geltend machte, und der tiefen Desillusionierung, was den politischen Spielraum und die Motive des Liberalismus betraf, wuchs die Überzeugung, Juden müßten Zuflucht zu neuen Methoden der Selbstverteidigung nehmen. So wurde etwa die Wirksamkeit des 1890 von nicht-jüdischen, meist linksliberalen Politikern und Intellektuellen gegründeten *Vereins zur Abwehr des Antisemitismus*, dessen Ziel in der Bekämpfung des Antisemitismus durch Aufklärung der Gesellschaft und in der Verwirklichung der verfassungsmäßig garantierten Gleichstellung von Juden und Christen bestand,<sup>116</sup> schnell als nicht ausreichend empfunden. Nicht nur, daß es dem Verein, dessen Mitglieder mehrheitlich Juden waren, nicht gelang, weitere nichtjüdische Kreise für seine Ziele zu gewinnen, er litt unter dem Relevanzverlust des politischen Liberalismus, blieb isoliert und wurde von Beginn an lediglich als die »freisinnige Judenschutztruppe« bekannt. Zudem war aus der Sicht eines solchen liberalen Philosemitismus Widerspruch gegen die Entrechtung der Juden nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit der Anerkennung einer bewußten jüdischen Identität, vielmehr machten Mitglieder des Vereins immer wieder geltend, die Emanzipation habe ihren Preis in der völligen Verschmelzung, der allmählichen Aufgabe aller Eigentümlichkeiten.<sup>117</sup> Die Gründung einer eigenen jüdischen Abwehrorganisation muß in diesem Zusammenhang als Hinweis auf die Divergenz in der Frage des Konzepts der Akkulturation und als Zeichen des Anspruchs der jüdischen Gemeinschaft auf eine über die verfassungsmäßig festgeschriebene Bekenntnisfreiheit hinausreichende gleichberechtigte Stellung des Judentums innerhalb der deutschen Gesellschaft verstanden werden.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Vgl. I. Schorsch, aaO., 111 ff. und Ch. Schatzker, 1988, 169–177. Die Einrichtung von Bibliotheken und die Veranstaltung öffentlicher Vorträge und Diskussionen prägten das Bild dieser lokalen Vereine, die sich 1893 zum *Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur* vereinigten. Dieser gab das *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur* (JJGL) heraus, in dem zumeist Rabbiner und Gelehrte der Wissenschaft des Judentums gemeinverständliche Beiträge veröffentlichten.

<sup>115</sup> E. Fuchs, in: *IDR* 1 (1895), 145–161, Zitat 151. Zu den verschiedenen Phasen der Entstehung des CV vgl. u.a. I. Schorsch, aaO., 107 ff.

<sup>116</sup> Vgl. C. Bürger (Hg.), <sup>3</sup>1911, Vorwort. Zur Entstehung des Abwehrvereins, seinen ideologischen Voraussetzungen und seinem Schicksal bis 1933 vgl. B. Suchy, in: *LBIYB* 28 (1983), 205–239 und dies., in: *LBIYB* 30 (1985), 67–103; vgl. auch I. Schorsch, aaO., 79–101.

<sup>117</sup> B. Suchy, aaO., 228, Nachweise 225 ff.; vgl. I. Schorsch, aaO., 99.

<sup>118</sup> Vgl. P. Pulzer, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus – German Jewry and Liberalism*, 1986, 129 ff. Die Gründung des CV wurde daher vom Abwehrverein zunächst durchaus

Der CV stellte von Beginn an die Vertretung der Mehrheit der »religiös-liberalen, assimilierten, deutschgesinnten, mittelständischen jüdischen Bevölkerung« dar.<sup>119</sup> Die Formulierung seines Selbstverständnisses und die Gestaltung der praktischen Arbeit wurde maßgeblich von einer Gruppe jüdisch-liberaler Intellektueller geprägt, deren Akkulturation am weitesten gediehen war und die sich daher von den Anfeindungen am tiefsten getroffen fühlte. Auf dem Hintergrund des akademischen Antisemitismus und des Ausschlusses jüdischer Studenten aus den meisten Vereinen und Korporationen hatte sich schon vor der Gründung des CV eine jüdische studentische Selbstorganisation herausgebildet, die sich 1896 im *Kartell-Convent Jüdischer Corporationen* (K.C.) zu einer eigenen Abwehrorganisation konstituierte.<sup>120</sup> Der K.C. stellte in den folgenden Jahrzehnten den unmittelbaren sozialen Kontext vieler jüdischer Akademiker dar und bildete das Reservoir für die späteren Repräsentanten des CV. Sie waren besonders sensibilisiert für antijüdische Tendenzen und sozial selbst davon betroffen: Die zahlenmäßig dominierenden Juristen, die meist als Repräsentanten nach außen wirkten, durch ihre beruflichen Beschränkungen, die Rabbiner und Lehrer, denen eher die kulturelle Arbeit zufiel, durch ihre Position als Vertreter einer minderprivilegierten Religion.<sup>121</sup> Die akademische Orientierung dieser Führungseliten der Gemeinden und jüdischen Institutionen und ihr Wille, die Herabwürdigung ihrer Religion nicht hinzunehmen, machte sie zu aufmerksamen Beobachtern gerade auch der in der theologischen Wissenschaft vertretenen Positionen.

Der Akzent der Selbstverteidigung und der vom CV angebotenen Gestalt jüdischer Identität lag eindeutig auf der Hervorhebung der selbstverständlichen jüdischen Loyalität zum »Deutschtum«. Entsprechend der rein »konfessionellen« Deutung des Judentums, wie sie sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hatte, ging man davon aus, daß die jüdische Glaubensgemeinschaft einen Teil des vielgestaltigen nationalen und kulturellen Gefüges des Deutschen Reiches darstellte. Die jahrhundertelange Existenz einer jüdischen Gemeinschaft in Deutschland rechtfertigte die Zugehörigkeit ebenso wie die willentliche Annahme Deutschlands als des Vaterlandes, dem man Liebe und absolute Loyalität schuldete.<sup>122</sup> Die ur-

---

kritisch kommentiert. Offenbar entwickelte sich jedoch in der Folgezeit ein Verhältnis gegenseitiger Achtung, und der Abwehrverein blieb bis 1933 ein wichtiger Faktor bei der Verteidigung jüdischer Rechte, vgl. B. Suchy, aaO., 212 f.

<sup>119</sup> A. Paucker, aaO., 491. Jüdische Arbeiter und Angestellte und ostjüdische Einwanderer waren als soziale Gruppen kaum repräsentiert; das Gleiche gilt für die jüdische Orthodoxie, die dazu neigte, sich nur zu verteidigen, wo vitale Interessen ihrer Religionsausübung bedroht waren. Zur Haltung der Orthodoxie gegenüber dem Antisemitismus vgl. M. Breuer, 1986, 301–316. Bis zum Jahre 1914 gewann der CV etwa 40.000 Mitglieder, abgesehen von den Gemeinden und Verbänden, die dem CV als korporative Mitglieder geschlossen beitraten.

<sup>120</sup> Vgl. A. Asch, 1964 und ders./J. Philippon, in: *LBIYB* 3 (1958), 122–139.

<sup>121</sup> Vgl. J. Toury, in: *JbIdG* 16 (1987), 251–281, bes. 273. Die Rabbiner stellten 1918 zwar nur 6 % der Hauptvorstandsmitglieder des CV, hatten jedoch in 23 von 171 Ortsgruppen (13,5 %) den Vorsitz (261).

<sup>122</sup> Vgl. J. Reinharz, in: *Jss* 36 (1974), 19–39, bes. 35. Zum Konzept der Synthese von »Deutschtum und Judentum« seit der Emanzipation vgl. H. J. von Borries, 1971.

sprüngliche ethnische Zusammengehörigkeit der Juden begründete aus dieser Sicht keine nationale Identität, sondern qualifizierte die jüdische Gemeinschaft als einen »Stamm« unter den anderen deutschen Stämmen.<sup>123</sup> Hatte sich der CV in seinen Statuten vom 4. April 1893 die Aufgabe gestellt, »die deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens, ohne Unterschied der religiösen und politischen Richtung zu sammeln, um sie zu bestärken in der thatkräftigen Wahrung ihrer staatsbürgerlichen und gesellschaftlichen Gleichstellung und in der unbeirrten Pflege deutscher Gesinnung«,<sup>124</sup> so genoß die Demonstration der Zugehörigkeit zum »Deutschtum« eindeutige Priorität. Demgegenüber gewann die inhaltliche Füllung spezifisch *jüdischer* Identität zunächst noch kaum deutliche Konturen.

Die Aktivitäten des CV lassen sich unter den Begriffen »Rechtsschutz« und »öffentliche Aufklärung« fassen.<sup>125</sup> Die Rechtsschutzarbeit, die sich zunächst auf die Anstrengung von Prozessen gegen Antisemiten konzentrierte, zog mit der Zeit auch politische Aktionen nach sich, etwa im Rahmen der Wahlhilfe für die linksliberale Opposition und gegen antisemitische Kandidaten.<sup>126</sup> Aus der Aufklärungsarbeit im Sinne einer reinen Widerlegung antisemitischer Verleumdungen, für die dem CV seit 1895 mit der Monatsschrift *Im Deutschen Reich* ein eigenes Organ zur Verfügung stand, entwickelte sich allmählich eine immer deutlicher profilierte Apologetik. Stärker als die tatsächliche Wirkung der Verteidigung des Judentums und seiner kulturellen Bedeutung<sup>127</sup> ist der Erfolg des Versuchs einzuschätzen, das Selbstbewußtsein der jüdischen Gemeinschaft durch die Verteidigung ihrer Religion zu erhöhen. Symptomatisch dafür war die offensive Verwerfung von Taufe und »Assimilantentum« als einer charakterlichen Schwäche, ein Urteil, das zur allgemein anerkannten Norm der Mehrheit der jüdischen Gemeinschaft wurde.<sup>128</sup>

Deutlicher noch als der CV verkörperte der *Verband der deutschen Juden* die Intention, Stolz auf die Zugehörigkeit zum Judentum zu wecken. Auf der ersten

<sup>123</sup> Vgl. R. L. Pierson, 1970, 56 ff. Erst in der Weimarer Zeit wurde unter dem Eindruck der zionistischen Bewegung und der völkischen Angriffe das Selbstverständnis als Religionsgemeinschaft um die Vorstellung der »Abstammungs- und Schicksalsgemeinschaft« erweitert; vgl. J. Reinharz, aaO., 37 f. und A. Paucker, in: H. A. Strauss/N. Kampe (Hg.), <sup>2</sup>1988, 28 ff.

<sup>124</sup> Centralverein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens, 1893, 98.

<sup>125</sup> Vgl. E. Fuchs, in: *IDR* 1 (1895), 145–161.

<sup>126</sup> Vgl. M. Lamberti, 1978, 23–54 und A. Paucker, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1976, 498 ff.

<sup>127</sup> Vgl. dazu die kritische Sicht von A. Paucker, aaO., 533 ff. und S. Ragins, aaO., 95 f.

<sup>128</sup> Mit besonderer Schärfe hat der im CV engagierte Leipziger Rabbiner Felix Goldmann 1910 die Stimmung gegen getaufte Juden in einem Aufsatz über »Taufe und Gleichberechtigung« zum Ausdruck gebracht. Der »Kampf gegen das Taufjudentum« sei schon deshalb nötig, weil es die Bemühungen vereitele, Staat und Gesellschaft davon zu überzeugen, daß die Juden in Deutschland es mit ihrem Festhalten an ihrer Religion und der Forderung nach Gleichberechtigung in ihrer Unterschiedenheit ernst meinten. Ein »widerwärtiges Strebertum, das Ehre und Ehrlichkeit der Karriere opfert«, könne einer Würdigung des wahren Wesens des Judentums nur schaden; erforderlich sei daher eine scharfe Bekämpfung des Indifferentismus und die gesellschaftliche Ächtung der Getauften, vgl. F. Goldmann, in: *IDR* 16 (1910), 65–76, Zitate 74 ff. Vgl. bereits ders., in: *IDR* 14 (1908), 395–402, bes. 369 f.

Hauptversammlung des VdJ 1905 begründete Eugen Fuchs die Notwendigkeit dieser neuen Organisation damit, daß der CV trotz seiner Erfolge nicht das letzte Wort sein könne. Als Abwehrverein gegen die antisemitische Bewegung sei der CV nicht in der Lage, über die Tagesaktualität hinaus wichtige politische und kulturelle Funktionen zu erfüllen. Der VdJ sollte die Abwehrbestrebungen unterstützen und die jüdische Gemeinschaft dem Staat gegenüber vertreten, vor allem jedoch dafür sorgen, »daß aufklärende und apologetische Schriften in die Lande gesandt werden, welche über das Wesen des Judentums und seine Ethik Aufschluß geben.« Ziel sei – man beachte die charakteristische Doppelstruktur jüdischer Apologetik – einerseits die Aufklärung der Nichtjuden, vor allem aber die Verbreitung des Wissens über das Judentum unter den Juden selbst: »Denn Abwehr verlangt Wissen, und Wissen bringt uns Selbstbewußtsein und Stolz und Treue, die über das Ende des Kampfes hinausreicht.«<sup>129</sup> Tatsächlich gewann der VdJ seine eigentliche Bedeutung durch seine von maßgeblichen Repräsentanten der Wissenschaft des Judentums getragene apologetische Tätigkeit. Viele der Vorträge und Aufsätze, in denen sich Rabbiner und jüdische Wissenschaftler vor 1918 implizit und explizit mit der protestantischen Theologie befaßten, hatten ihren Ort in den vom VdJ in zweijährigen Abständen durchgeführten Versammlungen oder in seinem Organ, dem *Korrespondenz-Blatt des Verbandes der Deutschen Juden*, das 1907–1914 in 14 Nummern erschien und vor allem zur Verteilung in christlichen Kreisen gedacht war. Nicht zuletzt wurden hier Begriff, Konzeption und Strategie einer jüdischen Apologetik ausgeprägt, die es im Kontext dieser Studie in ihren komplexen Motiven und ihrer Wirkung zu analysieren gilt.<sup>130</sup>

CV und VdJ verkörpern demnach eine im Zeichen des modernen Antisemitismus entstandene Bewegung zur Wahrung emanzipatorischer Interessen, aber auch zur Aufklärung über das Judentum, seine Geschichte und gegenwärtige Realität. Gewiß stand das Bekenntnis zum »Deutschtum« zunächst im Vordergrund,<sup>131</sup> und vielfach bildete die CV-Ideologie – im Sinne eines »Trotzjudentums« – eine Art Ersatzreligion, insofern die Verteidigung gegen antisemitische Angriffe ins Zentrum jüdischer Identität trat.<sup>132</sup> Die Abwehrarbeit zwang jedoch zur Besinnung auf die Werte, die man verteidigen wollte, forderte ein Wissen über die Tradition, das einem neuen jüdischen Selbstbewußtsein ein Fundament verschaffen sollte. Tatsächlich wurden bereits vor dem Ersten Weltkrieg Anzeichen eines wachsenden Bewußtseins für jüdische Werte und insofern eine identitätsbildende Kraft der Abwehrbewegung sichtbar.<sup>133</sup> Sie stellte ein Element jener Dissimilationstendenz dar, die im Kontext der Identitätskrise des deutschen Judentums ein Gegengewicht gegen die Auflösungserscheinungen bildete, und verkörperte den Willen der Mehrheit, trotz fortgeschrittener Akkulturation die Legitimität ihrer geson-

<sup>129</sup> E. Fuchs (1905), in: ders., 1919, 272 f. und 284 f.

<sup>130</sup> Zum Selbstverständnis der jüdischen Apologetik s. u. S. 81 ff.

<sup>131</sup> A. Paucker, in: H. A. Strauss/N. Kampe (Hg.), <sup>2</sup>1988, 151; vgl. die kritische Sicht von E. Friesel, in: *LBIYB* 31 (1986), 121–146.

<sup>132</sup> I. Schorsch, aaO., 207.

<sup>133</sup> AaO., 38 f.; vgl. auch E. Friesel, aaO., 129 und A. Paucker, in: W. E. Mosse /A. Paucker (Hg.), 1976, 517 f.

derten jüdischen Identität zu verteidigen. »Wir sind«, so stellte sich für Eugen Fuchs 1913 der Weg des CV dar, »innerlicher, positiver, jüdischer geworden, das kann ich ohne Stolz und ohne Überhebung von uns sagen, wenigstens bemühen wir uns, es zu sein.« Die Erkenntnis habe sich durchgesetzt, daß sich Abwehr nicht ausführen lasse »ohne Kenntnis, ohne Stolz, ohne Treue«, daß nicht einige jüdische Reserveoffiziere und Landräte das Ziel sein dürften, sondern einzig eine »Renaissance des Judentums.«<sup>134</sup> Die Aufgabe, den Prozeß der »jüdischen Positivierung« der Abwehr inhaltlich zu füllen, kam insbesondere den Repräsentanten der Wissenschaft des Judentums zu, und die folgenden Kapitel werden zeigen, daß in diesem Prozeß gerade die Auseinandersetzung mit dem Judentumsbild der protestantischen Theologie eine entscheidende Funktion gewann.

### 3.3. »Selbstemanzipation« – der Impuls der zionistischen Bewegung

Die Rückbesinnung der Abwehrbewegung auf jüdische Tradition und Eigenart verdankt sich zu einem nicht geringen Teil auch der Herausforderung durch die Entwicklung der zionistischen Bewegung, die der jüdischen Identitätsdebatte insgesamt wichtige neue Impulse gab. Die Entstehung eines nationaljüdischen Bewußtseins in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf die angesichts der russischen Pogrome 1881/82 und des verschärften Antisemitismus in Deutschland erschütterte Hoffnung auf einen friedvollen Prozeß der jüdischen Integration in Europa<sup>135</sup> blieb auch innerhalb des deutschen Judentums nicht ohne Resonanz. Auf der Grundlage des 1897 auf dem 1. Zionistenkongreß in Basel formulierten praktischen Programms der »Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina« bildete sich 1897 aus kleineren zersplitterten frühzionistischen Gruppen die *Zionistische Vereinigung für Deutschland* (ZVfD), die sich, abgesehen von ihrem philanthropischen Einsatz für die verfolgten Juden Osteuropas, zunehmend der ideologischen Auseinandersetzung mit der Assimilation widmete.<sup>136</sup> Obwohl die ZVfD den nationalen Charakter des Judentums zunächst möglichst wenig betonte<sup>137</sup> und ihre Mitglieder der jüdischen Religion und Kultur kaum weniger entfremdet waren als die Mehrheit der jüdischen Gemeinschaft, widersprach sie entschieden der Verengung des jüdischen Selbstverständnisses auf das konfessionelle Element und der bedingungslosen Identifizie-

<sup>134</sup> E. Fuchs (1913), in: ders., 1919, 237. P. Rieger, 1918, 68 f. postulierte in seinem Rückblick auf 25 Jahre Abwehrkampf dessen Charakter als Schritt auf dem Weg der »Heimkehr zum Judentum« und gab der Hoffnung Ausdruck, daß dies nicht den Gegensatz zur christlichen Umwelt vertiefen, sondern vielmehr den Juden die Achtung ihrer Mitbürger verschaffen werde.

<sup>135</sup> Zur zionistischen Ideen- und Organisationsgeschichte vgl. u.a. A. Hertzberg, 1966, W. Laqueur, 1975; D. Vital, 1975; ders., 1982; S. Avineri, 1981.

<sup>136</sup> Zu den Anfängen des Zionismus in Deutschland vgl. M. Eliav, in: *BLBI* 1969, Nr. 48, 282–314 und J. H. Schoeps, in: W. Grab (Hg.), 1984, 231–256. Zur Entwicklung des deutschen Zionismus vgl. R. Lichtheim, 1954; S. M. Poppel, 1977; Y. Eloni, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1976, 633–688 und ders., 1987; vgl. auch die wichtige Quellensammlung von J. Reinharz, 1981.

<sup>137</sup> Vgl. ders., 1975, 97 ff.

nung mit dem »Deutschtum«. Der Zionismus bot eine Identität an, die der realen Situation – der weitgehenden Ablehnung des bloß »konfessionellen« Selbstverständnisses des Judentums durch die nichtjüdische Öffentlichkeit – entsprach und ein Gefühl von Stolz und Selbstrespekt vermittelte. Mit der Forderung des Rechts der Juden auf eine eigene ethnische und nationale Identität im Rahmen loyaler Staatsbürgerschaft wurden antisemitische Ausgrenzungsabsichten ebenso zurückgewiesen wie das jüdisch-liberale Integrationsmodell.

Schon bald entwickelten sich innerhalb der zionistischen Bewegung in Deutschland neben dieser pragmatischen Richtung ganz unterschiedliche Strömungen. Im Gefolge der Ideen Achad Ha'ams<sup>138</sup> formierten sich – mit Martin Buber als dem bedeutendsten Sprecher – kulturzionistische Bestrebungen, die sich auf eine Überwindung der Auszehrung jüdischer Identität in der »Galut« und eine kulturelle Erneuerung, die Bewußtwerdung der geistigen und ethischen Werte des jüdischen Volkes als Grundlage einer lebendigen jüdischen Nationalität richteten. Neben dem Ziel der Schaffung eines geistigen Zentrums in Palästina, dessen Ausstrahlung eine Renaissance des jüdischen Geistes in der Diaspora fördern sollte, konzentrierte sich der Kulturzionismus auf die »Gegenwartsarbeit« – die Stärkung des jüdischen Gemeinschaftsbewußtseins und die Förderung einer eigenständigen kulturellen Identität in Deutschland. Andere Ziele verfolgte eine Gruppe junger Zionisten um Richard Lichtheim und Kurt Blumenfeld, die zwischen 1910 und 1914 unter dem Einfluß von Ideen der Jugendbewegung eine radikale Neuorientierung verlangten. Aufgrund ihrer Sozialisation in assimilierten Familien der jüdischen Tradition stark entfremdet, verloren sie angesichts des Antisemitismus den Glauben an eine legitime jüdische Existenz in Deutschland. Insofern ihrer Überzeugung nach die tatsächliche ethnisch-kulturelle »Sonderart« der jüdischen Bevölkerung den eigentlichen Grund des Antisemitismus darstellte<sup>139</sup> und da sie die Assimilation als aussichts- und würdelose Verleugnung der eigenen Identität betrachteten, entwickelten die radikalen Zionisten ein Programm der allmählichen »Entwurzelung« der Juden in Hinblick auf die deutsche Gesellschaft und Kultur. Auf dem Delegiertentag der ZVfD in Posen vom 26.–28. Mai 1912 setzte sich der »postassimilatorische« Zionismus mit einer Resolution durch, die jeden Zionisten dazu verpflichtete, die Emigration nach Palästina anzustreben.<sup>140</sup>

Spätestens jetzt wich die relativ friedliche Koexistenz von CV und ZVfD, von liberalem Judentum und Zionismus, die auf partiellen Übereinstimmungen – Bejahung des Jude-Seins, Stolz auf die jüdische Überlieferung, Neubesinnung auf jüdische Werte, Loyalität der jüdischen Gemeinschaft – beruhte, einer scharfen gegenseitigen Abgrenzung. Jüdisch-liberale Kreise initiierten 1912 das *Antizionistische Komitee*, das den Zionismus öffentlich als »unendliche Gefahr für das jüdische Leben, für die jüdische Gleichberechtigung, für die jüdische Einheit, für die

<sup>138</sup> Zu Achad Ha'ams Einfluß in Deutschland vgl. ders., in: *BLBI* 1982, Nr. 61, 3–27.

<sup>139</sup> Zur zionistischen Haltung gegenüber dem Antisemitismus vgl. ders., in: *LBIYB* 30 (1985), 105–140, bes. 106 ff.

<sup>140</sup> Vgl. ders., 1981, 106.

jüdische Religion und damit für das Judentum selber und den Fortschritt der Weltkultur« brandmarkte und seinen Vertretern vorwarf, sie arbeiteten durch die Rezeption der Prämissen des Antisemitismus an der Aufhebung der Emanzipation mit und erzögen eine Jugend, der man vorwerfen könne, »daß sie fremd fühlen und denken, fremde Interessen haben.«<sup>141</sup> Über die politischen Differenzen hinaus spiegelt diese Reaktion den tiefgreifenden Dissens wider, der jüdisch-liberale und zionistische Identität hinsichtlich der Bewertung des »Wesens« des Judentums trennte.<sup>142</sup>

Die Wirkung der zionistischen Herausforderung war insgesamt ambivalent. Auf der einen Seite stellte die zionistische Bewegung in Deutschland vor dem Ersten Weltkrieg – 1914 hatte die ZVfD gerade 14.000 Mitglieder<sup>143</sup> – eine kleine Minderheit dar, die die Hoffnung der Mehrheit auf fortschreitende Integration in die deutsche Gesellschaft zu keiner Zeit zu erschüttern vermochte. Andererseits deutet gerade die Schärfe der Auseinandersetzung auf die Ausstrahlungskraft des Zionismus hin, der ganz offenbar den CV zum Überdenken seiner Positionen zwang und wichtige Anstöße für die jüdische Identitätsdebatte gab. Die Intensivierung der Reflexion über die jüdischen Werte innerhalb des CV, aber auch die jüdisch-liberale theologische Neubesinnung vollzogen sich nicht ohne Seitenblick auf den Zionismus. Insofern ist das Entstehen eines nationaljüdischen Bewußtseins als ein wichtiger Faktor zu verstehen, der seine dissimilatorische Wirkung direkt oder indirekt weit über die Mitglieder zionistischer Organisationen hinaus entfaltete und – ähnlich wie der Antisemitismus – die Frage nach dem Selbstverständnis des Judentums und dem Charakter jüdischer Existenz in Deutschland in neuer Intensität thematisierte.

Die bisherige Darstellung hat ergeben, daß der Zeitraum zwischen 1890 und 1914 aus der Sicht der jüdischen Gemeinschaft aufgrund der beschriebenen politischen wie gesellschaftlichen Faktoren in besonderer Weise im Zeichen einer Krise jüdischer Identität und des Versuchs der Definition der eigenen Stellung innerhalb der deutschen Gesellschaft stand. Die Versuche einer Antwort auf die entscheidenden Fragestellungen – nach dem »konfessionellen« oder »nationalen« Charakter des Judentums, nach Legitimität und Bedeutung eines jüdischen »Sonderbewußtseins«, nach der Möglichkeit, dem Antisemitismus durch eine überzeu-

---

<sup>141</sup> *Der Zionismus, seine Theorien, Aussichten und Wirkungen*, hrsg. vom Antizionistischen Komitee Berlin, o.J. (1912), 48 und 42. Der CV veröffentlichte am 30. März 1913 eine Resolution, die eine Distanzierung von den Zionisten verlangte, sofern diese eine exklusive jüdische Identität behaupteten, deutsch-nationale Gefühle nicht anerkannten und sich selbst lediglich als Gäste in einem fremden Land verstanden; vgl. *IDR* 19 (1913), 200. Die ZVfD empfand dies als »unerhörte Verunglimpfung ihrer vaterländischen Gesinnung« und vollzog in ihrer Resolution vom 1. Mai 1913 den Bruch, der eine Mitgliedschaft von Zionisten im CV zum Zwecke der Abwehrarbeit ausschloß (vgl. J. Reinharz, 1981, 111 ff., Zitat 112). Zur Verschärfung des Verhältnisses zwischen CV und ZVfD vgl. ders., 1975, 171–224, M. Lamberti, in: *LBIYB* 27 (1982), 53–86 und Y. Eloni, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1976, 676 ff.

<sup>142</sup> Vgl. Y. Eloni, 1987, 203; zur liberal-zionistischen Auseinandersetzung über das »Wesen« des Judentums und die Wissenschaft des Judentums s. u. S. 272–277.

<sup>143</sup> J. Reinharz, 1981, IX.

gende Darstellung des Wertes jüdischer Religion und Kultur zu begegnen – lassen insgesamt eine charakteristische Tendenz feststellen: ein merklich wachsendes jüdisches Selbstbewußtsein, verbunden mit einem trotz aller Integrationsbemühungen zunehmend deutlicher artikulierten Anspruch, dem Beitrag des Judentums zum »Deutschtum« müsse auch hinsichtlich der politisch-rechtlichen, sozialen und institutionellen Gleichstellung der jüdischen Gemeinschaft Rechnung getragen werden. Die folgenden Kapitel gehen der Frage nach, weshalb die vielstimmige jüdische Identitätsdebatte und die politisch-kulturellen Ansprüche zwingend zu einem Anliegen der *Wissenschaft des Judentums* wurden, und welche Funktion in diesem Zusammenhang der Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie zukam.

## Kapitel 2

# Selbstverständnis und Forschungsbedingungen der Wissenschaft des Judentums

### 1. Anfänge und Entwicklung der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert

»Die Wissenschaft des Judentums ist *die historische Kenntnis des Judentums*, die Wissenschaft von seinen religiösen Ideen, von deren Offenbarungen in den großen Individualitäten des jüdischen Volkes, in seiner Literatur, in seinem religiösen und sittlichen Leben. Sie ist auch die Wissenschaft von den religiösen Ideen und Einrichtungen, wie sie eingeordnet erscheinen in unsere Weltanschauung, daß sie sich in uns und an uns als lebendige sittliche Mächte bewähren. *Sie ist das große Zeugnis von den Taten des Judentums in der Vergangenheit, von seinem Rechte in Gegenwart und Zukunft, sie ist unser Schutz gegen tausendjährige Vorurtheile*, gegen alle geistigen Waffen, die gegen uns und unsere Lehre geschmiedet werden. Sie hütet die großen Thaten der Vergangenheit, sie sammelt die Strahlen, die den Urkunden des Judentums entströmen, daß sie für die Gegenwart und für die Zukunft leuchten. Ohne sie wären wir ein Körper ohne Seele, ein Schiff ohne Steuermann ... Sie hat das Erbe der wunderbaren Vergangenheit des jüdischen Volkes angetreten, darum harret ihrer noch die schwere Aufgabe, *alle guten Geister unseres Stammes mit kräftigem Worte wachzurufen gegen die Zerstörung, welche von der Kurzsichtigkeit, Unwissenheit und Gleichgültigkeit angerichtet worden ist*, ein Ende zu bereiten der Schläffheit, mit welcher die Lehren des Judentums den Jüngeren überliefert wurden. Es harret ihrer die Aufgabe, Allen, die es angeht, zu Bewußtsein zu bringen, welche Aufgabe das Judentum erfüllt hat, indem es unter unerhörten Kämpfen und Leiden seiner Bekenner die Religion der Propheten und der Thora vor allerlei Trübungen bewahrt hat, und sie wird auch die Pflicht haben, gegen das Beginnen, durch Aufnahme fremder Institutionen unsere Religion zu einem synkretistischen Gebilde zu machen, ... Stellung zu nehmen.«<sup>1</sup>

Diese Definition, mit der der Historiker und Orientalist Martin Schreiner 1898 in seinem Essay »Was ist uns die Wissenschaft des Judentums?« die eminente Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung der Wissenschaft des Judentums akzentuierte, spiegelt mit ihren drei zentralen Elementen – *historisch-kritisches Gespräch mit der eigenen Tradition, aufklärerisch-emanzipatorischer Impuls nach außen und Stabilisierung von Identität nach innen* – präzise das Selbstverständnis wider, das die junge Diszi-

---

<sup>1</sup> M. Schreiner, in: *AZJ* 62 (1898), Nr. 13, 150 ff., Nr. 14, 164 ff. und Nr. 15, 175 ff., Zitat 177 (Hervorhebungen nicht im Original).

plin im Verlaufe des 19. Jahrhunderts entwickelt hatte. Als Kind der Moderne hatte sie ihre Ursprünge in der *Haskala*, der jüdischen Aufklärung, und der Begegnung mit dem Geschichtsverständnis des deutschen Idealismus und der Romantik, die zu einer Revolutionierung jüdischen Geschichtsbewußtseins führte.<sup>2</sup> Im Zuge der Aufklärung hatten jüdische Intellektuelle die Herausforderung angenommen, angesichts des politisch-sozialen Wandels und der zeitgenössischen Philosophie jüdische Identität neu zu bestimmen, ohne die Kontinuität mit der eigenen Tradition aufzugeben.<sup>3</sup> Denker wie Lazarus Bendavid und Salomon Maimon entfalteten ihr Verständnis des Judentums unter dem Einfluß des Denkens Immanuel Kants, und die jüdische Philosophie insgesamt versuchte geltend zu machen, die jüdische Religion mit ihrer starken Orientierung auf Gebot und moralisches Handeln entspreche dem aufgeklärten ethischen Vernunftglauben besonders gut; auf diese Weise erschien das Judentum als Träger einer menschheitlichen Mission, die seine Fortexistenz als berechtigt erwies.<sup>4</sup>

Während der Romantik bot sich, durch die Rezeption der idealistischen Konzeption der »Geistesgeschichte«, der Vorstellung von der Selbstentfaltung des »Geistes« in mannigfaltigen, geschichtlich bedingten Formen, eine neue, dem aufklärerischen Rationalismus gegenüber wirkungsvollere Möglichkeit, die Existenz des Judentums – diesmal historisch – zu legitimieren. Verstand die Geschichtswissenschaft der Romantik die Geschichte der Völker und Religionen als Momente der Offenbarungsgeschichte des göttlichen Geistes, so konnte auch das Judentum als historische Ausprägung dieses Geistes in seinem Eigenrecht zur Geltung gebracht werden. Notwendig wurde dies, weil faktisch in der Emanzipationszeit das Judentum als religiöses und historisches Phänomen daraufhin bewertet wurde, ob Juden der Bürgerschaft in der modernen Gesellschaft und Kultur würdig waren oder nicht. Die Wissenschaft des Judentums läßt sich daher am ehesten als Reaktion auf die Gleichzeitigkeit von Emanzipationsgesetzen, neuen judenfeindlichen Manifestationen in der beginnenden Restaurationszeit und jener Tendenz der nichtjüdischen Aufklärung verstehen, die sich eine Befreiung der Juden nur als ihre Befreiung vom Judentum vorzustellen vermochte.<sup>5</sup> Zugleich stellte sie – in der Orientierung am Wissenschaftsverständnis ihrer Zeit – ein Ergebnis fortschreitender Akkulturation dar.

Der Begriff der Wissenschaft des Judentums, der offenbar von dem Rechtsgelehrten Eduard Gans geprägt wurde, erschien als Titel der von dem Historiker Leopold Zunz 1822/23 im Auftrage des am 7. November 1819 gegründeten *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* herausgegebenen *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*. Die Mitglieder des Vereins, neben Gans und Zunz vor allem Isaac Levin Auerbach, Isaak Markus Jost, Moses Moser, Heinrich Heine sowie die

---

<sup>2</sup> Vgl. R. Schaeffler, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 113–130, bes. 124 ff.; Y. H. Yerushalmi, 1988, 87 ff.; I. Schorsch, in: *LBIYB* 28 (1983), 413–437.

<sup>3</sup> Vgl. dazu vor allem das Standardwerk von M. A. Meyer, 1994.

<sup>4</sup> M. A. Meyer, in: J. Reinhartz/W. Schatzberg (Hg.), 1985, 64–84, bes. 67 f. Vgl. H. M. Graupe, in: *ZRGG* 13 (1963), 308–333.

<sup>5</sup> Vgl. dazu N. Rotenstreich, 1984.

Vorkämpfer der *Haskala*, David Friedländer und Lazarus Bendavid, waren selbst in hohem Maße assimiliert und in ihrem Bildungsstreben dem traditionellen Judentum entfremdet. Herausgefordert durch die zeitgenössische Gegenbewegung gegen die Emanzipation und die antisemitischen Hep-Hep-Krawalle, wollten sie mit den Mitteln der Wissenschaft eine geistige Legitimation der kulturellen Integration der Juden bei gleichzeitigem Festhalten an ihrer eigenständigen religiösen Identität leisten. Der Verein vermochte seine geistige Isolierung innerhalb des Judentums jedoch nie zu überwinden und zerbrach im Sommer 1824 an materiellen Hindernissen und an dem angesichts der restaurativen Zeitstimmung unüberwindlichen Dilemma, die Eingliederung des Judentums in die deutsche Kultur gerade durch die wissenschaftliche Vergegenwärtigung jüdischer Tradition erreichen zu wollen. Das Scheitern kam darin symbolisch zum Ausdruck, daß Gans und Heine 1825 zum Christentum übertraten.<sup>6</sup>

Als sein Vermächtnis hinterließ der Verein jedoch die Konzeption der *Wissenschaft des Judentums*, die in der Folge zu einem Brennpunkt jüdischen Selbstverständnisses wurde. Leopold Zunz, ihre vielleicht bedeutendste Gestalt im 19. Jahrhundert, hatte 1818 in seiner programmatischen Schrift *Etwas über die rabbinische Literatur* die Leitlinien vorgegeben, indem er forderte, Juden sollten die jüdische Literatur und Tradition mit den Methoden der klassischen Philologie und Historiographie erforschen und dabei völlig davon absehen, »ob ihr sämtlicher Inhalt auch Norm für unser eigenes Urtheilen sein soll oder kann.«<sup>7</sup> Erst durch den Aufschwung einer kritischen, methodisch auf der Höhe der Zeit stehenden jüdischen Wissenschaft konnte das Judentum seiner Überzeugung nach gleichwertig an der deutschen Kultur teilnehmen und die Vorurteile der nichtjüdischen Umwelt überwinden. Mit dem universalen Wissenschaftsideal verband Zunz die reformerische Absicht, das Bleibende in der jüdischen Geschichte vom Vergänglichen, Menschlichen zu scheiden und auf diese Weise ein von der Last der rabbinischen Tradition befreites, zeitgemäßes jüdisches Selbstverständnis zu begründen.

Die radikale Neuerung der Wissenschaft des Judentums bestand demnach darin, daß sie in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Universal- und Kulturgeschichte ein wissenschaftliches Ethos entwickelte, das sich am Ziel eines systematischen säkularen und geschichtlich relativierenden Zugangs zur jüdischen Vergangenheit orientierte.<sup>8</sup> In entschiedener Abwendung von der Tradition des *talmud tora* oder *Lernens* sollte die neue Wissenschaft den Quellen der Vergangenheit kritisch und wertfrei gegenübertreten und sich, wie Zunz 1845 in *Zur Ge-*

<sup>6</sup> M. A. Meyer, 1994, 208 führt das Scheitern des Vereins darauf zurück, daß er letztlich keine Begründung für eine andauernde jüdische Identität zu geben vermochte, weil die Integration des Individuums weitaus stärker im Zentrum stand als das Judentum. Zur Entwicklung des Vereins vgl. N. N. Glatzer, in: A. Altmann (Hg.), 1964, 27–45; S. Ucko, in: K. Wilhelm (Hg.), Bd. 1, 1967, 315–352; I. Schorsch, in: *LBIYB* 32 (1988), 3–28.

<sup>7</sup> L. Zunz (1818), in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 1875, 5; zu Biographie und Werk von Zunz vgl. N. N. Glatzer, 1964.

<sup>8</sup> I. Schorsch, in: *LBIYB* 35 (1990), 55–71; die entschiedene Diskontinuität zur alten Traditionsgläubigkeit betonen auch I. Elbogen, 1922, 5 f., M. Graetz, in: K. Gründer/N. Rotenstreich (Hg.), 1990, 123–129 und Z. Falk, in: K. E. Grözinger (Hg.), 1991, 347–356.

*schichte und Literatur* formulierte, »zunächst von den Theologen emanzipieren und zur geschichtlichen Auffassung erheben.«<sup>9</sup> Immanuel Wohlwill machte 1822 in einem unter dem Pseudonym Immanuel Wolf veröffentlichten Essay »Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums« deutlich, daß mit dem Postulat der Wissenschaftlichkeit auch eine kritische Reduktion des »durch tausendjährige Gewohnheit mechanisch und gedankenlos gewordenen Ceremonien-Wesens«, eine Besinnung auf die eigentliche »Idee« des Judentums intendiert war. Der rein theologische Zugang sollte durch eine Darstellung der *Geschichte* der Religion, Kultur, Literatur und gesellschaftlichen Existenz des Judentums ersetzt werden, womit zugleich der Tendenz der christlichen Gelehrten begegnet wäre, das Judentum »immer nur behufs einer geschichtlichen Verständigung der Christlichen Theologie« zu behandeln oder es »in ein gehässiges Licht« zu stellen.<sup>10</sup> Die philologische, historische und philosophische Durchdringung der jüdischen Tradition auf der Grundlage rationaler Wissenschaft, die allein »über die Parteilichkeit, Leidenschaften und Vorurtheile des niedern Lebens erhaben« sei, versprach aus Wolfs Sicht eine Aufhebung der Fremdheit der Umwelt und die Förderung der Integration in die freie, humanistische Kultur Europas, denn »soll je ein Band das ganze Menschengeschlecht umschlingen, so ist es das Band der Wissenschaft, das Band der reinen Vernünftigkeit, das Band der Wahrheit.«<sup>11</sup>

Damit ist die angesichts der beharrlich fortwirkenden Zerrbilder vom Judentum unvermeidliche emanzipatorisch-apologetische Funktion der Wissenschaft des Judentums bereits für die Anfänge dokumentiert.<sup>12</sup> Sie sollte – über den Erweis der Vereinbarkeit von Judentum und Moderne hinaus – auch inhaltlich die Vorurteile gegenüber der jüdischen Religion zerstreuen und ein objektiv gültiges Bild ihrer Leistungen für die allgemeine Kultur entwerfen, damit aber ihr Fortleben legitimieren und ihre Emanzipationswürdigkeit zwingend machen. Aufgrund ihrer praktischen Funktion für die Erweckung von Selbstachtung und jüdischer

<sup>9</sup> L. Zunz (1845), *Gesammelte Schriften* Bd. 1, 1875, 41–59, Zitat 57.

<sup>10</sup> I. Wolf, in: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 1 (1823), 1–24, Zitate 16. Vgl. L. Zunz (1845), *Gesammelte Schriften* Bd. 1, 58: »Den Namen ›rabbinisch‹ hat die jüdische Literatur gleichfalls von den Theologen erhalten. Diese haben jüdische Bücher stets nur aus einem einseitigen Standpunkte, und die Juden nur als Kirchenmaterial betrachtet: als Zeugen oder Widersacher eines siegenden Christenthums. Jüdische Autoren erschienen ihnen daher immer als Vertreter des bekämpften Prinzips, d. h. als Rabbiner, und die Nichttheologen wurden gewöhnt, Juden, jüdische Werke und Hebräische Sprache als Stücke der sie nichts angehenden Gottesgelahrtheit anzusehen. Diese Theologen diktirten den Staaten die Gesetze gegen die Juden, und unter der Herrschaft solcher Hass und Verachtung der Juden nährenden Einrichtungen wuchs ein Juden verfolgender Pöbel auf.«

<sup>11</sup> I. Wolf, aaO., 23 f. Zu Wolfs Ansatz vgl. Ch. Schulte, in: *Aschkenas* 7 (1997), 277–303, zum Wissenschaftsideal bei Zunz und Wolf vgl. M. A. Meyer, 1994, 166–211.

<sup>12</sup> Wie sehr dieses Ziel die Arbeit jüdischer Forscher bis ins 20. Jahrhundert hinein bestimmte, läßt sich daran ablesen, daß etwa Benno Jacob 1907 in einem Vortrag über *Die Wissenschaft des Judentums – ihr Einfluß auf die Emanzipation der Juden* das zentrale Anliegen seiner Disziplin darin erblickte, »den Zusammenhang zwischen Unterdrückung und Ignoranz« zu durchbrechen und »ausdrücklich die Geschichte und Lehre des Judentums zu dem Zwecke (zu) erforschen, um Freund und Feind darüber aufzuklären ... und dadurch auf die Verbesserung auch der äußeren Lage der Juden zu wirken« (B. Jacob, 1907, 7 f.).

Identität gewann sie zudem eine wichtige innerjüdische Dimension. Von Beginn an war sie dazu ausersehen, angesichts der Zerrissenheit jüdischen Lebens, die mit der Akkulturation einherging, zur Vergewisserung der wertvollen Vergangenheit des Judentums und seiner zukünftigen Bedeutung in der Weltgeschichte des Geistes beizutragen.<sup>13</sup> Die historisch-kritische Analyse der geschichtlichen Entwicklung des Judentums sollte einerseits die Autorität der rabbinischen Tradition relativieren und dem Eindruck entgegenwirken, die eigene Religion erschöpfe sich im normativen »Rabbinismus«. Dieser kritischen Destruktion entsprach auf der anderen Seite der Nachweis der in der jüdischen Geschichte reich vorhandenen Kräfte, aus denen eine Erneuerung, eine Rückbesinnung auf die zentralen religiösen Ideen und Gestalten hervorgehen konnte. Damit leistete die Wissenschaft des Judentums die Verankerung der gegenwärtigen jüdischen Identitätssuche in der Geschichte und legitimierte den Widerstand gegen eine Selbstaflösung der jüdischen Gemeinschaft.<sup>14</sup>

Eine der großen Enttäuschungen der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert war das Scheitern ihrer Hoffnung auf ihren Einzug in die deutschen Universitäten. Jüdische Gelehrte hatten im Zuge des Emanzipationskampfes immer wieder versucht, auf dem Wege der akademischen Integration ihrer Disziplin den Zusammenhang zwischen verweigerter gesellschaftlicher Gleichberechtigung und der Mißachtung jüdischer Forschung zu durchbrechen. »Die Gleichstellung der Juden in Sitte und Leben wird aus der Gleichberechtigung der Wissenschaft des Judentums hervorgehen«<sup>15</sup> – schrieb Leopold Zunz 1845 und beantragte 1848, ermutigt durch den demokratischen Aufbruch während der Märzrevolution, beim preußischen Ministerium für Erziehung und religiöse Angelegenheiten die Errichtung eines Lehrstuhls für die Erforschung der jüdischen Geschichte und Literatur an der philosophischen Fakultät der Universität Berlin. Das Scheitern dieses Vorstoßes ist bezeichnend für den herrschenden Willen, die privilegierte Stellung des Christentums an der Universität zu bewahren und der jüdischen Wissenschaft in keinem Fall eine Stellung einzuräumen, die auf eine öffentliche Anerkennung der Gleichstellung des Judentums als Religion mitsamt seinen Institutionen hinausgelaufen wäre. Hinter der Ablehnung des Ansinnens von Zunz stand die Vorstellung, die Aufnahme der Wissenschaft des Judentums in den Kanon der Universitätsdisziplinen könne das Judentum stärken und der als Preisgabe jüdischer Identität gedachten Assimilation entgegenwirken.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> M. Wiener, 1933, 175 ff. Die Wissenschaft des Judentums sollte »die Schätze der jüdischen Vergangenheit heben und von ihrem Rost befreien, um in den Augen des Nichtjuden das tiefgesunkene Ansehen des eigenen Stammes zu erhöhen und die eigene Gemeinschaft mit Selbstachtung und Zuversicht zu erfüllen« (16).

<sup>14</sup> Vgl. I. Schorsch, in: *LBIYB* 35 (1990), 73–101.

<sup>15</sup> L. Zunz, (1845), *Gesammelte Schriften* Bd. 1, 59.

<sup>16</sup> Vgl. die Dokumentation von L. Geiger, in: *MGWJ* 60 (1916), 245–262; 321–347, bes. 334 ff. Der preußische Kultusminister Adalbert von Ladenburg leitete den Antrag von Zunz an die philosophische Fakultät der Berliner Universität weiter. Eine von ihr eingesetzte Kommission verfaßte ein Gutachten, das Zunz zwar als kompetenten Wissenschaftler würdigte, seine Forderung, das Ghetto auch für die jüdische Wissenschaft aufzuheben, jedoch

Wie ein Leitmotiv begegnete in der Arbeit jüdischer Gelehrter bis ins 20. Jahrhundert hinein daher die – vergebliche – Forderung, eine Vollendung der Emanzipation müsse irgendwann auch in der Gleichstellung ihrer Wissenschaft sichtbar Gestalt annehmen,<sup>17</sup> ein Thema, das in der Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie mit besonderer Intensität diskutiert werden sollte. Vorläufig mußte man jedoch andere Wege einschlagen, um Forschung und Lehre einen Ort zu verschaffen. Da die *Jeschiwot* aufgrund ihrer traditionellen Struktur dazu nicht geeignet schienen, entstanden in Deutschland, wie auch in anderen Teilen Europas,<sup>18</sup> seit Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem *Jüdisch-Theologischen Seminar Fraenckel'scher Stiftung* in Breslau (1854), der *Lehranstalt (Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin (1872) und dem Berliner *Rabbiner-Seminar* (1873) moderne »Rabbinerseminare«, die den Erfordernissen der Zeit Rechnung trugen. Wie sehr die Wissenschaft des Judentums zu einem Brennpunkt jüdischen Selbstverständnisses geworden war, zeigt sich darin, daß die drei Institutionen jeweils

---

zurückwies. Die Zurücksetzung der Juden sei längst aufgehoben, und eine jüdische Professur, die mit dem Nebengedanken gestiftet würde, »das jüdische Wesen in seiner Besonderheit, in seinen entfremdenden Gesetzen und Gebräuchen geistig zu stützen und zu bekräftigen«, würde eine »Bevorrechtung der Juden« bedeuten und dem Sinn »der neuen, die starren Unterschiede ausgleichenden Freiheit« widersprechen. Die Universität kenne für ihre Lehrfächer kein anderes Maß als den »inneren Gehalt der Wissenschaft.« Die jüdische Geschichte könne im Kontext der allgemeinen Geschichte behandelt werden, doch die Universität könne nicht einen theologisch orientierten Lehrstuhl zugestehen und damit gestatten, »daß ihr der Keim zu einer jüdischen theologischen Fakultät eingepflanzt werde«; die Ausbildung von Rabbinern bleibe »ein Gegenstand seminaristischer Anstalten, aber nicht eigentlich der Universitäten« (337 ff.). Zur Interpretation des Vorgangs vgl. H. Liebeschütz, 1967, 64 ff.; A. Jospe, in: *LBIYB* 27 (1982), 295–313; H. Simon, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 153–164, bes. 157 ff. Bereits 1836/37 hatten Abraham Geiger und der Herausgeber der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, Ludwig Philippson, unter Hinweis auf die aufklärende Kraft der Wissenschaft vergeblich die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät gefordert, vgl. A. Geiger, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie* 2 (1836), 1–21; L. Philippson, in: *AZJ* 1 (1837), Nr. 88, 349 ff.

<sup>17</sup> Vor der Jahrhundertwende ging der eindringlichste Appell von David Kaufmann aus, der seit 1877 jüdische Geschichte, Religionsphilosophie und Homiletik an der Landesrabbinerschule in Budapest lehrte. 1895 klagte Kaufmann in einem Aufsatz über »Die Vertretung der jüdischen Wissenschaft an den Universitäten« in der *MGWJ*, die vielen Vorurteile nicht-jüdischer Forscher seien Zeichen einer »immer schädigender auftretenden Selbstherrlichkeit gegen die Arbeit der jüdischen Wissenschaft.« Die Errichtung eines Lehrstuhls für die Wissenschaft des Judentums sei nicht nur eine Frage der Gerechtigkeit, vielmehr sei es im Interesse der Universitäten, »wenn ein so tief mit der Geschichte und Erkenntnis der Menschheit verwachsenes Schrifttum wie das jüdische an ihnen nicht unvertreten bleibe« (zit. n. D. Kaufmann, *Gesammelte Schriften* Bd. 1, 1908, 14–38, Zitate 16 und 35 ff.).

<sup>18</sup> 1825 entstand in Metz das *Collège Rabbiniq*ue, das 1859 nach Paris transferiert und – als *École Rabbiniq*ue – in eine wissenschaftlich-traditionelle Rabbinerhochschule umgewandelt wurde (vgl. M. R. Hayoun, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 199–211); 1829 wurde in Padua das *Collegio Rabbiniq*o gegründet (vgl. N. Vielmetti, in: J. Carlebach (Hg.), aaO., 23–35); 1855 entstand das *Jews' College* in London; die 1877 in Budapest gegründete *Landesrabbinerschule* (vgl. die Beiträge in M. Carmilly-Weinberger (Hg.), 1986) und die *Israelitisch-Theologische Lehranstalt* in Wien (1873) orientierten sich stark am Vorbild des Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminars.

einer der unterschiedlichen Strömungen des Judentums in Deutschland verpflichtet waren und das Forum dafür boten, die jeweiligen Entwürfe jüdischer Identität in der Moderne in einander widerstreitenden Wissenschaftskonzeptionen zur Geltung zu bringen.

## 2. Profil und Wissenschaftsverständnis der Bildungsinstitutionen der Wissenschaft des Judentums

### 2.1. »Positiv-historisches« Judentum – das Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau

Die erste und zweifellos wichtigste nach modernen wissenschaftlichen Grundsätzen konzipierte jüdische Hochschule in Deutschland wurde am 10. August 1854 in Breslau eröffnet. Sie verdankte ihre Entstehung der Großzügigkeit des Breslauer Kommerzienrats Jonas Fränckel, der in seinem Testament neben einer bedeutenden Summe für jüdische soziale Einrichtungen auch 100.000 Taler für die Gründung und Erhaltung eines »Seminars zur Heranbildung von Rabbinern und Lehrern« zur Verfügung stellte.<sup>19</sup> Ein Kuratorium bereitete die Gründung dieser Institution vor, die wenige Jahre darauf unter dem Namen »Jüdisch-Theologisches Seminar Fränckel'scher Stiftung« ins Leben trat. Die Konzeption seiner organisatorischen Struktur, seines Forschungs- und Lehrprogramms wie seines Wissenschaftsverständnisses entstand unter dem maßgeblichen Einfluß seines ersten Direktors, des renommierten Forschers und Dresdner Oberrabbiners Zacharias Frankel, der als wichtigster Vordenker der »positiv-historischen« Strömung innerhalb des deutschen Judentums gilt.<sup>20</sup>

In Auseinandersetzung mit dem traditionellen Judentum und den liberalen Reformversuchen seiner Zeit stellte sich Frankel auf seine Weise der Herausforderung, die jüdische Religion mit der sozialen und geistigen Situation der Emanzipationszeit zu versöhnen, ohne ihre Integrität und ihre Kontinuität mit der Geschichte der jüdischen Überlieferung aufzugeben. Dabei bemühte er sich um eine Synthese zwischen festem Glauben an die Tora als dem positiven Fundament des Judentums und modernem wissenschaftlich-historischem Denken. Der Begriff des »positiv-historischen« Judentums besaß im geistigen Umfeld seiner Zeit die Konnotation eines mit der Tora und ihrer geschichtlichen Wirkung gesetzten »positiven Rechts«.<sup>21</sup> Das »Gesetz« als die historische Verkörperung des jüdischen

<sup>19</sup> M. Brann, 1904, 13. Zur weiteren Entwicklung des Seminars vgl. die Beiträge bei G. Kisch (Hg.), 1963.

<sup>20</sup> Eine deutlich konturierte Gestalt gewann diese differenzierte, in ihrem konservativsten Flügel an die jüdische Orthodoxie angrenzende Schule (vgl. M. Breuer, 1986, 25), erst im »Conservative Judaism« mit seinem Stützpunkt am 1886 gegründeten *Jewish Theological Seminary* in New York. Zum Denkansatz Frankels vgl. I. Schorsch, in: *Judaism* 30 (1981), 344–354 und demnächst auch die detaillierte Biographie von A. Brämer.

<sup>21</sup> A. Lewkowitz, 1935 (ND 1974), 368 und I. Schorsch, aaO., 348 verweisen auf geistesgeschichtliche Zusammenhänge mit der historischen Rechtsschule des Friedrich Carl von Savigny, die das Volk mit seinen gewachsenen Rechtstraditionen als Quelle des geschichtli-

Geistes durfte nicht willkürlich aufgelöst werden, weil ihm der Zeitgeist zu widersprechen schien. Statt dessen galt es, die Vitalität der religiösen Überlieferung zurückzugewinnen, die Liebe zur Tradition neu zu wecken und so der zunehmenden Indifferenz zu begegnen. Als wirksamstes Mittel dazu erschien Frankel die Wissenschaft des Judentums, insbesondere die Erforschung der Entwicklung der jüdischen Überlieferung auf der Grundlage der schriftlichen Tora vom Sinai als dem offenbaren, unverletzlichen Fundament des Glaubens und Lebens. Es ging ihm darum, »die Grundsätze der allgemeinen Wissenschaft auf das Studium der Gotteslehre und der übrigen jüdischen Religionsquellen anzuwenden und das jüdische Wissen zur jüdischen Wissenschaft empor zu entwickeln«, damit aber ihren scheinbar unversöhnlichen Gegensatz aufzulösen und zu zeigen, »wie wahre Wissenschaft mit echter Frömmigkeit sich sehr wohl zu einem harmonischen Ganzen vereinigen« lasse.<sup>22</sup> »Judentum und Wissenschaft«, so formulierte er in seinem 1853 vorgelegten Organisationsplan für das Breslauer Seminar, »müssen überhaupt einander genähert werden; und es bewährt sich hierin die Kraft des Judentums, dass seine Wahrheiten an dem Lichte der Wissenschaft um so glänzender hervortreten.«<sup>23</sup>

Mit diesem Konzept prägte Frankel das geistige Profil des Breslauer Seminars, als dessen Direktor und Dozent für Talmud und Bibelexegese er bis zu seinem Tode 1875 wirkte. Es verstand sich als jüdische Bildungseinrichtung, die der wissenschaftlichen Forschung, in erster Linie aber der Ausbildung von Lehrern und Rabbinern dienen sollte, und zwar in einem modernen, aber durchaus konservativen Geist, der Tradition und Gegenwart miteinander zu versöhnen trachtete. Im Vordergrund stand das breite und systematische Studium der Tora und des rabbinischen Schrifttums; persönliche Observanz wurde bei Lehrenden und Studierenden zwingend vorausgesetzt. Neben namhaften Gelehrten wie dem Philologen Jacob Bernays und dem Religionsphilosophen Manuel Joel erwies sich der Historiker und Begründer einer selbständigen jüdisch-nationalen Geschichtsschreibung, Heinrich Graetz, der von 1854 bis zu seinem Tode 1891 als Dozent für jüdische Geschichte und Bibelexegese wirkte, als zentrale Gestalt.<sup>24</sup>

---

chen Rechtssystems darstellte und daher als vorrangige Aufgabe der Rechtswissenschaft vor aller Gesetzgebung seine historische Erforschung verlangte.

<sup>22</sup> Zit. nach M. Brann, aaO., 32. Zu Frankels Wissenschaftsverständnis vgl. M. A. Meyer, in: *LBIYB* 16 (1971), 32 ff. In seinem wissenschaftlichen Hauptwerk *Darke-ha-Mischna* (1859) widmete sich Frankel der historischen Erforschung der Halacha in den ersten fünf Jahrhunderten und behandelte, während er die Tora ganz aus dem Bereich kritischer Betrachtung herausnahm, die rabbinische Tradition durchaus als von Menschen gestaltete Überlieferung, vgl. I. Schorsch, aaO., 352 f. Damit legte Frankel den Grundstein zur modernen Talmudistik, vgl. Ch. Albeck, in: G. Kisch (Hg.), aaO., 167 ff.

<sup>23</sup> Zit. n. M. Brann, aaO., IV (Beilage I).

<sup>24</sup> Zu Graetz, auf dessen Werk hier nicht eingegangen werden kann, vgl. M. Wiener, 1933, 217–238 und H. Liebeschütz, 1967, 132–156. Bernays lehrte 1854 bis 1866 in Breslau, Joel 1858 bis 1863 und 1888 bis 1890. Weitere Dozenten der Frühzeit waren Benedict Zuckermann (von 1861 bis 1891), Jacob Freudenthal (von 1864 bis 1887), David Rosin (von 1866 bis 1894) und Leeser Lazarus (von 1875 bis 1879).

Die äußeren Verhältnisse des Breslauer Seminars können als relativ günstig bezeichnet werden. Es stand unter der Oberaufsicht der preußischen Kultusbehörden und war mit den Rechten einer juristischen Person ausgestattet. Die Verwaltung oblag dem Kuratorium der Fränckel'schen Stiftungen, das auch die Dozenten berief. Die finanzielle Basis bestand aus dem zinstragenden Kapital, das Fränckel gestiftet hatte. Darüber hinaus flossen dem Seminar Einkünfte aus den Überschüssen des Fränckel'schen Darlehensinstituts zu. Weitere Schenkungen im Laufe der Jahre erweiterten das Grundkapital. Daß das Seminar auch seitens der Gemeinden ausreichend mit Spenden versorgt wurde, ist darauf zurückzuführen, daß seine konservative Ausrichtung den Bedürfnissen der Gemeinden, die sich wissenschaftlich gebildete observante Rabbiner wünschten, entgegenkam. Die Mittel reichten aus, um drei ordentlichen Dozenten eine lebenslange Anstellung zu garantieren und das Seminargebäude in der Wallstraße 1b zu unterhalten. Aus Schenkungen und Nachlässen konnte eine umfangreiche Seminarbibliothek eingerichtet werden, und es bestand ein Stipendienfonds für die Studenten. Als das Seminar 1904 das Jubiläum seines fünfzigjährigen Bestehens beging, »stand es gefestigt da und erstrahlte in voller Blüte«, eine Situation, die bis zum Ersten Weltkrieg anhielt.<sup>25</sup>

So überstand das Breslauer Seminar auch eine Umbruchphase, die sich dadurch ergab, daß zu Beginn der neunziger Jahre mit Manuel Joel, Heinrich Graetz, Benedict Zuckermann und David Rosin vier Dozenten verstarben. Ein Garant der Kontinuität war der Talmudist Israel Lewy, der von 1883 bis 1917 in Breslau lehrte. Nachfolger von Graetz wurde 1891 der Historiker Markus Brann, 1896 wurde Saul Horowitz als Dozent für Religionsphilosophie und Homiletik berufen.<sup>26</sup> Branns Name ist vor allem mit der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (MGWJ) verbunden, die er 1892 wiederbelebte und bis 1899 gemeinsam mit David Kaufmann, dann bis 1920 in eigener Verantwortung herausgab. Die 1851 von Frankel gegründete Zeitschrift, eine internationale »Bibliothek jüdischer Gelehrsamkeit«, war ein Forum für kritische Forschung, das zunehmend auch für die Auseinandersetzung mit verzerrten Darstellungen des Judentums seitens christlicher Gelehrter zuständig wurde: »Ihre apologetische Tendenzen verteidigten nicht mehr die jüdischen Positionen, sondern die jüdische Wissenschaft ging jetzt zum Angriff über gegen Stümpereien von nichtjüdischen Gelehrten, die ohne zureichende Kenntnisse in ihr Gebiet eindringen.«<sup>27</sup> Überhaupt fällt auf, daß eine Vielzahl der Rabbiner und Gelehrten, die sich an den religionsgeschichtlichen Kontroversen beteiligten, ihre Ausbildung in Breslau erfahren haben, nicht wenige davon in den neunziger Jahren. Neben David Kaufmann wurde der Philologe und Orientalist Moritz Güdemann, Verfasser einer *Jüdischen Apologetik* (1906), zu einem der wichtigsten Verteidiger der jüdischen Tradition.<sup>28</sup> Auch der

<sup>25</sup> L. Rothschild, in: G. Kisch (Hg.), aaO., 121–166, Zitat 121.

<sup>26</sup> 1914 kam der Religionsphilosoph Albert Lewkowitz hinzu, 1918 Isaak Heinemann als Dozent für Religionsphilosophie der Antike und des Mittelalters.

<sup>27</sup> K. Wilhelm, in: G. Kisch (Hg.), aaO., 327–349, Zitate 327 und 339.

<sup>28</sup> Vgl. D. Feuchtwang, in: *MGWJ* 62 (1918), 161–177 und I. Schorsch, in: *LBIYB* 11

Bibelwissenschaftler Benno Jacob, der sich intensiv mit der Pentateuchkritik der Wellhausen-Schule auseinandersetzte, hatte seine Wurzeln im Seminar.<sup>29</sup> Der Arabist und Historiker Joseph Eschelbacher, Schüler von Frankel und Graetz, und der Orientalist Felix Perles, seit 1891 Rabbiner in Königsberg, wurden zentrale Figuren im Streit über das protestantische Judentumsbild.<sup>30</sup> Das gleiche gilt für den liberalen Rabbiner Max Dienemann<sup>31</sup> sowie für Leo Baeck, Ismar Elbogen und Julius Guttman, die später als Dozenten an der Berliner Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums lehrten.

Das Breslauer Seminar blieb, auch dank seiner Nähe zum traditionsverbundenen osteuropäischen Judentum, seiner konservativen Ausrichtung treu und entfaltete durch die vielen Rabbiner, die aus ihm hervorgingen, einen spürbaren Einfluß auf die Gemeinden. Aber auch viele später der liberalen Strömung nahestehende Rabbiner gehörten zu seinen Absolventen. Trotz mancher Einschränkungen der voraussetzungslosen Forschung<sup>32</sup> trat die Breslauer Schule mit bedeutenden Leistungen auf allen Gebieten der Wissenschaft des Judentums hervor.<sup>33</sup> Namhafte Forscher und Rabbiner in Europa und Amerika hatten dort ihre Wurzeln und folgten dem, was Isaak Heinemann rückblickend als zentrales Anliegen der Breslauer Tradition hervorhob: im Nachdenken der jüdischen Tradition im Kontext moderner Welterfassung »das Recht der Wissenschaft im Judentum und das Recht des geschichtlichen Judentums innerhalb der Kultur« zu verteidigen.<sup>34</sup>

## 2.2. *Liberales Judentum –*

### *Die »Lehranstalt« für die Wissenschaft des Judentums in Berlin*

Historische Forschung versteht die Reformbewegung des 19. Jahrhunderts und die daraus erwachsene jüdisch-liberale Strömung als Modernisierungsphänomen, das sich einem komplexen Zusammenwirken politisch-sozialer Bedingungen und geistig-kultureller Herausforderungen im Gefolge von *Haskala* und Emanzipation verdankt.<sup>35</sup> Die Konfrontation mit den Forderungen nach kultureller Anpassung spielte eine wichtige Rolle, schien es doch, als müßten sich Juden ihrer rechtli-

---

(1966), 42–66. Güdemann war 1862–66 Rabbiner in Magdeburg, danach Rabbiner und später Oberrabbiner in Wien.

<sup>29</sup> Vgl. K. Wilhelm, in: *LBIYB* 7 (1962), 75–94; zu Jacobs Auseinandersetzung mit der Bibelkritik s. u. S. 182–190.

<sup>30</sup> Zu Perles vgl. F. S. Perles, in: *LBIYB* 26 (1981), 169–190. Eine wichtige Rolle spielten außerdem der Hamburger, später Stuttgarter Rabbiner Paul Rieger, Hermann Vogelstein, Rabbiner in Oppeln (1895–97), in Königsberg (1897–1920) und später in Breslau, und Ignaz Ziegler, seit 1889 Rabbiner in Karlsbad.

<sup>31</sup> Vgl. M(ally) Dienemann, 1964. Zunächst Rabbiner in Ratibor, wirkte er 1919–38 in Offenbach am Main.

<sup>32</sup> Vgl. I. Elbogen, 1922, 29.

<sup>33</sup> Vgl. die Übersicht von A. Kober, in: G. Kisch (Hg.), aaO., 270 ff. und die von A. Jospe bearbeiteten Biographien und Bibliographien der Absolventen des Seminars (404–442).

<sup>34</sup> I. Heinemann, in: G. Kisch (Hg.), aaO., 71.

<sup>35</sup> Zur Geschichte des liberalen Judentums und seinen differenzierten Strömungen vgl. vor allem M. A. Meyer, 1988.

chen Gleichstellung erst als würdig erweisen, indem sie dem Judentum eine zeitgemäße Gestalt gaben und Elemente seiner Tradition, die von Nichtjuden als überlebt und als sozial trennend empfunden wurden, ausschlossen.<sup>36</sup> Im Zentrum der Reformdiskussion stand die Frage, ob das »Gesetz«, die rabbinische Halacha, noch als unaufgebbares Wesensmerkmal des Judentums« gelten konnte. Einen zweiten wichtigen Impuls bildete die Rezeption der religiösen, sittlichen und ästhetischen Werte der Aufklärung. Die Reformbewegung zielte auf die Umgestaltung des Synagogengottesdienstes zu einem ästhetisch ansprechenden Kultus und entwarf ein neues, umfassendes theoretisches Konzept des Judentums, das seine Fortexistenz legitimierte und den geistigen Strömungen der Gegenwart Rechnung trug. Sie wollte auf diese Weise zugleich dem zunehmenden Taufdruck entgegenwirken und durch die Entwicklung eines modernen, philosophisch orientierten Judentums jüdisches Selbstbewußtsein festigen.<sup>37</sup>

Die theoretischen Fundamente jüdisch-liberalen Selbstverständnisses formulierte Abraham Geiger, in dessen Lebenswerk als Gelehrter und Rabbiner Wissenschaft des Judentums und Reform besonders eng miteinander verbunden waren.<sup>38</sup> Seine zentrale Forderung richtete sich auf die ungehinderte wissenschaftliche Erforschung der jüdischen Geschichte, einschließlich der Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die rabbinischen Texte und die hebräische Bibel. Dies schloß auch eine relativierende Historisierung der normativ-religionsgesetzlichen Tradition ein, die das zeitgenössische Judentum von überflüssigem Ballast reinigen, durch den Rückgriff auf die biblischen Ursprünge das eigentliche »Wesen« der religiösen Überlieferung zur Geltung bringen und der Reform eine geschichtlich fundierte Grundlage geben sollte.<sup>39</sup> Dabei setzte Geiger einen dynamischen Offenbarungs- und Traditionsbegriff voraus, der in den verschiedenen Epochen jüdischer Geschichte eine beständige lebendige Fortentwicklung erblickte, so daß auch eine Neudefinition des Judentums in der Moderne nicht als Traditionsbruch erscheinen mußte. Die Prophetie mit ihrer universalen Religion und Ethik, die aus seiner Sicht auch den eigentlichen Gehalt der pharisäischen

<sup>36</sup> Vgl. I. Schorsch, 1972, 6 ff., ähnlich J. Katz, 1986, 49 ff. und M. A. Meyer, 1981, 5. Vgl. ders., in: *LBIYB* 24 (1979), 139–155.

<sup>37</sup> Zu den Anfängen der Reform vgl. M. A. Meyer, 1988, 13–66, zu radikalen, auf eine völlige Revision des talmudischen Judentums zielenden Tendenzen vgl. ders., in: *AJS-Review* VI (1981), 61–86. Die größte Bedeutung gewann in diesem Zusammenhang die *Reformgemeinde* in Berlin, die eine durch die universale Botschaft des »ethischen Monotheismus« gekennzeichnete »Deutsch-Jüdische Kirche« schaffen wollte; den Bruch mit der liturgischen Tradition vollzog sie durch die Einführung der Orgel, die Beseitigung des Hebräischen als Gebetsprache und die Einrichtung eines Sonntagsgottesdienstes, in dessen Zentrum die deutsche Predigt stand, vgl. M. A. Meyer, 1988, 123 ff. Zu den Reformsynoden Mitte des 19. Jahrhunderts, auf denen über Gestalt und Ausmaß der Reformen debattiert wurde, vgl. M. Wiener, 1933, 99–113.

<sup>38</sup> Vgl. M. Wiener, 1962, H. Liebeschütz, 1967, 113–132 und J. J. Petuchowski (Hg.), 1975. Nach Studien in Heidelberg und Bonn wurde Geiger 1832 Rabbiner in Wiesbaden, 1838 zweiter Rabbiner in Breslau und 1863 Rabbiner der Frankfurter Gemeinde; 1870 übernahm er das Rabbinat der jüdischen Gemeinde in Berlin.

<sup>39</sup> M. A. Meyer, in: *LBIYB* 16 (1971), 28 ff.

und rabbinischen Lehre ausmachte, sollte die notwendige Orientierung bieten, während es die seinerzeit als schützende Hülle notwendige religionsgesetzliche Tradition abzustreifen galt, um das wahre Wesen des Judentums als der universalen prophetischen Menschheitsreligion zur Entfaltung zu bringen. Mit einer ethisierenden Interpretation der Erwählung Israels und des traditionellen Messianismus, nach der das Judentum als das »Volk der Offenbarung« von Beginn an dazu bestimmt war, in der Zerstreuung eine Mission zur Bewahrung des reinen Monotheismus und zur Vorbereitung der Glaubenseinheit der Menschheit zu erfüllen, prägte Geiger ein Denkmodell, mit dessen Hilfe sich auch der Anspruch des Judentums auf eine legitime und gleichberechtigte Fortexistenz neben dem Christentum begründen ließ.

Indem Geiger als erster Gelehrter der Wissenschaft des Judentums in seinen 1863/64 und 1871 gehaltenen Vorlesungen über *Das Judentum und seine Geschichte* das Neue Testament einer detaillierten historischen Analyse aus explizit jüdischer Sicht unterzog und Jesus konsequent im Kontext des pharisäischen Judentums verstand, begründete er eine wirkungsvolle Strategie der Verteidigung des Judentums, die vor allem in den Auseinandersetzungen mit dem liberalen Protestantismus eine entscheidende Rolle spielen sollte. Inspiriert von der Hoffnung, die neutestamentliche Wissenschaft von der Bedeutung der Erforschung der rabbinischen Literatur für das Verständnis Jesu und der Ursprünge des Christentums überzeugen und so ihrem Antijudaismus widerstreiten zu können, entfaltete Geiger seine Deutung der jüdischen Geschichte in Gestalt einer *Gegengeschichte* zum Christentum, die das Judentum als ursprüngliche, wahre Religion darstellte; das Christentum erschien dagegen als Tochterreligion des Judentums, die sich durch den Einfluß der heidnischen Philosophie vom biblischen Monotheismus entfernt und eine synkretistische, von einem verdunkelten Gottesbegriff bestimmte Tradition ausgebildet hatte. Diese herausfordernde Interpretation des Verhältnisses beider Religionen, die dem religiös-kulturellen Einspruch gegen die Emanzipation des Judentums begegnen und eine selbstbewußte jüdische Identität begründen wollte, wurde zur Grundlage der jüdisch-liberalen Position in den gesellschaftlichen und religionsgeschichtlichen Kontroversen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.<sup>40</sup>

Einen akademischen Wirkungskreis für seine wissenschaftliche Arbeit fand Geiger an der am 6. Mai 1872 eröffneten *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* in Berlin, an deren Gründung und Gestaltung er maßgeblich beteiligt war.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Vgl. S. Heschel, 1998, 3 ff. und 14 ff., die Geigers historische Auseinandersetzung mit Hilfe des Konzepts der »counterhistory« (D. Biale, 1979) überzeugend interpretiert. Zur intensiven Rezeption der Thesen Geigers vor allem im liberalen Protestantismus, der sich den religionsgeschichtlichen Argumenten für die Verwurzelung Jesu im Judentum nicht zu entziehen vermochte, aber die Deutung des jüdischen Gelehrten als ernste Bedrohung empfand, vgl. aaO., 186–228. Vgl. auch R. Deines, 1997, 145 f. und H.-G. Waubke, 1998, 145–157.

<sup>41</sup> Eine detaillierte Gesamtgeschichte dieser Institution liegt noch nicht vor, ihr Archiv gilt als verschollen. Einen ausgezeichneten Überblick über die Entwicklung und Struktur der Hochschule/Lehranstalt gibt auf der Grundlage der Jahresberichte und der Akten des

Sie verdankte sich der Initiative einiger jüdischer Honoratioren, darunter des Völkerpsychologen Moritz Lazarus und der Stadtabgeordneten Moritz Veit und Salomon Neumann, die bereits 1862, anlässlich des fünfzigsten Jahrestages des preußischen Emanzipationsedikts, einen Kulturverein zur Förderung der Erforschung des Judentums gegründet hatten. Ihr Plan zur Gründung einer jüdischen Hochschule nahm jedoch erst Gestalt an, als der Stadtrat Moritz Meyer durch eine Stiftung von 10.000 Talern den notwendigen finanziellen Grundstock zur Verfügung stellte. Um die Jahreswende 1869/70 konstituierte sich, getragen von den liberalen Kräften der Berliner Gemeinde, die Geiger zu ihrem Rabbiner wählten, ein Trägerverein, dem ein neunköpfiges Kuratorium vorstand. 1871/72 konnte ein erstes Kollegium aus hochqualifizierten Gelehrten berufen werden: Geiger vertrat den Lehrstuhl für Geschichte des Judentums und seine Literatur, Chajim Steinthal lehrte Bibelwissenschaft und vergleichende Religionsgeschichte, David Cassel semitische Philologie und jüdische Literaturgeschichte und Israel Lewy, der 1883 an das Breslauer Seminar wechselte, talmudisch-halachische Literatur.

Gemäß der Satzungen der *Hochschule* bestand ihr Ziel in der »Erhaltung, Fortbildung und Verbreitung der Wissenschaft des Judentums.«<sup>42</sup> Unübersehbar war der Wille der Gründer, sich in Verfassung, Organisation und wissenschaftlichem Anspruch am Vorbild der Universität zu orientieren und jüdischen wie nichtjüdischen Akademikern einen fundierten Zugang zur jüdischen Tradition und Geschichte zu vermitteln.<sup>43</sup> Obwohl ein Studiengang zur Rabbinerausbildung vorgesehen war, verstand sich die Hochschule – anders als das Breslauer Seminar – bewußt nicht als jüdisch-theologische Fakultät, sondern als Stätte, an der die Wissenschaft des Judentums im Sinne einer »von der Theologie emanzipierte(n)« Forschung mit zeitgemäßen Methoden betrieben werden sollte.<sup>44</sup> Die Unabhängigkeit von innerjüdischen Richtungsstreitigkeiten sollte nach der ursprünglichen Konzeption etwa durch eine Mehrfachbesetzung der Lehrstühle, insbesondere jedoch dadurch gewährleistet werden, daß die Hochschule ihre Autonomie gegenüber staatlichem Einfluß und jüdischen Gemeinden oder Verbänden bewahrte.

Die Hochschule wurde daher zunächst als Verein konzipiert, der auf Korporationsrechte verzichtete und sich aus verzinstem Stiftungskapital und den jährlichen Mitgliedsbeiträgen finanzierte. Die Möglichkeit der Bildung eines Kapitalfonds aus Stiftungen jüdischer Mäzene veranlaßte jedoch 1883 das Kuratorium, die vermögensrechtlichen Voraussetzungen zur Kapitalübertragung zu schaffen

---

preußischen Kultusministeriums H. H. Völker, in: *Trumah* 2 (1990), 24–46 und ders., in: H. Walravens (Hg.), 1990, 196–230. Wertvolle Informationen bieten I. Elbogen/J. Höniger, 1907.

<sup>42</sup> Zit. nach I. Elbogen/J. Höniger, 1907, 10.

<sup>43</sup> Für die Dozenten, die vom Kuratorium angestellt wurden, wurde der akademische Grad vorausgesetzt, der auch zur Anstellung an der Universität berechnete. Die Studenten mußten die Hochschulberechtigung vorweisen, vgl. I. Elbogen/J. Höniger, aaO., 11 f. Während des Kaiserreichs wurde die Möglichkeit des Studiums an der Hochschule von Nichtjuden kaum wahrgenommen. Frauen studierten dort tatsächlich erst ab 1907 und gewannen bis zum Ersten Weltkrieg einen Anteil von 6 %, vgl. H. H. Völker, in: H. Walravens (Hg.), 1990, 212 f.

<sup>44</sup> H. H. Völker, in: *Trumah* 2 (1990), 30. Vgl. I. Elbogen/J. Höniger, aaO., 11 f.

und beim preußischen Unterrichtsministerium die Verleihung der Körperschaftsrechte zu beantragen. Jetzt zeigte sich, daß die staatlichen Behörden nicht gewillt waren, den Anspruch der Hochschule auf Gleichwertigkeit mit einer staatlichen Universität gelten zu lassen. Das Ministerium machte die Verleihung der Korporationsrechte davon abhängig, daß in den Statuten alle Anklänge an eine eigenständige jüdische Universität getilgt würden. Die Selbstbezeichnung als Hochschule mußte in *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* umgewandelt, die Begriffe »Professor«, »Student« oder »Diplom« durch die Termini »Gelehrter«, »Schüler« und »Zeugnis« ersetzt werden.<sup>45</sup> Dahinter verbargen sich die Befürchtung, eine mit akademischem Status ausgestattete Wissenschaft des Judentums könne die »Sonderexistenz« der jüdischen Gemeinschaft legitimieren, und der Wille, die »Lehranstalt« bewußt auf die Funktion einer privaten Ausbildungsstätte für Rabbiner zu reduzieren.

Dennoch hielt die Lehranstalt an ihrem Selbstverständnis fest und konzentrierte sich auf ihre zweifache Funktion von Rabbinatsausbildung und wissenschaftlicher Forschung.<sup>46</sup> Laut Lehrplan waren in dem zehensemestriigen Studiengang die traditionellen Lehrgebiete gleichgewichtig durch interdisziplinäre religionsgeschichtliche und -philosophische oder ethische Studien zu ergänzen. Seit 1890 wurden allgemeine Studien in Bibel- und Religionswissenschaften, Geschichte und Philosophie an der Berliner Universität vorausgesetzt. Am Ende des Studiums konnte die *Hattarath Hora'ah* erworben werden; da eine Anstellung zu Rabbiner- oder Gemeindeämtern auch ohne das Rabbinerdiplom möglich war, nahmen allerdings nur wenige der Studierenden diese Möglichkeit wahr. Obwohl in den neunziger Jahren des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts von den durchschnittlich 40 Studenten pro Jahrgang lediglich 30 % ein Rabbinat übernahmen, entwickelte sich die Lehranstalt faktisch zu dem liberalen Rabbinerseminar des Kaiserreichs.

Die Lehranstalt wurde allerdings in ihrer Entwicklung durch ständige finanzielle Probleme gehemmt. Ihre Mittel mußten, abgesehen vom schmalen Stiftungskapital, durch die Mitgliedsbeiträge des »Vereins zur Erhaltung der Hochschule« aufgebracht werden. Die Hoffnung auf eine breite Unterstützung der Lehranstalt durch die jüdische Öffentlichkeit erfüllte sich anfänglich nicht. Zu Beginn der neunziger Jahre wurde ihre finanzielle Lage angesichts des Rückgangs der Zinsen und Beiträge unhaltbar.<sup>47</sup> Ab 1892 begann sich die Lage zu entspannen, nachdem die Berliner jüdische Gemeinde der Lehranstalt eine jährliche Subvention von 3000 Talern gewährt hatte; einen Status als Institution der Gemeinde lehnte das Kuratorium aus Gründen der Freiheit der Wissenschaft ab.<sup>48</sup> Ende der neunziger

<sup>45</sup> Vgl. H. H. Völker, aaO., 34 ff.

<sup>46</sup> Vgl. I. Elbogen/J. Höniger, aaO., 67. Elbogen sah in der staatlichen Einschränkung »eine empfindliche, nicht leicht zu überwindende Schädigung«, postulierte aber, das Problem liege nicht darin, ob die jüdische Wissenschaft »universitätsständig« werde, sondern darin, ob sie »universitätsfähig« sei, ob sie »auf derselben Höhe« stehe »wie die staatlichen Hochschulen« (98).

<sup>47</sup> AaO., 69.

<sup>48</sup> AaO., 73 f.

Jahre ging es dann infolge eines Anstiegs der Mitglieder und kapitalkräftiger Stiftungen »unaufhörlich vorwärts, seit dieser Zeit hat die Anstalt eine gedeihlich fortschreitende Richtung erfahren.« Insbesondere der durch eine bedeutende Schenkung ermöglichte Erwerb eines eigenen Hauses in der Artilleriestraße 14, in unmittelbarer Nähe zur Universität, das 1907 bezogen werden konnte, markierte einen »Wendepunkt in der Geschichte der Lehranstalt.«<sup>49</sup>

Ihre wissenschaftliche Ausstrahlung gewann die Lehranstalt weniger durch die 1907 begonnene eigene Schriftenreihe oder die vereinzelt institutionellen Kontakte zur Berliner Universität, die sich auf wenige Gastvorlesungen nichtjüdischer Gelehrter im Rahmen der regelmäßigen »Montagsvorlesungen« beschränkten,<sup>50</sup> als durch den Rang der Gelehrten, die dort wirkten. Seit 1888 lehrte Sigmund Maybaum Midrasch und Homiletik, seit 1895 Eduard Baneth – als Nachfolger Joel Müllers – Talmud und Rabbinica. Martin Schreiner, der von 1893 bis 1903 für Bibelwissenschaft, Geschichte und Religionsphilosophie zuständig war, beschäftigte sich intensiv mit der modernen exegetischen Literatur und engagierte sich in der Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie. Überhaupt wurde die Bibelforschung zu einem Schwerpunkt der Lehranstalt, die 1904 einen Lehrstuhl für Bibelwissenschaft und semitische Philologie gründete; ihn hatte zunächst, seit 1905, Abraham Schalom Yahuda inne, der der modernen Bibelforschung ausgeschlossen gegenüberstand und seine Hörer in ihre Probleme und Methoden einführte: »Er las über Einleitung in das Alte Testament und vieles mehr, was bisher fast ausschliessliches Forschungsgebiet der protestantischen Theologen gewesen war.«<sup>51</sup> Einer seiner bedeutendsten Schüler wurde der spätere Berliner Rabbiner Max Wiener, dessen Arbeiten sich durch eine kritische Rezeption der protestantischen Bibelkritik auszeichneten.<sup>52</sup>

Eine prominente Stellung nahmen zwei Gelehrte ein, die, aus der Breslauer Tradition stammend, die Lehranstalt als Dozenten bis 1938 prägen sollten und als Interpreten ihrer Ziele und Belange die Wissenschaft des Judentums – auch in den Kontroversen mit der protestantischen Theologie – verkörperten. Seit 1902 lehrte Ismar Elbogen, zuvor drei Jahre Dozent für Geschichte und Bibelforschung am *Collegio Rabbinico Italiano* in Florenz, jüdische Geschichte und Liturgie. 1906 übernahm er außerdem einen Stiftungslehrstuhl für Ethik und Religionsphilosophie des Judentums. Deziidiert plädierte er nicht nur für eine uneingeschränkte systematische und kritische Erforschung der jüdischen Quellen, sondern auch für das Engagement der Wissenschaft für die Erneuerung jüdischer Identität und die Be-

<sup>49</sup> AaO., 86 und 93.

<sup>50</sup> Lediglich zwei Forscher aus der protestantisch-theologischen Fakultät lieferten dazu einen Beitrag: 1911 redete Adolf Deissmann über »Die Septuagintaübersetzung des hebräischen Alten Testaments in ihrer welthistorischen Bedeutung« (vgl. *BLWdJ* 29 (1911), 19) und 1914 hielt Hugo Gressmann einen Vortrag über »Die Geschichte der messianischen Hoffnung« (vgl. *BLWdJ* 32 (1915), 20).

<sup>51</sup> G. Herlitz, in: *BLBI* 9 (1966), 197–212, Zitat 207. Yahuda nahm 1913 einen Ruf an die Universität Madrid an.

<sup>52</sup> Vgl. R. S. Schine, 1992, 18. Zu Wieners Sicht der alttestamentlichen Forschung s. u. S. 199–205.

kämpfung antijüdischer Vorurteile.<sup>53</sup> Mit Leo Baeck, der 1894 vom Breslauer Seminar aus als Student an die Lehranstalt gekommen war und 1912 die Dozentur für Homiletik, Midraschforschung und Religionsgeschichte übernahm, wurde ein Gelehrter gewonnen, der eine führende Rolle in der Auseinandersetzung mit der liberalen protestantischen Theologie gespielt hatte und der zum Repräsentanten nicht nur der Lehranstalt, sondern der gesamten deutschen Judenheit bis zu ihrer Vernichtung während der nationalsozialistischen Herrschaft werden sollte.<sup>54</sup> Die Anziehungskraft der Lehranstalt erhöhte sich nicht zuletzt durch die Wirksamkeit des Philosophen Hermann Cohen, eines maßgeblichen Vertreters der Marburger neukantianischen Schule, der nachdem er bereits 1904–06 in Berlin philosophische Ferienkurse gehalten hatte, 1912 sein Lehramt in Marburg aufgab und an der Lehranstalt religionsphilosophische Vorlesungen hielt.

### 2.3. »Tora und Wissenschaft« – Das orthodoxe Rabbiner-Seminar zu Berlin

Die jüdische »Orthodoxie« in Deutschland, die sich im 19. Jahrhundert in Abgrenzung gegen die Reformbewegung und als Reaktion auf den als bedrohlich empfundenen Umbruch der Bedingungen jüdischer Existenz in der Neuzeit herausbildete, verstand sich primär als »Trägerin und Wächterin des alten jüdischen Glaubens und der alten jüdischen Tradition«.<sup>55</sup> Entscheidendes Merkmal ihres Selbstverständnisses war, neben der Ausrichtung auf die »Orthopraxis«, den ganzheitlichen Lebensvollzug angesichts der unveränderlichen Ordnungen der Halacha, die fundamentale Treue zum Prinzip *tora min ha-schamajim*. Dabei handelt es sich um eine Offenbarungslehre, welche die Totalität der schriftlichen und mündlichen Tradition, wie sie sich von der Tora über das rabbinische Schrifttum und insbesondere den Schulchan Aruch bis hin in gegenwärtige autoritative Gesetzesdeutung ausgeprägt hatte, als im göttlichen Offenbarungsakt am Sinai gültig ausgesprochen und Israel für alle Zeit verpflichtend versteht. Auch die Orthodoxie ist jedoch nur als eine Erscheinung der Moderne zu verstehen, als eine jüdische Strömung, die ein bei aller Traditionstreue neues Konzept jüdischer Identität entwickelte. Ihren herausragenden Repräsentanten fand die als »Neo-Orthodoxie« bezeichnete Strömung, die in ihren Ursprüngen auf Isaac Bernays und Jacob Ettlinger zurückzugehen scheint, in Samson Raphael Hirsch, dem Vordenker und Gestalter der Frankfurter Separatorthodoxie.<sup>56</sup> Als revolutionierend erwies sich

<sup>53</sup> Vgl. H. A. Strauss, in: H. Walravens (Hg.), 1990, 289 f. und E. Rosenthal, in: *LBIYB* 8 (1963), 3–28.

<sup>54</sup> Zu Baeck und seiner Rolle im Streit um das »Wesen des Judentums« s. S. 135 ff.

<sup>55</sup> M. Breuer, 1986, 3. Zur Orthodoxie in Deutschland vgl. auch H. Schwab, 1950.

<sup>56</sup> Zu Ettlinger vgl. J. Bleich, 1976, zu Hirsch u. a. N. H. Rosenbloom, 1976, P. P. Grünwald, 1977 und P. E. Rosenblüth, in: H. Liebeschütz/A. Paucker (Hg.), 1977, 297–302, zur Israelitischen Religionsgesellschaft Frankfurt a. M. R. Liberles, 1985. Für M. Breuer, aaO., 28 stellt sich die Neo-Orthodoxie als ein »neuartiges Gebilde, eine aus den Ruinen der Vergangenheit zusammengestellte Rekonstruktion« dar, als typischer Fall einer konservativen Gegenbewegung, die sich »im Zuge der Interaktion zwischen Emanzipation auf der einen Seite und Reform auf der anderen« herausbildete (30). Zur Kritik des Begriffs Neo-Orthodoxie vgl. aber J. Carlebach, in: *LBIYB* 33 (1988), 88 ff.

insbesondere die Abwendung von dem exklusiv traditionell ausgerichteten jüdischen Bildungssystem und die Öffnung gegenüber der säkularen Bildung und Kultur.<sup>57</sup> Die von Hirsch entwickelte Bildungsideologie zielte auf eine entschiedene Bejahung der Emanzipation und Akkulturation bei gleichzeitigem konsequenten Festhalten am religionsgesetzlichen Charakter des Judentums, an der »Heteronomie des an dem Menschen und nicht in ihm geoffenbarten Gottesgesetzes.«<sup>58</sup>

Das neo-orthodoxe Verhältnis zur Wissenschaft des Judentums läßt sich als »ein Miteinander, ein Nebeneinander, jedoch auch ein grundsätzliches Gegeneinander« charakterisieren.<sup>59</sup> Eine säkular-liberale Wissenschaft, die vor allem auf die Förderung der Emanzipation und die Begründung praktischer Reformen zielte, stellte für die Orthodoxie eine fundamentale Bedrohung dar. Aus Samson R. Hirschs Sicht bedeutete insbesondere die Anwendung historisch-kritischer Methoden auf Tora und rabbinische Schriften eine Bestreitung des Offenbarungscharakters und Herrschaftsanspruchs der *tora min ha-schamajim*.<sup>60</sup> Trotz seiner Formel »Lieber Jude ohne Wissenschaft als Wissenschaft ohne Judentum«<sup>61</sup> konnte sich Hirsch allerdings eine »wahre«, auf theonomer Auslegung der Überlieferung beruhende jüdische Wissenschaft vorstellen, die, wie er 1861 in seinem Aufsatz »Wie gewinnen wir das Leben für unsere Wissenschaft?« formulierte, Lebensanschauung und -gestaltung der Menschen nach Maßgabe des historischen Judentums formen sollte. Die Wissenschaft des Judentums habe mit ihrem wertfreien historischen Ansatz und ihren fragmentarischen Forschungen, die von einer ganzheitlichen Erfassung der jüdischen Religion von der Tora aus weit entfernt seien, die Entfremdung der Juden von ihrem literarischen Erbe vorangetrieben und mit dem originellen »Lernen« auch den jüdischen Wertbegriff von der Wissenschaft als *Torat Chajim* zerstört. Als solche sei sie »der fruchtbare Boden des jüdischen Lebens« gewesen, die liberale Wissenschaft jedoch sei wie »der Moder aus den Sarkophagen verwitterter Leichen, der über die Steppen der Gegenwart dahinstäubt.«<sup>62</sup>

Die Ablehnung einer historisch orientierten Wissenschaft des Judentums blieb jedoch auch in orthodoxen Kreisen nicht unbestritten. Am 22. Oktober 1873 wurde mit dem *Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum in Berlin* (seit 1880 *Rabbiner-Seminar zu Berlin*) eine dritte einflußreiche Stätte jüdischer Forschung und Ausbildung eröffnet, die sich als Gegenründung gegen das Breslauer Seminar und die Berliner Lehranstalt verstand und sich dem Ziel einer »Rettenng des thora-

<sup>57</sup> Vgl. dazu M. Eliav, 1960; ders., in: M. Breuer (Hg.), 1987, 45–56.

<sup>58</sup> M. Breuer, aaO., 66. Hirsch bezeichnete seinen Ansatz gelegentlich mit dem rabbinischen Begriff *Tora-im-Derech-Erez* (wörtlich: »Tora gemeinsam mit Lebensweise«). P. P. Grünwald, aaO., 19 umschreibt die Bedeutung von *Tora-im-Derech-Erez* bei Hirsch mit »Verwirklichung des Toraideals mit Hilfe der Mittel, die die allgemeine Kultur und Bildung zur Verfügung stellen.«

<sup>59</sup> M. Breuer, aaO., 162.

<sup>60</sup> N. H. Rosenbloom, aaO., 47 ff.

<sup>61</sup> S. R. Hirsch, in: *Jeschurun* 7 (1861), 357.

<sup>62</sup> Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 2, 1904, 416–432, Zitate 426 und 432.

treuen Judentums in Deutschland« verschrieb.<sup>63</sup> Daß sich das Rabbiner-Seminar zum »Zentrum einer modern-orthodoxen Intelligenz« entwickeln konnte,<sup>64</sup> war das Verdienst Esriel Hildesheimers. Aus der Halberstadter Orthodoxie stammend und, nach einigen Jahren im ungarischen Eisenstadt, seit 1869 Rabbiner der orthodoxen Berliner Separatgemeinde »Adass Jisroel«, war er maßgeblich an der modernen orthodoxen Konzeption des dialektischen Verhältnisses von Tradition und Wandel, Überlieferungstreue und wissenschaftlicher Methodik beteiligt.<sup>65</sup> Hildesheimer ging es, wie ein vertrauliches Rundschreiben zeigt, das er 1872 an wichtige orthodoxe Persönlichkeiten und mögliche Mäzene richtete, um die Ausbildung einer intellektuellen gesetzestreuen Elite, die den geistigen Herausforderungen der Zeit zu begegnen und in den Gemeinden für die Wahrheit der jüdischen Tradition einzutreten vermochte. Ein Rabbinerseminar, mit Lehrkräften ausgestattet, die »auf der Höhe der Zeit stehen und befähigt sind, gediegene wissenschaftliche Vorlesungen« auf dem Gebiet des biblischen und talmudischen Schrifttums zu halten, werde der orthodoxen jüdischen Gemeinschaft weit über das Deutsche Reich hinaus nützlich sein.<sup>66</sup>

Das Ziel des Rabbiner-Seminars bestand, wie Hildesheimer in seiner Rede anlässlich der Eröffnung betonte, in erster Linie darin, »jüdisch-religiöses Leben und traditionsgetreue Anschauung zu fördern und zu heben.« Er wolle jedoch keine »Rabbinerfabrik gründen«, sondern »dem gründlichen und copiosen Wissen eine Stätte bauen«, an der die Erforschung des Judentums »mit dem vollen wissenschaftlichen Ernste« betrieben werden solle.<sup>67</sup> Anders als Hirsch wollte Hildesheimer Tora und Wissenschaft miteinander verbinden, um eine Vertiefung gesetzestreuere Anschauung zu erreichen. Sein Interesse an den Methoden der modernen Forschung implizierte zwar nicht die Bereitschaft, historische Kritik am göttlichen Ursprung der schriftlichen und mündlichen Tora zuzulassen, ging aber über das traditionelle Talmudstudium weit hinaus. Daß das Rabbiner-Seminar vom Lehrprinzip der *Jeschiwot* abwich und sich – trotz seines eindeutigen Schwerpunktes auf der rabbinischen Literatur – auch der jüdischen Geschichte, Bibelexegese und Orientalistik zuwandte, mußte gegenüber der Frankfurter Separatorthodoxie immer neu gerechtfertigt werden, aus deren Perspektive eine Überbetonung der Wissenschaft die »Heranbildung echter, vom Zweifel nicht zerrissener religiöser Führer« gefährdete.<sup>68</sup>

<sup>63</sup> J. Wohlgemuth, in: *Jeschurun* 10 (1923), 325.

<sup>64</sup> M. Breuer, aaO., 131. Zu seiner Entwicklung und Bedeutung vgl. M. Shulvass, in: S. K. Mirsky (Hg.), 1956, 689–713; J. Eisner in: *LBIYB* 12 (1967), 32–52; M. Breuer, aaO., 120–133 und M. Eliav, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 59–73.

<sup>65</sup> Zu Hildesheimer vgl. D. H. Ellenson, 1982, zur Berliner Separatorthodoxie M. Sinasohn, 1966 und M. Offenbergs (Hg.), 1986.

<sup>66</sup> Abgedruckt in: M. Sinasohn, 1971, 17–21.

<sup>67</sup> Abgedruckt in: *(Erster) Jahresbericht des Rabbinerseminars pro 5634 (1873–74)*, 1874, 85 ff.

<sup>68</sup> Vgl. D. H. Ellenson, aaO., 332 ff. und M. Breuer, aaO., 170 ff. 1897 polemisierte Jacob Rosenheim, ein Schüler Hirschs und die neue Leitfigur der Orthodoxie, in seinem Aufsatz »Die Ausbildung unserer Rabbinen« gegen das Rabbiner-Seminar und forderte die unge-

Trotz dieser Widerstände erfreute sich das Rabbiner-Seminar einer breiten Unterstützung, die dazu führte, daß seine finanzielle Förderung durch Spenden von Gemeinden und wohlhabenden Mäzenen kontinuierlich gesichert blieb. Dadurch, daß sich das Zentralkomitee (später Kuratorium) aus Mitgliedern der großen orthodoxen Gemeinden in Berlin, Hamburg, Frankfurt a. M. und Halberstadt zusammensetzte, erhielt das Seminar den Charakter eines Instituts der gesamten deutsch-jüdischen Orthodoxie. Im Gegenzug verpflichtete es sich in seinen Statuten zu einem dem toratreuen Judentum entsprechenden wissenschaftlichen Standpunkt und einer religiösen Lebensführung von Dozenten und Studierenden.<sup>69</sup> Der Direktor des Seminars, bis 1895 Hildesheimer, verantwortete die Auswahl der Lehrenden. Die Schüler des Seminars, die gleichzeitig an der Berliner Universität studierten, absolvierten einen streng strukturierten, sechsjährigen Lehrkurs mit hohen Anforderungen auf dem Gebiet der Pentateuchexegese und des Talmud. Nach einer umfassenden Schlußprüfung erhielten sie die Rabbinerautorisation – allerdings unter dem Vorbehalt, daß sie sich von Gemeinden fernhielten, welche die religiösen Satzungen des Judentums verletzten.<sup>70</sup>

Ungeachtet dieser eindeutigen Ablehnung des religiösen Pluralismus entfaltete das Rabbiner-Seminar eine hohe Anziehungskraft und gewann einen großen Anteil an der Renaissance der Orthodoxie in Deutschland.<sup>71</sup> Insbesondere die Dozenten machten das Seminar durch ihr kontinuierliches Wirken zu einer angesehenen jüdisch-theologischen Bildungseinrichtung. Hildesheimer, der selbst bis 1895 für Talmud, Religionsphilosophie und jüdische Geschichte zuständig war, hatte mit dem bedeutenden Talmudisten und Bibelwissenschaftler David Zwi Hoffmann, dem Historiker Abraham Berliner und dem renommierten Semitisten Jacob Barth Lehrer berufen, deren Arbeiten – kritische Editionen rabbinischer Handschriften und Beiträge zur Bibelexegese, Talmudistik und Orientalistik – als Ausdruck moderner jüdischer Gelehrsamkeit anerkannt waren. 1882 kam Hirsch Hildesheimer als Dozent für Geschichte und Geographie Palästinas hinzu, und 1895 übernahm Joseph Wohlgemuth, der zum maßgeblichen Interpreten jüdisch-orthodoxen Selbstverständnisses wurde, den Bereich Talmud, Religionsphilosophie und Homiletik. Diese Gelehrten machten das Seminar auch zu einem wichtigen Ort der Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie. So nahm

---

teilte Hingabe an das Talmudstudium, vgl. J. Rosenheim (1897), in: ders., Bd. 1, 1930, 217–224.

<sup>69</sup> Die Statuten sind abgedruckt in: M. Offenberg (Hg.), 1986, 58 f.

<sup>70</sup> M. Breuer, aaO., 132.

<sup>71</sup> 1891–94 studierten dort 67 Kandidaten, bis zum Ersten Weltkrieg schwankte die durchschnittliche Frequenz zwischen 50 und 60 Studenten, die meist Rabbiner oder Lehrer wurden, vgl. M. Eliav, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 68 f. Historische Forschung erweist das Kaiserreich als Blütezeit einer »bildungsfreundlichen und zukunftssicheren Orthodoxie«, der erst nach 1914 eine »Zeit des beginnenden Verfalls« folgte (M. Breuer, aaO., 12). Dafür spricht die Herausbildung eigener Zeitschriften (wichtig insbesondere *Der Israelit* und die *Jüdische Presse*, vgl. J. Bleich, in: *JSS* 42 (1980), 329–343) und zahlreicher organisatorischer Vereinigungen, etwa der von Hildesheimer gegründeten »Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner« oder der von S. R. Hirsch 1886 ins Leben gerufenen »Freie(n) Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums«.

Hoffmann, wie Barth, das Gespräch mit der historisch-kritischen Bibelwissenschaft auf und wurde zu einem bedeutsamen Apologeten der hebräischen Bibel und der rabbinischen Literatur. Hoffmann war es auch, der die entscheidenden Leitlinien des orthodoxen Wissenschaftsverständnisses formulierte, wonach eine gründliche Erforschung der autoritativen Quellen unumgänglich war, die Tora jedoch die entscheidende Norm darstellte, an der sich historisch-kritisches Arbeiten orientieren mußte.<sup>72</sup> Mit diesem spannungsreichen Konzept von Bejahung und Begrenzung der kritischen Forschung, das unmittelbar mit dem Versuch der Versöhnung von Orthodoxie und Moderne zusammenhängt, ist der Rahmen, in dem sich die orthodoxe Wahrnehmung protestantischer Theologie vollziehen mußte, vorwegnehmend gekennzeichnet.

### 3. Die Bedingungen der Begegnung der Wissenschaft des Judentums mit der protestantischen Theologie

#### 3.1. Jüdische Forschung zwischen Diskriminierung und Anspruch auf Relevanz

Zu den eindrucksvollsten Errungenschaften der Wissenschaft des Judentums im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zählt, daß sie sich zu einer leistungsfähigen akademischen Forschungsdisziplin zu entwickeln vermochte, obwohl ihr die Integration in die *universitas literarum* verweigert wurde. Ihre autonomen Institutionen, die Forschung und Lehre auf hohem Niveau gewährleisteten, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie aufgrund ihrer Ghettoisierung im akademischen Kontext mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Bei der Bewertung ihrer Partizipation am wissenschaftlichen Diskurs gilt es zu berücksichtigen, daß sie im Vergleich zur staatskirchenrechtlich abgesicherten protestantischen Theologie eine systematisch diskriminierte Wissenschaft darstellte, deren Entwicklung durch ständige finanzielle Probleme, unvollendete Projekte und begrenzte Publikationsmöglichkeiten gehemmt wurde. Die institutionelle Schwäche der Wissenschaft des Judentums wurde noch dadurch verschärft, 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.<sup>73</sup> Ismar Elbogen richtete daher 1907 in seiner Festrede anlässlich der Einweihung der eigenen Heimstätte der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums einen eindringlichen Appell an die jüdische Öffentlichkeit:

<sup>72</sup> Vgl. D. H. Ellenson/R. Jacobs, in: *Modern Judaism* 8 (1988), 27–40.

<sup>73</sup> I. Elbogen, 1922, 21 klagte rückblickend, die Frage der finanziellen Sicherung der Institutionen der Wissenschaft des Judentums stelle eine »einzige ununterbrochene und noch nicht abgeschlossene Tragödie« dar. Sie lebten aufgrund der mangelnden Spenden »von der Hand in den Mund« und könnten nur dem dringendsten Augenbedarfsbedarf Genüge leisten. Es spreche für den »hingebenden Idealismus« der jüdischen Gelehrten, wenn sie »trotz der Ungunst der Verhältnisse die Forschung emsig betrieben, die Wissenschaft durch zahlreiche wertvolle Veröffentlichungen bereicherten« (36 f.).

»Die Fürsorge für die Wissenschaft gehört zu den vornehmsten und bedeutsamsten Aufgaben unserer Glaubensgemeinschaft. Die Zukunft des Judentums ist die Zukunft seiner Wissenschaft, der Fortbestand des Judentums ist an die Erforschung seines Schrifttums, an die Pflege seines Geisteslebens geknüpft, die Wissenschaft ist eine Quelle der Erneuerung der Sittlichkeit, der Belehrung des religiösen Geistes, ein Mittel zur Vereinigung der widerstreitenden Glaubensmeinungen. ... Soll die Wissenschaft des Judentums und soll die Lehranstalt insbesondere achtungsgebietend dastehen, soll sie einen unserer Gemeinschaft würdigen Rang einnehmen, so muß das Verständnis und die Gunst, die sich in jüngster Zeit für sie geltend zu machen beginnen, anhalten und wachsen. Allzulange hat unter den gebildeten Glaubensgenossen kühle Teilnahmslosigkeit gegenüber aller geistigen Bewegung innerhalb des Judentums geherrscht, und es ist garnicht abzusehen, welcher Schaden daraus der Gemeinschaft erwachsen ist.«

Elbogen war überzeugt, die jüdische Gemeinschaft müsse selbst für die Erhaltung und Pflege der Wissenschaft des Judentums Verantwortung übernehmen, da eine staatliche Förderung »nicht einmal in ferner Aussicht« stehe. Selbst wenn ihr im günstigsten Falle ein Lehrstuhl an einer Universität eingeräumt würde, stünden die jüdischen Institutionen weiter vor der Aufgabe, die Wissenschaft des Judentums als ganze »durch Erweiterung und Vertiefung ihrer Probleme, durch Verbesserung ihrer Methoden, durch Verstärkung ihrer Hilfskräfte« so weit zu fördern, »daß sie einen ebenbürtigen Rang unter den Wissenschaften einnimmt, daß sie als gleichberechtigte Schwester unter ihnen weilen darf.«<sup>74</sup>

Das entscheidende Hindernis für eine entsprechende Professionalisierung lag darin, daß eine systematische Förderung junger Gelehrter angesichts der fehlenden akademischen Zukunftsaussichten kaum möglich war und die Vorbereitung auf den Rabbinerberuf gegenüber der Forschung eindeutig dominierte.<sup>75</sup> Tatsächlich engagierten sich in der wilhelminischen Zeit gerade Rabbiner dafür, der Wissenschaft des Judentums im allgemeinen wissenschaftlichen Diskurs Gehör zu verschaffen. Darin spiegelt sich die intellektuelle Bedeutung des modernen Rabbinats in Deutschland wider, das sich selbst dem Aufschwung der Wissenschaft des Judentums verdankte. Hatte das Rabbinat seit der Neuzeit viel von seiner Funktion und Autorität eingebüßt, so gewannen die neben ihren jüdischen Studien an den Universitäten ausgebildeten »Doktorrabbiner« einen Teil des früheren Ansehens zurück. In besonderer Weise dazu berufen, das Selbstverständnis des modernen Judentums zur Sprache zu bringen, wurden sie zu den prononciertesten Apologeten in der Auseinandersetzung mit der nichtjüdischen Umwelt.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Ders./J.Höninger (Hg.), 1907, 96 ff. B. Jacob, 1907, 15 war sich der Defizite bewußt, die sich aus der prekären Situation der jüdischen Forschung ergaben, und betonte, sie könne, was Kontinuität, Organisation und kritischen Geist angehe, »mit keiner einzigen anderen Wissenschaft auch nur entfernt den Vergleich aushalten.«

<sup>75</sup> Vgl. I. Elbogen, 1922, 39.

<sup>76</sup> Zur Entwicklung des Rabbinats im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts vgl. I. Schorsch, in: W. E. Mosse/A. Paucker/R. Rürup (Hg.), 1981, 205–247, bes. 242 ff.; A. Altman, in: *LBIYB* 19 (1974), 31–49, A. Jospe, in: *LBIYB* 19 (1974), 51–61 und die Beiträge in: J. Carlebach (Hg.), 1995. Bezeichnend ist, daß der Essener Rabbiner Salomon Samuel anläßlich einer 1910/11 geführten öffentlichen Debatte über die Stärkung der Autorität der Rab-

Da das Engagement der Rabbiner für eine professionelle Grundlagenforschung jedoch keinesfalls ausreichte, war Elbogens Forderung, »begabte(n) und tüchtige(n) junge(n) Gelehrte(n)« die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Laufbahn zu eröffnen, »in der sie Aussicht auf Fortkommen finden, in der sie einen vollen Ersatz erblicken für den Verzicht auf eine staatliche Stellung oder auf das Amt des Rabbiners«, nur zu berechtigt.<sup>77</sup> Ansätze dazu, der Wissenschaft des Judentums eine systematische Arbeit zu ermöglichen, sie als relevante und universitätsfähige Forschungsrichtung zu erweisen, entstanden nicht zufällig in einer Zeit, in der die Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie einen ihrer Höhepunkte erreichte. So wurde 1902, auf dem Höhepunkt der Debatte über das »Wesen des Judentums«, auf Initiative Martin Philipppsons und des Glogauer Rabbiners und Historikers Leopold Lucas die *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums* geschaffen.<sup>78</sup> Ihre Aufgaben bestanden in der Förderung wissenschaftlicher Publikationen, der Gewährung von Jahresstipendien an herausragende Gelehrte und der Subventionierung von Lehrstühlen an jüdischen Wissenschaftsinstitutionen. Ihre übergreifende Zielsetzung war die »Zusammenfassung der geistigen Kräfte«, eine Kooperation jüdischer Forscher aller Richtungen im Dienste der wissenschaftlichen Erkenntnis des Judentums.<sup>79</sup> Entsprechend konzipierte sie als ihr ambitioniertestes Projekt den *Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums*, eine auf 36 Bände berechnete Publikationsreihe, die alle Bereiche der Wissenschaft des Judentums in Monographien erfassen sollte. Zwar konnte dieses hochgesteckte Ziel auch in den nächsten Jahrzehnten nicht erreicht werden, doch erschienen gerade viele bedeutende Forschungsarbeiten, die angesichts der Herausforderung durch die protestantische Theologie entstanden, im Rahmen dieses Projekts. Daß die Schriftenreihe 1905 ausgerechnet mit Leo Baecks Werk *Das Wesen des Judentums* eröffnet wurde, läßt sich als ein erster Hinweis darauf deuten, daß die Wissenschaft des Judentums gerade in ihrer apologetischen Arbeit einen nicht unbedeutenden Aufschwung erfuhr und dadurch zu großen wissenschaftlichen Leistungen angespornt wurde.

---

biner in den Gemeinden auf die zahlreichen Rabbiner verwies, die – auf der Grundlage der Wissenschaft des Judentums – »die Ehre von Juden und Judentum mit Kraft und Begeisterung« gegen die Verleumdungen der Nichtjuden verteidigt hätten, vgl. S. Samuel, in: *AZJ* 75 (1911), Nr. 10, 114 ff. und Nr. 11, 126 ff., Zitat 115.

<sup>77</sup> I. Elbogen/J. Höniger (Hg.), 1907, 95.

<sup>78</sup> Vgl. L. Lucas, 1906. Zum 25jährigen Jubiläum der Gesellschaft erinnerte sich Lucas: »Es war eine Zeit der Bedrängnis, in der die Gründung stattfand. Die Gegner fügten dem Judentum vielen Schaden zu durch wissenschaftliche Formulierung ihrer Annahmen und Behauptungen. ... Scheinbar wissenschaftliche Werke beeinflussten in noch nicht dagewesener Art die öffentliche Meinung. Dem System dieser Angriffe gegenüber fehlte dem Judentum die Organisation, wie die Gesellschaft sie darstellt. ... Da stellte sich fast plötzlich ein so stolzer Areopag von Gelehrten dem Judentum zur Verfügung und begann systematisch die notwendige umfassende Arbeit« (ders., in: *MGWJ* 71 (1927), 329).

<sup>79</sup> I. Elbogen, in: *Bericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*, 1927, 1–12, Zitat 3; vgl. die Satzungen der Gesellschaft, in: *MGWJ* 48 (1904), 125 ff.

### 3.2. *Wissenschaft des Judentums und »Abwehrarbeit« gegen den Antisemitismus*

Tatsächlich gingen wichtige Impulse für die jüdische Forschung von der um die Jahrhundertwende intensivierten »Abwehrarbeit« gegen den Antisemitismus aus. Auch die Auseinandersetzung mit dem Judentumsbild der protestantischen Exegese vollzog sich vielfach im Kontext der Tätigkeit des CV und des VdJ – ein für die Einschätzung der politischen Brisanz vieler scheinbar rein theologischer Kontroversen nicht unerheblicher Aspekt. In diesem Zusammenhang reflektierten jüdische Gelehrte offen über Begriff, Konzeption und Strategie einer jüdischen »Apologetik«, die es in dieser Arbeit in ihrem Selbstverständnis und ihren komplexen Motiven kritisch zu bedenken gilt. Martin Schreiner beschrieb in seiner Schrift *Die jüngsten Urteile über das Judentum* (1902) stellvertretend für viele jüdische Gelehrte seiner Zeit die Zwänge zur Apologetik, denen er sich ausgesetzt sah. Weil »die christlichen Theologen, Historiker und Philologen an die Betrachtung der jüdischen Geschichte und Litteratur« voller negativer Werturteile herantreten und die Forschungen der Wissenschaft des Judentums völlig außer acht ließen, verfolge seine Arbeit zwangsläufig »nicht nur einen wissenschaftlichen, sondern auch den praktischen Zweck, Vorurteile gegen das Judentum zu zerstören und sein Recht zur Geltung zu bringen.« Dies könne sich nicht ändern,

»so lange ernste Gelehrte in ihren Urteilen über das Judentum nicht mehr Vorsicht walten lassen; so lange wissenschaftliche und litterarische Streber durch gelegentliche feindselige Äußerungen über Vergangenheit und Gegenwart des Judentums den Antisemitismus zu speisen nicht aufhören und so lange die Vernichtung des Judentums als erstrebenswertes Ziel hingestellt wird.«<sup>80</sup>

Welche Überlegungen sich mit dem selbst gewählten Begriff der »Apologetik« verbanden, zeigen exemplarisch zwei programmatische Äußerungen von Joseph Eschelbacher. Im Oktober 1908 forderte er in einem Aufsatz mit dem Titel »Aufgaben einer jüdischen Apologetik« im *Korrespondenz-Blatt des VdJ* eine effiziente, wissenschaftlich fundierte Verteidigungsstrategie. Hätten apologetische Werke in der christlichen Literatur ihren selbstverständlichen Ort, so sei die alte Tradition der jüdischen Apologetik lange Zeit vernachlässigt worden und hätten sich Juden damit begnügt, Angriffe auf den Talmud und Verdächtigungen wegen Brunnen-

---

<sup>80</sup> M. Schreiner, 1902, Vff. J. Guttmann, in: *AZJ* 74 (1910), Nr. 6, 62 hob hervor, es liege den Juden fern, »das widerwärtige Schauspiel mittelalterlicher Religionsgespräche zu erneuern«, wie sie dem Judentum nur zu oft aufgezwungen worden seien. Für Juden sei der religiöse Glaube der Christen »ein unantastbares Heiligtum«, solange er »die Überzeugung des anderen unangefochten läßt.« Die Angriffe christlicher Theologen machten jedoch die Rechtfertigung des Judentums notwendig, »wenn wir an unserem Selbstbewußtsein nicht schweren Schaden nehmen sollen.« Vgl. M. Güdemann, 1906, VIII: »Es ist die wissenschaftliche christliche Theologie unserer Tage, die in zahlreichen Darstellungen eine Auffassung vom Judentum verbreitet, die unsere Abwehr herausfordert. Wenn auch jene Darstellungen nicht unmittelbar die jüdische Religion der Gegenwart ins Auge fassen, sondern ihre frühere Erscheinung schildern, so ist doch bei dem Zusammenhange zwischen Gegenwart und Vergangenheit auch das derzeitige Judentum in jene Schilderung einbezogen, was ihre Berichtigung zu einer um so dringenderen Pflicht macht.«

vergiftung, Hostienfrevell oder Ritualmord zurückzuweisen. In einer Zeit, in der Juden »jedes kräftige Wort und jede Wärme in der Aussprache ihrer Überzeugung« hätten unterlassen und sich »mit stumpfen Waffen gegen starke, rücksichtslose Gegner« wehren müssen, seien sie der Apologetik aus dem Wege gegangen. Erst seit den Emanzipationskämpfen sei eine ausgeprägtere Literatur zur Verteidigung des Judentums entstanden, die mit dem Auftreten des modernen Antisemitismus große Bedeutung gewonnen habe. In der Gegenwart hätten die »rohen Anfälle« der Antisemitenparteien zwar nachgelassen, Juden müßten ihre Aufmerksamkeit nun jedoch verstärkt auf die subtileren Formen der »Verdächtigung und Herabsetzung alles Jüdischen« richten, die »in weiten Kreisen der Gebildeten und Aufgeklärten« herrschten, namentlich bei den »Männern der Feder«, welche die öffentliche Meinung bestimmten.<sup>81</sup> Eine »redliche Apologetik« durfte aus Eschelbachers Sicht keine »advokatorische Kunst« sein und »kein einseitiges Lichtbild gegenüber einem Schattenbilde« zeichnen, sondern mußte »im Dienst der Wissenschaft und der Wahrheit« stehen, sich also auf Gründe und Beweise stützen. Daß aus ihr »der warme Hauch der eigenen tiefen Überzeugung« spreche, sei damit nicht ausgeschlossen. Unter dieser Voraussetzung werde die jüdische Apologetik »wenn auch nicht immer vollständige Zustimmung, so doch jedenfalls Achtung und Anerkennung sich erwerben.«<sup>82</sup>

Diese Ausführungen können als repräsentativ für das Selbstverständnis der in der Abwehrbewegung tätigen Rabbiner und Gelehrten gelten. Sie weisen drei Leitmotive auf, die in der Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie immer wieder begegnen: Hoffnung auf die Wirksamkeit wissenschaftlicher Aufklärung, das Bewußtsein, für die intellektuelle Redlichkeit der Verteidigung verantwortlich zu sein, und zugleich die Überzeugung, es sei legitim, in der Apologetik auch die Treue zur eigenen Religion zum Ausdruck zu bringen. Eschelbacher stellte sich eine »systematische Apologetik des Judentums und der Juden« vor, bei der die Verteidigung gegenüber christlichen Zerrbildern der jüdischen Religion und Ethik lediglich ein Teilaspekt sein sollte, der seine Bedeutung allerdings daraus bezog, daß religiöse Vorurteile nach wie vor den Nährboden für die radikaleren antisemitischen Einstellungen bildeten.<sup>83</sup> Er forderte ein organisiertes Zusammenwirken jüdischer Forscher im Rahmen des *VdJ* und regte verschiedene praktische Projekte an, namentlich die Errichtung einer Bibliothek apologetischer

<sup>81</sup> J. Eschelbacher, in: *Korrespondenz-Blatt des VdJ* 1908, Nr. 3, 1–10, Zitate 2 ff. Zur Tradition der jüdischen Apologetik vgl. A. Funkenstein, 1995, 133–152.

<sup>82</sup> J. Eschelbacher, aaO., 10.

<sup>83</sup> AaO., 5 f. Vgl. S. Bernfeld, in: *Ost und West* 7 (1907), 738–742, bes. 742: die Verteidigung der bürgerlichen Rechte der Juden sei nicht ohne die Verteidigung des Judentums zu leisten, denn die geschichtliche Erfahrung lehre, daß die Juden immer zunächst »wegen ihrer religiösen Anschauung und ihres religiösen Lebens verächtlich gemacht« worden seien, – »dann kam ihre Entrechtung und Knechtung.« Vgl. I. Ziegler, in: *AZJ* 70 (1906), Nr. 47, 561 ff. und Nr. 48, 572 ff., bes. 561 f.: es müsse als »vornehmste Aufgabe der jüdischen Schriftgelehrsamkeit« gelten, »den Schild des Judentums von dem Schmutze zu reinigen, mit dem die christliche Theologie, allen voran die protestantische, ihn von allen Seiten beworfen hat und unablässig bewirft.« Letztere leugne »die Daseinsberechtigung des Judentums, wie die politischen Feinde die der Juden leugnen.«

Werke und eines Archivs, das in minutiöser Arbeit »alle irgendwie bemerkenswerte(n) Angriffe gegen Judentum und Juden« und jenes Material sammeln sollte, das zu ihrer Entkräftung dienen konnte.<sup>84</sup>

In einem Referat, das Eschelbacher etwa zur gleichen Zeit, im Herbst 1908, vor der deutschen Sektion des Ordens B'nai B'rith hielt, beantragte er die Einsetzung einer literarischen »Überwachungskommission« für alle Neuerscheinungen zu jüdischen Themen. Sie sollte über solche Schriften aufklären, »die geeignet sind, das Judentum im falschen Lichte erscheinen zu lassen oder es in den Augen des Judentums herabzusetzen«, und für die Verbreitung von Literatur sorgen, »die, frei von Vorurteilen, dem Judentum Gerechtigkeit zuteil werden läßt.« Dies schien ihm um so wichtiger, als er die tiefe Wirkung literarischer Erzeugnisse auf die Einstellungen einer Öffentlichkeit wahrnahm, die zumeist die Lückenhaftigkeit oder Tendenz eines Werkes über das Judentum nicht aus eigener Kenntnis beurteilen konnte:

---

<sup>84</sup> J. Eschelbacher, aaO., 6 f. Die »literarisch-apologetische Kommission« des VdJ plante ursprünglich, in Berlin einen »apologetischen Lehrstuhl« und ein Zentrum zur Heranbildung kompetenter Kräfte zur Abwehr antisemitischer Angriffe einzurichten; außerdem sollte eine »apologetische Bibliothek« geschaffen und ein ausführliches Handbuch der jüdischen Apologetik herausgegeben werden, vgl. *Korrespondenz-Blatt des VdJ* 1908, Nr. 3, 10 ff. Während das Projekt des Lehrstuhls an den Spannungen zwischen den jüdischen Strömungen scheiterte (vgl. I. Schorsch, 1972, 175 f.), erwies sich die Errichtung eines »apologetischen Archivs«, die 1910 mit dem Ziel erfolgte, das in einzelnen Schriften und Aufsätzen verstreute apologetische Material zu sammeln, um jüdischen wie nichtjüdischen Verteidigern des Judentums Informationen zur Verfügung stellen zu können (vgl. *Korrespondenz-Blatt des VdJ* 1911, Nr. 9, 5 ff.), als wirkungsvolle Maßnahme. Mit Hilfe des dem Publizisten Simon Bernfeld unterstellten Archivs entstand 1913 zunächst ein Essayband über *Soziale Ethik im Judentum*; die bedeutendste Leistung des VdJ stellte das fünfbändige Handbuch *Die Lehren des Judentums nach den Quellen* (1920–1929) dar, ein ambitionierter Versuch, den theologischen und ethischen Gehalt des Judentums aufgrund seiner eigenen Quellen darzulegen und so »Vorurteile zu beseitigen und in weiten Kreisen eine gerechte Würdigung des Judentums herbeizuführen« (Zitat aus dem Vorwort zu Bd. 1: Die Grundlagen der jüdischen Ethik). Neben Bernfeld arbeiteten u. a. namhafte Gelehrte wie Leo Baeck und Ismar Elbogen an dem Werk mit. Bereits in der Anordnung des Materials spiegeln sich deutlich die Anliegen der Apologetik wider: nach einer einführenden Orientierung über jedes Sachgebiet führen die Bearbeiter jeweils Stellen aus der Bibel sowie dem apokryphen und jüdisch-hellenistischen Schrifttum an; es folgen Stellen aus der rabbinischen und der mittelalterlichen religionsphilosophischen Literatur, einem von der christlichen Theologie stets ausgesparten Bereich; das aus der neueren jüdischen Wissenschaft zitierte Material reflektiert deren Anspruch auf Relevanz für die Forschung. Die jeweils am Ende angeführten Stimmen christlicher, meist protestantischer Theologen sind so ausgewählt, daß sie als christliche Zeugnisse gegen antijüdische Vorwürfe und für den religiös-sittlichen Wert des AT und Frühjudentums zu verstehen sind. Die von der protestantischen Theologie tradierten negativen Werturteile werden systematisch ausgeblendet, eine Auseinandersetzung scheint in diesem Rahmen nicht intendiert. Vielmehr folgt das Handbuch der von J. Eschelbacher, in: *Korrespondenz-Blatt des VdJ* 1908, Nr. 3, 7 vorgegebenen Aufgabe, »die Würdigungen der Bibel, ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung für die ganze Menschheit, wie sie sich in zahlreichen Werken von Philosophen, Historikern und Theologen finden, zusammenzustellen. Sie könnten vielen Juden zeigen, welch' einen Schatz sie besitzen und nicht beachten.«

»Wir Juden leiden ganz besonders unter der Wirkung solcher einseitiger Darstellungen religiöser, geschichtlicher, politischer und sozialer Verhältnisse. Der Antisemitismus früherer, wie jetziger Zeiten war vielfach ein Erzeugnis literarischer Tätigkeit und einer längere Zeit fortgesetzten Einwirkung auf unsere Umgebung, wie auf unsere eigenen Kreise. Vielfach sind deren Urteile irreführend worden durch die falsche Darstellung jüdischer Dinge, durch die Verschweigung wichtiger Tatsachen oder die systematische Ignorierung dessen, was die Juden auf irgend einem Gebiete geleistet haben. Ja, die Geringschätzung des jüdischen Wesens und Schrifttums, der jüdischen Geschichte, der bedeutungsvollen Teilnahme der Juden an der allgemeinen Entwicklung von Religion und Kultur, der ausgedehnten und erfolgreichen Leistungen von Juden auf den verschiedenen Gebieten wissenschaftlicher, produktiver und sozialer Arbeiten der Gegenwart beruht meist auf den ungenügenden Darstellungen, die davon in grossen, von der Autorität berühmter Namen getragenen Büchern gegeben werden. Diese, meist von hervorragenden protestantischen Gelehrten geschriebenen Werke beherrschen die Literatur und die öffentliche Meinung. Sie werden stets in erster Linie angeführt und für weitere Kreise empfohlen. Sie gelten als die standard Works. Wie bei Ämtern und Anstellungen Juden im Hintergrunde stehen und nur schwer zur Geltung und Anerkennung kommen, so werden vielfach selbst bedeutende Werke von Juden wenig beachtet, wenig angeführt, selbst in namhafte Bibliotheken nicht aufgenommen und so um die Wirkung gebracht, die ihnen nach ihrem innern Gehalte zukommt. Diese Ignorierung oder Geringschätzung jüdischer Werke und Leistungen entgegenzuwirken, ist eine Pflicht der Selbstachtung und zugleich ein Kampf im Interesse der Wahrheit. Wir wollen Niemanden eine Meinung aufzwingen, aber auch wir wollen gehört und beachtet werden. Wir wollen nichts, wie der Welt das Material für eine genaue und umfassende Prüfung und damit für ein gerechtes Urteil bieten. Wir wollen unsererseits dafür sorgen, dass die Schriften tüchtiger, wissensreicher und geistvoller jüdischer Schriftsteller nicht mehr unbeachtet zu Ladenhütern des Buchhandels werden, sondern bekannt und beachtet, von Juden, wie von ernsten, wahrheitsliebenden Nichtjuden gelesen und gewürdigt.«<sup>85</sup>

Die Passage zeugt von dem Bewußtsein, daß eine tendenziöse Darstellung des Judentums und seiner Geschichte zwangsläufig soziale Folgen hatte. Darüber hinaus klingt neben dem Protest gegen die Mißachtung der jüdischen wissenschaftlichen Selbstdarstellung die Sorge an, die jüdische Gemeinschaft könnte selbst von den Fremdbildern beeinflußt werden. Die Auseinandersetzung der Wissenschaft des Judentums mit der protestantischen Theologie war gezwungenermaßen meist auch explizit Teil der jüdischen Abwehrstrategien gegen den Antisemitismus. Umgekehrt besaß sie im Rahmen der Abwehrarbeit eine zentrale Funktion, weil die Urteile christlicher Theologen über das historische Judentum, ihre Ignorie-

---

<sup>85</sup> J. Eschelbacher, *Referat zum Antrage auf Einsetzung einer literarischen Überwachungskommission für alle literarischen Neuerscheinungen, die zu Juden und Judentum in irgendwelcher Beziehung stehen*. Das undatierte Dokument befindet sich in Jerusalem in den Akten des Rabbinerverbands in Deutschland, CAHJP M 4/2 Vol 1. Aus den Akten geht nur hervor, daß der Antrag aufgrund eines Gutachtens von Ismar Elbogen, der die Nicht-Zuständigkeit des Ordens B'nai B'rith feststellte, an den Rabbinerverband verwiesen (Brief vom 24. November 1908 mit Anlage des Gutachtens ebenfalls in CAHJP M 4/2 Vol 1), nicht aber, ob das Projekt realisiert wurde.

rung der jüdischen Forschung und ihre Bewertung gegenwärtigen jüdischen Lebens nicht selten mindestens Affinität zu judenfeindlichem Denken aufzuweisen schienen. Die Vergegenwärtigung der zeitgeschichtlich begründeten apologetischen Perspektive der Wissenschaft des Judentums ist für ein angemessenes Verständnis der Kontroversen, die sie zwischen 1890 und 1914 mit der protestantischen Theologie und Bibelwissenschaft auszufechten hatte, unerlässlich. Zugleich wird damit die Frage nach der Verantwortung protestantischer Theologen angesichts antisemitischer Angriffe auf das Judentum zu einer wichtigen Leitlinie der Interpretation der wissenschaftlichen Diskurse.



2. Hauptteil

Die Wahrnehmung  
der protestantischen Theologie

## Kapitel 3

# Wissenschaft des Judentums und protestantische »Judenmission« 1880–1914

### 1. Die jüdische Wahrnehmung protestantischer »Verbündeter« in der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus 1880–1890

#### *1.1. Der zeitgeschichtliche Kontext: Dämonisierung des Judentums durch Talmudhetze und Ritualmordvorwürfe*

Daß die Geschichte der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland in den letzten zwanzig Jahren des 19. Jahrhunderts in hohem Maße von der gesellschaftlichen Wirkung des modernen Antisemitismus bestimmt wurde, spiegelt sich auch im Verhältnis von Wissenschaft des Judentums und protestantischer Theologie wider. Es fällt auf, daß zu dieser Zeit, anders als nach der Jahrhundertwende, kaum eine Auseinandersetzung mit religionsgeschichtlichen Themen stattfand, sondern der Akzent vollkommen auf der Frage nach einer möglichen gemeinsamen Gegenwirkung gegen die antisemitischen Angriffe auf die angeblich religiös wie ethisch minderwertige und gefährliche normative jüdischen Literatur lag. Nicht zufällig richteten vor allem orthodoxe und konservative Juden den Blick auf protestantische Theologen und Orientalisten, die als potentielle Bündnispartner bei der Abwehr solcher Verleumdungen galten. Dabei spielen drei Namen eine herausragende Rolle, die eng mit der Geschichte der »Judenmission« und der christlichen Erforschung der rabbinischen Literatur verbunden sind: Franz Delitzsch, Gustaf Dalman und Hermann Leberecht Strack. Auch in nachträglichen Betrachtungen über die Geschichte der Wissenschaft des Judentums werden diese Theologen als wichtige Förderer gewürdigt, die – in einer für die Hochschultheologie ihrer Zeit einzigartigen Weise – über profunde Kenntnisse der jüdischen Religionsquellen verfügten und bereit waren, diese auch zum Zwecke der Bekämpfung des Antisemitismus einzusetzen.<sup>1</sup> Das theologische Denken und die wissenschaftliche Arbeit der drei Forscher weisen Gemeinsamkeiten auf, die auch für jüdische Zeitgenossen von außerordentlicher Bedeutung waren: die Verwurzelung in einer im weite-

---

<sup>1</sup> F. Perles, 1925, 12; vgl. E. Toeplitz, Art. Dalman und E. Pessen, Art. Delitzsch, in: *Jüdisches Lexikon* Bd. II, 5 f. und 64 f.; B. Kirschner, Art. Strack, in: *Jüdisches Lexikon* Bd. IV/2, 735 f. Vgl. auch *Encyclopedia Judaica* Bd. 5, 1232 (Dalman) und 1474 f. (Delitzsch), Bd. 15, 418 f. (Strack).

sten Sinne als »heilsgeschichtlich-konservativ« zu nennenden theologischen Richtung, ein Spezialwissen über die jüdische Tradition, das unmittelbar mit ihrer missionarischen Intention zusammenhing, und eine ambivalente Haltung gegenüber dem Judentum, die sich zwischen solidarischem Verstehen und einem mitunter auch antijüdisch akzentuierten christlichen Überlegenheitsbewußtsein bewegte.

Die Beziehung zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer »Judenmission« war maßgeblich von der Erfahrung bestimmt, daß die antisemitische Agitation zunehmend auch die längst überwunden geglaubten »Talmudlügen« und Ritualmordvorwürfe wieder ins Spiel brachte.<sup>2</sup> Daß christliche Theologen, die Kenntnisse auf dem Gebiet der rabbinischen Literatur besaßen, der Verleumdung der jüdischen Religion in diesen Jahren öffentlich widersprachen, gewann angesichts der gefährlichen gesellschaftlichen Wirkung der antitalmudischen Hetze aus jüdischer Sicht große Bedeutung. Die Beschuldigung, *Talmud* und *Schulchan Aruch* gestatteten es, Nichtjuden, insbesondere Christen, zu benachteiligen, zu betrügen oder zu töten, schürte den Haß und das Mißtrauen gegenüber der jüdischen Bevölkerung und verschärfte die sozialen Konflikte. Auf dem Wege der Massenpropaganda sollte die Anklage verbreitet werden, Juden würden aufgrund ihrer Religionsgesetze zwangsläufig zu Verbrechen, so im Mai 1892 in Berlin durch 300.000 Exemplare eines Flugblatts mit dem Titel »*Talmud-Auszug*«, das angeblich geheime, verbrecherische Sätze aus dem jüdischen Religionsgesetz enthüllte. Die Einleitung des Flugblatts vermittelt einen Eindruck des Bildes vom Judentum, das der Bevölkerung eingeprägt werden sollte:

»Talmud-Auszug (Schulchan-Arukh), enthaltend: die wichtigsten bisher übersetzten, noch heute gültigen Gesetze der jüdischen Religion. Im bisher *ängstlich mit nur allen erdenklichen Mitteln geheim gehaltenen Talmud* liegt das furchtbare Geheimnis des Judentums: ohne Kenntnis des Talmud ist ein Verständnis der Judenfrage absolut unmöglich. Der Talmud ist die Ausgeburt des jüdischen Gehirns, er ist dem Volke zum Fluch geworden, ein Fluch, welchen es nie loswerden kann. Aus Talmud ist der Jude geknetet, er liegt ihm im Blut, in ihm ist sein ganzes Sinnen und Trachten, sein Denken und Fühlen, sein ganzes Sein zu Papier gebracht. *Es spricht aus diesem Teufelswerke der entsetzliche, abgrundtiefe Haß gegen alle Nichtjuden, speziell Christen*, es zeugt von der Feigheit, dem Mißtrauen und Schamlosigkeit (sic!) des Judentums, seinem widerlichen Hochmut, Dünkel, seiner Auser-

---

<sup>2</sup> Zur Instrumentalisierung des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Antitalmudismus durch den »modernen Antisemitismus« vgl. H. Greive, in: G. B. Ginzler (Hg.), 1991, 304–310; zur katholischen antisemitischen Publizistik seit dem Kulturkampf, welche die Talmudhetze aktualisierte, vgl. U. Tal, 1975, 85–109. Am einflußreichsten war die auf Johann Andreas Eisenmengers Werk *Entdecktes Judentum* (1710) beruhende Hetzschrift *Der Talmudjude* (1871) des katholischen Theologen August Rohling, der durch verfälschte und willkürlich ausgelegte Talmudzitate den Beweis dafür führen wollte, daß die jüdische Religion ihren Anhängern alle erdenklichen betrügerischen und verbrecherischen Handlungen gegenüber Christen erlaubte; zur Wirkung des Buches vgl. S. Lehr, 1974, 34 ff. Eine ähnliche Tendenz verfolgte der von dem Konvertiten Aron Briman 1883 herausgegebene *Judenspiegel* und das von dem katholischen Semitisten Jakob Ecker verbreitete Buch *Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit* (1883).

wähltheit, es erhebt dem Nichtjuden gegenüber zur Tugend, was jedes andere Geschöpf mit Menschenantlitz zum Verbrechen stempelt. Und wie man aus einem Wolfe niemals einen Hirtenhund trotz Bruder-Ähnlichkeit erziehen wird, so wird auch niemals aus einem Juden ein Deutscher, ein überzeugter Christ werden können, das beweisen die Erfahrungen der Jahrtausende. Die getauften Juden sind Juden geblieben, und sind dadurch der christlichen Bevölkerung zum Fluch geworden. ... Mit dem Zeitpunkt jedoch, wo der Talmud zur allgemeinen Kenntnis der nichtjüdischen Bevölkerung gelangt sein wird, ist Juda's Herrschaft unrettbar verloren; daher sollte gleich dem Evangelium der Talmud in keiner deutschen Familie fehlen. Möge daher jeder brave Deutsche unausgesetzt bemüht sein, den Talmud in seiner Umgebung zu verbreiten. *Eines Beweises der Wahrheit nachstehender Gesetze bedarf es bei einem auch nur oberflächlichen Kenner des Judentums nicht.* Das von jüdischer Seite erhobene Geschrei über »Fälschung« ist nur auf »Täuschung« berechnet, weil man sich sehr wohl bewußt ist, daß der Talmud nicht bekannt werden darf.«<sup>3</sup>

Die Wiederaufnahme des vorwiegend in der katholischen Volksfrömmigkeit latenten Ritualmordvorwurfs erwies sich für die antisemitische Bewegung als ein wirksames Mittel der Agitation. Als 1882 aus dem ostungarischen Dorf Tisza Eszlar die Nachricht eintraf, mehrere Mitglieder der jüdischen Gemeinde seien unter dem Verdacht des Ritualmords verhaftet worden, begann auch in Deutschland eine öffentliche Debatte über die angeblichen jüdischen Blutriten.<sup>4</sup> Auch auf dem Gebiet des deutschen Reiches kam es zu Ritualmordgerüchten und -prozessen, etwa 1891 im niederrheinischen Xanten<sup>5</sup> oder 1900 in der westpreußischen Provinzstadt Konitz. Im Fall Konitz fand die Hetze, die von pogromartigen Ausschreitungen begleitet war, auch im protestantischen Bildungsbürgertum Wider-

<sup>3</sup> Zit. nach H. L. Strack, 1893, 14 ff. (Hervorhebungen nicht im Original). Zu Stracks Vorgehen gegen dieses Flugblatt s.u. S. 112 ff.

<sup>4</sup> Vgl. C. v. Braun, in: dies./L. Heid (Hg.), 1990, bes. 171. In diesem Zusammenhang erschien 1882 die Schrift *Christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung der Juden*, in der – auf Bitten einer Rabbiner-Versammlung in Budapest 1882 – neben Franz Delitzsch und Hermann L. Strack auch die Theologen August Dillmann, Eduard Riehm, Carl Siegfried und Bernhard Stade übereinstimmend den Haß verurteilten, der die Ritualmordvorwürfe nährte, und einschärften, daß das jüdische Schrifttum keine einzige Stelle aufwies, welche diese Anklage stützen konnte; vgl. dazu *AZJ* 47 (1883), Nr. 3 und *JP* 14 (1883), Nr. 33, 379 f.: die Stellungnahme der Theologen zeige, daß die christliche Religion an sich an den Exzessen des Antisemitismus unschuldig sei. Daß aber »von den gläubigen Führern und Geistlichen beider Kirchen« in Deutschland nur »verschwindend wenige« ihre Stimme erhoben hätten, während die überwiegende Mehrheit schweige und repräsentative konservativ-christliche Organe wie die »Kreuzzeitung« oder die »Germania« dem Treiben in Ungarn zujubelten, müsse als neuerliche Schande der deutschen Geschichte gewertet werden.

<sup>5</sup> Anlässlich des Ritualmordprozesses in Xanten klagte die *Jüdische Presse*, es sei »dank einer jahrelang vorbereiteten, durch keine behördliche Maßnahme gehemmten öffentlichen Verlästerung unserer religiösen Einrichtungen« möglich geworden, daß vor einem deutschen Gericht ernsthaft die Frage behandelt werden konnte, »ob die Juden nicht die Liebhaberei der Menschenfresser theilen, ihren Durst mit dem Blute heimlich abgeschlachteter Menschen zu löschen.« In Deutschland werde im Namen der Religion und des Deutschtums weiter »gegen alles, was den Juden heilig ist, verläumderisch gehetzt«, bis die Gesellschaft »für den Glauben an das »jüdische Blutritual« reif« und »auf der Stufe der Hexen- und Brunnenvergiftungs-Prozesse wieder angelangt« sei (*JP* 23 (1892), Nr. 29, 355 f.).

hall.<sup>6</sup> Gerade konservative Christen waren für die Instrumentalisierung des Mythos vom Blutmord anfällig. Antijüdische Gottesmordthese, Ritualmordanklagen und politisch-soziale Vorurteile verschmolzen zu der verhängnisvollen Vorstellung eines jüdischen Hasses, der auf die allmähliche »Zersetzung« und Zerstörung der christlichen Gesellschaft ziele. Die völkisch-antisemitische Hetze bediente sich der überkommenen christlichen Metaphorik, die nach wie vor Angst und Haß hervorzurufen vermochte, um mittels einer systematischen Dämonisierung und Enthumanisierung der religiösen und sozialen Erscheinung des Judentums latente Fremdheitsgefühle zu mobilisieren und die Ergebnisse der Emanzipation zu untergraben.

### 1.2. Die Verteidigung der jüdischen Sittlichkeit im Spiegel einer Debatte zwischen David Hoffmann und Gustav Dalman 1886/1894

Da die jüdische Gemeinschaft die Verleumdung und Verzerrung ihrer Tradition nicht unwidersprochen lassen konnte, übernahmen Vertreter der Wissenschaft des Judentums die Verteidigung der Sittlichkeit des Talmud. Sie traten dabei in ein kritisches Gespräch mit der »Judenmission«, die ihrerseits, von ihrem Standpunkt aus, in die öffentliche Diskussion eingriff. Eine 1883 – nach dem Erscheinen des »Judenspiegel« – eingesetzte Kommission unter der Führung des Philosophen Moritz Lazarus legte am 14. Dezember 1885 mit den *15 Grundsätzen der jüdischen Sittenlehre* Leitlinien zum ethischen Selbstverständnis des modernen Judentums vor.<sup>7</sup> Dieses Kompendium jüdischer Ethik sollte der Aufklärungsarbeit unter Christen dienen, in Prozessen gegen Antisemiten eine autoritative Grundlage bieten und, nicht zuletzt, jüdische Identität stärken.<sup>8</sup> Bis Juli 1889 hatten das Rabbinat der Jü-

<sup>6</sup> Vgl. S. Rohrbacher/M. Schmidt, 1991, 336 ff. und 347 ff. In einer Reihe von Berichten über den Konitzer Mord legte die *AEKZ* 33 (1900), Nr. 15, 352 ff.; Nr. 25, 594; Nr. 27, 639; Nr. 45, 1070 f. nahe, daß ein jüdischer Ritualmord nicht auszuschließen sei und daß die Schuld der Juden von den Behörden verschleiert werde. Vgl. dazu A. Jülicher, in: *CW* 14 (1900), Nr. 26, 608 ff., der dem Verfasser vorwarf, den »Aberglauben des christlichen Pöbels« zu begünstigen (610 f.), und M. Rade, in: *CW* 14 (1900), Nr. 31, 740 f. Ähnlich die gutachtliche Stellungnahme von C. H. Cornill, in: *IDR* 7 (1901), Nr. 5, 252 ff.

<sup>7</sup> Der Text ist abgedruckt in: M. Lazarus, 1898, 409–412. Zur Entstehungsgeschichte der »15 Grundsätze« vgl. den Rückblick von J. Hertzberg, in: *AZJ* 83 (1919), Nr. 18, 181 ff. Die Kommission bestand ausnahmslos aus jüdisch-liberalen Persönlichkeiten der Berliner Gemeinde – neben Lazarus u.a. aus den Gelehrten David Cassel, Pinkus Fritz Frankl, Sigmund Maybaum und Heymann Steinthal sowie aus dem Kaufmann Wilhelm Herz, dem Religionslehrer Moritz Kirschstein, dem Arzt und damals amtierenden Präsidenten des D.I.G.B., Samuel Kristeller, dem liberalen Reichstagsabgeordneten Ludwig Loewe und dem Justizrat Hermann Makower.

<sup>8</sup> Zur Motivation bei der Abfassung der »Grundsätze« vgl. *Mitteilungen vom D.I.G.B.* 1889, Nr. 23, 1: »Unter den vielen Kränkungen, welche die Verirrung des letzten Jahrzehnts uns zugefügt, hat keine uns so schwer betroffen, wie die Verdächtigung unserer Sittenlehre. Vergessen hatten unsere Gegner, daß unsere heiligen Schriften die Grundlage aller Civilisation, daß unsere Zehngebote die Pfeiler der gesellschaftlichen Ordnung geworden sind, und daß sie selbst nach dem mosaischen Gebot der Nächstenliebe ihre eigene Religion zu benennen pflegen. Die Anklagen der Übelwollenden wurden von Unwissenden geglaubt, und

dischen Gemeinde zu Berlin, das Lehrerkollegium der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums und 204 Gelehrte und Rabbiner Deutschlands das Manifest unterzeichnet.<sup>9</sup> 1893 veröffentlichten 220 deutsche Rabbiner zudem eine öffentliche »Erklärung« gegen die antitalmudische Polemik. Sie schloß mit einer Zusammenfassung der jüdischen Ethik, welche gebiete

»in jedem Menschen das Ebenbild Gottes zu achten, in Handel und Wandel strengste Wahrhaftigkeit gegen Jedermann zu bethätigen, jedes Gelübde und Versprechen, welches irgendeinem Menschen, sei er Jude oder Nichtjude, geleistet wurde, als unauflöslich und unverbrüchlich treu zu erfüllen, Nächstenliebe gegen Jedermann ohne Unterschied der Abstammung und des Glaubens zu üben, die Gesetze des Vaterlandes in treuer Hingebung zu befolgen, das Wohl des Vaterlandes mit allen Kräften zu fördern und an der geistigen und sittlichen Vervollkommnung der Menschheit mitzuarbeiten.«<sup>10</sup>

Leider wurden diese beiden offiziellen Erklärungen nicht, wie erhofft, zur Grundlage einer gemeinsamen Verteidigungsstrategie jüdischer und protestantischer Forscher,<sup>11</sup> da letztere die Zurückweisung der antisemitischen Hetze meist mit Polemik gegen die aus ihrer Perspektive tatsächliche sittliche Minderwertigkeit der talmudischen Überlieferung verbanden. Exemplarisch zeigt dies die Auseinandersetzung Gustaf Dalmans, eines der wichtigsten Vertreter der neulutherisch-heilsgeschichtlich geprägten »Judenmission«,<sup>12</sup> mit David Hoffmann, der – als Autorität auf dem Gebiet der halachischen Literatur und namhafter Repräsentant des orthodoxen Rabbiner-Seminars in Berlin – 1885 mit *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen* die maßgebliche jüdische wissenschaftliche Verteidigungsschrift publiziert hatte.<sup>13</sup> Dalman ging 1886 in seiner

---

da unserem Schweigen gegenüber die Verleumdung immer kühner ihr Haupt erhob, so hat es geschehen können, daß selbst mancher der Unsrigen aus Unkenntnis an der Reinheit unserer Sittenlehre zu zweifeln begann. Darum ist es Zeit, durch eine gemeinsame Kundgebung die wesentlichen Sätze zu bekennen, in denen die Religion des Judentums unser Verhalten zu den einzelnen Nebenmenschen, zur allgemeinen Cultur, zum Vaterlande und zur Menschheit vorschreibt, und daß jeder Jude, welcher in seinem Verhalten von diesen Grundsätzen abweicht, den Geboten seiner Religion zuwider handelt. Lasset uns dies bekennen, tief beherzigen und es unserer Jugend als ein heiliges Erbthum übergeben, damit sie ausgerüstet sei zur Bethätigung des Guten und zur Bekämpfung der Ungerechtigkeit.«

<sup>9</sup> *Mitteilungen vom D.I.G.B.* 1889, Nr. 23, 9 f.

<sup>10</sup> »Erklärung!«, in: *AZJ* 57 (1893), Nr. 7, 73 ff., Zitat 74.

<sup>11</sup> Vgl. aber Hermann L. Stracks Rezeption der Texte, s. unten S. 116.

<sup>12</sup> Dalman, ursprünglich aus der Herrnhuter Tradition stammend, kam nach einer Zeit der Lehrtätigkeit am Theologischen Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld/Schlesien 1887 nach Leipzig, wo er 1891 Privatdozent, 1895 a. o. Professor an der Theologischen Fakultät wurde. 1893 übernahm er als Nachfolger Franz Delitzschs die Leitung des Leipziger Institutum Judaicum. Da er wegen seiner Spezialisierung auf die rabbinische Literatur und auf Fragen des Verhältnisses von Christentum und Judentum für einen ordentlichen Lehrstuhl nicht in Frage kam, nahm Dalman 1902 eine Berufung zum Direktor des neugegründeten *Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes* in Jerusalem an. Damit trat eine völlige Verlagerung seiner Arbeit ein, so daß er nur für die Periode vor 1902 als Repräsentant der »Judenmission« anzusprechen ist. Zu Leben und Werk Dalmans vgl. J. Männchen, 1987 und dies., 1990.

<sup>13</sup> D. Hoffmann, 1885, im Folgenden zit. n. der 2. Aufl. von 1894. Den Anlaß für Hoff-

Schrift *Jüdisches Fremdenrecht, antisemitische Polemik und jüdische Apologetik. Kritische Blätter für Antisemiten und Juden* ausführlich auf Hoffmanns Argumentation ein.<sup>14</sup> Da dieser, als er sich 1894 angesichts der beharrlichen Fortsetzung der Agitation zu einer Neuauflage seines Werkes veranlaßt sah, darauf antwortete, läßt sich der Diszens der beiden Gelehrten in einer konkreten Auseinandersetzung fassen.

Hoffmann versuchte, den Vorwurf, der Schulchan Aruch gestatte gesetzestreu- en Juden unsittliches Verhalten gegenüber ihren christlichen Mitbürgern, mit Hilfe einer Fülle von Quellenmaterial, historischen Ausführungen und hermeneutischen Regeln zu widerlegen, die zum Verständnis der halachischen Bestimmungen im Umgang mit Nichtjuden beitragen sollten. Dies war um so schwerer, als Antisemiten ohne weiteres talmudische Texte anzuführen vermochten, die ethische Prinzipien entsprechend den historischen Bedingungen der Antike auf die Beziehungen zwischen den Angehörigen der eigenen Gemeinschaft konzentrierten. Indem sie ihren historischen Kontext und ihre Auslegungsgeschichte verschwiegen, die den radikalen Wandel, der sich in der jüdischen Geschichte zwischen Antike und Moderne vollzogen hatte, sichtbar gemacht hätten, zeichneten sie das düstere Zerrbild einer in ihrer Inhumanität unveränderlichen jüdischen Ethik.<sup>15</sup> Während die jüdisch-liberale Apologetik dazu neigte, sich mittels einer konsequenten Historisierung der talmudischen Überlieferung von Texten, die aus der Perspektive modernen Denkens bedenklich klangen, zu distanzieren,<sup>16</sup> hatte es die Orthodoxie schwerer: Da die rabbinische Tradition – als Ausdruck der am

---

manns Schrift hatte ein Antisemitenprozeß vor der Strafkammer des Königlichen Landgerichts in Bonn am 6. Juni 1884 geboten, in dessen Verlauf der als Gutachter bestellte Orientalist Johann Gildemeister wichtige Zugeständnisse an die Position der Antisemiten gemacht hatte. So hatte er behauptet, es gehöre zum »System der Täuschungen«, mit dem die Juden »harmlose Christen im Dunkel zu erhalten« suchten, indem sie leugneten, daß die Christen im Schulchan Aruch selbstverständlich unter die »Götzendienenr« fielen, vgl. J. Gildemeister, 1884, 10. Vgl. dazu M. Joel, 1884 und den Artikel »Ein Professoren-Gutachten«, in: *JP* 15 (1884), Nr. 25, 259 ff. und Nr. 26, 272 ff. Der Verfasser, vermutlich Hirsch Hildesheimer, warnte davor, daß »die Gerichtspraxis einreißt, mit Umgehung jüdischer Gelehrter als Sachverständige in talmudischen Fragen Männer zu citiren, die, wie gelehrt auch sonst immer, nicht die geringste Probe talmudischer Kenntnisse trotz einer Decennien langen Thätigkeit gegeben haben«, und fragte, was man sagen würde, wenn bei einem Prozeß über christliche Glaubenslehren ein jüdischer Gutachter bestellt würde (260).

<sup>14</sup> G. Marx (Dalman), 1886. Bereits zuvor hatte sich Dalman zu antisemitischen Anklagen geäußert, vgl. ders., 1885. Als weitere Texte gegen den Antisemitismus vgl. ders., in: *Nathanael* 8 (1892), 141–148 und 181–186.

<sup>15</sup> Vgl. dazu J. Katz, 1989, 21–30.

<sup>16</sup> Liberale jüdische Gelehrte hielten sich daher bei der Verteidigung von Talmud und Schulchan Aruch merklich zurück. Es kam auch vor, daß sie, indem sie die Gültigkeit des Schulchan Aruch für das moderne Judentum bestritten, Richtern in Talmudprozessen den Vorwand dafür lieferten, die Angeklagten vom Vorwurf der Beschimpfung der jüdischen Religionsgemeinschaft freizusprechen – mit dem Argument, die Talmudhetze treffe überhaupt nicht das gegenwärtige Judentum, sondern allenfalls die Anhänger eines längst überholten Religionskodex, vgl. M. Breuer, 1986, 307. Ein Gegenbeispiel stellt jedoch das Auftreten Hermann Cohens in einem Antisemitenprozeß in Marburg 1888 dar, der sich in einer differenzierten Argumentation mit der Orthodoxie solidarisierte, vgl. H. Cohen, 1924, Bd. 1, 145–181.

Sinai offenbaren »mündlichen Tora« – unantastbar war, mußte orthodoxe Auslegung verständlich machen, daß diese für Juden zwar absolut verbindlich war, aber nicht im buchstäblichen Sinne der antiken Texte, sondern vermittelt durch die fortlaufende Auslegungsgeschichte.

Hoffmann forderte, die rabbinischen Rechtsvorschriften zum Umgang mit Nichtjuden im Zusammenhang der Fremdengesetzgebung anderer antiker Gesellschaften zu verstehen und die Geschichte ihrer Interpretation in der Diaspora genau wahrzunehmen.<sup>17</sup> Christen und Moslems seien bereits früh von der Kategorie der »Götzendiener« ausgenommen worden, und seit dem Mittelalter hätten die Rabbinen entschieden die Pflicht zur Liebe und Gerechtigkeit gegenüber allen Menschen zur Geltung gebracht.<sup>18</sup> Der von Moses Isserles (1520–1572) in seinen aktualisierenden Glossen zum *Schulchan Aruch* formulierte Grundsatz, Nichtjuden, die die sieben noachidischen Gebote hielten, seien nicht zum Glauben an die Einheit Gottes verpflichtet, impliziere, daß das Christentum nicht *objektiv* als »Götzendienst« galt, sondern allein *subjektiv*, insofern für Juden die Teilnahme am christlichen Gottesdienst aufgrund ihrer Glaubenstradition »Götzendienst« bedeuten würde.<sup>19</sup> Spätestens aber seit der Aufklärung, »seitdem in fast allen europäischen Staaten die Juden den Christen, und in Folge dessen auch die Christen den Juden nicht mehr als »Fremde«, sondern als Mitbürger« galten, sei die Gültigkeit aller »Fremdengesetze« gegenüber den Christen definitiv aufgehoben.<sup>20</sup> Der allmähliche Wandel der Bewertung der Nichtjuden habe sich jedoch nicht mittels eines Bruchs mit der Tradition vollzogen, sondern durch Interpretation; ohne Wissen um diese Hermeneutik des Kommentars entstehe zwangsläufig ein Zerrbild jüdischer Ethik. Unabhängig von den historischen Veränderungen gelte es die »vier mächtigen(n) Schutzmauer(n)« zu berücksichtigen, mit denen die Rabbinen die jüdische Ethik umgeben hätten, um Härten der halachischen Überlieferung zu mildern und unmoralisches Verhalten gegen Nichtjuden auszuschließen.<sup>21</sup> Neben dem Prinzip *mipne darke schalom* (»um der Wege des Friedens willen«), das den Israeliten zu jeder Zeit verpflichtet habe, »allen Menschen Frieden und Heil zu spenden« und sie Gottes Barmherzigkeit spüren zu lassen,<sup>22</sup> habe vor

<sup>17</sup> D. Hoffmann, <sup>2</sup>1894, 167 ff.

<sup>18</sup> AaO., 4 ff. und 11 ff. Hoffmann berief sich auf die Deutung des provençalischen Gesetzeslehrers R. Menachem Ha-Me'iri (1249–1306); vgl. dazu J. Katz, 1961, 114–128. Katz verfolgt in seiner Studie den Wandel, den der Sozialkontakt mit den christlich geprägten Gesellschaften Europas in Gang setzte, vom Mittelalter bis in die Moderne und bezieht dabei die Lebensbedingungen der jüdischen Gemeinschaft und ihre Sicht der nichtjüdischen Umwelt aufeinander.

<sup>19</sup> AaO., 147 ff. Der *Schulchan Aruch* (»Gedeckter Tisch«) »im engeren Sinne«, d.h. das halachische Kompendium des Joseph Karo (1488–1575), habe nur in Verbindung mit Moses Isserles (»Tischdecke«) und weiteren Kommentaren Geltung (37 f.). Gegen die antijüdische Praxis, einzelne Sätze aus den Quellen herauszugreifen, um die jüdische Ethik zu diskreditieren, forderte Hoffmann, »daß der Schulchan-Aruch als unser Religionsgesetzbuch, nach den Glossen unserer Rabbinen interpretirt werde« (63).

<sup>20</sup> AaO., 176.

<sup>21</sup> AaO., 77.

<sup>22</sup> AaO., 50.

allem die Forderung nach »Heiligung des Namens Gottes« (*kiddusch ha-schem*), die auf die Verherrlichung Gottes durch sittliches Verhalten ziele, an sich »alle etwai- gen inhumanen und lieblosen Gesetze gegen die Heiden aufgehoben.« Das Gleiche gelte für das entsprechende Verbot, den Namen Gottes zu entweihen (*chillul ha-schem*). Nicht zuletzt habe der talmudische Grundsatz *dina de-malchuta dina* (»das Gesetz der Staatsregierung ist gültiges Gesetz«) gewährleistet, daß die Juden sich im Exil den Rechtsnormen der Völker, unter denen sie lebten, angeschlossen und zivilisatorische Fortschritte sittlichen Empfindens selbstverständlich mitvoll- zogen hätten.<sup>23</sup>

Hoffmann stellte im Folgenden dem *Judenspiegel* des Dr. Justus von 1883 mit seiner Behauptung, der Schulchan Aruch achte die Christen geringer als Tiere und gestatte ihnen gegenüber Haß, Betrug und Unrecht, einen »echten Juden- spiegel« gegenüber. Darin waren alle halachischen Grundsätze mit Blick auf An- dersgläubige systematisch geordnet und einzeln an den Quellen belegt, sei es am Schulchan Aruch selbst oder an den autoritativen Kommentaren. Am Schluß faß- te er die Grundaussage, mit der er den Verleumdungen entgegenzuwirken hoffte, zusammen:

»Nach den im »echten Judenspiegel« dargelegten Grundsätzen des Schulchan Aruch ist je- dem Menschen, der die allgemein menschlichen Gebote achtet, in einem israelitischen Staate das vollständige Bürgerrecht zu erteilen, ist keinem Frommen, er mag welcher Religion immer angehören, die ewige Seligkeit abgesprochen, ist die Würde bei jedem Menschen, selbst nach dessen Tode, zu achten, ist Jeder bei seiner Religion zu belassen, ohne ihn durch Gewalt oder durch Überredung ihr abzuwenden, sollen selbst Apostaten und Sklaven gegen Unrecht geschützt sein, ist jede Lüge gegen jeden Menschen streng verpönt, muß man mildthätig, liebevoll und barmherzig gegen alle Gottesgeschöpfe sein, ist Diebstahl, Hehlerei, Raub, Vorenthaltung, Steuerentziehung, kurz jedweder Betrug ge- gen jeden Menschen strenge untersagt, ist Zinsnehmen nur unter dem Zwange der Not gestattet, sind speziell die Christen wegen ihres Glaubens nicht zu verachten, da der Glau- be an die absolute Einheit Gottes anderen Völkern außer Israel von Gott nicht gegeben wurde, ist der friedliche Verkehr mit den Nichtjuden zu erstreben, jede Gehässigkeit in Wort oder That zu vermeiden, darf man Nichtjuden weder physisch noch moralisch schä- digen, und ist man verpflichtet, ihr Eigenthum vor jedwedem Schaden zu bewahren.«<sup>24</sup>

Dabei gab sich Hoffmann nicht der Illusion hin, seine Ausführungen könnten die antisemitische Hetze beeinflussen. Sein Blick richtete sich weder auf die »ehrli- chen, guten Christen« noch auf die »professionsmäßigen Judenheter«, sondern auf die große Zahl der Juden, die »durch alle jene verläumerischen Pamphlete, die an sich zwar völlig bedeutungslos sind, durch die ihnen von Autoritäten zu Theil gewordene Beachtung aber als nicht ganz grundlos erscheinen können, ihre Hochachtung vor den jüdischen Religionsschriften verlieren könnten.« Erst in zweiter Linie dachte er auch an christliche Theologen und Orientalisten, die sich

<sup>23</sup> AaO., 64 ff. und 72 ff.

<sup>24</sup> AaO., 109.

anhand einer Überprüfung der von ihm gebotenen Quellen ihr Urteil über die jüdischen Religionsschriften bilden sollten.<sup>25</sup>

Dalmans Auseinandersetzung mit Hoffmann in seiner Schrift über *Jüdisches Fremdenrecht* zeigt unübersehbar sein Bestreben, zwar die antisemitische Agitation zurückzuweisen, jedoch bewußt nicht für das Judentum Partei zu ergreifen. Schon die Struktur seiner Arbeit, die in zwei gleichgewichtige Teile zerfällt – »Der Schulchan Aruch und seine antisemitischen Ankläger« und »Der Schulchan Aruch und seine jüdischen Verteidiger« – und in ein »Schlußwort an die jüdischen Verteidiger und ihre Glaubensgenossen« mündet, ist bezeichnend für seine Intention, aus dem selbstverständlichen Überlegenheitsgefühl des christlichen Forschers heraus gleichsam eine neutrale Position über den Parteien einzunehmen. Er wollte zwar im Kampf gegen den »falschen Antisemitismus« den »gefälschten Darstellungen der Vergangenheit und Gegenwart des Judentums« den Boden entziehen, doch sollte auch die »in ihnen enthaltene Wahrheit nicht verhehlt werden.« Vielmehr sollten Juden herausgefordert werden, sich zu fragen, ob sie in der Lage seien, gegen seine historische Beweisführung den »Rabbinismus« nach wie vor als wahre Fortbildung der alttestamentlichen Offenbarung zu betrachten. Wer »Judenmission« betreiben wolle, könne hier »Schattenseiten des rabbinischen Judentums kennen lernen« und zugleich sehen, wie das moderne Judentum sich mit diesen auseinandersetze, »um dem Geständnis einer verfehlten Entwicklung seiner Religion zu entgehen.«<sup>26</sup>

Dalman charakterisierte zunächst den *Judenspiegel* des Dr. Justus als fehlerhaftes, tendenziöses Machwerk, das bewußt mit Verdrehung und Entstellung der Quellen arbeite, und bemängelte, wie Hoffmann, daß der historische Kontext der das Verhältnis Israels zu den Nichtjuden betreffenden Gesetze völlig ausgeblendet sei. Die seit dem 12. Jahrhundert verstärkte Tendenz, das Christentum nicht einfach als »Götzendienst« zu werten, habe sich in der Neuzeit immer stärker ausgeprägt. In der Gegenwart seien ohnehin kaum Juden zu finden, bei denen der Schulchan Aruch wirklich in Geltung stehe, in Deutschland könne dies allenfalls für die »Partei des reinen Rabbinismus« behauptet werden.<sup>27</sup> In jedem Falle aber müsse es als »Unglück für das jüdische Volk« gewertet werden, daß der Schulchan Aruch in früheren Zeiten eine so weitreichende Geltung gewonnen habe. In diesem Zusammenhang würdigte Dalman zwar Sachkenntnis und Materialreichtum der Ar-

<sup>25</sup> AaO., IV. Diese Akzentuierung deutet auf ein ernstes Problem, das der orthodoxen Apologetik daraus erwuchs, daß weite Kreise der jüdischen Gemeinschaft der Tradition des Talmud weitgehend entfremdet waren. M. Breuer, 1986, 307 beschreibt mit Blick auf die Talmudhetze die »bizarre Situation, daß Menschen, die unfähig waren, den Talmud zu lesen, seinetwegen Juden bekämpften, die ebensowenig imstande waren, über ihn zu urteilen, und die sich durchaus nicht an ihn gebunden fühlten.«

<sup>26</sup> G. Dalman, in: *Nathanael* 2 (1886), Nr. 3, 93 und 95. Zur inhaltlichen Argumentation vgl. die ausführliche Beschreibung von J. Männchen, 1987, 93–114, die Hoffmanns Schrift jedoch nur am Rande und im Spiegel des Urteils von Dalman behandelt.

<sup>27</sup> Ders., 1886, 37. Dalman meinte damit offenbar die strenge Orthodoxie und unterschied sie von den Parteien des »idealen Mosaismus«, des »reinen Mosaismus« und des »fortschreitenden Rabbinismus« (34 ff.).

beit Hoffmanns, warf ihm jedoch vor, er habe die Verteidigung mit dem Mittel der »Verhüllung, Verdrehung und Verschweigung« geführt, um das »Tadelnswerte an der Vergangenheit des Judentums« konsequent zu tilgen. Sein als Gegenentwurf gedachter »echte(r) Judenspiegel« sei »in seiner Weise fast so unecht wie der Judenspiegel des Dr. Justus.« Mit diesem Urteil stellte Dalman Hoffmanns Apologie letztlich, was ihren Wahrheitsgehalt betraf, auf eine Stufe mit den antisemitischen Verleumdungen. Konkret hielt er ihm vor, er versuche die Tatsache wegzudeuten, daß der Schulchan Aruch die Christen zu den »Götzendienern« zähle, und täusche seine Leser, indem er alle negativen Züge der talmudischen Überlieferung verschweige. Das von Hoffmann akzentuierte Prinzip der »Heiligung Gottes«, das die Härten der halachischen Gesetzgebung gegenüber Nichtjuden relativieren solle, müsse als »ein sehr armseliges« gelten. Es bestätige gerade, daß Gott nach rabbinischem Verständnis moralisches Verhalten gegenüber Nichtjuden zwar nicht geboten habe, der Jude sich aber »um der Ehre Gottes willen (damit er den Heiden besser scheine, als sie versucht sein könnten, ihn nach dem Wortlaut seiner Gebote zu beurteilen)« zuweilen genötigt sehe, über das Gebotene hinauszugehen. Sittlich wertlos sei auch das Motiv der Rücksichtnahme auf den Frieden mit den Nichtjuden, da das Korrelat einzig »die Verhütung von Haß« sei.<sup>28</sup> Juden, die imstande seien, die Vergangenheit ihres Volkes »unbefangen zu betrachten«, müßten daher eingestehen, daß die Ethik des »Rabbinismus« einer »sehr niedrigen Stufe« angehöre.<sup>29</sup>

David Hoffmann sandte daraufhin eine »Replik« an die Redaktion des *Nathanael*, die bezeichnenderweise nicht abgedruckt wurde,<sup>30</sup> so daß sich seine Argumente nur indirekt aus Dalmans Text erschließen lassen. Er lehnte es ab, die Halacha für inhuman und ungerecht zu erklären, und verlangte, Dalman möge berücksichtigen, daß die inkriminierten Gesetze aus der Antike stammten, die insgesamt Rechtsunterschiede zwischen Bürgern und Fremden gemacht habe; die rechtlose Stellung der Juden in Europa bis zur jüngsten Zeit sei einem Wandel zudem nicht förderlich gewesen. Dalman ließ dies zwar grundsätzlich gelten, behauptete aber, das Judentum habe schon in der Antike alle Ansätze zu einer humanen Moral bewußt verdrängt. Hoffmanns Hinweis auf den religiösen Fanatismus mittelalterlicher Christen gegenüber dem Judentum beantwortete Dalman mit

---

<sup>28</sup> AaO., 39 f. und 55 f. Hoffmanns Argumentation, daß die jüdischen Quellen mit dem Prinzip *mipne darke schalom* auch den Frieden der nichtjüdischen Gesellschaft und die Rolle Israels als Friedensbringer im Blick hatten, beantwortete Dalman mit dem Hinweis, es gehöre zu den »unerklärlichsten Rätseln der Menschheitsgeschichte«, daß »dieser Friedensbote Haß erweckt« habe, »wo nur immer er erschienen ist« (58). D. Hoffmann, aaO., 55, Anm. 2 machte gegenüber Dalmans Unterstellung, dieser Haß müsse seinen Grund im Verhalten der Juden haben, auf die Machtverhältnisse aufmerksam: »Der Umstand, daß Israel, um ein Bild des Midrasch zu gebrauchen, stets einer schwachen Taube gleich wehr- und machtlos war, widerspricht doch nicht unserer Behauptung, Israel sei stets als Friedensbote aufgetreten!«

<sup>29</sup> G. Dalman, aaO., 56 ff.

<sup>30</sup> AaO., 65; Hoffmann hatte Dalman seine Haltung auch brieflich erläutert (67).

einer Gegenfrage, die fast wie eine Rechtfertigung klang und die historische Realität in ihr Gegenteil verkehrte:

»Aber hat nicht der beklagenswerte Fanatismus jener Christen sich gegen das Judenvolk gerichtet, das Jesum einst gekreuzigt hatte und damals ausnahmslos von jener That sich nicht losgesagt, sondern sie mit eigenen Flüchen bekräftigt? Die unnatürliche Mutter hat einst die sich liebevoll an sie anschmiegende Tochter in die Fremde hinausgestoßen. Hat sie auch je nur den Versuch gemacht, sie durch Liebesbeweise zurückzuziehen?«<sup>31</sup>

Dalman hatte mit seiner Beobachtung, daß der orthodoxe Gelehrte in der Abwehr antisemitischer Angriffe eine Idealisierung der historischen Quellen vornahm und die eigene Tradition aus der Sicht des gegenwärtigen jüdischen Selbstverständnisses beleuchtete, gewiß recht. Verständnis für die traditionelle Methode, halachische Texte immer neu im Licht der jeweiligen Gegenwart auszulegen und so Wandel und Kontinuität gleichermaßen zu gewährleisten, brachte er nicht auf. Zudem verschwieg er, daß Hoffmann keine historische Untersuchung zum Schulchan Aruch, sondern eine Auslegung mit Blick auf die Herausforderung seiner Zeit intendierte. Es ging nicht um einen wissenschaftlichen Diskurs über die Auslegung historischer Fakten, sondern darum, daß die Antisemiten mittels verzerrender Ausschnitte aus antiken und mittelalterlichen Quellen Haß gegen das gegenwärtige Judentum erzeugten. Damit zwangen sie die jüdischen Verteidiger, die Vorwürfe anhand von Quellen zu widerlegen, die in einem völlig anderen historischen Kontext entstanden waren, anstatt einfach auf die Texte zu verweisen, in denen sich die Haltung des Judentums in der Moderne widerspiegelten. Dalman hatte es da mit seinem Anspruch, streng historisch-wissenschaftlich vorzugehen und Anwalt der Wahrheit zu sein, »von welcher Seite auch ihre Verdunkelung versucht werden« sollte, ungleich leichter.<sup>32</sup>

Daß sich seine Kritik an der jüdischen Apologetik nur zu leicht antisemitisch instrumentalisieren ließ, bedachte Dalman nicht.<sup>33</sup> Was seine eigene historische Objektivität betrifft, unterlag er zudem einer Selbsttäuschung, war doch auch seine Sicht von vorgeformten Urteilen sowie einer missionarischen Zielsetzung bestimmt. Er habe sich, so wandte er gegen potentielle Vorwürfe jüdischer Gelehrter ein, die eine stärkere Solidarität vermißten, einmal von der Intention leiten lassen, im Interesse der friedlichen Beilegung des Konflikts um die jüdische Gemeinschaft »die von einer falschen Apologetik den Feinden dargebotenen Handhaben zu enthüllen und dadurch dem Kampf zu entziehen.« Zweitens habe ihn die »christliche Liebe« gezwungen, davor zu warnen, daß sich das Judentum der Gegenwart »der ihm von Gott gegebenen Veranlassung, mit sich und seiner Vergangenheit in ein gerechtes Gericht zu gehn«, in »Selbstverblendung« entziehen

<sup>31</sup> AaO., 75 und 77 f.

<sup>32</sup> Ebd., III.

<sup>33</sup> Vgl. auch J. Männchen, aaO., 106. In seiner Antwort an Hoffmann bedauerte Dalman immerhin, daß durch seine Kritik »die Thatsache in den Schatten gestellt worden ist, daß wir im Kampf gegen Justus und Ecker vieles gemeinsam haben, nur, daß Dr. Hoffmann meiner Meinung nach über das Ziel hinausgeschossen hat«, G. Dalman, 1886, 67 f.

könnte.<sup>34</sup> Auch Dalman argumentierte also nicht als Historiker, sondern als »Judenmissionar«, dessen theologische Perspektive die nachchristliche Geschichte und Tradition des Judentums als »Mißentwicklung« erscheinen ließ.<sup>35</sup> Unter diesem Aspekt konnte er auch den Wandel jüdischen Selbstverständnisses seit der Emanzipation nicht als Fortschritt anerkennen. Es fehle »die rückhaltlose, mit Gewissensernst und vor Gott vollzogene Scheidung von dem, was als unhaltbar, als unrecht erkannt« worden sei, und es mangle an der Erkenntnis, daß die jüdische Geschichte seit Christus »nicht nur an einigen Punkten taube Blüten gezeitigt« habe, »sondern im Prinzip verfehlt war und mit einem Bankerott abschließen mußte.« Solange jüdische Gelehrte wie Hoffmann es bereits »des besonderen Lobes wert« fänden, daß der »mittelalterliche Rabbinismus« Beraubung und Betrug der Nichtjuden verboten habe, so lange sei der »große, im Christentum auf ethischem Gebiet vollzogene Fortschritt vom Judentum noch nicht nachgethan.«<sup>36</sup>

## 2. »Liebe zu Israel«? – Jüdischer Widerspruch gegen Franz Delitzschs Konzept der »Judenmission« und die Grenzen der christlichen Solidarität 1880–1890

### 2.1. *Delitzschs Kontroverse mit Abraham Berliner über die »Instituta Judaica« 1884/85*

Die Ambivalenz des Verhältnisses zwischen der Wissenschaft des Judentums und der heilsgeschichtlich-missionarischen Strömung des Protestantismus, die im Dissens über die Bewertung der Ethik der rabbinischen Überlieferung zum Vorschein kam, wird am Beispiel von Franz Delitzsch, der »bedeutendste(n) Gestalt der Judenmission in Deutschland«,<sup>37</sup> sichtbar. Delitzsch hatte sich, nachdem er von dem Leipziger jüdischen Orientalisten Julius Fürst in die rabbinische und spätere jüdische Literatur eingeführt worden war, zunächst der wissenschaftlichen Erforschung jüdischer Quellen verschrieben. Unter dem Einfluß der konservativen, konfessionell-lutherischen Frömmigkeit der Erweckungsbewegung entwickelte er während seiner Wirksamkeit in Erlangen und Leipzig eine heilsgeschichtlich akzentuierte Exegese, deren theologische Konsequenz – die Unverbrüchlichkeit der Heilszusagen Gottes auch für Israel – er in den Dienst der »Judenmission« stellte. 1870 verlangte er, herausgefordert durch die moderne, selbstbewußte Wissenschaft des Judentums, die im Begriff war, sich in der Berliner »Lehranstalt« ihre

<sup>34</sup> AaO., 59 f.

<sup>35</sup> A. Berliner, in: *Literarisches Centralblatt* 38 (1887), Nr. 27, 727 urteilte, Dalmans Ausführungen zeichneten sich insgesamt durch das »Trachten und Streben nach Wahrheit« aus; nur dort, wo er in der christlichen »Apologetik« befangen bleibe, lasse er sich »von einer nicht ganz ungetrübten Anschauung leiten.«

<sup>36</sup> G. Dalman, aaO., 60 f. und 80.

<sup>37</sup> S. Wagner, 1991 (1978), 149.

eigene Institution zu schaffen, auf der Berliner Konferenz des *Evangelisch-Lutherischen Centralvereins für die Mission unter Israel* ein Seminar für die »Judenmission« und die Errichtung einer *christlichen* Professur für jüdische Geschichte und Literatur an einer deutschen Universität.<sup>38</sup> Der Lehrstuhl, der als »Instrument der wissenschaftlichen Kritik des Judentums« und der Kontrolle der durch die Emanzipation in ihrer Identität gestärkten jüdischen Gemeinschaft gedacht war,<sup>39</sup> wurde mangels geeigneter Bewerber nicht eingerichtet. 1880 rief Delitzsch das *Institutum Judaicum* (»Delitzschianum«) in Leipzig ins Leben, das er bis zu seinem Tode 1890 leitete. Es sollte der Ausbildung für eine wissenschaftlich fundierte »Judenmission« dienen, verband also die beiden Elemente, die sein Verständnis einer christlichen Judentumskunde bestimmten.<sup>40</sup>

Ausrichtung und Arbeit des Instituts zogen, obwohl hier die zahlreichen Aufklärungsschriften gegen die Talmudhetze entstanden, die Delitzsch als engagierten Gegner des Antisemitismus erwiesen,<sup>41</sup> von Beginn an die Kritik jüdischer Gelehrter auf sich. Besonders aufschlußreich ist die scharfe Kontroverse, die 1884/85 zwischen Delitzsch und dem renommierten Dozenten für jüdische Geschichte und Literatur am orthodoxen Rabbiner-Seminar, Abraham Berliner, entbrannte. Im März 1884 hatte Berliner in der Zeitschrift *Die jüdische Presse* unter dem Titel »Ein Mahnruf, eine Warnung!« mit Blick auf die Instituta Judaica auf die »große Gefahr« aufmerksam gemacht, »welche aus diesen Pflegestätten der Mission für die studierende jüdische Jugend erwächst.« Darüber hinaus beklagte er, daß »leider ein jüdischer Prediger, der berühmte Prediger einer berühmten Gemeinde, im Stande war, diesem seelenfängerischen Institut das Wort zu reden, es warm und

<sup>38</sup> Den Text seines Vortrags »Welche Anforderungen stellt die Gegenwart an die Missions-Arbeit unter den Juden«, der als Sonderdruck im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin (EZA Berlin), Bestand 7, Nr. 3646, Bl. 177 vorliegt, hat H. H. Völker, in: *Judaica* 49 (1993), 91 ff. zugänglich gemacht. Der Lehrstuhl sollte dem Mangel an Missionaren abhelfen, die dazu ausgerüstet waren, »die weltgeschichtliche Mission des Christentums als der wahren Vollendung der alttestamentlichen Religion gegen die Herausforderung des rabbinischen und modernen Judentums (zu) verteidigen« (91).

<sup>39</sup> So zutreffend H. H. Völker, aaO., 93. In einer Eingabe der *Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden* an das preußische Unterrichtsministerium vom 25. Juni 1870 wird Delitzsch mit der Aussage zitiert, ein christlicher Professor der jüdischen Literatur solle verhindern, daß die wissenschaftliche Erforschung der jüdischen Geschichte zu einem »nationalen Selbstverherrlichungsmittel« der Juden werde, vgl. EZA Berlin, Bestand 7, Nr. 3646, Bl. 178 ff., zit. n. H. H. Völker, aaO., 92 f.

<sup>40</sup> Als Lehrkräfte gewann Delitzsch den konvertierten ehemaligen Rabbiner Jechiel Lichtenstein und den aus Litauen stammenden Talmudgelehrten Israel Issar Kahan. Zur Geschichte des Institutum Judaicum vgl. K. H. Rengstorf, 1963. Es ist nicht zu verwechseln mit den zahlreichen »Instituta Judaica«, die sich seit 1880 auf Anregung von Delitzsch u. a. in Berlin, Leipzig, Breslau, Halle, Rostock und Erlangen bildeten. Diese waren freie studentische Vereine, die sich dem Studium des Judentums und der Förderung der »Mission unter Israel« widmeten, und standen in einer engen Beziehung zum 1870/71 gegründeten *Evangelisch-lutherischen Centralverein für die Mission unter Israel*. Zur Geschichte der »Judenmission« in Deutschland vgl. P. G. Aring, 1980 und ders., 1987.

<sup>41</sup> Dazu S. Wagner, aaO., 409 ff. Vgl. F. Delitzsch, <sup>7</sup>1881; ders., 1883 a; ders., 1883 b; ders., 1883 c; vgl. dazu u. a. *JP* 14 (1883), Nr. 33, 379 f.; *AZJ* 47 (1883), Nr. 11, 167 ff.; M. Mannheimer, in: *AZJ* 48 (1884), Nr. 50, 793 ff.

eindringlich zu empfehlen«. Zu dessen Ehrenrettung wollte er annehmen, daß ihm die Missionsbestrebungen nicht bekannt waren und er »die Sache ideal aufzufassen geneigt war.«<sup>42</sup> Bei dem angesprochenen Rabbiner handelte es sich um den Wiener Gelehrten *Adolph Jellinek*, der Delitzsch aus seiner Zeit als Leipziger Rabbiner (1845–56) freundschaftlich verbunden war. Jellinek hatte 1883 im *Jüdischen Litteratur-Blatt* die Gründung des »Institutum Judaicum« in Leipzig – unter Hinweis auf seine offizielle Zielsetzung, »wahrheitsgemäße Kenntnis des Christentums unter den Juden und wahrheitsgemäße Kenntnis des Judentums unter den Christen zu verbreiten«, begrüßt und sogar finanzielle Unterstützung in Aussicht gestellt. Angesichts des herrschenden Antisemitismus sei es eine »preiswürdige und segensreiche Aufgabe«, »an die Stelle der Gehässigkeit Verständnis, der Feindseligkeit Annäherung, des Vorurtheils Frieden und Versöhnung« zu setzen und an einem Werk zu arbeiten, das geeignet sei, »Juden und Christen durch wahre Nächstenliebe und echten Brudersinn miteinander zu verbinden.« Jellinek hoffte, das »Institut« könne dazu beitragen, die herrschenden Zerrbilder vom Judentum zu überwinden. Umgekehrt würden Juden lernen, daß »das wahre und echte Christenthum« den Antisemitismus »mit allen seinen Auswüchsen und Ausbrüchen als unmenschlich, irreligiös, gotteslästerlich« und mit dem Evangelium unvereinbar verabscheue. Diese Hoffnung werde vor allem dann erfüllt werden, »wenn die Proselytenmacherei, welche durch ihr tendenziöses Vorgehen die Reinheit des Ideals trübt, von den Hallen des ›Institutum Judaicum‹ fern bleiben« könne.<sup>43</sup>

Als Berliner genau dies öffentlich bezweifelte, bestritt Delitzsch in einem Brief den Vorwurf der Proselytenmacherei, beschuldigte ihn der Undankbarkeit gegenüber seiner Solidarität mit dem Judentum und machte ihn für eine mögliche Verschärfung des Antisemitismus angesichts des jüdischen »Antichristianismus« mitverantwortlich:

»Lieber Herr Doktor. Die Instituta judaica sind aus derselben Liebe zu Israel hervorgegangen, welche mich bewogen hat, die Sache des jüdischen Volkes in nicht weniger als vier Schutzschriften gegen die gehässigen Anklagen des Antisemitismus zu führen. *Ist es dankbar und rücksichtsvoll, daß Sie den Finger gegen diese lieblichen akademischen Kreise so warnend erheben und die Spitze Ihrer Warnung gegen den Anwalt Ihres eigenen Volkes kehren, indem Sie durch Ihren Antichristianismus dem Antisemitismus einen neuen Rechtstitel liefern?* Und war die Warnung nöthig? Müssen wir Christen nicht von den jüdischen Organen tagtäglich uns sagen lassen, daß das Christenthum ein heidnisch tingirter Absenker des Judenthums sei, und ist nicht reichlich dafür gesorgt, daß Ihre Glaubensgenossen gegen den Einfluß des Christenthums als Abfall von dem Einen lebendigen Gott doppelt und dreifach gepanzert werden? ... Ihr Aufsatz hat mir als ein Zeichen der Zeit tiefen Unmuth erregt, und wenn meine Liebe zu Israel nicht paulinischen Grund hätte, so würde sie längst durch das Gebahren der jüdischen Presse ersäuft sein. Warum haben Sie sich, als Sie diesen gehässigen Artikel schrieben, nicht an das Wort Gottes erinnert: verdirb die Traube nicht, denn es ist ein Segen darin. Warum versetzt sich der Jude, um dem Christenthum gerecht zu werden,

<sup>42</sup> A. Berliner, in: *JP* 15 (1884), Nr. 13, 134.

<sup>43</sup> A. Jellinek, in: *JLB* 12 (1883), Nr. 47, 185 f.

nicht auf den Standpunkt der Christen; er würde dann die christliche Missionstätigkeit wenigstens relativ würdigen. Wir verdenken es dem Judentum nicht, wenn es ihr gegenüber sich auf sich selbst zurückzieht; aber wer sie als Seelenschacher brandmarkt, durchbohrt uns das Herz mit solcher verblendeten Schmähung. Die Instituta können die Wirkung Ihres Aufsatzes Gott überlassen; denn es ist kein Geschäft, dessen Schmälerung wir zu fürchten hätten. Die Sache ist Gottes, dem wir Rechenschaft zu geben haben für jedes mündliche oder schriftliche Wort. Diese rückhaltlosen Worte ehrlicher Aussprache glaube ich dem »seelenfängerischen« Institut schuldig zu sein. Sie können mit diesem Brief machen, was Sie wollen. *Wer in der gegenwärtigen antisemitischen Zeit den Skandal provoziert, mag ihn verantworten.*«<sup>44</sup>

Berliner versuchte in einer versöhnlichen Antwort, seine Position verständlich zu machen, indem er die Treue der Juden zu ihrer Tradition verteidigte und dem missionarischen Anspruch seine Vision einer jüdisch-christlichen Koexistenz in gegenseitiger Achtung entgegenhielt:

»Hochgeehrter Herr Professor. Aus Ihrem Geehrten ersehe ich, daß Sie sich mit dem Institutum Judaicum ganz identifizieren. Wenn Sie meinen Mahnruf gelesen haben, werden Sie finden, daß ich es geflissentlich vermieden habe, Sie in solcher Weise vorzuführen. Nachdem dies aber von Ihrer Seite geschieht, nehme ich keinen Anstand, Ihnen zu erklären, daß ich eben so treu und aufrichtig meinen jüdischen Standpunkt, für den ich als Märtyrer bluten könnte, festhalte, wie Sie den christlichen. Wenn Sie aber auf Ihre Verdienste als Anwalt der gerechten Sache, für die durch Christen angestiftete Verfolgung der Juden in den Jahren des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts eingetreten zu sein, hinweisen, so bin ich mit so Vielen in erster Reihe bereit, diese Verdienste dankbar anzuerkennen. Sie aber mit Begünstigung oder Guttheißung des Proselytenmachens heimzuzahlen, wäre ein zu theurer Preis – an der eigenen Seele! Sie wissen, hochgeehrter Herr Professor, aus den Quellen selbst, wie wenig das Judentum geneigt ist, Andere von ihrem angestammten Glauben abzulenken. Jeder Versuch hierzu ist daher meiner Seele ein Gräuel. Wenn also Missionar Faber in die Restaurationen geht, in den Tempel sich drängt und auf den Straßen die armen Fremden verlockt – ein solches Institut kann ich nach seinem Vertreter nur als seelenfängerisch bezeichnen. Bleiben wir nach wie vor, was wir waren und was wir sind, suchen wir darin fortschreitend zu wirken, ein Jeder im eigenen Kreise, Sie als *chased ben-noach* (frommer Noachide) und ich als *ben-jisrael* (Israelit), in dem Bewußtsein, in der Hoffnung, daß Gott uns Beide liebt und täglich uns seine Gnade erweist.«<sup>45</sup>

In der Schlußformulierung scheint das theologische Motiv auf, das aus Berliners Sicht die gegenseitige Achtung begründen konnte, nämlich das Bewußtsein, die Liebe Gottes gelte auch dem jeweils Anderen und der eigene Wahrheitsanspruch könne nur im Zeichen der Hoffnung gewagt werden. Berliner gab mit seiner Vision, in der die Toleranzusage mehr Gewicht hatte, als die darin implizierte Toleranzforderung, der traditionellen jüdischen Überzeugung Ausdruck, man müsse nicht Jude werden, um ein gläubiger und ethisch hochstehender Mensch zu

<sup>44</sup> Zit. n. A. Berliner, in: *JP* 16 (1885), Nr. 7, 61 f. (Hervorhebungen nicht im Original).

<sup>45</sup> AaO., 62 (Hervorhebungen und Transkription aus dem Hebräischen nicht im Original).

sein. Zudem ließ er sich von der auch in der Orthodoxie wirksamen geschichtstheologischen 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.<sup>46</sup> 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.

Delitzsch ließ sich jedoch auf ein solches Dialogangebot nicht ein, sondern wandte sich im Januar 1885 in seinem Aufsatz »Sind die Instituta Missionsvereine?« in aller Schärfe gegen seinen jüdischen Kontrahenten. Berliners Standpunkt sei der »jener falschen Friedensliebe, welche confessionellen Frieden um den Preis fauler Selbstseligkeit und verleugnerischer oder indifferentistischer Schweigsamkeit erkaufen« wolle. Diese Fehlwahrnehmung resultierte aus Delitzschs exklusivem Absolutheitsanspruch, der es ihm zwangsläufig verwehrte, Berliners Modell gegenseitiger Achtung mit Verständnis zu begegnen. Er begrüßte zwar die »Annäherung des Judentums an das Christentum«, die darin bestehe, daß auch Heiden selig werden könnten, »ohne das Joch des jüdischen Gesetzes auf sich zu nehmen«, hielt aber den Gegensatz für unüberbrückbar. Es könne nicht ewig so bleiben, »daß der Jesus, den wir als den Erfüller des Gesetzes und der Prophetie verehren, den Juden als ein Irrlehrer und das Christentum also als Religion eines Pseudomessias« gelte. »Entweder ist Christus das Ende des Gesetzes oder das Christentum, welches das jüdische Ceremonialgesetz für ausgelebt und abgethan erklärt, ist eine Apostaten-Religion.« Dieses »schaurige Entweder – Oder« lasse sich nicht beseitigen, »obwohl jüdische Toleranz es zu übertünchen sucht.«<sup>47</sup> Es gebe – so Delitzsch 1885 in seinem Aufsatz »Es muß und wird und kann geschehen« – »keine schrillere Dissonanz« als die zwischen Judentum und Christentum, keine zwei Religionen, »welche sich so feindlich gegenüberstehen, wie diese zwei geschichtlich einander nächstverwandten.« Den Gedanken, ihr Wahrheitsanspruch stehe unter dem eschatologischen Vorbehalt und sei nur im Zeichen der Hoffnung auf Gottes Liebe zu verstehen war, vermochte er nicht nachzuvollziehen: »Entweder muß die Synagoge in die Kirche oder die Kirche in die Synagoge aufgehen« – eine rein rhetorische Alternative, denn aus seiner Sicht konnte nur gelten, was er als »Postulat der Geschichte« verstand, nämlich »daß die Juden Christen werden.«<sup>48</sup>

Delitzsch gestand daher zu, daß Berliner die Instituta Judaica mit Recht als »Pflegestätten der Mission« verstand – »wie sollten wir deß uns schämen und etwa gar uns entschuldigen, als ob die Instituta das nicht wären!« Er legte jedoch Wert darauf, daß sich die Arbeit des Leipziger Instituts mit gleicher Intensität auf das Verständnis des Judentums ausrichtete. Die ganze Konzeption ruhe auf der Prä-

<sup>46</sup> Vgl. M. Breuer, 1986, 88 f.

<sup>47</sup> F. Delitzsch, in: *SaH* 22 (1885), 49–57, Zitate 51.

<sup>48</sup> Ders., in: *SaH* 22 (1885), 34–46, Zitate 46 ff.

misse, »daß man das Judentum studieren muß, um im christlichen Geiste auf die Juden einzuwirken.« Die Instituta seien »auf Liebe zu Israel gegründet«, die sich darin betätige, »daß sie Liebe zu Jesus dem Messias unter den Juden und Liebe zu den Juden statt des Hasses oder der Teilnahmslosigkeit unter den Christen zu verbreiten« suche. Gewiß seien Juden nicht imstande, in der Mission ein Zeichen der Liebe zu sehen, müßten sie aber zumindest dort spüren, wo christliche Theologen sich »in anderem als antisemitischem Geiste mit Geschichte und Literatur« des Judentums auseinandersetzten. Sie müßten anerkennen, daß die Instituta Judaica nicht zuletzt als Instrumente wider die »Erneuerung des mittelalterlichen Judenhasses« durch den Rassenantisemitismus entstanden seien:

»Man meinte, daß, obgleich der Antisemitismus als Reaktion gegen das sociale Übergewicht des jüdischen Elements sein relatives Recht habe, doch ein segensreiches Einwirken auf die Juden im christlichen Sinne nicht möglich sei ohne Lossagung von jenem extremen Antisemitismus, welcher den Juden gegenüber Gerechtigkeit und Billigkeit, Wahrheit und Liebe verleugnet.«

Obwohl Berliner mit seinem Widerspruch gegen die »Judenmission« keine Kritik am christlichen Glauben verbunden hatte, empfand Delitzsch seine Position als einen gehässigen Angriff, der den »Charakter der Denunciation« trage, und glaubte sich zu einem harten Gegenschlag berechtigt:

»Wir christliche Gelehrte beschäftigen uns mit der alten und neuen jüdischen Literatur und lassen offene und verblühte jüdische Polemik gegen das Christentum auf uns wirken, ohne aus der Haut zu fahren, und die Synagoge sollte der Kirche die Zunge ausschneiden wollen, die diesen Jesus als den Christus Gottes bekennende und bei seinen Brüdern nach dem Fleische um Liebe werbende Zunge?! Es liegt in dem Wesen des Christentums, daß es eine missionierende Religion ist. Wenn das Christentum es dahin brächte, daß der moderne Staat die Judenmission verböte, so wäre dies der Gipfel seiner Verjudung.«<sup>49</sup>

Diese Reaktion stand in keinem Verhältnis zur Kritik Abraham Berliners. Sie berücksichtigte nicht, in welchem Maße die zeitgeschichtlichen Bedingungen – der neue Antisemitismus, die Infragestellung der Emanzipation – die jüdische Gemeinschaft zur Selbstbehauptung zwangen. Noch schwerer wiegt, daß Delitzsch die versöhnlichen Momente in Berliners Position verschwieg und den Widerspruch der Wissenschaft des Judentums zum Schweigen zu bringen suchte, indem er die Macht des »christlichen Staates« ausspielte. Dabei schob er den Juden nicht nur die Mitverantwortung für den Antisemitismus zu, sondern begab sich, indem er von »Antichristianismus« redete und den Mythos der »Verjudung« der deutschen Gesellschaft anklingen ließ, selbst auf den Boden antisemitischer Rhetorik.<sup>50</sup> Berliner verhehlte nicht, wie sehr ihn dies verletzte. Die jüdische Gemein-

<sup>49</sup> Ders., in: *SaH* 22 (1885), 54 ff. und 52.

<sup>50</sup> Der Vorwurf des »Antichristianismus« mitsamt seinen gefährlichen antiemanzipatorischen Implikationen ist ein hervorstechendes Merkmal der kontroverstheologischen Arbeiten Delitzchs. 1872 hatte er eine bittere Kontroverse mit Abraham Geiger ausgefochten,

schaft habe bisher darauf vertraut, daß Delitzsch aus Wahrheitsliebe und »reinem Drang für Rechtlichkeit« gegen die Verleumdung der jüdischen Tradition aufgetreten sei; nun werde sie belehrt, daß er offenbar »die antisemitische Hetze in milderer Form an sich für berechtigt« halte und seinerseits nur darum andere Wege einschlage, weil er »seinen Missionszwecken damit näher zu kommen« hoffe. Dem berühmten Theologen, so nahmen die Juden nicht ohne Schmerz wahr, sei die Erkenntnis, »daß die wahre aufrichtige Liebe dem Verfolgten, dem Verleumdeten, dem Bedrückten das Zeugnis der Wahrheit, das abzulegen man vermögend ist, abzulegen verpflichte und zwingt ohne Zweck und ohne Absicht und ohne Missionsspeculation«, fremd. So gebiete es das jüdische Gesetz, und wenn Delitzsch seine Liebe zu Israel anders verstehe, nämlich als »Vergewaltigung einer Religion durch die andere«, so werde sich das Judentum ihr gegenüber »blind und verstockt« zeigen müssen.

»Liebe zu Israel« hätte nach Berliners Verständnis von dem christlichen Theologen gefordert, sich ernsthaft mit der Möglichkeit auseinanderzusetzen, daß Judentum und Christentum friedlich miteinander existieren und – beide »durchdrungen von der Wahrheit ihrer Überlieferungen« – Gott dienen und das gleiche Streben auch in der anderen Religion achten könnten. Das Wort von dem »schaurigen Entweder-Oder« erinnerte Berliner dagegen an unselige Zeiten:

»Wenn die Gegensätze der Religionen mit ›Postulaten‹, mit ›Entweder-Oder‹, mit ›Es muß geschehen‹ beseitigt werden müssen, und nach Delitzsch's Voraussetzung selbstverständlich im Sinne der jeweils numerisch stärksten Religion, dann war das Mittelalter so sehr im Unrecht nicht, wenn es die Ketzer mit einem: ›Und bist Du nicht willig, so

---

weil dieser die antijüdische Tendenz der protestantischen Bibelforschung kritisiert und versucht hatte, Jesus im Kontext der pharisäischen Bewegung zu verstehen; vgl. dazu S. Heschel, 1998, 194 ff. 1882, auf dem Höhepunkt des Berliner Antisemitismusstreits, erhob er diese Kontroverse in seiner Schrift *Christentum und jüdische Presse* zum Lehrbeispiel jüdischer Christentumsfeindschaft, vgl. F. Delitzsch, 1882, 33 ff. Delitzsch fühlte sich durch die Jesusdeutung der liberalen Strömung der Wissenschaft des Judentums im Zentrum seines Glaubens getroffen und verglich sie mit den antisemitischen Angriffen auf die hebräische Bibel (40). Er wies die Juden darauf hin, daß »das deutsche Volk ein christliches« sei und von der jüdischen Minorität, die es »mit sich zu gleichen Staatsbürgern erhoben« habe, dankbare Zurückhaltung erwarten könne (8). Den jüdischen Gelehrten warf er drohend vor, sie machten »ihre besten Freunde in ebenso frevler als unkluger Weise zu ihren Feinden.« Sollten Antisemiten seine Reaktion zu ihren Gunsten mißbrauchen, sei dies die Schuld derjenigen, die »nicht müde werden, dem Judentum eine weltgeschichtliche Mission nicht bloß neben dem Christentum, sondern im Gegensatz zum Christentum zuzusprechen und dagegen die Mission des Christentums als zum Abfall von dem Einen wahren Gott verlockende bauernfängerische Seelefängerei zu verschreien« (52). In äußerster Zuspitzung konnte Delitzsch den Antisemitismus sogar als gerechte Strafe gegen jüdische »Selbstüberhebung« deuten und die Emanzipation in Frage stellen: »Die Nemesis ist nun da und das Böse findet durch Böses seine Strafe. Es bewahrheitet sich was wahre Freunde Israels längst durchschauten, daß die unbedingte politische Gleichstellung, wie sie ohne Selbstentchristlichung nicht durchführbar war, so auch für die Juden kein dauerndes Glück ist« (ders., 1881, 8). Als ausführlichere Deutung vgl. C. Wiese, in: H. J. Barkenings et al (Hg.), 1993, 211–242.

brauch' ich Gewalt« zur Wahrheit führte ..., wenn man Blut fließen und Scheiterhaufen rauchen ließ, um die ungläubigen Seelen vom ewigen Verderben zu retten.«<sup>51</sup>

Die Kontroverse zwischen Delitzsch und Berliner vermittelt den Eindruck einer Eskalation, in der die Auseinandersetzung, maßgeblich aufgrund des scharfen Tons des Leipziger Gelehrten, Züge einer Disputation annahm.<sup>52</sup> Dies führte auch bei Berliner dazu, daß zuletzt die ursprünglich versöhnlichen Klänge einer Polemik wichen, die gerade den Motiven Delitzschs bei seinem Kampf gegen den Antisemitismus nicht gerecht wurden. Dabei gilt es jedoch zu bedenken, daß dieser den maßvollen Einspruch gegen die »Instituta« in äußerst verletzender Form zurückgewiesen hatte. Sein Gegner mußte zudem erfahren, daß Juden nur allzu leicht in die Gefahr gerieten, die Solidarität solcher Persönlichkeiten wie Delitzsch, auf die sie angesichts der antisemitischen Hetze dringend angewiesen waren, zu verspielen, wenn sie sich der missionarischen »Liebe« widersetzen und ihre Treue zum Judentum freimütig zur Geltung brachten.

## 2.2. Die Auseinandersetzung jüdischer Gelehrter mit Delitzschs »Ernstest Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion« 1888/89

Auf welche Weise Delitzsch Juden für das Christentum zu gewinnen suchte und was seine Kritiker ihm theologisch entgegensetzten, veranschaulicht die Auseinandersetzung des aus der Breslauer Tradition stammenden Budapester Historikers David Kaufmann mit einem der letzten Missionstraktate des Leipziger Theologen, der 1888 veröffentlichten Schrift *Ernstest Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion*. Delitzsch stellte sich seinen Lesern als der ihnen »vielleicht als Freund Israels bekannte christliche Gelehrte« vor und betonte seinen guten Willen, sich ganz auf die jüdische Denkweise einzulassen und »von keinerlei Voraussetzungen auszugehen, als solchen, über die wir einig sind.« Mit Schriftbeweisen von »unwiderstehlicher Überzeugungskraft« hoffte er, einzelne Juden für den christlichen Glauben zu gewinnen.<sup>53</sup> Kaufmann hob in seiner Artikelserie über »Prof. Franz Delitzsch's neueste Bekehrungsschrift« in der *Jüdischen Presse* (1888/89) hervor, er dürfe diese Abhandlung gerade um der Verehrung für Delitzsch willen nicht unbeantwortet lassen:

»Wir würden durch unser Schweigen einem Manne wie Delitzsch keine große Ehre antun, weil wir damit seine Schrift für unschädlich, also bedeutungslos hinstellen würden.

<sup>51</sup> A. Berliner, in: *JP* 16 (1885), Nr. 8, 73 f.

<sup>52</sup> Berliner spürte dies und versuchte, da er es nicht dazu kommen lassen wollte (»Ich werde Herrn Prof. Delitzsch auf diesem Wege nicht folgen; dazu kenne ich die Geschichte der Religionsdisputationen und ihrer Erfolge zu gut«), auf den sachlichen Kern seiner Kritik zurückzulenken. Er habe nicht Delitzsch – »einen Mann, einen Gelehrten, dem ich trotz alledem meine persönliche Hochachtung stets bewahren werde« – und seine Missionsabsicht angreifen wollen. Es sei aber seine Gewissenspflicht gewesen, die jüdischen Studenten darauf aufmerksam zu machen, was sich hinter dem harmlosen Namen des »Institutum Judaicum« verberge, damit sie wüßten, worauf sie sich einließen (aaO., 74 f.).

<sup>53</sup> F. Delitzsch, 1888, zit. n. <sup>2</sup>1890, 3.

Da er seine Ausführungen für unerschütterlich ansieht, so würde er beim Ausbleiben irgendwelcher Entgegnungen annehmen, daß uns Gegengründe fehlen, was der Ehre des Judentums zuwiderlaufen würde.«<sup>54</sup>

Mit Erstaunen nahm Kaufmann Delitzschs Bestreben wahr, die Bedeutung der historisch gewordenen christlichen Dogmen möglichst wenig zu gewichten. Delitzsch wollte seine jüdischen Leser nur auf die Heilige Schrift ansprechen, denn Altes und Neues Testament stimmten im grundlegenden Bekenntnis zum »einzig-einen Gott« überein, auf den sich die Kirche immer neu habe besinnen müssen. Um auf diesem gemeinsamen Fundament argumentieren zu können, behauptete er einfach – in Anknüpfung an die jüdische Mystik – die Vereinbarkeit der Trinitätslehre mit der Einheit Gottes:

»Wir glauben an Gott und Gottes Sohn und Gottes heiligen Geist, wie ja auch ihr an Gott und seine Schechina und seinen heiligen Geist glaubt. Das Wesen Gottes ist eines, und dreifach seines Wesen Offenbarung.«<sup>55</sup>

Getreu seinem heilsgeschichtlich-christologischen Ansatz glaubte Delitzsch, Juden davon überzeugen zu können, daß das Christentum ihnen keine fremdartigen Gedanken aufnötigte, »sondern nur das eine Neue«, daß die alttestamentlichen Verheißungen »in Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, zur vollen Wirklichkeit geworden« seien.<sup>56</sup> Kaufmann, der diese Art christologischer Schriftauslegung vehement ablehnte, hielt den Gedanken, Juden sollten sich nicht zu einem der christlichen Bekenntnisse, sondern zum Neuen Testament bekehren, schlicht für unredlich – »als wenn für die Neubekehrten ein neues Christentum zurecht-zustutzen wäre, damit es ihnen annehmbar vorkomme.«<sup>57</sup> Delitzsch teile, insofern er dem zentralen Dissens, der Christologie und der Trinitätslehre, einfach ausweiche und Christus eher als prophetischen Mittler denn als göttliche Gestalt darstelle, das »Los aller Bekehrer«, die ihr Leben »der Zersetzung fremder Glaubensanschauungen« weihten, nämlich daß sie dem Denken der zu Bekehrenden weit entgegenkämen, bis schließlich »aus Bekehrern Halbbekehrte« würden. Er, Kaufmann, könne sich nicht entsinnen, eine Schrift aus der Feder eines »Judenmissionars« gelesen zu haben, »die sich derart an der Grenze des Judentums bewegt hätte, wie die Delitzschs.«<sup>58</sup>

<sup>54</sup> D. Kaufmann, in: *JP* 19 (1888), Nr. 45, 442 f.; Nr. 46, 449 ff.; Nr. 47, 461 f., Nr. 48, 477 f., Nr. 50, 494 ff., Nr. 52, 514 f. und *JP* 20 (1889), Nr. 1, 9 f., Zitat 442. Vgl. auch A. S. Weissmann, <sup>2</sup>1888, L. Philippson, in: *AZJ* 52 (1888), Nr. 38, 594 ff.; Nr. 39, 609 ff. und A. Blumenthal, 1889.

<sup>55</sup> F. Delitzsch, aaO., 5. Die Dreieinigkeit sei ein »Mysterium, in welches hineinzublicken die Wonne der Engel ist (1. Petr. 1,12)« und an dessen Verständnis Israel teilhaben werde, sobald es in Jesus »seinen Christus erkannt« habe (46). Dazu D. Kaufmann, aaO., 9 und L. Philippson, aaO., 595. H. L. Strack, in: *Nathanael* 5 (1889), Nr. 2, 35 ff. warf Delitzsch vor, er habe den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum in unzulässiger Weise verkürzt und damit »seinen Gegnern Waffen in die Hand« gegeben habe, »welche diese sehr wohl gegen ihn benutzen könnten.«

<sup>56</sup> F. Delitzsch, aaO., 47. Zu Delitzschs exegetischem Ansatz vgl. H. J. Kraus, <sup>3</sup>1982, 230 ff.

<sup>57</sup> D. Kaufmann, aaO., 450; vgl. L. Philippson, aaO., 594 f.

<sup>58</sup> D. Kaufmann, aaO., 9.

Die weiteren Topoi der Missionspredigt Delitzschs – Judentum als überwundene Stufe der Offenbarung, Erfüllung der prophetischen Verheißungen im »neuen Bund«, Überwindung des »Gesetzes« durch Christus – waren eher traditionell. Als besonders herausfordernd empfanden jüdische Kritiker dagegen seinen Rekurs auf den »Jesushaß« des Talmud<sup>59</sup> und die angebliche Schuld der Juden an der »Hinmordung Jesu«. Indem die rigorose »Gesetzlichkeit« des Judentums »den Heiligen Gottes ans Kreuz brachte«, habe sie »an sich selbst das Todesurteil vollzogen.« Delitzsch lehnte zwar den kollektiven »Gottesmord«-Vorwurf mit seinen gewalttätigen Folgen ab, folgerte aber aus dem jüdischen Gedanken der gegenseitigen »Bürgerschaft« aller Kinder Israels (*'arewut*), d.h. der Solidarität der Schuld, »daß die Überantwortung Jesu als eines todeswürdigen Verbrechers an die Römer eine auf dem jüdischen Volke lastende Nationalschuld« darstelle. Unter Hinweis auf Sacharja 12,10–13,1, die Weissagung auf die endzeitliche Klage und Reue des Hauses David angesichts dessen, »den sie durchbohrt haben«, und auf Mt 27,25, das Wort von der Übernahme der »Blutschuld« durch das jüdische Volk, begründete er die Idee von Israels »Nationalsünde« und deutete den Verlust des Tempels und der staatlichen Eigenständigkeit Israel als Erfüllung des Drohworts Jesu gegen Jerusalem (Mt 23, 37ff). Die jahrtausendelange Dauer des Exils erschien ihm zuletzt als Folge der Wahrheit, »daß auf dem Volke trotz der Mark und Bein erschütternden Rufe zu seinem Gott der Bann einer unerkannten Sünde lastet, welche ihn verhindert, ihrem Elende abzuhelfen.«<sup>60</sup>

Die jüdischen Gelehrten konnten ihr Befremden über diese Geschichtstheologie, die christologische Schriftauslegung, Reflexionen über die »Verworfenheit« des Judentums und die traditionelle Anklage des »Gottesmordes« miteinander verband, nur schwer verbergen. Adolf Blumenthal, orthodoxer Rabbiner im ober-schlesischen Ratibor, warf Delitzsch vor, die Juden zu ihrem Heil zwingen zu wollen und dabei zu Mitteln greifen, »die wir als sehr böse, als recht beleidigend, kurz, als antisemitisch bezeichnen müssen.«<sup>61</sup> David Kaufmann beschränkte sich darauf, die Unbarmherzigkeit des Gottesbildes des christlichen Theologen hervorzuheben:

»Sollen wir ihm das Unwürdige der Auffassungen bezüglich der »ewigen Schuld« darlegen, die Israel an Golgatha auf sich geladen habe, und die es auch nach Delitzsch's Ansicht mit Erniedrigung und Verfolgung zu büßen hat? Er, der uns zum Gotte der Liebe hinüberziehen will, spricht geradezu im Namen dessen, der »die Sünden der Väter an den Kindern straft«, aber nicht »bis ins dritte oder vierte Glied«, sondern Jahrtausende lang, und

<sup>59</sup> »Muß«, fragte er mit Blick auf die Sage vom Ehebruch Marias mit dem römischen Soldaten Pandera, »in diesem talmudischen Judentum, dessen Seele solcher Jesushaß ist, nicht etwas faul sein?«, F. Delitzsch, aaO., 9 f.

<sup>60</sup> AaO., 11 ff. und 16.

<sup>61</sup> A. Blumenthal, aaO., 6 f. Delitzsch argumentiere, als wolle er sagen: »Nun, meine lieben Kinder, seid artig, pariret recht hübsch und lasset Euch taufen, denn sonst – seht ihr? – ich bin der schwarze Mann und habe in meinem Sacke allerhand grauererregende Schreckmittel, an welche der urtheilslose Pöbel glaubt, und die Euch gefährlich werden könnten. Ich liebe Euch, mich reizt Eure schöne Gestalt, und seid Ihr nicht willig, so brauch' ich Gewalt!« (7). Vgl. A. S. Weissmann, aaO., 19 ff.

nicht nur »wenn sie mich hassen«, sondern wenn sie ganz unschuldig sind an dem angeblichen Verbrechen, wenn sie nur das Erbe der Väter nicht lassen wollen. Nicht eingehen wollen wir auf jene Auffrischungen und Ausgrabungen von Talmudstellen, die gerade Delitzsch hätte unberührt lassen sollen, die in den Ursachen ihres Entstehens ebenso begreiflich und erklärbar sind, wie vieles Andere, was Verf. selbst zur Ehrenrettung des jüdischen Schrifttums schon früher erklärt hat.«<sup>62</sup>

Weder die feindlichen noch die werbenden Töne in Delitzschs Missionstraktat, so das Fazit der jüdischen Gelehrten, könnten Juden dazu bewegen, sich von ihrem Glauben abzuwenden. Blumenthal berief sich auf die lange Tradition der Glau-  
benstreue, die Juden auch angesichts von Leid und Verfolgung nicht preisgegeben hätten. »Und diesen Glauben, der Stab und Stütze in der Verlassenheit uns gewesen, sollten wir feil verrathen, da wir frei geworden sind?« Delitzsch solle von seinem »Sirenengesange« absehen, das »Handwerk der Seelenfängerei« anderen überlassen und die Erinnerung an seine Solidarität mit Israel nicht länger verdunkeln. Blumenthal schloß mit den Worten:

»Ich kenne einen zwiefachen Franz Delitzsch, den Judenmissionar und den Gelehrten. Der Judenmissionar, der unser Heiligstes mit süßlichen Worten uns rauben will, ist eine düstere freudlose Erscheinung, eine unerquickliche Gestalt! Der Gelehrte Delitzsch, das ist der herrliche Mann mit den leuchtenden Augen und der Denkerstirn, das ist der Herold der Wissenschaft mit seinem Heiterkeit kündenden Friedensstab!«<sup>63</sup>

Die zwiespältigen Gefühle, die darin zur Sprache kommen, begegnen auch in den Nachrufen, die 1890, wenige Jahre später, in jüdischen Zeitschriften erschienen. Der eindrucksvollste dieser Nekrologe stammte ausgerechnet von David Kaufmann, der den Toten unter dem Titel »Franz Delitzsch. Ein Palmblatt aus Juda auf sein frisches Grab« als Gelehrten ehrte, der es verdient habe, »daß sein Name auf den Blättern der jüdischen Geschichte unvergessen fortlebe und mit Dank gepriesen werde, wo jüdische Herzen schlagen.« Stellvertretend für die jüdische Gemeinschaft drückte er seinen Schmerz darüber aus, »in so schwerer Zeit einen so seltenen Mann heimgehen zu sehen«, zugleich aber die Hoffnung, daß Delitzsch – als »Zeuge und Streiter Israels« – über sein Grab hinaus ein »Symbol der Versöhnung« zwischen Juden und Christen sein werde.<sup>64</sup> »Wie zwei versöhnte Engel«, so das Bild, das Kaufmann für den Abschied von Delitzsch fand, »begleiten der alte und der neue Bund seine Bahre: Judentum und Christentum betrauern einen großen Toten.« Mit Blick auf seine Leistungen auf dem Gebiet der jüdischen Literaturgeschichte und der Bibelauslegung zählte er Delitzsch zu den »Herolden und Bahnbrechern der unter seinen Augen erwachten jüdischen Wissenschaft.« Sein Name könne unter den besten jüdischen Gelehrten glänzen, da seinen Arbeiten nichts von seinem christlichen Glauben anzumerken sei – »ein Triumph des Geistes jener wahren Wissenschaftlichkeit, die wie ein Regenbogen der Versöhnung

<sup>62</sup> D. Kaufmann, aaO., 515.

<sup>63</sup> A. Blumenthal, aaO., 22 und 25 ff.

<sup>64</sup> D. Kaufmann (1890), in: ders., 1908, Bd. 1, 305 f. Vgl. auch A. Blumenthal, in: *Der Israelit* 31 (1890), Nr. 21, 367 f. und S. Bernfeld, in: *Ost und West* 13 (1913), 317–322.

über dem Gewölke prangt, das die Menschen scheidet.«<sup>65</sup> In nahezu hymnischem Ton gedachte Kaufmann Delitzschs Verteidigung des Judentums gegen antisemitische Verleumdungen:

»Heil ihm, daß er gewürdigt ward, am Tage der Gefahr mit blankem Schilde und funkeln-dem Schwerte für diejenigen zu kämpfen, die sich nicht verteidigen konnten, und als Zeuge für uns einzutreten, denen sein Wort um so mehr helfen mußte, je weniger man ihn der Voreingenommenheit oder gar Bestochenheit für uns zeihen konnte.«<sup>66</sup>

Dennoch brachte Kaufmann auch die tiefe Ambivalenz, die er an Delitzschs Haltung gegenüber dem Judentum wahrnahm, scharf zum Ausdruck. »Muß ich fürchten, die Saite, die von so Herrlichem getönt hat, in schrillum Mißton abzureißen, wenn ich zum Schlusse sage: Franz Delitzsch war kein Freund des Judentums?«<sup>67</sup> Er bestritt damit den Anspruch des christlichen Theologen, als »Freund Israels« gelten zu dürfen, da es seine große Leidenschaft gewesen sei, »Kirche und Synagoge zu vereinigen, d.h., das Judentum im Christentum verschwinden zu lassen, Christus den Juden näher zu bringen, das Evangelium in Israel zu verbreiten.« Allerdings sei in seinem Geist »die Liebe zu Israels Literatur und Sprache eher aufgegangen« als »jene Liebe zum Volke, die gewinnen, besitzen, erobern wollte«, und dank seines wissenschaftlichen Ethos habe »der Gläubige ihm niemals ganz den Gelehrten zu verdunkeln« vermocht.<sup>68</sup>

Tiefsitzende Enttäuschung ließ Kaufmann anklingen, indem er, unter Anspielung auf die Kontroverse zwischen Abraham Berliner und Franz Delitzsch, daran erinnerte, letzterer habe auf die Zurückweisung seines Missionsanspruchs mit einer Heftigkeit reagiert, die seine Verdienste um die Verteidigung des Judentums radikal in Frage gestellt und ihn in die Nähe des Antisemitismus gebracht habe:

»Man wird von einem so tief in seinem Glauben wurzelnden Manne nicht Unbefangenheit in der Beurteilung des Judentums fordern wollen, aber man muß weitergehen und zugeben, daß er selbst von zu weit getriebener Empfindlichkeit für das Christentum nicht frei war, die dem im Besitze der Macht Befindlichen so wenig wohl ansteht. Als es sich wieder einmal über Israel zu trüben anfang und die Wetterwolke finsterer als jemals drohte, machte er einen Augenblick Miene, eine gerechte Strafe dafür zu erblicken, daß einige unbesonnene jüdische Stimmen sich gegen das Christentum übernahmen. Auch schien es eine Weile, als beklagte er den Antisemitismus nur darum so tief, weil er wie ein Reif auf die Evangelisation Israels fallen und die ohnehin schütter und schwindsüchtig genug sich zeigenden Blüten versengen mußte. Es war die trübe Zeit des Wiederauflebens der Insti-

<sup>65</sup> D. Kaufmann, aaO., 290 f. S. Bernfeld, aaO., 322: »In der Geschichte der Wissenschaft des Judentums nimmt Delitzsch einen ehrenvollen Platz ein, denn er hat vieles geleistet und manches Wertvolle unterstützt und gefördert.«

<sup>66</sup> D. Kaufmann, aaO., 303. »Es gehört zu den Dingen, die es eine Lust bleibt, erlebt zu haben, wie der greise Delitzsch jugendmutig sich erhob, um wider die Lüge zu Felde zu ziehen und für die Wahrheit ein Zeugnis abzulegen, das währen wird, so lange der Sinn für die Wahrheit in der Menschenbrust nicht ausgestorben ist.«

<sup>67</sup> AaO., 302; vgl. S. Bernfeld, aaO., 321.

<sup>68</sup> D. Kaufmann, aaO., 291.

tuta Judaica an den deutschen Universitäten. Allen voran ging seit 1880 Leipzig, und in den Schriften dieses Instituts, dem Delitzsch seine Führung, seine Mitarbeiterschaft, seinen Geist und seine Gelehrsamkeit zur Verfügung stellte, ist manches Wort gefallen, das treugesinnten Juden in die Seele schneiden mußte. ... Es konnte nicht ausbleiben, daß er Widerspruch begegnete und die Verehrung, die er aller Orten in jüdischen Kreisen sonst erfahren hatte, hie und da verkümmern sah.«<sup>69</sup>

Angesichts der Schärfe der Konflikte, die eine wichtige Dimension der Beziehung zwischen Delitzsch und der Wissenschaft des Judentums ausmachte, war Kaufmanns Nachruf selbst in der Kritik von Großmut gegenüber einem theologischen Gegner getragen, den er nicht als Feind betrachtete. Dies entsprach der Art, in der er auch zu Delitzschs Lebzeiten die Auseinandersetzung geführt hatte, ohne wirklich polemische Akzente gegen das Christentum und in grundsätzlicher Achtung gegenüber seiner religiösen Überzeugung. Die Zurückweisung des Missionsanspruchs war von Verständnis für die Glaubensüberzeugung des Verstorbenen und von Bedauern darüber begleitet, daß er seine Kraft für ein aussichtsloses Unterfangen eingesetzt habe.<sup>70</sup> Insgesamt überwog bei Kaufmann wie in den übrigen Nachrufen die Hoffnung, daß Delitzschs wissenschaftliches Werk das missionarische überdauern werde. Charakteristisch dafür erscheint wiederum ein Wort von Adolf Blumenthal:

»Doch auch hier versöhnt der Tod die kleine Schwäche eines großen Mannes. Der Judenmissionar Delitzsch ward schon zu Lebzeiten belächelt, die Zukunft wird ihn vergessen, der Gelehrte und Wahrheitsfreund Delitzsch wurde schon während seines Lebens bewundert und auch die kommenden Geschlechter werden ihn verehren. ... Er glaubte ein Stückchen Vorsehung auf Erden spielen zu sollen, es war ein Wahn: Delitzsch ist gestorben und das Judentum lebt!«<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> AaO., 302 f. Vgl. A. Blumenthal, aaO., 368.

<sup>70</sup> Vgl. D. Kaufmann, aaO., 302: »Es tut wohl, die große Zahl seiner Errungenschaften auf dem Felde der Wissenschaft zu überblicken, wenn man so reiche und edle Begabung in einem eitlen Kampfe sich verzehren sieht.«

<sup>71</sup> A. Blumenthal, aaO., 368.

### 3. Ein »aufrichtiger Freund des Judentums« – Die Bedeutung Hermann L. Stracks aus der Sicht der Wissenschaft des Judentums<sup>72</sup>

#### 3.1. »Herkulesarbeiten«<sup>73</sup> – Stracks Widerspruch gegen die antisemitische Verunglimpfung der jüdischen Religion

Nach dem Tode Franz Delitzschs war es vor allem Hermann L. Strack, der das jüdische Schrifttum gegen antisemitische Angriffe verteidigte. Während seines Studiums in Berlin und Leipzig (1865–70) hatte er sich nach seiner Begegnung mit dem judenchristlichen Missionar Johann Heinrich Biesenthal dem Studium der hebräisch-jüdischen Literatur zugewandt. Dabei lernte er u. a. auch bei Seligmann Baer, Abraham Berliner und Moritz Steinschneider.<sup>74</sup> Ein Aufenthalt in Rußland 1873–76 verschaffte ihm weitere Kenntnisse über die jüdische Tradition und das gegenwärtige Judentum. Seit 1877 lehrte Strack als a.o. Professor für Altes Testament an der Berliner Universität. 1883 gründete er das in loser Form mit der *Berliner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden* assoziierte *Institutum Judaicum Berolinense*, das sich der Aufgabe widmete, »unter den künftigen Geistlichen Teilnahme und Verständnis für die Judenmission zu verbreiten.«<sup>75</sup> Theologisch der konservativen, »positiven« Strömung des Protestantismus verpflichtet, ließ sich Strack durch die Überzeugung von der heilsgeschichtlichen Kontinuität zwischen Judentum und Christentum leiten, wonach das von Gott erwählte Volk Israel eine wichtige Vorstufe des Christentums darstellte. Stärker als die Vertreter der Leipziger »Judenmission« legte er den Akzent auf die wissenschaftlich-philologische Beschäftigung mit den jüdischen Quellen und war daher dafür prädestiniert, in den öffentlichen Kontroversen der Zeit als Fachmann der Judentumskunde das Wort zu ergreifen.

1893 beklagte Strack in seiner Schrift *Die Juden, dürfen sie »Verbrecher von Religions wegen« genannt werden?*, »daß in meinem lieben deutschen Vaterlande vielfach statt der Liebe Haß, statt der Wahrheit Lüge gesäet wird und daß ernstes Streben nach Gerechtigkeit gar oft vermißt wird.«<sup>76</sup> Die Verbreitung des erwähnten »*Talmud-Auszugs*« (1892) hatte ihn veranlaßt, bei der Königlichen Staatsanwaltschaft

---

<sup>72</sup> Vgl. den Nachruf der *JR* 27 (1922), Nr. 80, 534: »Mit Professor Strack ist nicht nur eine der markantesten Gestalten der deutschen Wissenschaft, sondern auch ein aufrichtiger Freund des Judentums dahingegangen.«

<sup>73</sup> So der Titel einer Rezension über Stracks Aufklärungsbroschüren von I. Deutsch, in: *JLB* 24 (1900), Nr. 6, 41 ff. Strack gehöre zu den »erlesenen, gesinnungstüchtigen, überzeugungstreuen, christlichen Gelehrten«, die »mannhaft und muthig, tapfer und beherzt im Dienste der unbestechlichen Wahrheit und Gerechtigkeit« den Kampf gegen den Haß aufgenommen hätten. Wie Herkules in den Augiasställen habe er gründlich mit den »noch so dicht und fest gesponnenen Lügengeweben der Verleumdung« aufgeräumt (41).

<sup>74</sup> Vgl. H. L. Strack, 1920, 9.

<sup>75</sup> Ders., in: *Nathanael* 13 (1897), 50–55, Zitat 52. Zu Strack und dem Institutum Judaicum vgl. R. Golling/P. v. der Osten-Sacken (Hg.), 1996, bes. 70–91.

<sup>76</sup> H. L. Strack, 1893, 3. Vgl. dazu *Der Israelit* 34 (1893), Nr. 9, 161.

am Landgericht I, Berlin, ein gerichtliches Vorgehen gegen die Verbreitung des Flugblatts zu beantragen. Die Grundlage boten die Paragraphen 166 und 130 des Strafgesetzbuchs, die für die Beschimpfung einer mit Korporationsrechten ausgestatteten Religionsgemeinschaft und die Gefährdung des öffentlichen Friedens durch Anreizung zu Gewalttaten Gefängnis vorsahen. Sollten die Behauptungen des Flugblatts wahr sein, so argumentierte er, müsse »gegen das Judentum von Staats wegen eingeschritten werden«, seien sie aber falsch, dürfe ihre Verbreitung nicht ungehindert bleiben. Daher müßten die Initiatoren des Flugblatts und die Zeitungen, die es verbreiteten, gezwungen werden, »ihre Beschuldigungen vor Gericht zu erweisen oder zurückzunehmen.« Die Antwort der Staatsanwaltschaft manifestierte die fragwürdige Haltung der staatlichen Behörden und die Unwirksamkeit einer halbherzigen Verteidigung des Talmud, wie sie Gustaf Dalman 1886 versucht hatte. Der *Talmud-Auszug* sei eine nahezu wörtliche Wiedergabe aus dem *Judenspiegel* des Dr. Justus, der in Deutschland verbreitet worden sei, »ohne daß dadurch Gewaltthätigkeiten gegen die Juden verursacht worden« seien. Jüdische Forscher hätten keine »begründete(n) Zweifel« an der Glaubwürdigkeit Eckers, Rohlings und Gildemeisters geltend machen können, zumal etwa Dalman gezeigt habe, warum derjenige, der zum ersten Mal die rabbinischen Rechtsgrundsätze lese, mit Recht entsetzt sei. Solange die »wissenschaftliche Streitfrage« hinsichtlich der Sittlichkeit des Talmud nicht »staatsautoritativ« entschieden sei, dürfe die »Kritik« am Talmud nicht als strafbare Beschimpfung der jüdischen Religionsgemeinschaft gelten.<sup>77</sup>

Strack machte daraufhin in einer Beschwerde an den Oberstaatsanwalt beim Königlichen Kammergericht zu Berlin geltend, eine Gefährdung des öffentlichen Friedens liege auch dort vor, wo sich kein direkter Zusammenhang zwischen Aufhetzung und Gewalttat nachweisen lasse. Autoren wie Rohling und Ecker seien längst durch jüdische und christliche Forscher der bewußten Fälschung und Verleumdung überführt worden.<sup>78</sup> Der Oberstaatsanwalt zog sich nun auf das Argument zurück, da vielfach bestritten werde, daß der Talmud für die gegenwärtige jüdische Gemeinschaft überhaupt noch eine verbindliche Glaubens- und Sittenlehre darstelle, könne das Bekenntnis zu ihm »nicht als eine Einrichtung der jüdischen Religionsgesellschaft betrachtet werden.« Angriffe gegen den Talmud stünden demnach nicht unter der Strafandrohung des § 166, wie auch seine Anhänger

<sup>77</sup> H. L. Strack, aaO., 6 und 11 f. Die Textpassage, auf die sich der Staatsanwalt bezog, lautet: »Es ist gewiß, wer zum erstenmal die Rechtsgrundsätze des Rabbinismus kennen lernt, mit Grund entsetzt. Es liegt der Verdacht nahe, daß das ganze System seinen eigentlichen Ursprung in einem maßlos überspannten nationalen Selbstbewußtsein habe.« Dalman hielt jedoch fest, daß dies nicht der Fall sei, sondern daß der Talmud sich noch schärfer gegen die eigenen Volksgenossen wende, sofern sie dem Gesetz untreu würden. »Es ist wirklich Religionseifer, welcher den Rabbinismus beseelt, aber freilich um eine Volksreligion, deren nationaler Charakter bis zur Karikatur verzerrt ist«, vgl. G. Dalman, 1886, 21.

<sup>78</sup> H. L. Strack, aaO., 13–23; er zitierte in diesem Zusammenhang einen Brief, in dem Dalman ihm gegenüber zugestanden hatte, er habe »zu sehr den Historiker gespielt«, statt darauf zu hören, wie Juden in der Gegenwart selbst die sittlichen Vorschriften des Talmuds auslegten (23).

»nicht als die alleinigen Repräsentanten der jüdischen Religionsgesellschaft gelten« dürften.<sup>79</sup> Nachdem auch ein offizielles Schreiben Stracks an den preußischen Justizminister nichts fruchtete, stellte er resigniert fest, daß »die Rechtspflege in Preußen einer zielbewußten festen Leitung« ermangele, da nicht alle Bürger des Reiches in gleicher Weise gegen verleumderische Beschimpfung ihrer Religion geschützt seien.<sup>80</sup>

In immer neuen Anläufen stellte sich Strack auch der Ritualmordanklage entgegen und unternahm den Versuch, diesen Vorwurf durch eine umfassende historische Untersuchung über Blutaberglauben und Blutriten sowie über konkrete Ritualmordbeschuldigungen als antisemitischen Mythos zu entlarven. 1891 veröffentlichte er, veranlaßt durch eine Ritualmord-Affäre auf der Insel Korfu, seine Schrift *Der Blutaberglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus* um »die furchtbare Krankheit des Aberglaubens« zu bekämpfen. Bereits 1892, nach den Xantener Vorgängen, stellte er eine neue Fassung her.<sup>81</sup> Der Ritualmordprozeß im böhmischen Polna (1899) motivierte schließlich eine neue Ausgabe des Werkes unter dem neuen Titel *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*. In seinem Vorwort hob Strack hervor, die »Ritualmordbeschuldigung« sei ein »so wirksames Mittel, die Volksmassen aufzureizen«, daß er gezwungen sei, erneut dagegen vorzugehen, denn solange die Verleumdungen wiederholt würden, sehe er es als Pflicht für einen »Vorkämpfer für Wahrheit, Wissenschaft und Gerechtigkeit« an, mit der Widerlegung fortzufahren:

»Sucht man doch nur allzu häufig den Anwalt der Wahrheit, weil man ihn nicht widerlegen kann, totzuschweigen. Wie viel mehr würde man aus seinem wirklichen Schweigen Folgerungen gegen die von ihm vertretene Sache ziehn! Ich werde, solange ich noch das Schwert des Geistes führen kann, nicht schweigen, und ich Sorge auch dafür, daß mein Wort denen bekannt wird, auf die es wirken soll.«<sup>82</sup>

<sup>79</sup> AaO., 27. Mit Hilfe dieser Konstruktion entzogen sich staatliche Behörden öfter ihrer Verantwortung für den Schutz der jüdischen Religionsgemeinschaft, s. u. S. 206–231.

<sup>80</sup> AaO., 5. Später konnte Strack »mit Befriedigung« feststellen, daß andere deutsche Gerichtshöfe in seinem Sinne entschieden hatten und daß etwa in Bayern die Verbreitung des »Talmud-Auszugs« rechtskräftig mit Strafe belegt worden war, vgl. ders.,<sup>5–7</sup> 1900, IX.

<sup>81</sup> Ders.,<sup>4</sup> 1892 (1–3 1891), III. D. Hoffmann, in: *IM* 1892, Nr. 5 (wissenschaftliche Beilage zu *JP* 23 (1892), Nr. 22), 19 hob den wissenschaftlichen Wert der Schrift hervor, die mit ihrer ruhig-objektiven Darstellung jedem sachlichen Argumenten zugänglichen Leser »die Nichtigkeit und Grundlosigkeit« der Anklagen »bis zur Evidenz beweisen« müsse. Vgl. J. Müller, in: *AZJ* 56 (1892), Nr. 15, 172 ff. Nach E. Biberfeld, in: *JP* 23 (1892), Nr. 45, 560 war Stracks Schrift die beste, »welche die apologetische Literatur gezeitigt hat.« Ders., in: *JP* 22 (1891), Nr. 32, 369 f. betonte, Stracks Verdienst bestehe darin, die Antisemiten der Lächerlichkeit preisgegeben zu haben, denn sie fürchteten nichts mehr, als daß sie nicht ernstgenommen würden. Wenn einmal die Zeit gekommen sei, wo es »einfach lächerlich« sein werde, das Blutmärchen vorzubringen, werde man »mit nie erlöschendem Dankbarkeitsgefühl« des protestantischen Theologen gedenken.

<sup>82</sup> H. L. Strack,<sup>5–7</sup> 1900, VIII und VI. Das Vorwort wurde vollständig abgedruckt in: *IDR* 6 (1900), Nr. 4, 192–196. M. Brann, in: *MGWJ* 44 (1900), 96 empfand es als eine »Schmach«, daß ein solches Buch überhaupt erforderlich sei, jedoch keineswegs für das geschmähte Ju-

Strack war sich allerdings, wie auch die jüdischen Gelehrten, darüber im Klaren, daß seine Arbeit die Ritualmordbeschuldigungen nicht wirklich zum Schweigen zu bringen vermochte.<sup>83</sup> Bestätigt wurde das etwa durch eine 1895 in Leipzig erschienene anonyme Schrift mit dem Titel *Die Aufhebung der Judenemanzipation und ihre rechtliche Begründung*, die Stracks Argumente als judenfreundliches Vorurteil zurückwies. Zudem unterstellten ihm Antisemiten, er sei entweder von Juden bezahlt oder selbst jüdischer Abstammung. »Wenn ich durch Mutter oder Vater von Abraham abstammte«, erwiderte Strack, »würde ich darob zu erröthen nicht nötig haben.« Dennoch sah er sich zu der Erklärung genötigt, daß alle seine Vorfahren »christlich-germanischer Abstammung« seien.<sup>84</sup> Von dem Ruf, er gehöre mit Franz Delitzsch zu den »eifrigen JudenVerteidigern«, die doch als »christlich-maschierte Juden« bekannt seien, befreite ihn das nicht.<sup>85</sup> Im Vorwort zur Neuauflage von 1900 deutete Strack an, sein Eintreten für die jüdische Religion habe ihm »nicht nur Beschimpfungen in der Tagespresse, sondern auch schweren äußeren Nachteil gebracht.« Zugleich verlieh er seiner Entschlossenheit Ausdruck, dies weiter auf sich zu nehmen, solange die politische Situation es erforderte.<sup>86</sup>

1900 veröffentlichte Strack einen weiteren ausführlichen Artikel mit dem Titel »Sind die Juden Verbrecher von Religionswegen?«, in dem er bekräftigte, es gebe im Judentum keine Geheimschriften oder -traditionen, die Verbrechen an Nichtjuden erlaubten. Notwendig war dies, weil derartige Anklagen auf der Ebene der Politik nicht einfach für sinnlos erklärt wurden, sondern immerhin Anlaß zur Diskussion gaben.<sup>87</sup> Die *Jüdische Presse* hielt Stracks Aufsatz für so wichtig, daß sie ihn im Wortlaut abdruckte,<sup>88</sup> wohl weil dieser als einziger Theologe das ethische Selbstverständnis des zeitgenössischen Judentums zum Maßstab der Bewertung

---

dentum, sondern für die »viel gerühmte christlich-germanische Cultur«, in der Theologen an der Schwelle des 20. Jahrhunderts noch immer gezwungen seien, den Christen nachzuweisen, »daß der Stamm, dem Jesus im Fleische angehört hat, nicht eine Bande feiger Meuchelmörder« sei.

<sup>83</sup> H. L. Strack, 41892, V; vgl. C. Werner, in: *IDR* 2 (1896), Nr. 1, 77; I. Deutsch, in: *JLB* 24 (1900), Nr. 6, 41.

<sup>84</sup> H. L. Strack, aaO., V.

<sup>85</sup> *Die Aufhebung der Judenemanzipation und ihre rechtliche Begründung*, 1895, 75 und 48.

<sup>86</sup> H. L. Strack, 5-71900, IXf. E. Biberfeld, in: *JP* 23 (1892), Nr. 45, 560 bedauerte den »teuflischen Haß«, mit dem der »ganze antisemitische Heerbann« über Strack hergefallen sei. Dies zeige, welche Selbstlosigkeit den wenigen Aufrechten abverlangt werde, die dem Judenhaß entgegenträten. »Man vertheidigt heutzutage nicht ungestraft die Juden. ... Mußten wir an unserem eigenen Leibe die Erfahrung machen, daß der Jude heutzutage vogelfrei ist ..., warum soll dies Schicksal nicht auch dem evangelischen Geistlichen drohen, der das »Verbrechen« beging, seine Stimme für uns zu erheben?«

<sup>87</sup> So hatte der preußische Unterrichtsminister 1892 eine Revision aller jüdischer Religionsbücher veranlaßt, um diese Vorwürfe zu prüfen, mit dem Ergebnis, daß keiner davon zutrefte. Zwischen 1893 und 1896 mußten sowohl der Reichstag als auch die parlamentarischen Gremien in Preußen, Baden und Sachsen Petitionen der antisemitischen Parteien zurückweisen, welche die Einsetzung von Kommissionen zur Prüfung des jüdischen Schrifttums verlangten; vgl. dazu H. L. Strack, in: *Nathanael* 16 (1900), Nr. 4, 115 ff. und *Der Israelit* 36 (1895), Nr. 49, 895 ff.

<sup>88</sup> *JP* 31 (1900), 323 ff., 332 ff., 349 ff., 369 ff.

erheben wollte. So druckte Strack die »15 Grundsätze der jüdischen Sittenlehre« von 1885 mit der Bemerkung ab, eine von so vielen Rabbinern und Gelehrten aus Deutschland und Österreich-Ungarn unterzeichnete Erklärung könne beanspruchen, »als autoritativ zu gelten.« Noch bedeutsamer schien ihm die »Erklärung der Rabbiner Deutschlands« von 1893. Unabhängig davon, ob dieser Text eine historisch zutreffende Darstellung dessen biete, was das Judentum in früheren Zeiten gelehrt habe, müsse als »unbestreitbar« gelten,

»daß der Inhalt der Erklärung für das gegenwärtige Judentum Deutschlands autoritativ ist und daß dieses Judentum beanspruchen darf, daß bei einem Urteil über seine Sittenlehre diese »Erklärung« samt den »Grundsätzen« als hervorragend wichtig anerkannt werde.«<sup>89</sup>

Indem Strack die antijüdische Instrumentalisierung vielfach falsch verstandener oder verfälschter Texte aus dem antiken oder mittelalterlichen jüdischen Schrifttum bekämpfte und entschieden auf das Selbstverständnis des modernen Judentums hinwies, unterstützte er wirksam eines der wichtigsten Anliegen der jüdischen Abwehrbewegung. Das hinderte ihn allerdings nicht daran, im Gespräch mit Juden öffentlich die Überzeugung zu vertreten, das Christentum sei dem Judentum in religiöser wie ethischer Hinsicht überlegen. So betonte er 1896 als Gast auf der Generalversammlung des CV in einem Votum zwar, er glaube, daß das Fortbestehen des Judentums »im Plane der göttlichen Weltregierung« liege und daß zu einem friedlichen Miteinander in der Gegenwart »ein gegenseitiges Kennenlernen und die umfassendste Toleranz« erforderlich seien, wollte aber das Judentum nur als Vorstufe des Christentums gelten lassen.<sup>90</sup> Als der Vorstand des CV angegriffen wurde, weil er Strack nicht deutlich widersprochen habe, erinnerte der orthodoxe Gelehrte Hirsch Hildesheimer an die notwendige Milde ei-

---

<sup>89</sup> H. L. Strack, in: *Nathanael* 16 (1900), Nr. 4, 97–132, Zitate 126 und 132. Dies blieb nicht unbestritten, vgl. z.B. die Besprechung des Bonner Alttestamentlers Eduard König, der bezweifelte, daß die »Erklärungen« von allen Juden anerkannt würden und fragte, »ob die Talmudjuden in den östlicheren Gegenden damit übereinstimmen, und ob dadurch die Rechtsungleichheitssätze des rabbinischen Judentums aufgehoben worden sind«, vgl. E. König, in: *ThLB* 22 (1901), Nr. 5, 59 f., Zitat 60. B. Stade, 1887, Bd. 1, 510 f., Anm. 3 stellte in polemischen Formulierungen in Frage, daß die »Grundsätze« Anhalt an der jüdischen Tradition hätten: »Es ist ein durch seine Unverfrorenheit auffallendes Beginnen, wenn versammelte Rabbiner dem christlichen Publikum einzureden suchen, daß die Juden durch Gebote wie Lev. 19, 18, 24, 22 zu gleichem sittlichen Verhalten gegen alle Menschen verpflichtet seien, und das Judentum zur Religion der Menschenliebe stempeln. ... Ich zweifle zwar keinen Augenblick, daß jene Rabbiner wirklich nach solchen Grundsätzen handeln, und auch ihre Gemeinden hierzu zu erziehen suchen, allein dann handeln sie unter dem Einflusse christlicher Ethik und gegen die Ethik des talmudischen Judentums. Da man hierdurch noch nicht zum Christen wird, so ist jedenfalls kein Grund vorhanden, den Sachverhalt zu verdunkeln, zumal es noch nie Vortheil gebracht hat, Thatsachen zu leugnen, welche Jedermann zu constatiren vermag.« G. Karpeles, in: *AZJ* 58 (1894), Nr. 20, 229 f. warf Stade einen gefährlichen »wissenschaftlichen Antisemitismus« vor: »Wie, wenn ein angehender christlicher Theologe diesen Passus liest, muß er nicht, außer Stande, ihn einer selbständigen Nachprüfung zu unterziehen, zu Anschauungen über Juden und Judentum gelangen, die auf sein späteres Wirken einen unheilvollen Einfluß üben?«

<sup>90</sup> Zit. n. dem Referat in: *IDR* 2 (1896), Nr. 12, 640 f.

nem Theologen gegenüber, der »für die Wahrheit und Menschenliebe große Opfer gebracht« habe, als die Ehre des Judentums angegriffen wurde und »fast alle Anderen schwiegen«:

»Wenn ... ein christlicher Theologe für sein dogmatisches Christenthum eintritt, so thut er nur, was ihm Amt und Pflicht gebieten. Wollte Gott, kein Christ hätte uns Böseres gesagt!«<sup>91</sup>

Strack selbst hielt in einem Brief an den CV fest, Christi Sendungsbefehl mache es ihm zur »religiösen Pflicht, dafür zu arbeiten, daß das Evangelium auch Israel nahegebracht werde«, doch er habe dies immer damit verbunden, ungerechten Urteilen entgegenzutreten. »Wer diese Art des ›Missionirens‹ verurtheilt, dessen Tadel wird mein Gewissen nicht beunruhigen.«<sup>92</sup> In der Tat zog sich durch alle Schriften Stracks der Gedanke, Mission müsse sich immer durch die Liebe bewähren und mit solidarischem Handeln verbinden. Allein durch Gerechtigkeit gegenüber den Juden und der jüdischen Religion sowie durch ein vorbildhaftes Leben könne man die Überzeugung wecken, »daß es etwas Schönes, Großes, Gutes ist, Christ zu sein.«<sup>93</sup> Das Gebot der Nächstenliebe gelte »insonderheit den Juden, als von welchen der Heiland stammt nach dem Fleisch und welche er zu sich zu ziehen und so zum Vater zu bringen sich bemüht hat alle Tage seines Erdenwandels.« Gerade aus der Liebe zu Christus erwachse daher die Aufgabe, die Stimme gegen Verleumdungen zu erheben. Wie ein Leitmotiv zieht sich durch Stracks Schriften zudem die Warnung davor, daß unwahre Angriffe auf die jüdische Religion das, was Juden und Christen trenne, zu einer »unüberbrückbaren und unausfüllbaren Kluft« vertieften:

»Die Juden müssen von Haß und Verachtung erfüllt werden zunächst wider die unwahrhaftigen Angreifer ihrer Religion; in weiterer Folge können sie kaum umhin auch über die Religion ihrer Angreifer geringschätzig zu denken, und das kann nicht ohne Einfluß bleiben auf ihre Beurteilung der Person Jesu, des Stifters der Religion ihrer Angreifer. Weh dem Menschen, durch welchen Ärgernis kommt.«<sup>94</sup>

Jüdische Beobachter hatten nicht das Empfinden, daß Strack den Antisemitismus in erster Linie bekämpfte, weil dieser den Zielen der »Judenmission« entgegenstand, sondern würdigten die Wahrheitsliebe, die sein unermüdliches Engagement prägte.<sup>95</sup> Die Hochachtung, die sich Strack durch seine solidarische Haltung er-

<sup>91</sup> H. Hildesheimer, in: *IDR* 3 (1897), Nr. 2, 11.

<sup>92</sup> Zit. n. *IDR* 3 (1897), Nr. 3, 181.

<sup>93</sup> H. L. Strack, in: *Nathanael* 30 (1914), Nr. 4, 100–105, Zitat 104.

<sup>94</sup> Ders., in: *Nathanael* 16 (1900), Nr. 4, 100. Als Strack 1901 vom Wiener *Deutschen Volksblatt* ein »kleiner Judenvertheidiger« genannt wurde, schrieb die Zeitschrift *IDR* 7 (1901), Nr. 10, 543 f.: »Das heißt, die Dinge auf den Kopf stellen, denn als christlicher Missionar vertheidigt Dr. Strack nicht die Juden, sondern bekämpft nur als Christ Fälschungen des ihm genau bekannten jüdischen Schriftthums und den das Werk der Mission in Israel vollständig vereitelnden Rassen-Antisemitismus.«

<sup>95</sup> Strack trat auch nach der Jahrhundertwende immer wieder für die Belange der jüdischen Gemeinschaft ein. So nahm er 1913 in einem Gutachten Stellung zum aufsehenerre-

warb, spiegelt sich in Briefen wider, die ihm jüdische Kollegen 1900 anlässlich seiner Arbeit über den Blutbergglauben schrieben. Der Posener Oberrabbiner Wolf Feilchenfeld sprach ihm den »wärmsten Dank« für die Zusendung des »ebenso gelehrten wie lehrreichen Werkes« aus, ganz besonders aber für sein »mannhaftes Eintreten zum Schutze meiner armen, gekränkten und vielfach verfolgten Glaubensgenossen.« Julius Theodor, Midraschforscher und Rabbiner von Bojanowo/Posen, hob seinen »ehrerbietigsten Dank« für das Werk hervor, das die »gegen das Judentum gerichteten schmachvollsten und grundlosesten Anschuldigungen« im Interesse der »reinsten Wahrheit und im heiligsten Eifer« zurückgewiesen habe. Mit »tiefer Ergriffenheit« habe er vor allem das Vorwort gelesen:

»In einem ruhigen und friedlichen Wirkungskreise lebend, hätte ich nie ahnen können, daß Ihr offenes Eintreten für Ihre Überzeugungen, Ihr edler Kampf für Recht und Wahrheit, den Sie nur mit den Waffen der Wissenschaft führen, Ihnen leider Beschimpfungen und schwere Nachteile gebracht haben. Möge der allgütige Gott bald die Zeiten wandeln!«<sup>96</sup>

Der Posener Rabbiner und Historiker Philipp Bloch reagierte auf Stracks Bekenntnis, er erachte es als seine »heilige Pflicht als eines christlichen Theologen«, dazu beizutragen, »daß in Israel die Überzeugung Raum gewinne und fest werde: Jesus will nicht Lüge, sondern Wahrheit, nicht Haß, sondern Liebe; Er macht die gerecht, welche wirklich an ihn glauben, und er ist es wert, daß in seinem Namen Menschenknie sich beugen«: Diese Sorge, so Bloch, treffe vielleicht noch mehr zu, als er ahne, denn Juden müßten angesichts der antisemitischen Hetze schließlich

---

genden Ritualmordprozeß gegen Mendel Beilis in Kiew, vgl. *JP* 48 (1917), Nr. 19, 203 ff. Noch 1920 wandte sich Strack gegen die antisemitisch-völkische Agitation und unternahm es, die berüchtigten »Protokolle der Weisen von Zion« als Fälschung zu entlarven, vgl. H. L. Strack, 1920. »Unendlich dankbar«, schrieb Markus Brann am 5. August 1920 in einem Brief an Strack, »bin ich Ihnen für die Unermüdlichkeit, mit der Sie all diesem Unsinn immer wieder von neuem entgegentreten.« (Nachlaß M. Brann, JNUL, Jerusalem, Acc. Ms. Var 308/1217).

<sup>96</sup> Briefe von W. Feilchenfeld vom 22. April 1900 sowie von J. Theodor vom 29. März 1900. Der Frankfurter Rabbiner Markus Horowitz hatte Strack bereits am 16. November 1892 gemeinsam »mit allen Freunden der Wahrheit und Wissenschaftlichkeit« »innigen Dank« bekundet. Der Mannheimer Rabbiner Moritz Steckelmacher zeigte sich in seinem Brief vom 23. April 1900 durch Stracks »wahrhaft sittlich-religiösen Geist erhoben und zur Bewunderung hingerissen.« Kritisch vermerkte er, daß Strack die Möglichkeit eingeräumt hatte, daß Juden im Mittelalter gelegentlich aus Christenhaß zu Ostern Christenkinder gekreuzigt hätten, ohne daß dies allerdings rituellen Charakter gehabt hätte. Hier müsse gefragt werden, ob er »mit dieser Einräumung nicht unseren Widersachern, ohne es zu wollen, ein Thürchen zu ihren wüsten Verleumdungen weiter geöffnet« habe. Steckelmacher bezog sich auf H. L. Strack, <sup>5-7</sup>1900, 125: »Man that einem Christen an, was einst Jesu angethan ward und was man gerne allen denen angethan hätte, von denen man gehaßt, verfolgt und getötet wurde.« Alle zitierten Briefe befinden sich im Nachlaß des Historikers Moritz Stern, der seit 1905 Direktor der jüdischen Gemeinde zu Berlin war (Sammlung M. Stern, CAHJP P 17/61). Stern hatte die Briefe gesammelt, da er an der Thematik interessiert war und sich selbst speziell mit den Quellen zur Blutbeschuldigung in der frühen Neuzeit beschäftigt hatte, vgl. M. Stern, in: *JP* 22 (1891), Nr. 4, 33 ff.; Nr. 5, 53 ff.; Nr. 6, 78 ff.

»zu dem Glauben kommen, daß Alles auf Erden nichts weiter als eine Machtfrage ist, und daß selbst denen, die Gottesworte walten sollen, die Religion nur als eine Art Politik, nicht als das süsseste, heiligste Herzensbedürfnis gilt.«

Um so erfreulicher sei es, »endlich wieder Einem zu begegnen, der nach nichts Anderem, als nach Wahrheit und Gerechtigkeit strebt und sich bemüht, für wahre Religiosität Zeugnis abzulegen.« Gerade weil solche Theologen immer seltener würden, dürfe man zu Strack sagen: »Sie haben jedenfalls, in welchem Sinne Sie auch es auffassen wollen, den Namen Gottes geheiligt.«<sup>97</sup>

### 3.2. Die Würdigung der judaistischen Forschungstätigkeit Stracks

Als nach der Jahrhundertwende die antisemitische Agitation an Schärfe verlor, verlagerte sich die Aufmerksamkeit jüdischer Gelehrter auf Stracks Forschungsarbeiten zur Geschichte der jüdischen Literatur. Was dieser »in den Zeiten, da der Antisemitismus seine Orgien feierte, in den Tagen der Blutritualprozesse« für die Juden getan habe, schrieb 1910 Eduard Biberfeld, Rabbinatsassessor der Berliner Austrittsgemeinde Adass Jisroel, »das ist für immer in unsere Herzen geschrieben.« Weit wichtiger sei jedoch seine »in stiller und steter Forschung geleistete Arbeit für die Verbreitung der Kenntnisse jüdischen Schrifttums in nichtjüdischen Kreisen«, denn mehr als alle Apologetik könne »eine wirkliche Kenntnis des jüdischen Schrifttums die Vorurteile über dies Schrifttum, die nun einmal durch Jahrtausende lange Gewöhnung den Christen förmlich angeboren sind, aus den Köpfen ... entfernen.«<sup>98</sup> Daß auch in diesem Votum Stracks wissenschaftliche Arbeit in erster Linie unter dem Aspekt ihrer aufklärenden Wirkung begegnet, entsprach dem Selbstverständnis des Berliner Theologen. So verstand er sein wichtigstes Werk, die *Einleitung in den Talmud* (1887), mit dem er zum Begründer der modernen christlichen Talmudforschung in Deutschland wurde,<sup>99</sup> zwar als »Versuch, objektiv und wissenschaftlich über das Ganze des Thalmuds zu belehren«, in dem Bemühen, sich »weder von polemischem noch von apologetischem Interesse« beein-

<sup>97</sup> H. L. Strack, 5-7/1900, X. Brief von Ph. Bloch vom 29. März 1900 (Nachlaß M. Stern).

<sup>98</sup> E. Biberfeld, in: *Der Israelit* 51 (1910), Nr. 31, 12. »Mehr als hundert apologetische Auseinandersetzungen, die von Juden ausgehen, wirkt ein Buch, das von einer der ersten christlichen Autoritäten geschrieben ist, zumal wenn es sich nicht um eine Verteidigungsschrift handelt, sondern um eine nüchterne Darstellung juristischer und ritueller Bestimmungen« (ebd.). Der missionarische Kontext der Arbeiten Stracks sei eher positiv zu bewerten: Umso weniger könne auch der »Übelwollende ... an der Objektivität alles dessen, was hier vom jüdischen Schrifttum geschrieben wird, zweifeln.« Vgl. die Besprechung einiger von Strack herausgegebener Mischnatraktate durch J. Wohlgemuth, in: *Jeschurun* 2 (1915), 289 f.: Die Wirkung der jüdischen Apologetik sei eine beschränkte, weil man sie als Verteidigung in eigener Sache mit Mißtrauen betrachte. Aber auch dort, wo die Verteidigung von Christen geleistet werde, könne sie »ihre volle Kraft nicht entfalten, weil eben jeder Apologetik eine Tendenz anhaftet und Tendenzschriften von vorneherein an Überzeugungskraft einbüßen.« Um so dankbarer müsse man für die rein wissenschaftliche Beschäftigung Stracks mit der jüdischen Literatur sein.

<sup>99</sup> Zur Bedeutung der Arbeiten Stracks zur rabbinischen Literatur vgl. G. Stemberger, in: R. Golling/P. v. der Osten-Sacken (Hg.), 1996, 53-69.

flussen zu lassen, sondern »ausschließlich der Wahrheit zu dienen.« Gelänge es ihm damit jedoch, zum Abbau von Vorurteilen beizutragen, und zwar sowohl bei denen, »die dem Thalmud unbedingt feindlich sind«, als auch bei »seinen übereifrigen Verehrern«, so werde er für seine Arbeit reich belohnt sein.<sup>100</sup> In der 1894 erschienenen Neuauflage hob er hervor, gerade zu Beginn der neunziger Jahre habe sich »das Vorhandensein einer wirklichen Aufklärung über das Wesen des Thalmuds« als Notwendigkeit »nicht nur für Theologen und Orientalisten, sondern auch für Juristen und Staatsmänner« erwiesen.<sup>101</sup>

Hatte Strack sein Werk zunächst verfaßt, »ohne auch nur eines Fadens oder Schuhriemens Wert an Mitteilungen von Juden oder Judenchristen erbeten oder angenommen zu haben«, um den Beweis zu erbringen, daß »auch für ein wissenschaftliches Urteil der Christ nicht mehr von dem abhängig ist, was Juden ihm über den Thalmud mitzuteilen für gut halten«, so dankte Strack nun in der überarbeiteten 4. Auflage 1908 ausdrücklich u.a. Abraham Berliner, David Hoffmann, Moritz Steinschneider und dem Dozenten für Talmud an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, Samuel Krauss, für »freundlichen Rat.«<sup>102</sup> Der Wandel, der sich darin andeutete, spiegelte sich auch in der jüdischen Rezeption wider. War lange Zeit – abgesehen von der Würdigung der aufklärerischen Funktion des Buches<sup>103</sup> – sein Wert für das Studium des Talmud eher am Rande vermerkt worden,<sup>104</sup> so trat spätestens 1908 seine wissenschaftliche Leistung in den Vordergrund. Der Orientalist Immanuel Löw aus Szegedin in Ungarn betonte, Stracks Werk stelle zur Zeit das »einzige methodisch einwandfreie« Werk zur Einführung in die talmudische Literatur dar, und das von ihm bereitgestellte Material verdiene »von seiten der Pfleger des traditionellen Talmudstudiums« viel größere Beachtung.<sup>105</sup> Auch der berühmte Orientalist und Professor an der Landesrabbiner-

<sup>100</sup> Zit. n. H. L. Strack, <sup>2</sup>1894 (<sup>1</sup>1887), V (Vorwort zur ersten Auflage).

<sup>101</sup> AaO., V (Vorwort zur 2. Auflage). Vgl. ders., <sup>4</sup>1908, V.

<sup>102</sup> Ders., <sup>2</sup>1894, VI; vgl. ders., <sup>4</sup>1908, V.

<sup>103</sup> Vgl. u.a. *Der Israelit* 35 (1894), Nr. 24/25, 447; *AZJ* 58 (1894), Nr. 12, 144; *IDR* 2 (1896), Nr. 3, 184 ff.; *IDR* 6 (1900), Nr. 8, 435 f. Besonderen Beifall fand, daß Stracks Kapitel »Zur Charakteristik des Talmud« das Vorurteil der talmudfeindlichen Literatur seit Eisenmenger, der Talmud sei »ein Sammelsurium von Albernheiten und Gemeinheiten, sowie von Feindseligkeiten gegen das Christentum«, zu entkräften suchte; er müsse vielmehr als im historischen Kontext Palästinas und Babyloniens in der Antike verankertes Diskussionsbuch verstanden und unter Berücksichtigung der dynamischen Auslegungstradition des Judentums bewertet werden, H. L. Strack, <sup>4</sup>1908, 113 ff.

<sup>104</sup> Vgl. aber die Würdigung von M. Steinschneider, in: *DLZ* 10 (1889), Nr. 13, 461 f.

<sup>105</sup> I. Löw, in: *OLZ* 12 (1909), Nr. 7, 317. Zur freundschaftlichen Beziehung zwischen Strack und Löw vgl. H. I. Schmelzer, in: *Judaica* 49 (1993), 81–87. A. Katz, in: *AZJ* 72 (1908), Nr. 45, 537 f. hielt die *Einleitung* in ihrer einzigartigen systematischen Ordnung für ein unentbehrliches Nachschlagewerk und empfahl den orthodoxen Talmudkennern, sie als wissenschaftliche Ergänzung zu ihrem praktischen Umgang mit dem Talmud heranzuziehen (538). E. Biberfeld, in: *Der Israelit* 51 (1910), Nr. 31, 12 hielt fest, daß es sich bei Stracks *Einleitung* um eine bisher einzigartige orientierende Arbeit handelte. »Das ist bei der umfassenden wissenschaftlichen Arbeit, die von jüdischen Gelehrten in Einzelfragen geleistet worden ist, und von der die bei Strack angegebene Literatur zeugt, sehr zu bedauern. Um so dankbarer dürfen wir dem Verfasser sein, daß er die große Mühe nicht gescheut hat, diese zusam-

schule in Budapest, Wilhelm Bacher, und Viktor Aptowitzer, Talmudist an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, werteten Stracks *Einleitung* als sorgfältige Darstellung der Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Talmud, die auch dem Talmudkenner gute Dienste leisten könne.<sup>106</sup>

Uneingeschränkte Würdigung erfuhren auch Stracks Arbeiten *Die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs* (1903)<sup>107</sup> und *Jesus, die Häretiker und die Christen* (1910). Bedenkt man die Brisanz des antisemitischen Vorwurfs der »Christentumsfeindlichkeit« des Talmud, so war es von nicht unerheblicher Bedeutung, daß Strack in der zuletzt genannten Schrift die rabbinischen Quellen, die sich scheinbar oder tatsächlich auf Jesus und das junge Christentum bezogen, in Urtext wie Übersetzung zusammenstellte und kommentierte, um die Diskussion zu versachlichen.<sup>108</sup> Lob erhielt Strack auch für die seit 1888 z.T. in mehreren Auflagen veröffentlichten kritischen Ausgaben und Übersetzungen wichtiger Mischnatraktate. Die jüdischen Forscher zeigten sich davon beeindruckt, daß ein christlicher Theologe wie Strack, »der streng auf dem Boden des positiven Christentums« verharrte, nicht nur im Besitz des philologischen Instrumentariums zur Bewältigung einer solchen Aufgabe war, sondern sich zugleich bestrebt zeigte, »in seinen Forschungen die jüdische Tradition respektierend zu berücksichtigen« und das religionsgeschichtliche Material auch zur Erhellung der Evangelien heranzuziehen. Sie hofften daher, Strack könne dazu beitragen, »daß die jüdische Literatur in christlichen wie insbesondere in jüdischen Kreisen die ihr gebührende Würdigung, Anerkennung und Förderung« finden werde.<sup>109</sup> Daraus wird ersichtlich, daß es der Wissenschaft des Judentums nach der Jahrhundertwende nicht mehr so sehr um die Verteidigung gegen die »Talmudhetze« ging, sondern, wie in den folgenden Kapiteln gezeigt wird, um die Forderung nach objektiver religionsgeschichtlicher Erforschung jüdischer Quellen im Kontext der neutestamentlichen Zeitgeschichte und nach Berücksichtigung der jüdischen Forschung.

Strack setzte insbesondere dadurch Maßstäbe, daß er stets im Gespräch mit der Wissenschaft des Judentums blieb und ihre Forschungsergebnisse der protestantischen Theologie zugänglich machte.<sup>110</sup> Was dies für jüdische Gelehrte bedeutete,

---

menfassende Arbeit zu schaffen und sie durch Berücksichtigung der Neuerscheinungen und stete Erweiterung auf der Höhe zu halten.«

<sup>106</sup> W. Bacher, in: *ZDMG* 63 (1909), 205 ff. und V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 53 (1909), 383 f.; Aptowitzer verglich das Buch mit einem »Hausboot«, das Juden und Christen, die eine Fahrt auf dem »großen, weiten Meer« des Talmud aufgrund ihres fehlenden Vorwissens nicht unternehmen könnten, ohne große Mühen »gründliche und erschöpfende Belehrung« biete (383); vgl. L. Blau, in: *Revue des Etudes Juives* 7 (1909), 140–149.

<sup>107</sup> Vgl. I. Elbogen, in: *AZJ* 68 (1904), Nr. 22, 263.

<sup>108</sup> V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 55 (1911), 193 f. betonte, Strack habe auch hier »den Theologen und Apologeten ausgezogen« und einzig »den streng objektiven ... Wissenschaftler das Wort führen« lassen; vgl. W. Bacher, in: *ThLZ* 35 (1910), Nr. 19, 584 f.; *JLB* 34 (1912), Nr. 1, 42 ff.

<sup>109</sup> A. Katz, in: *AZJ* 76 (1912), Nr. 35, 418; vgl. W. Bacher, in: *ThLZ* 37 (1912), Nr. 10, 294 f. und ders., in: *ThLZ* 37 (1912), Nr. 24, 742 f.; J. Wohlgemuth, in: *Jeschurun* 2 (1915), 289 f.

<sup>110</sup> Zu den Grenzen seiner Konzeption der Zusammenarbeit s. u. S. 330 ff. Eine ähnlich

zeigen die zahlreichen Nachrufe, die 1922 nach Stracks Tod in jüdischen Zeitschriften erschienen.<sup>111</sup> So hob etwa Joseph Wohlgemuth im Namen des orthodoxen Rabbiner-Seminars hervor, die Überheblichkeit, »die so manchen christlichen Gelehrten eigen ist, wenn sie über talmudisch-rabbinische Dinge und über die jüdische Wissenschaft reden«, habe bei ihm völlig gefehlt:

Um eine kleine Notiz in seiner *Einleitung in den Talmud* zu korrigieren, »scheute er – damals schon schwach und krank – nicht den Weg in unser Rabbinerseminar, um in einer Konferenz mit uns Dozenten das festzustellen. Wehmütige Erinnerungen steigen in uns auf, wenn wir an das schöne Verhältnis denken, in dem er zu dem jetzt dahin gegangenen alten Geschlecht unserer Dozenten stand, wie dankbar er für die Förderung war, die er von Barth, Berliner, Hoffmann erfahren und wie tapfer er wiederum Hirsch Hildesheimer in seinem Abwehrkampf gegen den Antisemitismus beistand. Aber es gab wohl kaum irgend einen jüdischen Gelehrten von Bedeutung, mit dem er nicht in Verbindung stand.«

Strack habe, so Wohlgemuth, weit mehr noch als Delitzsch den Mut besessen, sich unermüdlich »den Schmähungen und Verunglimpfungen zu stellen, mit denen die antisemitische Hetzmeute jeden begeistert, der für das Judentum einzutreten wagt«, und sei deshalb mit Hohn überschüttet, ja »in der schändlichsten Weise« als »Judensöldling« verdächtigt worden.<sup>112</sup> Andererseits verschwieg Wohlgemuth

---

enge Zusammenarbeit mit jüdischen Forschern findet sich nach dem Tode Delitzchs einzig bei dem Hebraisten August Wünsche, der als Oberlehrer an der städtischen höheren Töchterschule in Dresden wirkte und die Judaistik als Privatgelehrter betrieb. Wünsche, der namentlich mit dem befreundeten Dresdner Rabbiner und Literarhistoriker Jakob Winter zusammenarbeitete, erwarb sich die Anerkennung seitens der Wissenschaft des Judentums vor allem als Übersetzer der Midraschim und der haggadischen Texte des Talmuds. Vgl. u.a. A. Wünsche, 1880 und ders., 1886. Wünsche wollte durch seine Arbeit einen Beitrag zur gerechten und objektiven Würdigung des Talmud leisten; vgl. die ausführliche Besprechung durch W. Bacher, in: *MGWJ* 35 (1886), 82–93; 122–143 und in: *MGWJ* 36 (1887), 184–189. Bacher konnte trotz sachlich-philologischer Kritik »nicht genug Anerkennung und Bewunderung einem Manne« zollen, »der muthvoll und aus reiner Liebe zur Sache« unendlich viel Arbeit investierte, um »ein viel verkanntes und geschmähtes Litteraturgebiet weiteren Kreisen zugänglich zu machen« (83). Von großer Bedeutung war die umfangreiche Anthologie jüdischer Literatur von der Antike bis zur Gegenwart, die Wünsche gemeinsam mit Winter und in Zusammenarbeit mit einer Reihe jüdischer Gelehrter herausgab, vgl. J. Winter/A. Wünsche (Hg.), 1894–96 (ND Hildesheim 1965); vgl. die kritische Würdigung durch M. Steinschneider, in: *DLZ* 13 (1892), Nr. 22, 718 f. und *DLZ* 17 (1896), Nr. 21, 648 ff. Als weitere bedeutende Arbeiten vgl. A. Wünsche, 1907–09 und ders./W. Neumann/M. Altschüler (Hg.), 1906. Bei dem zuletzt genannten Werk handelte es sich um ein gemeinsames Projekt je eines protestantischen, eines katholischen und eines jüdischen Gelehrten, das die jüdische Literatur zur Erhellung der antiken Kultur fruchtbar machen wollte.

<sup>111</sup> Vgl. u.a. *Der Israelit* 63 (1922), Nr. 42, 3 f.; *JP* 53 (1922), Nr. 42/43, 255; *IFH* 1922, Nr. 42, 1 f.

<sup>112</sup> J. Wohlgemuth, in: *Jeschurun* 9 (1922), 382 ff. Die *JP* 53 (1922), Nr. 42/43, 255 rühmte Stracks »leidenschaftlichen Gerechtigkeitssinn« und erinnerte daran, daß er mehrfach »mit einem Talmudfolianten unter dem Arm« als Gutachter vor preußischen Gerichtsbehörden erschienen sei, »um die Ankläger des Talmuds als Unwissende, als Irreführte und Irrführer zu entlarven.« Vgl. *Der Israelit* 63 (1922), Nr. 42, 3: »Prof. Strack genoß auch in jüdischen

nicht die Ambivalenz der Position Stracks. Er habe, da er so viele Juden kannte, nicht »in den Chor der Hassenden und Verachtenden einstimmen« können, aber »er liebte nicht das Judentum, dem er, wie nur einer der einseitigsten christlichen Theologen, eine sehr untergeordnete Rolle dem Christentum gegenüber zuwies.« Dies dürfe jedoch – zumal angesichts der »lächerlich geringen Erfolge der Judenmission« – nicht verdecken, welchen Dank ihm das Judentum schulde.<sup>113</sup> Wohlgemuth verabschiedete sich daher von dem Berliner Gelehrten mit einer überschwenglichen Würdigung:

»Hermann L. Strack, die Zierde der theologischen Fakultät zu Berlin, der Gelehrte von Weltruf, der bedeutendste Kenner des talmudisch-rabbinischen Schrifttums seit dem Heimgehe Franz Delitzsch', der unermüdliche Kämpfer für Wahrheit und Recht, ist nicht mehr. Christentum und Judentum haben gleichen Anlaß, an seiner Bahre zu trauern. Das Christentum, dessen Glauben er in der Treue der Überlieferung bekannt, dessen Ruhm er gekündet, dessen Wissenschaft er bereichert, ein Gottesgelehrter in des Wortes eigenster Bedeutung. Das Judentum, dessen Sprache er geliebt, dessen heilige Bücher er kommentiert, dessen Lehren und Bräuche er gekannt, dessen Fürsprecher er gewesen in schweren Zeiten. ... In tiefer Ergriffenheit folgte ich als Vertreter des Rabbinerseminars, als man Stracks sterbliche Reste der Erde übergab, und mit dem Geistlichen durften wir am Grabe sprechen: *Wejipaked moscha weka* (sic!), die Stelle, die Strack eingenommen hat, wird auf absehbare Zeit leer bleiben. In unseren Herzen aber hat er sich ein Denkmal gesetzt, dauernder als Erz.«<sup>114</sup>

#### 4. »Wir dürfen nicht wehtun der Hand, die uns wohlthut« – Interpretation des Verhältnisses von Wissenschaft des Judentums und »Judenmission«

Wie sind, wenn man das Gesamtbild der Begegnung von Wissenschaft des Judentums und »Judenmission« zwischen 1880 und 1914 überblickt, die Gefühle der Verehrung zu bewerten, die Delitzsch und Strack bei ihrem Tode zuströmten und ihre jüdischen Kollegen veranlaßten, sie zu den »Frommen aus den Völkern« zu

---

Kreisen höchste Achtung, die er sich durch seine wissenschaftliche Objektivität, durch seine Wahrheitsliebe und sein absolutes Gerechtigkeitsgefühl in allen Fragen des Judentums erworben hat. Es gab im letzten halben Jahrhundert kaum einen jüdischen wissenschaftlichen Abwehrkampf, der nicht Hermann L. Strack zum Helfer, ja zum Führer gehabt hätte. Keiner wie er war so imstande, mit dem schweren Geschütz der einschlägigen Wissenschaft Verleumdung und Verdrehung entgegenzutreten und der Wahrheit zum Siege zu verhelfen.«

<sup>113</sup> J. Wohlgemuth, aaO., 384 und 381 f. *Der Israelit* 63 (1922), Nr. 42, 4 hob hervor, man könne es Strack nicht verübeln, »wenn er, getreu seiner theologischen Eignung und Neigung, sich gelegentlich in der Judenmission« betätigt habe; er habe dies ohne jede Aufdringlichkeit getan und seine Aufgabe letztlich weniger darin gesehen, »das Christentum unter den Juden zu verbreiten als vielmehr, das Judentum und den sittlichen Gehalt seiner Lehren dem Verständnis der Christen näher zu bringen.«

<sup>114</sup> J. Wohlgemuth, in: *C. V.-Zeitung* 1 (1922), Nr. 24, 291. Vgl. 1. Samuel 20, 18: »*wenifkadta ki wajipaked moschawecha*« (»Da wird man dich vermissen, wenn dein Platz leer bleibt«).

zählen?<sup>115</sup> Die Nachrufe auf die beiden Theologen, die 1890 bzw. 1922 in jüdischen Zeitschriften erschienen, sind nicht allein Ausdruck des Prinzips *de mortuis nihil nisi bene*; vielmehr vermitteln sie einen Eindruck des Ranges, den beide aufgrund ihrer Persönlichkeit und ihres Werkes aus der Sicht des zeitgenössischen Judentums besaßen. Andererseits muß das Diktum, Delitzsch sei »kein Freund des Judentums« gewesen, das Joseph Wohlgemuth später auch auf Strack übertrug, für die offene und die unausgesprochene Kritik an ihrem theologischen Ansatz hellhörig machen. Die jüdischen Quellen legen eine differenzierte Neubewertung des Wirkens der Theologen der »Judenmission« nahe, die in der Forschung gewöhnlich, trotz mancher kritischer Akzente, als Vertreter einer positiven Tradition protestantischen Zugangs zum Judentum dargestellt werden. So wird etwa Delitzsch mit Recht als »Förderer der Wissenschaft des Judentums« gewürdigt,<sup>116</sup> dessen judaistisches Werk von Faszination vom Judentum getragen sei.<sup>117</sup> Ob man allerdings von einem »anhaltende(n) Bemühen« reden kann, die Juden wirklich kennen zu lernen, damit sie sich selbst darstellen und definieren könnten,<sup>118</sup> oder stärker die Neigung zur »Infragestellung des jüdischen Glaubens- und Lebensweges«<sup>119</sup> gewichten soll, hängt von den Kriterien ab, mit denen man Dialogbereitschaft messen will.

Unabhängig davon wird man dem Urteil, die Theologen der »Judenmission« seien Repräsentanten »der damals einzigen öffentlichen Form einer gewissen freundlichen Zuwendung zu den Juden« gewesen, angesichts der zeitgeschichtlichen Bedingungen zustimmen können.<sup>120</sup>

Die kritische Analyse bleibt in der bisherigen Forschung eher allgemein und leistet keine konkrete inhaltliche Bewertung des von der »Judenmission« gezeichneten Bildes vom Judentum. Das hängt sicher auch damit zusammen, daß nicht

<sup>115</sup> Vgl. D. Kaufmann, 1908, 305 und S. Bernfeld, in: *Ost und West* 13 (1913), 322; *Der Israelit* 63 (1922), Nr. 42, 4 und *JP* 53 (1922), Nr. 42/43, 255.

<sup>116</sup> H. H. Völker, in: *Judaica* 49 (1993), 97. Er habe die »Anerkennung des Judentums und seiner Wissenschaft« praktiziert, obwohl er »immer seinen Standpunkt als tief christgläubiger Mensch offengelegt« habe (ebd.).

<sup>117</sup> S. Wagner, 1991, 400.

<sup>118</sup> P. G. Aring, 1987, 219. A. Baumann, in: *Judaica* 38 (1982), 8, stellt neben der »solidarischen Zuwendung zu Juden und Judentum« sogar »Achtung vor der religiösen Eigenständigkeit des Judentums« fest. S. Wagner, aaO., 414 urteilt, Delitzsch habe eine »sonderbare Zwischenstellung« zwischen Verteidigung und Bekämpfung des Judentums eingenommen, die aber auf »Liebe« und der Absicht beruht habe, »das Volk des alten Bundes seinem Messias Jesus Christus zuzuführen.« Wenn J. Männchen, 1987, 92 über Gustaf Dalman schreibt, er habe dazu beigetragen, die Struktur der Begegnung von Juden und Christen so zu verändern, »daß das Judentum als Gesprächspartner ernstgenommen wird, daß Christentum und Judentum sich auf das besinnen, was sie gemeinsam haben (vgl. die Auswertung 137 ff.), so scheint übersehen, daß sein primäres Anliegen die Apologie des Christentums war und zeitbedingte Urteile sein Judentumsbild nicht unbeeinflußt ließen.

<sup>119</sup> H. H. Völker, aaO., 97; vgl. P. G. Aring, 1987, 237 ff. Differenziert urteilt R. Golling, in: *Judaica* 38 (1982), 67–90 mit Blick auf Strack, er habe Verantwortung gegenüber dem Antisemitismus bewiesen, aber zugleich ein »theologisch gebrochenes Verhältnis zum nachbiblischen Judentum« (82) an den Tag gelegt und jüdischem Selbstverständnis wenig Raum gelassen (82).

<sup>120</sup> R. Golling, aaO., 69.

ausreichend zur Geltung kommt, wie sehr jüdische Zeitgenossen den missionarischen Anspruch und die Stereotypen, die ihn begleiteten, als verletzend empfanden. Da in der Regel die Stimme jüdischer Kritiker nur im Spiegel der Reaktion der christlichen Theologen begegnet, bestimmt auch in ansonsten kritischen Arbeiten das Selbstverständnis der »Judenmission« und ihre Sicht des Judentums das Geschichtsbild.<sup>121</sup> So unangemessen es wäre, den Maßstab einer Theologie nach der Shoah und ihrer Kriterien einer dialogischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum anzulegen, so wichtig erscheint es, die kritische Perspektive der Wissenschaft des Judentums ernstzunehmen und zu fragen, wie Juden damals die christliche »Liebe zu Israel« erlebten, welche Formen des Zusammenlebens ihnen vorschwebten. Wie bewerteten sie die Verbindung von jüdischer Gelehrsamkeit und missionarischem Anspruch? Wie verhielten sich jüdische und christliche »Wissenschaft vom Judentum« zueinander? Welches Bild vom historischen und vom gegenwärtigen Judentum bestimmte die Theologen der »Judenmission«? In welcher Weise bedachten sie die Zusammenhänge zwischen ihrer theologischen Überzeugung und der politischen Diskussion um die Stellung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland? Wie reagierten sie, wenn Juden die Anerkennung des Existenzrechtes des Judentums in der Moderne forderten? Wie gingen sie mit jüdischer Kritik am Christentum um?

Berücksichtigt man diese Kriterien, so ergibt sich das Bild eines ambivalenten Verhältnisses der Wissenschaft des Judentums zu den Theologen der »Judenmission«. In außergewöhnlich positiver Weise bezogen sich jüdische Gelehrte auf Delitzschs und Stracks im Bereich christlicher Theologie singuläre Kenntnis der jüdischen Tradition, zumal ihre Beiträge zur Geschichte und Literatur des Judentums, was die Rezeption der Forschungsergebnisse der Wissenschaft des Judentums betraf, als hoffnungsvolles Zeichen eines ernsthaften Wandels der Beziehungen verstanden werden konnten. Ihr Eintreten gegen die Rassenverhetzung und die Verleumdung der Ethik des Judentums wurde mit Recht als Akt der Mensch-

---

<sup>121</sup> Bei S. Wagner, aaO., 406 f. gilt das Verständnis eher der Verletztheit des christlichen Gelehrten: »Bei aller Bewunderung für das Judentum, seine Kultur, Geschichte und Literatur konnte die Auseinandersetzung nicht ausbleiben. Zwar war Delitzschs judenmissionarische Tätigkeit von Liebe, Milde und Verstehen geprägt, sie kannte nichts Drängerisches, sondern blieb beim Werben und Bitten, aber an keiner anderen Stelle als eben dort wurde der Gegensatz zwischen dem Christen Delitzsch und dem von ihm geliebten Judentum so deutlich. Die heftigen Angriffe auf die Person Jesu, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der jüdischen Publizistik oder in Vorträgen jüdischer Gelehrter mehrten, haben Delitzsch tief getroffen und verletzt.« Wagner konstatiert auch, Delitzsch habe die Augen nicht vor dem verschlossen, »was berechtigterweise gegen die Juden vorgebracht« wurde (410); eine Reflexion über die tatsächliche Berechtigung der Vorwürfe gegen die jüdische Gemeinschaft begegnet dabei nicht. Auch J. Männchen, 1987, 93 steht mit der Bemerkung, Dalman habe sich in der »schmerzlichen Lage« befunden, »sowohl gegen antisemitische Streitschriften als auch gegen jüdische Verunglimpfung des Christentums zu Felde ziehen zu müssen«, in der Gefahr, Antisemitismus und jüdische Christentumskritik als parallele Phänomene und Dalmans Position als angemessene Antwort auf beide zu verstehen. Ohne daß die Argumentation jüdischer Gelehrter gegenüber Dalmans Missionsanspruch genauer analysiert würde, begegnet das Urteil, man sei »auf jüdischer Seite hinsichtlich jeder kritischen Äußerung gegenüber dem Judentum sehr empfindlich« gewesen (112).

lichkeit und der Versöhnung, in jedem Fall aber eines Ethos der Wahrhaftigkeit verstanden. Demgegenüber trat der Widerspruch gegen die Instrumentalisierung jüdischen Wissens für die »Judenmission« und gegen theologisch motivierte, negative Werturteile zunächst zurück. Die Bedeutung der Dimension der Solidarität mit dem Judentum – hier gebührt Strack eine besondere Stellung – kann im zeitgeschichtlichen Kontext gar nicht genug hervorgehoben werden.

Allerdings scheint Vorsicht angebracht. »Wir dürfen nicht wehtun der Hand, die uns wohl tut« – dieser Satz, mit dem das *Jüdische Literaturblatt* 1883 begründete, weshalb bei der Würdigung von Delitzschs Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus seine eigenen negativen Werturteile gegen den Talmud unerwähnt bleiben sollten, muß als Schlüsselsatz für die Deutung der ambivalenten Beziehung jüdischer Forscher zur »Judenmission« verstanden werden.<sup>122</sup> Sie wurde offensichtlich nicht als Beziehung zweier gleichberechtigter Dialogpartner erlebt, die einander offen begegnen konnten. Vielmehr spiegelt sich darin eine Situation wider, in der Kritik entweder verschwiegen oder mit äußerster Vorsicht vorgebracht wurde, um Solidarität, auf die man angesichts des Antisemitismus dringend angewiesen war, nicht zu gefährden. Die Empfindungen des Dankes und der Verehrung sind zudem besonders auf dem Hintergrund des Schweigens der Mehrheit der anderen Theologen zu werten, die sich nicht zum Widerspruch gegen die jüdenfeindliche Agitation herausgefordert sahen. Nicht zuletzt dokumentieren sie, daß Juden, insbesondere die von der Talmudhetze besonders betroffene Orthodoxie, in Hinblick auf die Verteidigung ihrer Religion und Ethik nicht auf ihre eigenen Aufklärungsversuche vertrauen durften, weil ihre Stimme – vor der Gesellschaft wie vor staatlichen Gerichten – nichts galt. Die Stellungnahmen angesehener und im Bereich der rabbinischen Literatur kompetenter christlicher Forscher würden, so mußten sie annehmen, eher als Ergebnis objektiver Wissenschaft anerkannt werden.<sup>123</sup> Die Kehrseite dieser Abhängigkeit, daß nämlich die protestantischen Theologen leise oder offen drohend die Pflicht zur Dankbarkeit anmahnen konnten, um den Einspruch gegen die »Judenmission« oder kritische Einwände gegen ihr Judentumsbild zum Schweigen zu bringen, machten vor allem die Kontroversen mit Delitzsch deutlich.

Immerhin konnten die jüdischen Gelehrten nicht umhin, ihren Widerspruch gegen den Überlegenheitsanspruch des Christentums diplomatisch, aber dezidiert zum Ausdruck zu bringen, weil sie die missionarische Seite der »Liebe zu Israel« und den christlichen Absolutheitsanspruch als Bedrohung der religiösen Identität und sozialen Gleichberechtigung des Judentums erfuhren.<sup>124</sup> Sie protestierten da-

<sup>122</sup> *JLB* 12 (1883), Nr. 7, 28.

<sup>123</sup> Vgl. C. Werner, in: *JLB* 10 (1881), Nr. 43, 167: »Gewiß ist von Seiten der Juden manche würdige und glänzende Leistung gegen unsere Feinde erschienen, aber da wo eigentlich gewirkt werden soll, im feindlichen Lager, verschlägt das Wort eines Nichtisraeliten mehr als das eines am Kampf beteiligten Israeliten, dem man ja leicht als einem Parteimanne, der pro domo schreibt, mit einem gewissen Mißtrauen entgegenkommt.«

<sup>124</sup> Die Stimmen schwankten allerdings zwischen der Betonung, die »Judenmission« habe sich als völlig erfolglos erwiesen, und der Aufforderung, der Gefahr, die von ihr ausgehe, offensiv zu begegnen. Laut *JP* 20 (1889), Nr. 19, 199 f. war sie der »ungefährlichste, aber

gegen, daß das Judentum letztlich nur als Missionsobjekt verstanden wurde, das sich – wenn nicht sofort, so doch in Zukunft – mit geschichtlicher Notwendigkeit dem Herrschaftsanspruch des Christentums unterwerfen mußte, bis dahin aber in der Unwahrheit lebte. Schmerzlich nahmen sie wahr, daß bereits ihr Wille, die Selbstbehauptung des Judentums intellektuell zu begründen, den protestantischen »Gesprächspartnern« als untragbarer Angriff auf das Christentum erschien, der massive Reaktionen bis hin zur Warnung vor verstärktem Antisemitismus rechtfertigte.<sup>125</sup> Das »Gespräch«, wie es der »Judenmission« vorschwebte, spiegelte letztlich die realen politischen Herrschaftsverhältnisse wider.<sup>126</sup>

Man wird es der Achtung vor den Theologen der »Judenmission« zuschreiben müssen, daß nicht auch andere zwiespältige Züge in ihrem Verhältnis zum Judentum angesprochen wurden. Zu nennen wären ihre Ambivalenz gegenüber einzelnen antisemitischen Stereotypen, ihr theologischer Antijudaismus und ihr Umgang mit dem Selbstverständnis des modernen Judentums. Es wäre die Aufgabe einer Detailuntersuchung, das Werk von Delitzsch, Dalman und Strack differenziert auf ihre jeweilige Darstellung des Judentum zu befragen. Am Beispiel Delitzschs lassen sich immerhin einige repräsentative Merkmale zusammenfassend kennzeichnen. Den Rahmen seines Judentumbildes bot der heilsgeschichtliche Zugang. »Das Heil kommt von den Juden«, weil Israel den Heiland hervorgebracht hat,<sup>127</sup> und obgleich die Erwählung auf die Kirche übergegangen ist, gilt es an der Hoffnung festzuhalten, »daß dieses Israel als Volk nicht auf immer verblendet und verstoßen bleiben, sondern durch eine große allgemeine Buße hindurch sich zu Gotte und seinem Christus zuwenden werde.« Delitzsch stellte sich diesen Vorgang als schöpferisches Handeln Gottes vor, das nur in das Bild von Ezechiel

---

zugleich auch unerquicklichste Gegner des jüdischen Stammes«; es liege etwas »ungemein Abstoßendes« in den »traurigen Versuchen«, »in den Bekennern des einzigen Gottes Abscheu und Verachtung gegen den Glauben der Väter zu wecken«; H. Loewe, in: *JP* 26 (1895), Nr. 12, 115 f. meinte, die Repräsentanten der »Judenmission« müßten zugeben, »daß es nur die allerlosesten, die welksten Blätter waren, welche bisher vom uralten Stamm des Judentums losgerüttelt sind.« Vgl. dagegen die Warnung von *JP* 28 (1897), Nr. 18, 183 ff., die – im Vergleich mit dem Antisemitismus – stille Arbeit der »Judenmission« zu übersehen, die versuche, »in Wort und Schrift, mit zäher Ausdauer, jüdische Seelen zu erjagen, mit den Künsten wortgewandter Beredsamkeit und allen Lockmitteln, welche Ehrgeiz und Hunger zu bestechen vermögen, fortzusetzen, was in früheren Jahrhunderten Feuer und Schwert zu bewirken suchten.« Ihre Erfolge stünden allerdings »im kläglichen Mißverhältnis« zum Aufwand, den sie betreibe; die jüdische Gemeinschaft könne auch weiter darauf vertrauen, daß es allen »Beredungskünsten und Lockungen« nicht gelingen werde, »die stolze Eiche, die den Stürmen der Jahrtausende getrotzt« habe, zu erschüttern.

<sup>125</sup> G. Dalman, in: *SaH* 26 (1889), 10 behauptete, die Juden würden dem deutschen Volk nie etwas Neues bringen – »aber etwas nehmen können sie uns – unseren Christus. ... Wenn der aus dem Mittel gethan ist und zum achtungswerthen Rabbinerzögling herabgezogen, – dann, dann ist Deutschland verjudet. Darum, ihr deutschen Kirchen, auf zur Verteidigung, auf zum Angriff!«

<sup>126</sup> L. Philippson, in: *AZJ* 52 (1888), Nr. 38, 595 beklagte mit Blick auf Delitzsch, die Bestreitung des Missionsanspruchs sei eine heikle Sache, »denn noch heute können wir solchen Fragen christlicherseits gegenüber nicht unumwunden ... unsere Meinungen über das Christenthum aussprechen, ohne schwere Gefahren auf uns herab zu beschwören.«

<sup>127</sup> Vgl. F. Delitzsch, 1889, 27 f.

37 zu fassen wäre, jener prophetischen Vision des »Totenfeldes« Israel, das durch Gottes Atem zum Leben erweckt wird.<sup>128</sup> Damit wurde der Zusammenhang von »Altem Bund« und »Neuem Bund« grundsätzlich festgehalten und dem Judentum eine heilvolle Zukunft zugesprochen, die jedoch mit seiner endgültigen Überwindung identisch sein sollte.

Die Beurteilung des nachbiblischen Judentums war vom traditionellen theologischen Antijudaismus bestimmt. 1889 widmete Delitzsch den Nachweis, daß die Erwählung auf die Kirche als das neue Israel übergegangen sei, eine ganze Schrift mit dem Titel *Sind die Juden wirklich das auserwählte Volk?*<sup>129</sup> Darin legte er dar, das alleinige Ziel der Erwählung Israels sei das Christentum gewesen, und behauptete, der obstinate Erwählungsstolz der Juden sei ein Hauptgrund des Antisemitismus.<sup>130</sup> Das Judentum, das Jesus verworfen habe, habe sich »mittelst des Talmud« auf einer Vorstufe der Offenbarung »verbarrikadirt«, seine Geschichte sei eine »ziellose, eine sich im Sande verlaufende Geschichte«, »wie der Jordan, der in das tote Meer mündet, um da mit allem Lebendigen, was er ihm zuführt, zu ersterben.«<sup>131</sup>

Die Verteidigungsstrategien eines Delitzsch oder Dalman, weniger bei Strack, lassen erkennen, daß ihnen trotz ihres Kampfes gegen die Talmudhetze auch Antitalmudismus nicht fremd war.<sup>132</sup> Weder reflektierten sie darüber, daß die Antisemiten ihre Argumente aus dem Arsenal christlicher Judenfeindschaft bezogen, noch erkannten sie, daß die schwerwiegenden Vorwürfe, die sie selbst gegen die talmudische Tradition erhoben, instrumentalisiert wurden, daß einzig die uneingeschränkte Solidarität mit dem Judentum möglicherweise tatsächlich Wirkung entfaltet hätte. Nicht weniger zwiespältig verhielt sich die »Judenmission« gegenüber dem zeitgenössischen Judentum. Während das toratreue Judentum als Inbegriff der jüdischen »Gesetzlichkeit« galt,<sup>133</sup> erfuhr das liberale Judentum eine rela-

<sup>128</sup> Ders., in: *SaH* 22 (1885), 37 ff.

<sup>129</sup> Ders., 1889, bes. 22 f. Vgl. die Rezension in: *JLB* 18 (1889), Nr. 10, 37 f.

<sup>130</sup> F. Delitzsch, aaO., 3.

<sup>131</sup> Ders., <sup>7</sup>1881, 4 und ders., 1889, 27.

<sup>132</sup> So betonte Delitzsch, der Talmud sei ein »Sprechsaal, in welchem die Stimmen aus fünf Jahrhunderten durcheinandergehen. ... Garstige Worte und tiefsinnige, neutestamentlich geartete Worte summen da durcheinander. Rohling aber hat die allerekelhaftesten Schmeiß- und Dungfliegen gespießt, die er in Eisenmenger aufreiben konnte – von den Schmetterlingen, die im Talmud fliegen, weiß er nichts und will er nichts wissen« (ders., <sup>7</sup>1881, 10). Vgl. ders., 1883 b, 3 f.: Rohling hätte nur dann recht gehabt, wenn er, statt ein »sternloses nächtliches Bild« zu entwerfen, gezeigt hätte, daß die jüdische Literatur vieles enthalte, »dessen sich der Jude der Gegenwart zu schämen hat«, und vom Judentum verlangt hätte, »dieses Gerümpel einer von dem Religions- und Culturfortschritt der Menschheit verurteilten Vergangenheit wegzuworfen wie einen Unflat« (3 f.). Delitzsch hob namentlich die »Rechtsungleichheitsgesetze« hervor, die als die »widerwärtigsten Auswüchse« in der rabbinischen Literatur gelten müßten. Das Judentum müsse es sich gefallen lassen, »wenn man ihm, je religionsstolzer es sich brüstet, desto beschämender diese Immoralitäten des rabbinischen Gesetzes unter die Augen rückt« (18 f.). Als Preis für die Emanzipation müsse sich das Judentum öffentlich von diesen Teilen seiner Tradition distanzieren (22 f.).

<sup>133</sup> Vgl. G. Dalman, 1898, 14 und ders., 1893, 7; vgl. auch H. L. Strack, in: *Nathanael* 6 (1890), 129 f.

tive Würdigung, weil es sich vom »Talmudismus« gelöst und der christlichen Kulturwelt angenähert habe.<sup>134</sup> Eine Anerkennung seines Selbstverständnisses war damit nicht intendiert, vielmehr erschien es als – zu missionierendes – »Christentum ohne Christus, Licht, welches den Lichtquell verleugnet, aus dem es entwendet ist.«<sup>135</sup> 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. Entscheidend war, wie Dalman es ausdrückte, daß alle des Evangeliums als der einzigen Kraft bedurften, um die »um Herz und Gewissen geschlagenen Fesseln zu sprengen.«<sup>136</sup>

In Hinblick auf die politischen Fragen nach Emanzipation und Antisemitismus war das Urteil der »Judenmission« weniger eindeutig, als das aufklärerische Engagement vermuten läßt. Immerhin implizierte die heilsgeschichtliche Theologie ein kritisches Potential hauptsächlich gegen den rassistischen Determinismus radikaler Antisemiten, denen die Taufe der Juden nicht als denkbare Lösung des Konflikts mit dem Judentum erschien. Das engagierte Auftreten der christlichen Theologen gegen die Verleumdung der jüdischen Religion und Ethik verdient gerade angesichts ihrer eigenen, traditionell antijudaistischen Sicht des nachbiblischen Judentums als Versuch einer Versachlichung der Diskussion gewürdigt zu werden. Nicht wenige ihrer theologischen und politischen Überzeugungen waren jedoch zumindest kontraproduktiv.<sup>137</sup> Die Wirkung des Widerstandes gegen den Judenhaß mußte entscheidend eingeschränkt werden, wenn Delitzsch eine »religiöse Judenfrage« postulierte, deren einzige Lösung darin bestand, »daß die jüdische Nationalität von dem christlichen Geist überwunden und durchdrungen« werde.<sup>138</sup> Die Zwiespältigkeit gipfelte darin, daß zwar der Vorwurf entkräftet werden sollte, die Juden stünden den Christen in jeder Hinsicht feindlich gegenüber, andererseits aber der Versuch der jüdischen Gelehrten, das Existenzrecht des Judentums mit historischen und theologischen Argumenten zu verteidigen, mit dem Verdikt der »Jesusfeindschaft« und des »Antichristianismus« abgetan wurde. Wie konnte »Liebe zu Israel« überzeugen, wenn sich Juden ihrer nur durch Verschweigen ihres Standpunktes würdig zeigen konnten? Und was vermochte eine Bekämpfung des Antisemitismus zu bewirken, die Zugeständnisse an seine wichtigsten Stereotype machte?

<sup>134</sup> Vgl. G. Dalman, 1898, 15 f.

<sup>135</sup> F. Delitzsch (1888), <sup>2</sup>1890, 36.

<sup>136</sup> G. Dalman, 1893, 7.

<sup>137</sup> So etwa, wenn Delitzsch zugestand, die Reaktion gegen das angebliche negative »jüdische« Sozialverhalten habe »die innere Notwendigkeit eines Naturprocesses«, oder wenn er Grenzen jüdischer Gleichberechtigung behauptete, »welche der christliche Staat nicht niederreißen darf, wenn er sich selbst nicht aufgeben will« (F. Delitzsch, in: *SaH* 19 (1882), 243 ff.). Vgl. G. Dalman, in: *SaH* 23 (1886), 22–33. Am wenigsten gilt dies für Strack, der zwar Mißstände zugab, aber die Nichtjuden in erster Linie zur Selbstkritik und zu vorbildhaftem sozialen Verhalten aufforderte, vgl. »Prof. Dr. Strack über den Antisemitismus«, in: *IDR* 14 (1908), Nr. 12, 686 ff. und *IDR* 15 (1909), Nr. 1, 51 ff.

<sup>138</sup> F. Delitzsch, in: *SaH* 22 (1885), 44.

Nicht zuletzt gilt es eine unauflösliche Spannung mit Blick auf die »Dialogstruktur« zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer »Judenmission« festzustellen. Daß Delitzsch oder Strack freundlichen Umgang mit jüdischen Gelehrten pflegten, jüdisches Schrifttum in den Horizont ihrer eigenen Forschung einbezogen und ihre Kenntnisse der rabbinischen Quellen für die christliche Theologie fruchtbar zu machen versuchten, war zu ihrer Zeit etwas Neues. Delitzsch veranlaßte sogar, daß die Leipziger Fakultät ausgerechnet Abraham Berliner ehrenhalber den Dokortitel verlieh.<sup>139</sup> Andererseits verstand gerade er die Aufgabe der christlich begründeten Judentumskunde vor allem im Sinne einer »Apologie des Christentums gegenüber Juden« und einer »christliche(n), wissenschaftlich untermauerte(n) Kritik am Judentum.«<sup>140</sup> Ziel war gerade die missionarische Gegenwirkung gegen die identitätsstärkende Funktion der Wissenschaft des Judentums. Ein Theologe wie Delitzsch sprach im Namen einer herrschenden Religion und Wissenschaft mit jüdischen Forschern, die – als Juden – Wahrheit nur in einer fernen heilsgeschichtlichen Vergangenheit oder in einer Zukunft hatten, von der aus gesehen ihre jüdische Identität eine Selbsttäuschung darstellte. Letztere mußten erkennen, daß sie, wenigstens ansatzweise, als Wissenschaftler ernstgenommen, als Juden jedoch zu Objekten degradiert wurden, deren religiöse Überzeugung es zu überwinden galt. Ihre gleichberechtigte Anerkennung als *jüdische* Gelehrte und Repräsentanten einer legitimen jüdischen Gemeinschaft lag außerhalb der Intentionen der protestantischen »Judenmissionare«: deren »Liebe zu Israel« galt den Juden vor allem als potentiellen Christen.<sup>141</sup> Zieht man als entscheidendes Kriterium für die wechselseitigen Beziehungen die Frage heran, wie die Theologen der »Judenmission«, die sich mit Werturteilen über das Judentum nicht zurückhielten, auf theologischen Widerspruch reagierten, so wird man urteilen müssen, daß eine gleichberechtigte Gesprächssituation mit der Chance zu wechselseitigen Lernprozessen und der Möglichkeit, Trennendes freimütig namhaft zu machen, nicht gegeben war. Statt dessen nahm die christliche Seite gerade dort, wo sie Schutz anbot, die Rolle des Mächtigen und Gebenden ein und führte das »Gespräch« in der Struktur von Superioritätsansprüchen, deren Anerkennung mit missionarischer Zudringlichkeit eingefordert werden konnte. Trotz der unverkennbaren positiven Aspekte, mit denen sich namentlich Strack, aber auch Delitzsch, die Achtung und den aufrichtigen Dank vieler jüdischer Gelehrter verdienen, ist unübersehbar, daß sie die große Chance zu einem wirklichen Dialog mit der Wissenschaft des Judentums verspielten.

---

<sup>139</sup> Vgl. Art. Berliner, Abraham, in: *Encyclopedia Judaica*, Berlin (1928–1934), Bd. 2, 272 f. Leider ließ sich nicht ausfindig machen, ob dies vor oder nach der Auseinandersetzung von 1884/85 geschah.

<sup>140</sup> H. H. Völker, in: *Judaica* 49 (1993), 94.

<sup>141</sup> Zum »Philosemitismus« der »Judenmission« vgl. M. Brenner, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 2 (1993), S.174–199.

## Kapitel 4

# Die Kontroverse über die Darstellung des pharisäisch-rabbinischen Judentums durch die neutestamentliche Zeitgeschichte 1900–1914

### 1. Adolf von Harnack und die Debatte über das »Wesen des Judentums«

Im Jahr 1900 würdigte der Wiener Oberrabbiner Moritz Güdemann in einem Essay über die »Stellung der jüdischen Litteratur in der christlich-theologischen Wissenschaft während und am Ende des 19. Jahrhunderts« die Fortschritte der protestantischen Exegese bei der Erforschung jüdischer Quellen und hob ihren Beitrag bei der Bekämpfung des antisemitischen Antitalmudismus hervor. Zugleich ließ er anklingen, daß sich mit dem seit Abraham Geigers Arbeiten zum Judentum der neutestamentlichen Zeit wachsenden Anspruch der Wissenschaft des Judentums auf Beteiligung an der Interpretation des Frühjudentums und des Urchristentums ein neues Konfliktfeld eröffnet hatte:

»In einer Richtung thun sie (scil. die jüdischen Forscher) vielleicht jetzt manchem christlichen Theologen zu viel, indem sie nämlich auch über die Entstehungsgeschichte des Christenthums mitzureden wagen. Aber ist diese nicht ebenfalls ›jüdisches Alterthum? Oder sollte die jüdische Wissenschaft sich nur auf Abfassung von ›Wörterbüchern«, ›Grammatiken«, ›historischen Einleitungen« und ›Textausgaben«, also auf eine Art litterarischen Ghettos zu beschränken haben? Da das Judentum den christlichen Theologen freigegeben ist, wird es ja wohl heißen dürfen: ›hanc veniam petimusque damusque vicissim«, und nicht bloss die Gerechtigkeit, sondern die Wissenschaft wird zu Ehren kommen, wenn, wie Geiger es ausdrückt, ›die christliche Gelehrsamkeit so ungemein empfindlich« zu sein aufhört, jüdischen Forschern, sobald es sich um die Evangelien etc. handelt, die Thür vor der Nase zuschlagen.«<sup>1</sup>

In diesen Worten begegnen die Aspekte, die für die Wissenschaft des Judentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts, nach dem Einflußverlust der Antisemitenparteien und dem Abschwellen der Agitation gegen die Sittlichkeit der jüdischen Religion, in ihrer Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie mit neuer Intensität in den Vordergrund traten: die Herausforderung durch wissenschaftliche Darstellungen der neutestamentlichen Zeitgeschichte, die auch die jüdische

---

<sup>1</sup> M. Güdemann, in: M. Brann/F. Rosenthal (Hg.), 1900, 654–666, Zitat 666.

Religion, insbesondere das pharisäisch-rabbinische Judentum berührten, und das neue Selbstbewußtsein einer im Aufschwung befindlichen jüdischen Wissenschaft, die Achtung gegenüber ihrer Interpretation der eigenen Geschichte und Tradition verlangte. Daß diese Themen kaum weniger Brisanz besaßen als der »Antitalmudismus«, zeigt die nunmehr ausbrechende Kontroverse mit einem ganz neuen Gegner, der vornehmlich von der »liberalen protestantischen Theologie«<sup>2</sup> dominierten historisch-kritischen Exegese und religionsgeschichtlichen Erforschung der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments, die in bis dahin ungekannter Breite und Leidenschaft geführt wurde. Der seit Mitte des 19. Jahrhunderts vielfach zur Sprache gebrachte Dissens über die Bewertung des pharisäischen Judentums führte nun zu einer ausgedehnten Diskussion über das »Wesen des Judentums«. Dabei handelte es sich um eine zunächst im Medium der religionsgeschichtlichen Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte ausgefochtene theologisch-politische Grundsatzdebatte über das Judentum, in deren Verlauf sich vor allem liberales Judentum und liberaler Protestantismus in wechselseitiger Polemik ihrer Identität vergewisserten und in der zunehmend die politischen Implikationen für die Stellung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland thematisiert wurden.

Die Initialzündung zu dieser bedeutenden Kontroverse ergab sich aus der Auseinandersetzung jüdischer Gelehrter mit der Vorlesungsreihe über das *Wesen des Christentums*, die der berühmte Berliner Kirchenhistoriker Adolf von Harnack im Wintersemester 1899/1900 vor Studierenden aller Fakultäten hielt. Angesichts einer wachsenden Modernitätskrise, die kulturpessimistische Tendenzen, aber auch eine neu erwachte religiöse Sinnsuche mit sich brachte, versuchte Harnack, eine aufgeklärte Öffentlichkeit davon zu überzeugen, daß das Christentum – als Religion des Fortschritts und der Humanität – auch im anbrechenden neuen Jahrhundert maßgebliche Antworten auf die entscheidenden Fragen und Probleme der Gegenwart zu bieten hatte. Indem er die Frage nach dem »Wesen« des Christentums auf dem Wege historischer Reflexionen über seinen Weg vom ursprünglichen Evangelium Jesu bis zu seinem Höhepunkt im Protestantismus zu beantworten trachtete,<sup>3</sup> kam er dem Bedürfnis nach einer wissenschaftlich fundierten Begründung der religiösen und sittlichen Relevanz des Christentums in seiner protestantisch-liberalen Gestalt entgegen und übte einen starken Einfluß auf das

---

<sup>2</sup> In dieser Studie wird der wenig eindeutige Begriff des »Kulturprotestantismus« nur dort verwendet, wo es um die Beschreibung von protestantischen Bestrebungen geht, im Kontext einer Relevanzkrise des Christentums in der modernen, säkularisierten wilhelminischen Gesellschaft eine Versöhnung der Kirche mit der »Kultur« zu begründen. Dies implizierte den Willen zur Erneuerung des Christentums nach den Maßstäben der modernen Wissenschafts- und Geschichtsauffassung sowie die Forderung nach einer nationalen Einheitskultur auf der Basis des »sittlichen Geistes« des Protestantismus. Zur gegenwärtigen Diskussion um den Terminus und das Phänomen des »Kulturprotestantismus« vgl. F. W. Graf, in: H. M. Müller (Hg.), 1992, 21–77. Der Begriff der »liberalen Theologie« wird in seinem engeren Sinne benutzt, der die gemeinsamen Merkmale der Ritschl-Schule, des Kreises um die »Christliche Welt« und der »Religionsgeschichtlichen Schule« umschreibt, vgl. dazu H. J. Birkner, in: M. Schmidt/G. Schwaiger (Hg.), 1976, 33–42.

<sup>3</sup> A. v. Harnack, 1900, 6 ff.

Denken des liberal orientierten Bildungsbürgertums aus. Das jüdische Interesse an Harnack, der als einer der glänzendsten Theologen seiner Zeit galt und für viele Intellektuelle geradezu die Wissenschaft als öffentliche geistig-soziale Macht verkörperte, erwuchs daraus, daß er sein Verständnis Jesu und der Ursprünge des Christentums in Abgrenzung zu einem äußerst negativ dargestellten Judentum der neutestamentlichen Zeit entfaltete und auf diese Weise antijüdischen Stereotypen enorme Breitenwirkung verlieh.

Harnack hielt seine Vorlesungen mit dem expliziten Anspruch, auf jegliche Apologie des Christentums zu verzichten und sich mit der »rein geschichtlichen Frage nach dem Wesen dieser Religion« auseinanderzusetzen. Der Begriff des »Wesens« zielte auf das Wertvolle und Bleibende, das den Sinn der Entwicklung des Christentums inmitten aller geschichtlichen Einflüsse und Bedingtheiten bestimmte und daher auch für die Gegenwart verpflichtende Autorität beanspruchte.<sup>4</sup> Dieses »Wesentliche« war nach seiner Überzeugung allein im Rückgriff auf das Evangelium, die ursprüngliche Verkündigung Jesu von Nazareth, zu erkennen, denn in ihm, so Harnack, war die vollkommene Gotteserkenntnis beschlossen, der einzige Weg zu einem heiligen Leben mit Gott und vor Gott ein für allemal exemplarisch zur Wahrheit gebracht. Die Jesu-Zentrik seines Entwurfs erlaubte dem Kirchenhistoriker einen freien, kritischen Umgang mit den kirchlichen Traditionen. Gemessen an Jesu gelebter Botschaft erschien ihm die spätere dogmengeschichtliche Entwicklung als »Schale« des Christentums, die aus der Geschichte erklärbar war und ihr historisches Recht besaß, aber nicht den »Kern« ausmachte. Auch die Christologie erwies sich neben der Botschaft Jesu von Gottes Barmherzigkeit und Liebe zu seinen Kindern als sekundär: »Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündet hat, hinein.«<sup>5</sup>

An einer differenzierten Darstellung oder gar selbständigen Erforschung der jüdischen Religion zur Zeit Jesu war Harnack bei seiner Beschreibung der Ursprünge des Christentums nicht interessiert. Seine Ausführungen zum pharisäischen Judentum hatten rein instrumentelle Funktion und zielten auf eine Abgrenzung des zeitlos-abstrakten und ideell reinen Bildes der überragenden Persönlichkeit und Lehre Jesu von der jüdischen Überlieferung. Er behauptete, die Predigt Jesu werde den Leser »auf wenigen, aber großen Stufen sofort in eine Höhe führen, auf welcher ihr Zusammenhang mit dem Judentum nur noch als ein lockerer erscheint und auf dem überhaupt die meisten Fäden, die in die »Zeitgeschichte« zurückführen, unbedeutend werden.«<sup>6</sup> Dabei verstand Harnack sein Urteil über den Pharisäismus explizit als Antwort auf die Frage jüdischer Gelehrter nach dem »Neuen« der Botschaft Jesu gegenüber dem zeitgenössischen Judentum. Daß das Christentum aus dem Judentum, aus seiner monotheistischen Frömmig-

<sup>4</sup> AaO., 4 f. und 8 ff. Zur Herkunft des Begriffs »Wesen des Christentums« aus der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts vgl. H. Wagenhammer, 1973, bes. 16 ff.; zur Frage nach dem »Wesen des Christentums« im 19. Jahrhundert vgl. K. H. Neufeld, 1977, 36–51.

<sup>5</sup> A. v. Harnack, aaO., 90 ff., Zitat 91. Zur »Christologie« Harnacks vgl. K. H. Neufeld, aaO., 309 ff.

<sup>6</sup> A. v. Harnack, aaO., 10.

keit, seinen Psalmen und ethischen Weisungen sowie seinen messianischen Ideen hervorgegangen war, bestritt er nicht. So bezeichnete er die jüdische Religionsgeschichte als die »tiefste und reifste«, die je ein Volk erlebt habe, um dann allerdings festzuhalten, daß damit ihre Aufgabe »erschöpft« war, so daß sie – für sich betrachtet, ohne ihren Ausgang im Christentum – als sinnlos erschien.<sup>7</sup>

Das »Neue« der Verkündigung Jesu – die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes, von Gott, dem Vater und dem »unendliche(n) Wert der Menschenseele« sowie der besseren Gerechtigkeit und des Gebotes der Liebe – beschrieb Harnack im Kontrast zum Bild eines erstarrten, ganz dem »Gesetz« verhafteten pharisäischen Judentums, für das er sich namentlich auf Julius Wellhausens *Israelitische und Jüdische Geschichte* (1894) berief. Danach war das Wertvolle der Religion Israels bei den Phariseern endgültig durch »Gesetz« und Kultus »beschwert, getrübt, verzerrt, unwirksam gemacht und um seinen Ernst gebracht«:

»Nun fragen Sie noch einmal: »Was war denn das Neue?« In der monotheistischen Religion ist diese Frage nicht am Platze. Fragen Sie vielmehr: »War es rein und war es kraftvoll, was hier verkündet wurde?« Ich antworte: Suchen Sie in der ganzen Religionsgeschichte des Volkes Israel, ... wo eine Botschaft von Gott und vom Guten so rein und so ernst – denn Reinheit und Ernst gehören zusammen – gewesen ist, wie wir sie hier hören und lesen! Die reine Quelle des Heiligen war zwar längst erschlossen, aber Sand und Schutt war über sie gehäuft worden und ihr Wasser war verunreinigt. Daß nachträglich Rabbinen und Theologen dieses Wasser destillieren, ändert, selbst wenn es gelänge, nichts an der Sache. Nun aber brach der Quell frisch hervor und brach sich durch Schutt und Trümmer einen neuen Weg, durch jenen Schutt, den Priester und Theologen aufgehäuft hatten, um den Ernst der Religion zu ersticken. ... Und das andere war die Kraft. Pharisäische Lehrer hatten verkündigt, im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe sei alles befaßt; herrliche Worte hatten sie gesprochen; sie könnten aus dem Munde Jesu stammen! Aber was haben sie damit ausgerichtet? Daß das Volk, daß vor allem ihre eigenen Schüler den verwarfen, der mit jenen Worten Ernst machte!«<sup>8</sup>

Harnacks Argumentation, wonach Jesus das Wertvolle der israelitischen Religion vollendete, das Judentum aber im Ritualismus erstarrte und seine Lebensberechtigung verlor, fand ihren Höhepunkt darin, daß er »die ganze jüdische Bedingtheit der Predigt Jesu« als bald schon überwundene geschichtliche »Schale« wertete, die den Kern seiner Botschaft nicht berührte.<sup>9</sup> Als endgültiger Überwinder des Judentums erschien ihm Paulus, der mit seiner Interpretation Christi als »des Gesetzes Ende« einen radikalen Bruch vollzogen habe und dessen weltgeschichtliche Leistung in der »Befreiung von dem historischen Judentum und seinen überlebten Religionsgesetzen« bestehe.<sup>10</sup> Mit diesem Geschichtsbild – der Herauslösung der Gestalt Jesu aus seinen jüdischen Ursprüngen und der »Antijudaisierung« des Pau-

<sup>7</sup> AaO., 89.

<sup>8</sup> Zitate aaO., 31 ff. Zu Wellhausens Pharisäerbild vgl. R. Deines, 1997, 40–67 und G. Waubke, 1998, 196–226. Zur jüdischen Rezeption der Wellhausen'schen Bibelkritik s. u. S. 186 f. und 199 ff.

<sup>9</sup> A. v. Harnack, aaO., 113.

<sup>10</sup> AaO., 109 ff., Zitat 109.

lus<sup>11</sup> – präsentierte Harnack ein klassisches Stück antijudaistischer Enterbungstheologie, das für eine vorurteilsfreie Wahrnehmung des Judentums seiner Zeit und für einen Dialog mit den jüdischen Interpreten der neutestamentlichen Zeitgeschichte keinen Raum ließ.

Die provozierende Qualität der negativen Urteile Harnacks über das Judentum rief in den folgenden Jahren eine Flut jüdischer Gegenschriften hervor, die sich mit dem »Wesen des Judentums« befaßten. Als erster trat 1901 Leo Baeck, damals Rabbiner der liberalen Gemeinde in Oppeln, der später zu einer der prägenden Gestalten der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin werden sollte, mit seinem in der *MGWJ* publizierten Aufsatz »Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums« an die Öffentlichkeit.<sup>12</sup> Er ließ es nicht bei dieser kritischen Auseinandersetzung bewenden, sondern nahm die Herausforderung in einer zweifellos als Gegenstück zu Harnacks Werk gedachten Arbeit über *Das Wesen des Judentums* (1905) an – einer glänzenden Apologie des Judentums als der ethischen Vernunftreligion par excellence, die mehr als nur Gleichwertigkeit mit dem Christentum beanspruchen konnte.<sup>13</sup> Außer Baeck unterzogen vor allem der Historiker und Berliner Rabbiner Joseph Eschelbacher in seinen 1902 vor dem Berliner Verein jüdischer Studenten gehaltenen Vorträgen über »Die Vorlesungen Ad(olf) Harnacks über das Wesen des Christentums«<sup>14</sup> sowie der Königsberger Rabbiner und Bibelwissenschaftler Felix Perles in seiner Schrift *Was lehrt uns Harnack?* die Position Harnacks einer minutiösen Kritik.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu E. Stegemann, in: R. Rendtorff/E. Stegemann (Hg.), 1980, 117–139, bes. 122 ff.

<sup>12</sup> L. Baeck, in: *MGWJ* 45 (1901), 97–120; verwendet wird in der Folge die zweite, als Sonderdruck erschienene Auflage von 1902. Baeck war 1897–1907 Rabbiner in Oppeln, 1907–12 in Düsseldorf und seit 1912 Rabbiner in Berlin; seitdem lehrte er an der dortigen Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Zu Leben und Werk Baeck vgl. u. a. L. Baker, 1982, die Beiträge in dem Sammelband von W. Licharz (Hg.), 1983 und A. H. Friedlander, 1990.

<sup>13</sup> Zu Baecks Haltung gegenüber dem Christentum, speziell dem liberalen Protestantismus, s. u. S. 256–262.

<sup>14</sup> J. Eschelbacher, in: *MGWJ* 46 (1902), 119–141; 229–239; 407–421; 47 (1903), 53–68; 136–149; 249–263; 434–446; 514–534. 1905 erschienen die Vorträge unter dem Titel *Das Judentum und das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien*. Eschelbachers Sohn, Max Eschelbacher, beschreibt in seiner biographischen Würdigung seines Vaters (Archiv des LBI Jerusalem, Akte 226), wie sehr sich sein Vater durch Harnacks Angriff auf das Judentum herausgefordert fühlte, weil er sah, daß dadurch »weite jüdische Kreise bedrückt und in ihrem Selbstgefühl erschüttert waren.« Sein Buch wurde auch ins Hebräische übersetzt und entfaltete große Wirkung unter den Juden in Europa.

<sup>15</sup> F. Perles (1902), in: ders., 1912, 208–231. In Perles' Nachlaß in: LBI A (AR 1351) sind Briefe von jüdischen Gelehrten aus ganz Europa aufbewahrt, die der Genugtuung über diese Schrift Ausdruck geben. Zu Perles' Kontroverse mit Wilhelm Bousset s. u. S. 140 ff. Als weitere Arbeiten jüdischer Gelehrter zum »Wesen des Judentums« vgl. u. a. I. Jelski, 1902; M. Schreiner, 1902; B. Seligkowitz, in: *JLB* 26 (1902), Nr. 8–10; H. Vogelstein, 1902; A. Ackermann, 1903; J. Guttmann, in: *JJGL* 6 (1903), 91–103; S. Mandel, 1904; D. Leimdörfer, 1905; C. Seligmann, 1905; I. Goldschmidt, 1907; I. Ziegler, 1907.

Übereinstimmend würdigten Baeck, Eschelbacher und Perles Harnacks Gelehrsamkeit<sup>16</sup> und seine Aussagen über die Religion, die, wie Baeck schrieb, »so wahr und schön« seien, daß man wünschen müsse, er »möchte seine Verehrer mit einer Schrift über das ›Wesen‹ der Religion beschenken.<sup>17</sup> Ihre Kritik an Harnack konzentrierte sich auf das Mißverhältnis von historisch-objektivem Anspruch und apologetisch-idealischer Wesensbestimmung des Christentums, die Mißachtung der jüdischen Forschungsergebnisse zum Leben Jesu und zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, die ohne selbständige Quellenkenntnisse vorgenommene Abqualifizierung des pharisäischen Judentums und die mangelnde Verantwortung gegenüber dem Antisemitismus.

Vor allem Baeck warf Harnack vor, in seinen Vorlesungen habe »der Apologet den Historiker in die Flucht geschlagen«: Mit großer ideologiekritischer Schärfe wertete er seine geschichtliche Darstellung als Rückprojektion eines idealisierten Bildes, das von Werturteilen geprägt war, die seinem modern-liberalen Verständnis des »Wesens« der christlichen Religion entstammten. »Wann jedoch«, fragte er, »ist das Evangelium je in dieser Reduktion und dieser idealen Form in die geschichtliche Erscheinung getreten?«<sup>18</sup> Baeck bestritt dem Berliner Theologen nicht das Recht zu solcher »Idealisierung«, hielt er sie doch selbst für eine grundsätzlich gestattete Form der Argumentation. Anstoß nahm er daran, daß er dies als objektive Geschichtsforschung ausgab, den jüdischen Gelehrten aber vorwarf, aus ihrer Tradition ein ideales Judentum »herauszudestillieren.«<sup>19</sup> Daß Harnack das von ihm entworfene »Wesen« des Christentums durch die Loslösung von jeder konkreten Religionsgeschichte verabsolutierte und zur Religion schlechthin erhob, die alle früheren religiösen Erscheinungen überwunden habe, erschien Baeck als illegitimes Verfahren. Sein entschiedener Widerspruch galt aber der Tatsache, daß Harnacks Apologie »sich der ungeschichtlichen Ungerechtigkeit als Waffe bedienen zu dürfen« glaubte.<sup>20</sup> Damit zielte er auf seinen Umgang mit der jüdischen Tradition – auf seine Herabsetzung der hebräischen Bibel,<sup>21</sup> das Verschwei-

<sup>16</sup> L. Baeck, 1902, 5; vgl. F. Perles, aaO., 210: Harnack nimmt »durch seine tiefe Gelehrsamkeit und seinen kritischen Geist wie nicht minder durch seinen sittlichen Ernst, die aus allen seinen Schriften hervorleuchten, in der Wissenschaft den ihm gebührenden Ehrenplatz ein und kann mit Fug und Recht als einer der bedeutendsten christlichen Theologen der Gegenwart bezeichnet werden.«

<sup>17</sup> L. Baeck, aaO., 30.

<sup>18</sup> AaO., 8 ff., Zitate 10 und 12. J. Eschelbacher, 1905, 29 konstatierte, Harnack konstruiere »ein ganz neues Christentum«, das vorwiegend in der Bewunderung der menschlichen Erscheinung Jesu und seiner Lehre bestehe; ähnlich F. Perles, aaO., 210 ff.

<sup>19</sup> Vgl. L. Baeck, aaO. 25: »Warum sollten nicht vielmehr die Rabbinen das, was Herr H. vom Vergangenheitsforscher fordert, auch für sich in Anspruch nehmen? Warum sollten sie nicht das Wesentliche hervorheben, warum sollten sie nicht den frischen Blick für das Lebendige haben dürfen? Ist das etwa bloss das Privileg protestantischer Theologieprofessoren?« Vgl. J. Eschelbacher, aaO., 25 ff.; F. Perles, aaO., 223.

<sup>20</sup> L. Baeck, aaO., 31.

<sup>21</sup> A. v. Harnack, 1900, 116 f. betrachtete das AT zwar als »wertvolles Erbauungsbuch«, behauptete aber, daß durch seine Aufnahme in den Kanon »ein inferiores, überwundenes Element in das Christentum eindrang«. Vgl. dazu F. Perles, aaO., 216 f.: »Spricht in diesen Worten wirklich noch Harnack, dessen Religion so ganz erfüllt ist vom alttestamentlichen

gen der Fortexistenz eines lebendigen Judentums, das völlige Ignorieren des gegenwärtigen jüdischen Lebens und Selbstverständnisses<sup>22</sup> sowie sein Bild des Pharisäismus.

Am meisten Empörung löste aus, daß Harnacks scharfe Urteile über das Judentum zur Zeit Jesu in völliger Unkenntnis jüdischer Quellen, geschweige denn der Arbeiten jüdischer Forscher ausgesprochen wurden. Hätte er die rabbinische Literatur befragt und wirklich religionsgeschichtliche Vergleiche angestellt, dann hätte er feststellen müssen, daß die jüdische Halacha keinen Haufen von Trümmern, sondern eine konsequente Fortentwicklung von Tora und Prophetie darstelle<sup>23</sup> und daß alles, was er dem Evangelium zusprach – die Priorität der Gesinnung, die Konzentration der Sittlichkeit auf die Liebe und die Tiefe des Gottesverhältnisses – bereits in der pharisäischen Ethik lebendig gewesen sei.<sup>24</sup> Nach Baecks Auffassung bestand Harnacks Grundirrtum darin, daß er Halacha und Aggada, rechtliche und sittlich-religiöse Tradition des Judentums, identifizierte und den sittlichen Ansichten Jesu einfach die juristischen und rituellen Entscheidungen der Rabbinen gegenüberstellte. Es sei zudem verfehlt, eine herausragende Persönlichkeit wie Jesus mit einer ganzen Richtung des jüdischen Volkes zu vergleichen, die doch vielfach widersprüchliche Phänomene aufweisen mußte. An die Stelle der Methode, »die eigene Religion nach ihren edelsten, reinsten und höchsten Elementen zu beurtheilen, das Judentum dagegen nach gelegentlichen Auswüchsen und zeitweiligen inferioreren Erscheinungen«, müsse ein religionsvergleichendes Vorgehen treten, welches das »Evangelium des Neuen Testaments« mit dem »Evangelium des Talmuds« konfrontiere. Dazu gehörte aus Baecks Sicht, daß ganz konkret einzelne Gedankenkreise des Neuen Testaments mit den entsprechenden Ideen aus den rabbinischen Quellen in Beziehung gesetzt würden.<sup>25</sup>

Harnacks Kritiker erkannten sehr genau, daß er Jesus von einer konsequenten Historisierung, wie er sie mit Blick auf die dogmengeschichtliche Fortentwicklung des frühen Christentums anwandte, ausnahm und dem ernsthaften religionsgeschichtlichen Vergleich mit seiner jüdischen Umwelt nicht aussetzen konnte, ohne in Aporien zu geraten.<sup>26</sup> Im Zerrbild des Pharisäismus erkannten sie hell-

---

Geiste, fühlt er nicht, daß er damit die Mutter beschimpft, aus deren Brust er seine beste Kraft gesogen, glaubt er etwa, je weiter er sich von dem orthodoxen Protestantismus entfernt, desto weiter auch das Alte Testament von sich fernhalten zu müssen, um nur ja nicht Gefahr zu laufen, in der Nähe des Judentums zu landen! Fast scheint es so, denn auch bei andern freisinnigen Theologen können wir die Beobachtung machen, daß ihre Abwendung vom offiziellen Christentum gleichen Schritt hält mit ihrer Herabsetzung des Alten Testaments.«

<sup>22</sup> Vgl. aaO., 226: aus Harnacks Buch könne man nicht ersehen, daß es überhaupt noch ein zeitgenössisches Judentum gebe, er glaube es »einfach aus der Geschichte streichen zu dürfen.« Das Judentum tue Harnack aber »nicht den Gefallen, untergegangen zu sein, mag er ihm auch hundertmal den Totenschein ausstellen.«

<sup>23</sup> J. Eschelbacher, aaO., 27 f.

<sup>24</sup> L. Baeck, aaO., 24.

<sup>25</sup> AaO., 19 und 16.

<sup>26</sup> Vgl. J. Eschelbacher, aaO., 22: die Gestalt Jesu werde »wie ein Meteorstein« vorgeführt, »der vom Himmel gefallen ist, zufällig gerade unter die Juden, als ein Geist, der souverän

sichtig die unmittelbare Konsequenz eines liberalen, aus der Kritik traditioneller Christologie gewonnenen, aber zugleich ungeschichtlichen Verständnisses Jesu: Die Vermenschlichung Jesu zwingt geradezu dazu, als Folie für seine Persönlichkeit ein möglichst häßliches Bild des damaligen Judentums zu entwerfen.<sup>27</sup> Aus Felix Perles' Sicht stellte sich daher die ernste Frage, ob ein dogmenloses Christentum für das Verhältnis von Judentum und Protestantismus heilsam sei, oder ob es nicht mit einer gewissen Zwangsläufigkeit judenfeindlich, weil stärker als orthodoxes Christentum auf seine Originalität bedacht sein müsse.<sup>28</sup> Vor allem Baeck erkannte Harnacks Neigung zur Entjudaisierung des Christentums und warf ihm vor, Jesus, indem er ihn von seinen jüdischen Wurzeln trenne, fundamental mißzuverstehen. Um die Jesusbewegung in ihrer Zeit angemessen historisch zu begreifen, müsse »man es mitfühlen, in welcher Lebenskraft damals die Juden, zumal die Palästinas, lebten«, müsse man wissen, »welche Menschen durch die geschichtlichen Ereignisse gebildet worden waren«, d. h. man müsse »die Juden kennen, wenn man das Evangelium verstehen will.« Im Gefolge Abraham Geigers wollte Baeck zeigen, daß sich Jesu Lehre in ihrem Kern durch ihre Treue zum Judentum auszeichnete. Wer etwas vom rabbinischen Judentum verstehe, so Baeck, erkenne in Jesus sofort den Schüler der Pharisäer, begreife, daß er »in jedem seiner Züge durchaus ein echter jüdischer Charakter« sei und »nur auf dem Boden des Judentums, nur dort und nirgends anders, erwachsen konnte«:

»Jesus ist eine echt jüdische Persönlichkeit, all sein Streben und Thun, sein Tragen und Fühlen, sein Sprechen und Schweigen, es trägt den Stempel jüdischer Art, das Gepräge des jüdischen Idealismus, des Besten, was es im Judentum gab und gibt, aber nur im Judentum damals gab. Er war ein Jude unter Juden; aus keinem anderen Volk hätte ein Mann wie er hervorgehen können und in keinem anderen Volk hätte ein Mann wie er wirken können; in keinem anderen Volke hätte er die Apostel, die an ihn glaubten, gefunden. – Diesen Mutterboden der Persönlichkeit Jesu hat Harnack nicht in den Blick genommen.«<sup>29</sup>

Baeck beanspruchte also, in programmatischer Zuspitzung der von der Wissenschaft des Judentums seit dem 19. Jahrhundert entwickelten Überlegungen, Jesus für das Judentum.<sup>30</sup> Bereits in dieser frühen Polemik des jungen Rabbiners gegen

---

über ihren geistigen Besitz schaltet und die geschichtlich gegebenen Verhältnisse verwerthet, aber unendlich hoch darübersteht.«

<sup>27</sup> F. Perles, aaO., 218; vgl. J. Eschelbacher, aaO., 29 und L. Baeck, aaO., 14.

<sup>28</sup> F. Perles, aaO., 223; vgl. J. Guttmann, in: *JJGL* 6 (1903), 5 f.: »Sind es doch gerade die freisinnigsten und an Bildung hervorragendsten Männer, die, nachdem sie mit dem Dogma ihres Glaubens mehr oder minder gebrochen haben, in dem Bedürfnis, ihr durch die Geschichte und durch Erziehung angeeignetes Bekenntnis zu rechtfertigen, das Wesen des Christentums in dessen höherer Moral erblicken und in dem Kultureinfluß, der von ihm allein ausgegangen sei. Selbstverständlich muß dann das Judentum ... desto mehr herabgesetzt werden, damit das neue, dem Christentum entstammende Kulturelement desto leuchtender zu Tage trete.« Zu den apologetischen Zwängen liberaler Christologie s. u. S. 256 f.

<sup>29</sup> L. Baeck, aaO., 27 f. Vgl. J. Eschelbacher, aaO., 69 ff.

<sup>30</sup> Vgl. dazu G. Lindeskog, 1938 (ND 1973) und W. Vogler, 1988. Ein entsprechender Versuch mit Blick auf Paulus ist in dieser Zeit nicht erkennbar. Vielmehr stand die Wissenschaft

Harnack deutete sich der Versuch an, den Kern der Überlieferung des Evangeliums als einen Teil der jüdischen Glaubensgeschichte zu verstehen – ein Ansatz, mit dem Baeck wie kaum ein anderer dem christlich-jüdischen Dialog den Boden bereitet hat. Darin kommt einerseits die leidenschaftliche apologetische Tendenz zum Ausdruck, mit der Baeck es unternahm, »in einer christlichen Welt das Judentum als die Norm zu setzen und das Christentum an diesem Maßstab zu messen und für fehlerhaft zu erklären«,<sup>31</sup> zugleich aber die versöhnliche Neigung, inmitten dieser Auseinandersetzung Raum für die Achtung vor Jesus und dem Christentum zu lassen und letzterem seine Gültigkeit im Sinne einer Beteiligung an der religiösen Mission des Judentums zuzusprechen.<sup>32</sup>

Eine vergleichbare Anerkennung der Existenzberechtigung des Judentums suchten jüdische Leser bei Harnack vergeblich – unerbittlich hatte er klar gemacht, daß aus seiner Sicht die jüdische Religion vollkommen obsolet war. Die Befürchtung war deshalb nicht unberechtigt, daß sein Judentumsbild antisemitisch instrumentalisiert werden konnte. Der Hamburger Rabbiner Paul Rieger sah Harnacks Position in einem Essay über »Antisemitismus und Wissenschaft« (1902) »in bedenklicher Weise den Antisemiten in die Hände arbeiten.«<sup>33</sup> Mit seiner Kategorie des »wissenschaftlichen Antisemitismus« wollte er den Berliner Theologen nicht persönlicher antisemitischer Neigungen verdächtigen, vielmehr sprach er ihn auf seine Verantwortung für die politische Wirkung der theologischen Stereotypen an, mit denen er das Judentum zum negativen Gegenbild zur eigenen Konzeption vom »Wesen« der Religion stilisierte.<sup>34</sup>

---

des Judentums seit Abraham Geiger und Heinrich Graetz im Bann der von Ferdinand Christian Baur geprägten protestantischen Paulusinterpretation, wonach Paulus die Antithese zum Judentum auf den Begriff gebracht hatte. Vgl. etwa J. Eschelbacher, in: *MGWJ* 51 (1907), 395–428; 542–568. Zur jüdischen Paulusdeutung vgl. W. Wiefel, in: *Judaica* 31 (1975), 109–115; 151–172.

<sup>31</sup> A. H. Friedlander, aaO., 116.

<sup>32</sup> AaO., 73. L. Baeck, aaO., 30 deutete Jesus als »gottgesandte Persönlichkeit«, ausersehen, »Israels Lehre« ins Heidentum hinauszutragen. Es müsse dem jüdischen Theologen fern liegen, »eine Religion, die eine gewaltige weltgeschichtliche Sendung erfüllt hat und noch erfüllt, einen Glauben, der die Gemüther von Millionen beseligt, getröstet und aufgerichtet hat, etwa nicht anzuerkennen oder gar zu verletzen und herabzusetzen.«

<sup>33</sup> P. Rieger, in: *IDR* 8 (1902), Nr. 9, 473 ff.; Nr. 10, 537 ff., Zitat 538.

<sup>34</sup> In den neunziger Jahren war Harnack den Kreisen um Adolf Stöcker entgegengetreten und hatte etwa im Vorfeld der konstituierenden Sitzung des *Evangelisch-sozialen Kongresses* davor gewarnt, dem Antisemitismus Raum zu gewähren, vgl. A. v. Harnack, in: *Preußische Jahrbücher* Bd. 65 (1890), bes. 574 f.: »Endlich gilt es, noch einen Punkt ins Auge zu fassen und vor der Beschäftigung mit ihm zu warnen: das ist die Judenfrage. Es mag eine Judenfrage im nationalen und im wirtschaftlichen Sinne geben – ich weiß das nicht und bin darüber nicht kompetent – das aber weiß ich, daß den Antisemitismus auf die Fahnen des evangelischen Christentums zu schreiben, ein trauriger Skandal ist. Die, welche das gethan haben, haben freilich immer das nationale und wirtschaftliche Interesse mit hinein gezogen, weil sie als Christen hätten schamroth werden müssen, wenn sie einfach im Namen des Christenthums die Parole des Antisemitismus ausgegeben und das Evangelium zu einem neuen Islam verwandelt hätten. Aber wer kann leugnen, daß auch das geschehen ist? Das heißt aber die Macht, welche dazu in der Welt ist, die Gegensätze der Rassen und Nationen zu mildern und Menschenliebe selbst dem Feinde gegenüber zu erwecken, in entgegengesetzter Rich-

## 2. Wissenschaft des Judentums und Religionsgeschichtliche Schule: Die Kontroverse über Wilhelm Boussets Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte

### 2.1. Religionsgeschichte des »Spätjudentums« – eine Neuorientierung?

Neue Intensität gewann die Kontroverse über das »Wesen des Judentums« 1903 durch das Erscheinen von Wilhelm Boussets *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Bousset, zu jener Zeit a.o. Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen,<sup>35</sup> war ein namhafter Repräsentant der *Religionsgeschichtlichen Schule (RGS)*, die gerade ihren Aufschwung erfuhr. Aus der Schule Albrecht Ritschls hervorgegangen und nur in einem differenzierten Zusammenhang mit dem liberalen Protestantismus zu verstehen, unterschied sie sich von diesem durch einen neu akzentuierten Umgang mit den biblischen Quellen.<sup>36</sup> Ihre Mitglieder wollten dem systematisch-theologischen Zugang der Liberalen zum Alten und Neuen Testament und der literargeschichtlichen Orientierung der Wellhausen-Schule ein konsequent historisches Verständnis der Bibel entgegensetzen. So hatte William Wrede 1897 in seiner Programmschrift *Über Aufgaben und Methoden der sogenannten Neutestamentlichen Theologie* eine Umwandlung der Disziplin im Sinne einer urchristlichen Religionsgeschichte gefordert. Sie sollte die Grenzen zwischen kanonischer und außerkanonischer Literatur aufheben, das vielfältige apokalyptische, apokryphe und pseudepigraphische Schrifttum mit in den Blick nehmen und die religionsgeschichtliche Erhellung der frühjüdischen, hellenistischen und orientalischen Einflüsse auf das Urchristentum in den Mittelpunkt neutestamentlicher Forschung stellen.<sup>37</sup> Der eigentliche Paradigmenwechsel lag in dem Anspruch der RGS, eine *rein historische* Behandlung ihrer Gegen-

---

tung mißbrauchen. Wir dürfen voraussetzen, daß auf dem Congreß, der der Verbrüderung dienen soll und nicht der Vergiftung, kein Versuch gemacht werden wird, die »Judenfrage« hineinzuziehen. Sollte er gemacht werden, so wird eine kräftige Abwehr nicht fehlen.« A. Löwenthal, in: *JP* 21 (1890), Nr. 31, 357 f. würdigte Harnacks Auftreten gegen den Antisemitismus, machte jedoch darauf aufmerksam, daß dies in einem merkwürdigen Gegensatz zu seiner Auffassung der jüdischen Geschichte stehe. R. R. Geis, in: ders./H. J. Kraus (Hg.), 1966, 50 verweist auf Freundschaftsverhältnisse Harnacks mit Juden und charakterisiert die antijüdischen Aspekte seiner Theologie als Ergebnis seiner »gelehrten Ahnungslosigkeit.« Ähnlich S. Sandmel, 1975, 8.

<sup>35</sup> Zu seiner Biographie vgl. A. F. Verheule, 1973. 1915 wurde Bousset Professor in Gießen; einflußreich war er insbesondere als Herausgeber der *Theologischen Rundschau* sowie als Mitherausgeber der *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten Testaments (FRLANT)*.

<sup>36</sup> Vgl. G. Lüdemann, in: H. M. Müller (Hg), 1992, 78–107. Ihren Kern hatte die RGS in der »Kleinen Göttinger Fakultät«, einem Kreis junger Theologen, neben Bousset Hermann Gunkel, Alfred Rahlfs, Ernst Troeltsch, Johannes Weiß und William Wrede, die sich um 1890 an der Göttinger Universität habilitierten. Die genaue Zusammensetzung der RGS ist umstritten, im allgemeinen zählt man dazu noch Wilhelm Bornemann, Albert Eichhorn, Heinrich Hackmann; aus der jüngeren Generation werden u.a Hugo Gressmann, Wilhelm Heitmüller und auch Rudolf Otto hinzugerechnet. Zur RGS vgl. auch G. Lüdemann, in: B. Moeller (Hg), 1987, 325–361 und ders. /M. Schröder (Hg), 1987.

<sup>37</sup> Zu Wredes Ansatz vgl. M. Murrmann-Kahl, 1992, 30 ff.

stände zu bieten;<sup>38</sup> zugleich zielte sie darauf, wie Hermann Gunkel 1913 rückblickend formulierte, nicht Lehrsätze biblischer Schriftsteller, sondern »lebendige Religion« zu erfassen, »die Religion in ihrer Bewegung darzustellen, wie sie aus den Herzen der großen, von Gottes Geist berührten Männer immer wieder emporquillt.«<sup>39</sup>

Drei Aspekte, die das Selbstverständnis der RGS entscheidend geprägt haben, weckten Hoffnungen auf eine gerechtere Wahrnehmung der jüdischen Geschichte und Tradition, wurden jedoch zugleich zu einer neuen Herausforderung der Wissenschaft des Judentums: die Art, wie die hebräische Bibel in den Strom der orientalischen Religionen hineingestellt wurde,<sup>40</sup> die Entfaltung der Geschichte des Urchristentums im Rahmen der zeitgenössischen religiösen Umwelt sowie ein Religionsverständnis, das prinzipiell alle religionsgeschichtlichen Erscheinungen historisch in ihrem Selbstverständnis zu erkennen und sie als wertvolle Elemente einer Geschichte der Offenbarung von Wahrheit zu würdigen versprach. Eine Neuorientierung bei der Bewertung des pharisäischen Judentums versprach vor allem die methodische Erkenntnis der RGS, das Urchristentum lasse sich in seinen Wurzeln nicht einfach unmittelbar auf das »Alte Testament« zurückführen, religionsgeschichtliche Forschung müsse vielmehr das Judentum als seinen Mutterboden, als Schmelztiegel der vielfältigen religiösen Erscheinungen der Zeit begreifen. Damit begann sich eine Forschungsrichtung zu etablieren, die das Frühjudentum nicht nur als Abstieg von der Höhe der Prophetie, als Zwischenepoche, sondern als Erscheinung *sui generis* erkannte und daraus Erkenntnisse für die Entstehung des Christentums beziehen wollte. Die Erwartung jüdischer Forscher, ihre christlichen Kollegen würden nun die Anregungen der Wissenschaft des Judentums aufgreifen und das frühe Christentum stärker als bisher im Kontext des pharisäischen Judentums verstehen lernen, erfüllte sich jedoch nicht. Statt dessen wurde beim Erscheinen von Wilhelm Boussets Buch *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (1903), das von Beginn an als neues Standardwerk galt, der grundsätzliche Dissens zwischen der jüdischen Forschung und der RGS sofort sichtbar.

Boussets Werk wurde in verschiedener Hinsicht als wichtiger Fortschritt der neutestamentlichen Wissenschaft wahrgenommen.<sup>41</sup> Anders die bis dato als wichtigste Darstellung geltende dreibändige *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* des liberalen Göttinger Gelehrten Emil Schürer, die sich im wesentlichen auf die Rekonstruktion der politischen und der Literaturgeschichte be-

<sup>38</sup> Vgl. W. Bousset, in: *ThR* 2 (1899), 1–15, bes. 8: »Es wird der Erkenntnis Bahn gebrochen, daß die neutestamentliche Wissenschaft ein Zweig der historischen Wissenschaft ist und daß ihr letztes Endziel die Erforschung der Geschichte des Urchristentums, seiner Frömmigkeit und Theologie sei.«

<sup>39</sup> H. Gunkel, 1913, Vf. Der – nach seiner Umhabilitation 1889 – einzige Alttestamentler der ersten Generation der RGS war 1895–1907 a.o. Professor in Berlin, bevor er 1907–1920 in Gießen und seit 1920 in Halle ein Ordinariat innehatte; vgl. W. Klatt, 1969.

<sup>40</sup> Vgl. dazu u. S. 190 ff.

<sup>41</sup> Vgl. die zeitgenössischen Besprechungen durch H. J. Holtzmann, in: *ThLZ* 28 (1903), Nr. 13, 369 ff. und H. Weinell, in: *DLZ* 25 (1904), Nr. 3, 139 ff.

schränkte,<sup>42</sup> wollte Bousset eine systematische Darstellung der religionsgeschichtlichen Entwicklung des Judentums zwischen der makkabäischen Erhebung und der Katastrophe von 135 u. Z. aufgrund eines vielfältigen Quellenmaterials bieten. Zudem legte er, der Orientierung der RGS folgend, den Akzent auf die Verflechtung mit der religiösen Umwelt und versuchte in seinem Schlußkapitel mit großer Akribie, die Einflüsse der hellenistischen, vor allem aber der iranischen Religion, etwa auf eschatologische, apokalyptische und kosmologische Vorstellungen des Judentums herauszuarbeiten.

Was die Bewertung der jüdischen Frömmigkeit zur Zeit Jesu betrifft, deutete sich bei Bousset im Vergleich zu Wellhausen, aber auch zu dem von Schürer in seinem Kapitel über »Das Leben unter dem Gesetz« entworfenen Bild einer von wahrer Frömmigkeit weit entfernten, durch juristische Engführung der Ethik, Kasuistik und toten Formalismus gekennzeichneten pharisäischen »Gesetzesreligion«,<sup>43</sup> das tiefen Einfluß auf die protestantische Theologie ausübte, eine Neubewertung an. Das Judentum der neutestamentlichen Zeit stellte sich Bousset als eine Religion dar, die im Begriff stand, sich von ihrem am »Gesetz« haftenden nationalen Charakter zu befreien, und gerade darin dem Christentum den Boden bereitet habe.<sup>44</sup> Dies gelte nicht nur mit Blick auf eschatologische Vorstellungen, sondern auch im Bereich der Ethik, in dem das »Spätjudentum« »reiche Schätze ..., freilich als verworrene Masse, aufgehäuft« habe, auf der dann die Predigt Jesu, »mit ihrem wundervollen Reichtum und ihrer lebendigen anregenden Anschaulichkeit auf dem Gebiet des konkreten sittlichen Lebens« aufbauen konnte.<sup>45</sup> Bousset nahm, indem er die vielfach vorhandenen universalen Elemente des pharisäischen Judentums geltend machte, verschiedene Korrekturen des Bildes der »spätjüdischen Gesetzesreligion« vor und zog das Judentum als religionsgeschichtlichen Ursprung des Neuen Testaments deutlich ernster in Betracht als die bisherige Forschung. Damit korrigierte er explizit seine Arbeit von 1892 über Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, in der er laut eigener Einschätzung »in

---

<sup>42</sup> Die erste Auflage des Werkes Schürers erschien 1886; die zwischen 1898 und 1901 vollendete dritte und die bis 1911 vorgelegte vierte Auflage fanden auch in der Wissenschaft des Judentums volle Anerkennung. M. Güdemann, in: M. Brann/F. Rosenthal (Hg), 1900, 654–666, bes. 663 f. betonte, »dass man alle Ursache hat, das Schürer'sche Buch als eines der bemerkenswerthesten Zeugnisse der Beachtung und Verwerthung der jüdischen Litteratur an der Wende des Jahrhunderts zu begrüßen.« Vgl. die verschiedenen Rezensionen von F. Perles, in: ders., 1912, 239 ff.; 242 ff.; 244 ff. und 247 ff. Perles lobte die gründliche Erforschung der jüdischen Literatur, die präzise und von Werturteilen freie Beschreibung der äußeren Geschichte und die kritische Kraft der Darstellung; ähnlich J. Eschelbacher, 1907, 34.

<sup>43</sup> Aus der Sicht von F. Perles, aaO., 240 sprach in diesem Kapitel »nicht mehr der besonnene Gelehrte, sondern der tendenziöse Polemiker«; Schürer suche lediglich Belege für das neutestamentliche Zerrbild des »Gesetzes« (209); vgl. J. Eschelbacher, aaO., 34 ff. und M. Güdemann, 1906, 192 f. Zu Schürers Pharisäerbild, seiner Geschichtstheologie und seinem Umgang mit jüdischen Quellen vgl. R. Deines, aaO., 68–95 und G. Waubke, aaO., 226–250.

<sup>44</sup> W. Bousset, 1903 a, 3 f.

<sup>45</sup> AaO., 398.

den Fehler ... einer zu einseitigen Hervorhebung des Gegensatzes der jüdischen gegen die evangelische Frömmigkeit verfallen« war.<sup>46</sup>

Dennoch bewegte sich Boussets Darstellung des »Spätjudentums«, wie er seinen Forschungsgegenstand programmatisch nannte, bei allen Akzentverschiebungen im Detail in traditionellen Bahnen. So betonte er etwa, man dürfe das Bild der Pharisäer »nicht nur nach der Polemik Jesu« zeichnen, da dieser lediglich »die durchschnittliche Moral des Pharisäismus und seine Grundtendenz« bekämpft habe. Die Persönlichkeit herausragender Gestalten wie Hillel oder Jochanan ben Zakkai sei unter der »ungeheuren Last des Gesetzes ... nicht ganz erstickt«, »in den Spitzfindigkeiten ihrer Gelehrsamkeit ... nicht ganz untergegangen.« Die »Grundtendenz, in welcher sich die Moral der Pharisäer bewegte« – reine Negativität, Unwahrhaftigkeit, Heuchelei – sei allerdings, so die sofortige Relativierung dieses Zugeständnisses, »dennoch von Jesus richtig gezeichnet.«<sup>47</sup> Darin spiegelt sich die Tatsache, daß Bousset trotz seines scheinbar objektiven religionsgeschichtlichen Zugangs nach wie vor durch die Fragestellung nach dem grundsätzlich »Neuen« der Predigt Jesu geprägt war, die das Judentum zur überwundenen Vorstufe reduzierte, zur »Retorte, in welcher die verschiedenen Elemente gesammelt wurden.« Das Judentum war aus seiner Sicht eine partikularistisch-nationale Kultreligion, die unter babylonischem und persischem Einfluß universale Tendenzen entwickelte, aber auf halbem Wege stecken blieb. Deshalb mußte eine grundlegende Neubildung erfolgen, mit Jesus eine Gestalt auftreten, die »größer als Apokalyptiker und rabbinische Theologen war« und die »träumenden Keime«, das »gärende Chaos« des »Spätjudentums« wieder in die »Lebendigkeit echter und wahrer Frömmigkeit« überführen konnte, der »Prophet und Meister«, der »mit seiner persönlichen Zaubermacht die ruhenden Kräfte zur Wirkung ... bringen sollte.«<sup>48</sup>

Die Konzentration auf das Phänomen des »Spätjudentums« erwies sich demnach als ambivalent: einerseits dokumentierte sie die Überzeugung Boussets, daß Jesus nicht einfach auf die Propheten zurückgegriffen habe, sondern daß das Judentum seiner Zeit mit seinen universalistischen Tendenzen als Wurzelgrund des Evangeliums gewürdigt werden müsse. Doch schon der Begriff »Spätjudentum«

---

<sup>46</sup> AaO., 52. In diesem Frühwerk hatte Bousset – im Gefolge Wellhausens – Jesu Predigt wesentlich im Gegensatz zu der durch partikuläre Absonderung und ethische Schwäche gekennzeichneten »hässlichen Erscheinung« des Judentums verstanden (ders., 1892, 27) und den angeblich abstrakten jüdischen Gottesbegriff mit Jesu Verkündigung von Gott als dem himmlischen Vater konfrontiert (41 ff.). »Wir dürfen« – so sein Fazit – »nicht mehr hoffen, die Gestalt Jesu in ihren Grundzügen irgendwie vom Boden des Judentums verstehen zu wollen« (64). Damit hatte er Johannes Weiß widersprechen wollen, der 1892 in seiner Schrift *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* versucht hatte, Jesu eschatologische Botschaft auf dem Hintergrund jüdisch-apokalyptischen Denkens zu deuten.

<sup>47</sup> Ders., 1903 a, 116 f., unverändert in ders., <sup>2</sup>1906, 160. In Boussets populärwissenschaftlichem Jesus-Buch ist uneingeschränkt von der »Todfeindschaft« zwischen den Pharisäern und Jesus die Rede. Jesu Wahrheitsliebe, »beleidigt durch diese Fratzen verzerrter Frömmigkeit«, habe alle Zurückhaltung aufgeben müssen, »und wild und breit strömte der leidenschaftliche Zorn aus seiner Seele« (ders. (1904), <sup>3</sup>1907, 32).

<sup>48</sup> Ders., 1903 a, 493 und 346.

selbst beruhte auf der Prämisse, die Prophetie bilde den »klassischen« Höhepunkt der israelitischen Religionsgeschichte, an dem gemessen die nachexilische Tradition als Verfallserscheinung zu werten sei.<sup>49</sup> Das »Spätjudentum« erschien letztlich nur als »Nachtrieb«, dessen Blüte, die universale Umbildung, sich nicht entfaltete. Nach dem Untergang seines Staatswesens, so Bousset, habe es sich »in bitterem Groll« von der Welt zurückgezogen, »eine Nation, die nicht leben und nicht sterben konnte, eine Kirche, die sich vom nationalen Leben nicht löste und deshalb Sekte blieb.«<sup>50</sup> Das Judentum entwickelte sich zu einer »Religion der Observanz und des absoluten Beharrens«, während das Christentum »der Erbe des Judentums« wurde.<sup>51</sup> Die Absicht, durch religionsgeschichtliche Differenzierung gleichwohl die theologische Überzeugung von der heilsgeschichtlichen Ablösung des »Spätjudentums« durch das Christentum wissenschaftlich zu erweisen und das nachchristliche Judentum bis hin zur Gegenwart als überlebtes Phänomen zu stigmatisieren, ist in diesen Formulierungen unübersehbar.<sup>52</sup>

Die systematisch-theologischen Arbeiten, in denen Bousset im zeitlichen Umfeld seines Werkes über das Judentum im neutestamentlichen Zeitalter die Prämissen seiner religionsgeschichtlichen Forschung explizierte, darunter sein populäres Jesusbuch von 1904 und seine Schrift *Unser Gottesglaube* (1908), lassen erkennen, wie sehr auch seine Wahrnehmung der christlichen Religion und ihrer Bedeutung in der Moderne – kaum anders als die Harnacks – auf die Abgrenzung vom Judentum angewiesen war.<sup>53</sup> Trotz des Neuaufbruchs der RGS, der ihr den Vorwurf der Relativierung des Christentums einbrachte,<sup>54</sup> hielten ihre Vertreter am Ziel einer wissenschaftlichen Begründung der »Absolutheit des Christentums« fest und wollten den Übergang von einer dogmatisch bestimmten zu einer konsequent historischen Erforschung der Religionsgeschichte im Sinne einer »explizit christlichen Theologie« verstanden wissen.<sup>55</sup> Bousset entwickelte sich, neben Ernst Troeltsch, zum maßgeblichen Interpreten der Frage nach der absoluten Geltung des Christentums.<sup>56</sup> Er entfaltete seine Überlegungen im Kontext der volksmissionarisch orientierten Popularisierung der religionsgeschichtlichen Forschung, mit der die RGS angesichts der freidenkerischen und atheistischen Infragestellung des Christentums und der allgemein zunehmenden Entkirchlichung

<sup>49</sup> Vgl. K. Müller, 1983, 103–117.

<sup>50</sup> W. Bousset., 1903 a, 195.

<sup>51</sup> AaO., 86.

<sup>52</sup> Vgl. die Analyse der Motive des Pharisäerbildes Boussets bei R. Deines, aaO., 96–135 und G. Waubke, aaO., 257–280.

<sup>53</sup> In einer Besprechung von Harnacks »Wesen des Christentums« hatte Bousset hervorgehoben, das Bild Jesu würde noch eindringlicher, wenn jüdische Religion seiner Zeit »einmal mit ganz unparteilicher Gerechtigkeit und in umfassender Weise« dargestellt würde, zumal sich auf diese Weise »um so mächtiger und lichtstrahlender das einfache und grosse, vorwärts und aufwärts weisende Bild der Person Jesu abheben könnte«, vgl. W. Bousset, in: *ThR* 4 (1901), 93.

<sup>54</sup> Vgl. G. Lüdemann/M. Schröder, aaO., 137 ff.

<sup>55</sup> M. Murrmann-Kahl, 1992, 352. Vgl. G. Lüdemann, in: H. M. Müller (Hg.), 1992, 99 ff.

<sup>56</sup> Zur »Absolutheit« des Christentums bei Troeltsch vgl. H. G. Drescher, 1991, 269–283.

das gebildete Bürgertum für die Kirche zurückgewinnen versuchte.<sup>57</sup> So verfolgte etwa Boussets im Februar/März 1903 in Hannover gehaltene Vortragsreihe über *Das Wesen der Religion* ausdrücklich das Ziel, die modernen, auf der Suche befindlichen Menschen darin zu bestärken, »daß auch für sie noch immer die Religion in der Form des Christentums und nur in dieser Form das bietet, wonach sich in ihnen die Sehnsucht regt.«<sup>58</sup> Um dies zu beweisen, beleuchtete er die christliche Religion im Kontext der religionsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Die Betrachtung der frühen Nationalreligionen (Polytheismus, Opferkulte), der durch die großen prophetischen Persönlichkeiten geschaffenen, in ihrer weiteren Entwicklung zu »Gesetzesreligionen« gewordenen Traditionen des Judentums, des Parsismus und des Islam sowie der reinen Erlösungsreligion des Buddhismus und ihr Vergleich mit der »moralischen Erlösungsreligion« des Christentums ließen aus seiner Sicht nur eine Schlußfolgerung zu:

»die absolute Überlegenheit der christlichen Religion über die übrigen Religionen, die Überzeugung, daß das Christentum den Kulminationspunkt bisheriger religiöser Entwicklung darstelle.«<sup>59</sup>

Den Maßstab zur Begründung dieser These bezog Bousset aus der idealistisch-liberalen Tradition, die das Christentum, jedenfalls in Gestalt der durch den modernen Protestantismus neu zur Geltung gebrachten »sittlichen Persönlichkeitsreligion« Jesu, als Gipfel der Befreiung aus den Schranken des Nationalen und Kultischen und der Entwicklung hin zum Individualismus und zum ethischen Universalismus verstand. Obwohl der Göttinger Gelehrte sich der Unhaltbarkeit der liberalen Leben-Jesu-Forschung bewußt war, blieb er im Bann der liberalen Christologie und empfahl dem modernen Bewußtsein die einzigartige »Persönlichkeit« Jesu als sittlich-religiöses Vorbild. Der gegenüber der christologischen Tradition kritische Rückgriff auf das »einfache Evangelium Jesu«, d.h. die Interpretation der christlichen Religion im Sinne einer normativen Jesulogie, beruhte auf der Rückprojektion des modernen Persönlichkeitsverständnisses auf die Gestalt Jesu, der als religiöses Genie zum normativen Maßstab der Religionsgeschichte erhoben wurde.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Vgl. G. Lüdemann/M. Schröder (Hg), 1987, 109 ff.; von Bedeutung waren besonders die *Religionsgeschichtlichen Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart* und das seit 1904 von Hermann Gunkel redigierte Handwörterbuch *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), aber auch das *Göttinger Bibelwerk*, das zur Verbreitung der religionsgeschichtlichen Erkenntnisse beitrug. Auch die Wissenschaft des Judentums orientierte sich an diesem Konzept. Der liberale Karlsbader Rabbiner und Religionshistoriker Ignaz Ziegler gab 1912–1914 die *Volksschriften über die jüdische Religion* heraus, die analog zu den protestantischen »Volksschriften« die »traurige Respektlosigkeit vor der Religion« bekämpfen und der Kenntnis des Judentums dienen sollten, vgl. Zieglers Aufruf »An die jüdische Intelligenz!«, in: ders. (Hg), *Volksschriften über die jüdische Religion*, Jahrgang II, 1913/14, I.

<sup>58</sup> W. Bousset, (1903), 41920, V.

<sup>59</sup> AaO., 173 und 195. Vgl. ders., 1907, bes. 15 ff., und ders., 1908, 12: das Christentum sei »die klarste Ausprägung all dessen, was in der langen Geschichte der Religion mühsam nach Gestaltung gerungen hat.«

<sup>60</sup> Ders., (1903), 41920, 173 ff. und 195 ff. Vgl. dazu M. Murrmann-Kahl, aaO., 402 f.

Der Versuch, Menschen, die der religiösen Tradition entfremdet waren, durch die Anziehungskraft der einzigartigen Person Jesu zurückzugewinnen, war nahezu zwangsläufig mit einer scharf kontrastierenden Abgrenzung zum »Spätjudentum« verbunden. Während das Christentum dadurch, daß Jesus das Erbe des prophetischen Universalismus übernahm, »eine große, gewaltige Geschichte« erlebt habe, konnte Bousset im Judentum »seit dem neutestamentlichen Zeitalter nur eine Geschichte der Erstarrung«, des Versinkens in eine national bestimmte Gesetzesreligion feststellen.<sup>61</sup> In dem Bestreben, den Absolutheitsanspruch des Christentums gegenüber jüdischem Widerspruch gegen dieses Jesusbild zu verteidigen, übernahm auch er ungebrochen das von Wellhausen geprägte und von Harnack populär gemachte Urteil:

»Alles was wir im Evangelium finden, das ist irgendwie auch bereits in der vorhergehenden Religionsgeschichte des jüdischen Volkes vorhanden oder doch angebahnt. Mit Stolz pflegen jüdische Gelehrte auf diese ›Abhängigkeit‹ des Evangeliums hinzuweisen. Mit Recht aber ist ihnen auch entgegengehalten, daß die jüdischen Rabbinen zwar alles gesagt haben, was Jesus sagte, daß sie aber leider noch so vieles andere daneben gesagt haben.«<sup>62</sup>

## 2.2. Der Methodenstreit über Boussets Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte

Unmittelbar nach Erscheinen der Arbeit Boussets über die neutestamentliche Zeitgeschichte entbrannte eine wissenschaftliche Kontroverse, deren Bedeutung für das Verhältnis der Wissenschaft des Judentums namentlich zur liberalen protestantischen Theologie kaum zu überschätzen ist. Einmal handelt es sich um die einzige ausführlich dokumentierte Kontroverse zwischen 1900 und 1914, in der ein protestantischer Exeget – gerade einer der einflußreichsten Repräsentanten der RGS – die kritische Herausforderung jüdischer Forscher öffentlich so aufnahm, daß er gegen die wissenschaftlichen Einwände argumentativ die Prämissen seines religionsgeschichtlichen Urteils darlegte. Zugleich sind in dieser Auseinandersetzung alle Themen verdichtet, die zwischen beiden Seiten strittig und für die

---

Bousset stand unter dem Eindruck der Konzeption des schottischen Philosophen Thomas Carlyle, wonach die religiösen »Heroen« die fortschreitende Offenbarung Gottes verkörperten. Nach W. Bousset, 1908, 62 war Jesus die überragende all jener Gestalten, die »als von Gott begnadete Führer den Himmel aufgerissen und das Feuer des Glaubens herabgeholt« hätten.

<sup>61</sup> Ders., (1903), <sup>4</sup>1920, 176. Jesus erscheint als der große Befreier »von nationaler Gebundenheit, von der Zeremonie, von dem Buchstaben und der herrschenden Gelehrsamkeit« (165). Vgl. ders., (1904), <sup>3</sup>1907, 18 f., 31 f., 51 f., 59 ff. I. Ziegler, in: *AZJ* 1909, Nr. 50, 593 ff. gewann den Eindruck, Bousset habe in seinem Jesusbuch die Bemühung, »dem Judentum halbwegs gerecht zu werden«, völlig aufgegeben und sich dazu verführen lassen, »Jesu Lichtgestalt auf dunkelstem Hintergrund zu malen« (593).

<sup>62</sup> W. Bousset (1903), <sup>4</sup>1920, 161. Vgl. A. v. Harnack, 1900, 31 und J. Wellhausen (1894), <sup>5</sup>1904, 390, Anm. 1. Vgl. dazu L. Baeck, <sup>2</sup>1902, 28: selten sei ein Diktum, »in dem die Bedeutsamkeit des Tons zu der Bedeutung des Inhalts in so gar keinem Verhältnis steht, mit solcher Gewichtigkeit ausgesprochen und mit so ehrfurchtsvollem Eifer nachgesprochen worden wie diese Sentenz.«

jüdische Apologetik entscheidend waren – angefangen bei den traditionellen Zerrbildern jüdischer Frömmigkeit und Sittlichkeit zur Zeit Jesu über den Umgang protestantischer Theologen mit jüdischer Forschung bis hin zu grundlegenden methodischen Fragestellungen, die bald auch innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft kontrovers diskutiert werden sollten. Damit sind entscheidende Aspekte angesprochen, die, jedenfalls was ihre »wissenschaftliche« Seite angeht, den Kern der Debatte über das »Wesen des Judentums« ausmachen und ihre Intensität zu erklären vermögen.

Noch im Jahr 1903 richtete der Königsberger Rabbiner Felix Perles in seiner Schrift *Bousset's Religion im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht* einen massiven Angriff gegen den Göttinger Neutestamentler. Im gleichen Jahr erschien in der *MGWJ* Moritz Güdemanns Artikelserie »Das Judentum im neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung«. Daraufhin verfaßte Bousset – ebenfalls 1903 – eine ausführliche Gegenschrift unter dem Titel *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum. Antwort auf Herrn Perles' Kritik meiner ›Religion des Judentums im N.T. Zeitalter‹*, in der er auch Güdemanns Argumente aufgriff. Mit Boussets Judentumsbild setzten sich auch jene Verteidigungsschriften auseinander, die die protestantische historisch-kritische Exegese insgesamt thematisierten – Ismar Elbogens *Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch* (1904),<sup>63</sup> Güdemanns *Jüdische Apologetik* (1906) und Joseph Eschelbachers wichtige Schrift *Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie*.<sup>64</sup>

Boussets Kritiker empfanden vor allem das theologische Erkenntnisinteresse in Boussets Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte als unwissenschaftlich.<sup>65</sup> Moritz Güdemann erkannte in seinem Buch zwar ein »ernstes Streben, den wirklichen Sachverhalt zu ermitteln«, die Arbeit eines Gelehrten, »der sich nicht in ausgetretenen Geleisen bewegt, der selbständig und nach Recht und Billigkeit urtheilt.«<sup>66</sup> Dennoch entwerfe Bousset nach wie vor ein dunkles Bild des Judentums und setze allenfalls »den Schatten auch Lichter« auf. Sein Werk vermittele den »Eindruck eines Eiertanzes«, insofern vielfach positive durch negative Urteile wieder aufgehoben würden.<sup>67</sup> Er bezog sich damit auf Boussets scharfe Trennung

<sup>63</sup> Das Buch ging aus seinen 1903 an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums gehaltenen Vorlesungen über »Die Religion der Pharisäer« hervor, die – analog zu Harnacks Vorlesungen über das »Wesen des Christentums« – als »Vorlesungen für Studierende aller Fakultäten« angekündigt waren. Darin drückte sich der Wunsch der Wissenschaft des Judentums aus, ihre Sicht der jüdischen Geschichte in ähnlicher Weise gegenüber einer breiteren Öffentlichkeit zu vertreten, wie es der protestantischen Theologie möglich war.

<sup>64</sup> Unabhängig von dieser Arbeit hat R. Deines, aaO., 103 f. und 124–133 die jüdischen Reaktionen unter dem Aspekt ihrer Pharisäerdeutung untersucht und ist zu einer vergleichbaren Interpretation gekommen; die vorliegende Deutung legt darüber hinaus Wert auf die Kommunikationsstruktur zwischen Bousset und seinen Kritikern sowie auf die zeitgeschichtlichen Implikationen der Kontroverse.

<sup>65</sup> Vgl. F. Perles, 1903, 6.

<sup>66</sup> M. Güdemann, in: *MGWJ* 47 (1903), 38 und 48. Bousset habe »einen Blick in die Tiefe der jüdischen Religion gethan, wie er sich nur demjenigen erschliesst, der unvoreingenommen an sie herantritt und mit eigenen Augen zu sehen bestrebt ist« (46).

<sup>67</sup> AaO., 38 und 49.

zwischen einer intellektuellen Oberschicht und einer von Jesus mit Recht bekämpften pharisäischen »Durchschnitts«- oder »Volksfrömmigkeit«, die seine Kritiker als apologetische Hilfskonstruktion verstanden: Dahinter verberge sich die bewußte Strategie, das polemische neutestamentliche Pharisäerbild mit Hilfe positiver Bemerkungen über einzelne Züge der frühjüdischen Religion und Frömmigkeit religionsgeschichtlich zu differenzieren, aber grundsätzlich an den tradierten Urteilen festzuhalten und das Zerrbild vom überlebten, erstarrten Judentum unter dem Schein wissenschaftlicher Objektivität um so stärker zur Geltung zu bringen.<sup>68</sup>

Felix Perles konzentrierte seine Kritik darauf, daß Bousset die synoptischen Evangelien, die aus jüdischer Sicht aufgrund ihres Charakters als Streitschriften aus einer Epoche zunehmender Entfremdung von Judentum und Urchristentum nicht als objektive Geschichtsquellen gelten konnten, letztlich doch für die religionsgeschichtliche Darstellung des Judentums heranzog. Bereits die im Titel vorgenommene künstliche Begrenzung auf das neutestamentliche Zeitalter lasse eine unsachgemäße historische Fragestellung erkennen. Gewiß seien die Gestalt Jesu und die neutestamentlichen Schriften »vielfach nur aus dem damaligen Judentum heraus« zu erklären, doch könne letzteres nicht umgekehrt »aus dem NT heraus verstanden oder nach ihm beurteilt werden.« Eine sachgemäße Erforschung des Frühjudentums verlange vielmehr die Ausdehnung der Perspektive auf die »Religion des Judentums im tannaitischen Zeitalter«, also bis zum Abschluß der Mischna.<sup>69</sup> Der grundsätzliche Dissens zwischen den jüdischen Historikern und dem christlichen Theologen Bousset betraf dessen Verfahren, die Geschichte des »Spätjudentums« – »schon der Name weist auf eine Geschichtsbetrachtung, für die das Judentum nur die Vorstufe des Christentums ist«<sup>70</sup> – mit dem Jahre 70 u. Z., spätestens 135 u. Z., enden zu lassen. Joseph Eschelbacher konnte in dieser dogmatischen Reduktion des Judentums zur »praeparatio evangelica«, die auf der Prämisse beruhe, die religiösen Ideen Israels seien erst mit der Gestaltwerdung des Christentums zu ihrer Höhe, damit aber zugleich zu ihrem Ende gelangt, keine objektive Geschichtsschreibung, sondern allenfalls den »Schatten des Kreuzes« erblicken: »Nacht muß es sein, wenn der Stern von Bethlehem aufgehen soll.«<sup>71</sup>

<sup>68</sup> I. Elbogen, in: *BLWdJ* 1904, 30. Zum Begriff des »Durchschnitts« bei Bousset vgl. W. Bousset, 1903 a, 112; 115 f. (»die durchschnittliche Moral des Pharisäismus«); 118 (»die Polemik trifft den Durchschnitt und die Tendenz«). F. Perles, 1903, 38 warf Bousset vor, er habe mit seiner »Durchschnittsfrömmigkeit« die Karikatur eines pharisäischen Judentums entworfen, das so nie existiert habe, vgl. J. Eschelbacher, 1907, 41. In seiner Replik gegen Perles betonte Bousset noch einmal sein Anliegen, gerade diese »Volksfrömmigkeit« zu erfassen, die man nicht einfach am Beispiel der Frömmigkeit herausragender rabbinischer Gelehrter vergegenwärtigen dürfe, vgl. W. Bousset, 1903 b, 5 und 17.

<sup>69</sup> F. Perles, aaO., 21.

<sup>70</sup> I. Elbogen, in: *BLWdJ* 1904, IV.

<sup>71</sup> J. Eschelbacher, aaO., 7 und 31. Er stellte in Frage, daß das Christentum tatsächlich über die jüdische »Vorstufe« hinausgeschritten sei und »sodann aus eigenem, höheren Geiste sich das Heiligtum der wahren Religion aufgebaut« habe (11); an die Stelle der jüdischen Frömmigkeit sei keine reinere Ethik oder Verinnerlichung des Glaubens getreten, sondern allein die »Vergötterung von Jesus selbst« (12). M. Gudemann, in: *MGWJ* 47 (1903), 44 ver-

Die Schärfe der jüdischen Kritik hing demnach mit der vollständig unterschiedlichen Bewertung der für eine Geschichte des frühen Judentums relevanten Quellen und dem Eindruck zusammen, Boussets Forschungen blieben inhaltlich wie methodisch der traditionellen christlichen Perspektive verhaftet. Vor allem Perles unterzog sein Werk einer Fundamentalkritik, welche die vielen »inhaltlichen Mängel, Lücken und Fehltrübe« seiner Darstellung als Konsequenz der Defizite in der Quellenwahl und -beherrschung zu entlarven suchte. Er gründete diese Kritik auf prinzipielle hermeneutische Erwägungen zu den Bedingungen gerechter religionsgeschichtlicher Erkenntnis:

»Wer ein Volk mit seinen Wünschen, Hoffnungen, Glaubensmeinungen verstehen will, muss zuerst dieses Volk kennen lernen, muss ihm innerlich nahe zu kommen suchen, sich in die Tiefen seiner Seele versenken, muss ihm, wenn nicht Liebe, so doch Sympathie und Achtung entgegenbringen. Nur so wird er die dieses Volk bewegenden Triebkräfte verstehen, wird er sich in seine Gefühls- und Gedankenwelt hineinversetzen können.«<sup>72</sup>

Zur Achtung vor der jüdischen Religion gehörte nach Perles' Überzeugung, daß man sie nicht auf der Grundlage der neutestamentlichen oder der antiken heidnischen Literatur, sondern aus ihren eigenen Quellen heraus beurteilte. Den Teilen des Werkes Boussets, die sich mit der Frömmigkeit des apokalyptischen und des hellenistischen Judentums befaßten, zollte Perles uneingeschränktes Lob.<sup>73</sup> Allerdings habe er diesen Nebenströmungen zu viel Raum gegeben, dem normativen Judentum, wie es die rabbinische Literatur repräsentiere, dagegen keine befriedigende Behandlung zuteil werden lassen. Indem er zwar ein ausführliches Kapitel über Apokalyptik, Angelologie und Dämonologie verfaßt, eine systematische Entfaltung der rabbinischen Theologie und Ethik aber versäumt habe, habe er das »Zentrum der jüdischen Religion« verfehlt.<sup>74</sup> Leider fehle ihm die selbständige Kenntnis des rabbinischen halachischen wie haggadischen Schrifttums, der Hauptquelle für eine angemessene Darstellung der geschichtlichen Wirklichkeit und des religiösen Selbstverständnisses des Frühjudentums. Perles wies dem Göttinger

---

mutete als Motiv der konsequenten Mißachtung des nachchristlichen Judentums, daß Theologen wie Bousset diesem »die Anerkennung nicht vergönnen, daß es auf dem Stamme bodenständig sei, wovon das Christentum sich abgezweigt hat.« Die Grundtendenz protestantischer religionsgeschichtlicher Forschung gehe dahin, daß sie anhand des Judentums der neutestamentlichen Zeit das der Gegenwart zu verkleinern suche und am liebsten jeden Zusammenhang mit ihm »wie mit einem unbequemen Verwandten ableugnen« wolle.

<sup>72</sup> F. Perles, aaO., 19 f.

<sup>73</sup> AaO., 133.

<sup>74</sup> AaO., 22 f. und 33 ff. Vgl. M. Güdemann, in: *MGWJ* 47 (1903), 50: »Um die Lichtseiten des Judenthums zu schildern, taucht B. den Pinsel in den Farbtopf der hellenistischen Literatur, die weit reichere, ihm aber nicht selbst zugängliche rabbinische Literatur dient ihm dazu, das Judentum zu verdunkeln.« I. Elbogen, in: *MGWJ* 48 (1904), 186 f. urteilte: »Niemand bestreitet B. das Recht, seine Aufgabe möglichst weit zu stecken und die Literatur der »Volksfrömmigkeit« ebenfalls in den Bereich der Untersuchung zu ziehen. Was Perles ihm vorgeworfen hat, ist, dass er die Frömmigkeit der »Schriftgelehrten« völlig vernachlässigt und in dem Urteil lebt, die jüdische Religion vollständig dargestellt zu haben, während in Wirklichkeit die Betrachtung des Zentrums gerade fehlt.« Vgl. auch J. Eschelbacher, 1907, 40 ff.

Theologen dilettantische Fehler nach<sup>75</sup> und führte sie unmittelbar darauf zurück, daß er sein Urteil über das rabbinische Judentum einzig auf – meist christliche – Sekundärliteratur gründete, namentlich auf Emil Schürer, August Wünsche, Gustaf Dalman, dessen *Worte Jesu* Perles aufgrund ihrer Vorurteilslosigkeit schätzte,<sup>76</sup> und nicht zuletzt auf Ferdinand Webers *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (1880; <sup>2</sup>1897). Gerade dieses Werk sei aber weit davon entfernt, eine kritische Darstellung der religiösen Anschauungen des talmudischen Zeitalters zu bieten, und stelle vielmehr die »Haupttrüstkammer rabbinischen Wissens für der Quellen unkundige Beurteiler und Verurteiler des Spätjudentums« dar.<sup>77</sup> Daß sich Bousset, was die jüdische Forschung anging, auf die Arbeiten des berühmten Orientalisten und Professors der Budapester Landesrabbinerschule, Wilhelm Bacher, zur Haggada beschränkt habe, zeige, daß er die religionsgeschichtliche Bedeutung der Halacha als eines zweiten entscheidenden Bereichs der rabbinischen Literatur völlig verkannt habe.<sup>78</sup>

Mit dem Vorwurf der nahezu kaum vorhandenen Rezeption der jüdischen Forschung brachte Perles ein grundsätzliches Problem des jüdisch-protestantischen Diskurses zur Sprache. Er vermißte nicht nur die inhaltliche Auseinandersetzung mit den historischen Werken von Manuel Joel, Leopold Zunz, Isaak Markus Jost, Heinrich Graetz und Abraham Geiger, auch bei der Beurteilung der jüdischen Ethik werde »kein einziges jüdisches Werk citiert, als ob ein Frankel und Bloch, ein Lazarus und ein Cohen niemals geschrieben hätten.«<sup>79</sup> Besonders empört war er über die Anmerkung Boussets, die jüdischen Gelehrten ignorierten meist die apokryphe und pseudepigraphische Literatur, während ihr Beitrag zur Erforschung der rabbinischen Tradition zwar »unentbehrlich«, aber »auch mit Vorsicht zu genießen« sei.<sup>80</sup> Perles verglich diese Äußerung mit der Haltung Emil Schürers, der, ohne eine Erklärung dafür zu geben, in seiner Bibliographie die Werke jüdischer Autoren mit einem Sternchen versehen hatte, so daß sich Perles »unwillkürlich an den gelben Fleck erinnert« sah, »durch den die Juden früher

<sup>75</sup> F. Perles, aaO., 14 ff.

<sup>76</sup> AaO., 21.

<sup>77</sup> AaO., 5. Vgl. M. Güdemann, 1906, 175, der die stereotypen protestantischen Urteile zur Toraförmigkeit auf den Einfluß Webers zurückführte; bei diesem werde das Judentum »in ein System gezwängt, was ganz wider seine Natur ist.« Auch W. Bousset, 1903a, 52 urteilte, daß bei Weber »alles auf einer Fläche aufgetragen« war. Vgl. die Kritik von G. F. Moore, in: *Harvard Theological Review* XIV (1921), 228 ff. Weber war ein Schüler von Franz Delitzsch, neulutherisch orientiert und der »Judenmission« verpflichtet; zu seinem Bild der pharisäischen »Gesetzesreligion« vgl. R. Deines, aaO., 245–255 und G. Waubke, aaO., 250 ff.

<sup>78</sup> F. Perles, aaO., 10. Bachers zweibändige *Agada der Tannaiten* (1884/90) und seine dreibändige *Agada der palästinensischen Amoräer* (1892–99) wurden allgemein von protestantischen Forschern geschätzt. Für E. Schürer, in: *ThLZ* 16 (1891), Nr. 4, 117 f. war Bachers Werk nicht nur »das Resultat eines stupenden Sammelfleißes, sondern auch im Einzelnen sorgfältig, exact und sauber gearbeitet – Vorzüge, die man bei Werken jüdischer Verfasser nicht allzu häufig findet«; vgl. ders., in: *ThLZ* 17 (1892), Nr. 23, 561 f.; *ThLZ* 24 (1899), Nr. 22, 611 f.; *ThLZ* 29 (1904), Nr. 7, 206. Vgl. auch H. L. Strack, in: *ThLB* 11 (1890), Nr. 49, 461 und in: *ThLB* 20 (1899), Nr. 45, 533.

<sup>79</sup> F. Perles, aaO., 6; vgl. dazu W. Bousset, 1903 b, 7, Anm. 4.

<sup>80</sup> Ders., 1903 a, 51; in der 2. Aufl. 1906, 56 fehlt diese Bemerkung.

schon von weitem kenntlich gemacht werden sollten.«<sup>81</sup> Mit Blick auf Bousset machte er seiner Verletzung über die Mißachtung der Wissenschaft des Judentums Luft:

»Er spricht aber ganz generaliter von den jüdischen Gelehrten ohne jede Einschränkung und stellt sich damit auf die Höhe der von allen Bierbänken und Tribünen über die Juden schlechthin gefällten Urteile. Auch läßt er uns leider im Unklaren darüber, ob die von ihm angenommene geringere Fähigkeit bzw. Zuverlässigkeit der jüdischen Gelehrten in einer Inferiorität der Rasse oder in konfessioneller Befangenheit zu suchen sei. Wie dem auch sei, ein Mann wie Bousset, der selbst in einem Glashause sitzt und wiederholt Proben bedenklicher Unwissenheit und Urteilslosigkeit auf rabbinischem Gebiete giebt, sollte doch bescheidener sein und wissen, dass gerade er am wenigsten das Recht zu derartigen Generalverdikten hat. Oder steht er auf dem Standpunkt, dass zwar auf allen anderen Gebieten nur die Wissenden urteilsfähig und kompetent sind, auf rabbinischem Gebiete jedoch gerade die Wissenden als befangen und parteiisch abzulehnen sind, und nur die, deren Urteil durch keinerlei Sachkenntnis getrübt ist, das entscheidende Wort zu sprechen haben? Es scheint wirklich, als ob die rabbinische Litteratur in dieser Beziehung als Objekt wissenschaftlicher Forschung eine Ausnahmestellung einnehmen solle.«<sup>82</sup>

Angesichts solcher Formulierungen wird man urteilen dürfen, daß sich Perles in Argumentation und Stil stark von den Gesetzen der Polemik bestimmen ließ.<sup>83</sup> Ismar Elbogen gestand 1904 in einer Besprechung zu, Perles gehe »mitunter zu weit«, vor allem dort, wo er Bousset Unwissenheit unterstelle. Wenn seine Schrift »bisweilen im Ton verletzend« sei, so richte sich dies aber nicht gegen die Person Boussets, sondern die Polemik gelte »dem in seiner Arbeitsmethode zum Ausdruck kommenden System.«<sup>84</sup> In Perles' Korrespondenz findet sich nur ein einziger Brief, dessen Verfasser, der in Berkeley lehrende Judaist Max Leopold Margolis, die Polemik übertrieben fand und von jüdischen Gelehrten forderte, sie sollten auf diese Form der Apologetik verzichten und statt dessen selbst eine systematische Darstellung des rabbinischen Judentums vorlegen.<sup>85</sup> Ansonsten hielten Perles' jüdische Kollegen den scharfen Ton seiner Streitschrift angesichts der Haltung Boussets durchgängig für angemessen und notwendig.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> F. Perles, aaO., 7 mit Blick auf E. Schürer, Bd. 1, <sup>3-4</sup>1901, 4 ff., bes. 4, Anm. 1.

<sup>82</sup> F. Perles, aaO., 7 f.

<sup>83</sup> So auch K. Hoheisel, 1978, 35 und R. Deines, aaO., 135.

<sup>84</sup> I. Elbogen, in: *MGWJ* 48 (1904), 186.

<sup>85</sup> Brief von Max Margolis vom 23. September 1904: »Nur scheint mir der gereizte Ton, mit dem Sie Bousset entgegentreten, der Sache zu schaden. Und warum warten wir immer, bis man uns angreift und mißrepräsentiert? Warum müssen wir immer nur Erwidierungen schreiben? Warum fehlt es an einer methodischen Zusammenfassung des Gehaltes des rabbinischen Judentums seitens eines jüdischen Gelehrten?« (Privatbesitz Hans Perles und Fritz S. Perles, Tel Aviv). Margolis' Position scheint damit zusammenzuhängen, daß er in einem – gegenüber Deutschland – weit pluralistischeren Kontext tätig war.

<sup>86</sup> Wilhelm Bacher schrieb nach Erhalt des ersten Bogens von Perles' Schrift am 3. März 1903: »Die »scharfere Tonart«, die Sie anschlagen, wird vielleicht heilsam sein, andererseits aber auch Anstoss erregen. Doch schadet dies nicht.« Am 12. März 1903 fügte er hinzu: »Die beiden weiteren Bogen Ihrer Schrift habe ich mit steigendem Interesse gelesen, und ich

Bousset dagegen empfand Perles' Schrift als »außerordentlich gehässige Polemik«, die es fast als das Beste erscheinen lasse, »den hingeworfenen Handschuh liegen zu lassen, wo er liegt.« Er sah sich aber um der Relevanz der wissenschaftlichen Streitfrage willen zu einer direkten Erwiderung genötigt, die er in seiner Schrift *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum* vorlegte.<sup>87</sup> Darin gestand er zwar zu, Perles habe ihn »in einzelnen Punkten und kleinen nebensächlichen Dingen berichtet«, behauptete jedoch, den Vorwurf grundsätzlicherer Mängel »in der überwältigenden Zahl der Fälle« widerlegen zu können.<sup>88</sup> Daß Perles ihm von

---

gestehe mit Vergnügen, dass mich Inhalt und Form Ihrer Polemik ... befriedigt. Besonders freut es mich, daß sie die schärfere Tonart, die ich im ersten Bogen gefunden, nur innerhalb der richtigen Grenzen zur Geltung bringen, so dass kein richtig Denkender Ihnen das Verdienst absprechen wird, eine in ihrem Inhalte gründliche und in ihrer Form massvolle Kritik zu treiben.« Der Dozent für Talmud an der Landesrabbinerschule in Budapest, Ludwig Blau, urteilte am 26. April 1903: »Ich stimme Ihnen fast in allen Punkten bei und billige nicht nur Ihr Auftreten, sondern auch die scharfe Tonart.« Samuel Krauss, Dozent für Talmud an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, schrieb am 27. Mai 1903: »Ihre Arbeit gegen Bousset habe ich zum Teil bereits gelesen; ich gratuliere Ihnen zu dem mutigen und gerechten Auftreten. Leider wird unser Kampfesmut immer mehr nötig.« Der ungarische Orientalist Immanuel Löw gab in seiner Zuschrift vom 29. Mai 1903 zu bedenken, die Schrift gegen Bousset sei »scharf in der Tonart, mir persönlich etwas zu scharf«, räumte jedoch ein: »aber wahrscheinlich wirkt die Sache so besser.« Hermann Cohen teilte Perles am 30. Juli 1903 seine »grosse Freude« über dessen Schrift mit und urteilte, »dass sie wirklich gelungen ist & zwar nicht allein wegen der apologetischen Trefflichkeit, sondern vor Allem wegen der methodischen Sicherheit, mit der den Herren das Concept erst zurecht gelegt wird ... Wir dürfen hoffen, dass Ihre Schrift von entschiedener Einwirkung werden wird.« Zwar sei der Erfolg der Schrift in der akademischen Theologie gering, »denn man sagt ja auch mir nicht gern etwas Gutes über Zion«, doch habe ihn Johannes Weiß darauf angesprochen, und man habe seiner Reaktion anmerken können, »dass es eingeschlagen hat.« Simon Dubnow schrieb am 4. September 1903, Perles' Kritik sei »ebenso eine wissenschaftliche wie eine national-sittliche Tat.« (Alle Briefe im Privatbesitz Hans und Fritz S. Perles, Tel Aviv).

<sup>87</sup> W. Bousset, 1903 b, 3. Er habe sich in seiner Replik nicht so sehr gegen Güdemann gerichtet, da es ihm widerstrebe, »diese viel sachlichere und vornehmere Auseinandersetzung« auf einer Stufe mit Perles zu behandeln (46, Anm. 1). Auch P. Volz, in: *Theologischer Jahresbericht* 23 (1903), 208 würdigte Güdemanns Schrift als eine »wissenschaftliche, sachliche Auseinandersetzung«, aus der alle, die das Judentum nicht nur vom NT her kennenlernen wollten, lernen könnten. Perles dagegen biete eine im einzelnen wertvolle, aber »im ganzen einseitige und bittere Kritik«. Vgl. F. Schwally, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 7 (1905), 283 f.: »Die Kritik jüdischer Literaten ist im allgemeinen ungerecht. Mit das Zutreffendste dürfte wohl noch in der Broschüre des Wiener Oberrabbiners M. Güdemann stecken, obwohl auch sie weit über das Ziel hinausschießt. Als berechtigt wird man zugeben müssen, daß Boussets Darstellung zu sehr unter dem Einfluß der evangelischen Überlieferung steht, daß er in dem rabbinischen Schrifttume nicht eingelesen genug ist, um jüdisches Denken und Empfinden voll zu verstehen, und daß er die talmudische Überlieferung als den Niederschlag der mächtigsten Strömung auch innerhalb des neutestamentlichen Judentums unterschätzt hat. Im übrigen wird auch die objektivste und sachlichste Darstellung der Religion des späteren Judentums von christlicher Seite niemals imstande sein, die Rabbiner zu befriedigen.«

<sup>88</sup> W. Bousset, 1903 b, 43 und 45. Vgl. ders., in: *ThR* 10 (1907), 380: bei der Vorstellung der 1906 vorgelegten Neuauflage seines Buches räumte er ein, Perles habe in seiner »fulminanten Streitschrift ... viel gelehrtes und im einzelnen brauchbares Material« beigebracht sowie seine eigene Darstellung »in manchen Einzelheiten auf dem Gebiet der Mischna- und

seinem Standpunkt aus nicht gerecht werden könne, sei begreiflich, er bedauere aber, »dass er seine Polemik in so wenig gewissenhafter, so gehässiger und tendenziöser Weise« geführt habe.<sup>89</sup>

Auch der Neutestamentler sah den entscheidenden Dissens in der prinzipiell verschiedenen Beurteilung der Quellen für eine Geschichte des »Spätjudentums«. Ohne sich auf eine Diskussion über die Bewertung der neutestamentlichen antipharisäischen Urteile einzulassen, verwies er auf sein Bemühen, das Judentum »als die religionsgeschichtlich wichtigste Tatsache vor dem Aufkommen des Christentums« darzustellen.<sup>90</sup> Entschiedenem Widerspruch erhob er gegen Perles' Postulat der zentralen Bedeutung des Schriftgelehrtentums und der rabbinischen Literatur. Bousset hatte dieses Schrifttum als »unerschöpfliche Fundgrube« bezeichnet, deren systematische Auswertung wertvolles Material zur Verfügung stellen könne. Da eine solche jedoch noch nicht einmal in Ansätzen geleistet sei, müsse er sich bei der Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte darauf beschränken, allein solche Aussprüche heranzuziehen, die sich eindeutig auf eine rabbinische Autorität der Zeit Jesu zurückführen ließen.<sup>91</sup> Nun versuchte er, diese Entscheidung durch eine präzisere Unterscheidung zu rechtfertigen. Der Versuch, die disparate, kaum datierte, meist auf spätere Überlieferungen zurückgehende und zudem von früherer Vielfalt gereinigte rabbinische Literatur heranzuziehen, schien ihm verfehlt. Man müsse wesentlich stärker zwischen dem sich nach 70 u. Z. allein durchsetzenden »Schriftgelehrtentum« und der viel bunteren »Volksfrömmigkeit« differenzieren, die ihn vorwiegend interessiere.<sup>92</sup> Es sei daher legitim, letztere ohne spezielle Kenntnis der späteren Literatur nachzuzeichnen, die er auch nie beansprucht habe; zudem sei das »System rabbinischer Rechts- und Gesetzesfrömmigkeit« ein so einfaches und einheitliches, daß man es ohne umfassendes Studium »in der Hauptsache begreifen und werten« könne.<sup>93</sup>

Aus Boussets Sicht hatte Perles den Eindruck zu erwecken versucht, als habe er eine Darstellung des Schriftgelehrtentums ohne selbständige Quellenkenntnis bieten wollen. Dadurch habe er »sich in eine scheinbar günstige Position zu versetzen und die Differenzen zwischen uns auf ein Gebiet hinüberzuspielen gewußt, auf dem er mir als Fachmann gegenüberreten konnte.« Letztlich habe er auf diese Weise allerdings nur seine dogmatische Befangenheit offengelegt:

»Herr P. hat mit seiner Schrift mir im wesentlichen zweierlei bewiesen, einmal dass er, orientiert an Mischna und Talmud und dem ganzen späteren jüdischen Schriftgelehrtentum

---

Talmud-Literatur« berichtet. Ders.,<sup>2</sup>1906, 59 faßte jedoch auch die Schriften von Elbogen, Eschelbacher und Güdemann unter die »zum größten Teil unerquickliche und höchst einseitige apologetisch-polemische Streitliteratur des jüdischen Gelehrtentums.« Mit der Grundanschauung der jüdischen Reaktionen auf sein Werk sei »eine Verständigung kaum möglich« (VIII).

<sup>89</sup> W. Bousset, 1903 b, 46.

<sup>90</sup> AaO., 12.

<sup>91</sup> Ders., 1903 a, 41.

<sup>92</sup> Ders., 1903 b, 4 f. In der jüdischen Forschung wirbele »das Quellenmaterial vieler späterer Jahrhunderte in wilder und willkürlicher Auswahl durcheinander« (4).

<sup>93</sup> AaO., 6 ff.

gar nicht imstande ist, das reichere und mannigfaltigere Leben der jüdischen Volksreligion vor der Vernichtung der jüdischen Nation zu verstehen, und zum andern, dass er Geschichte treibt und Geschichtsurteile wesentlich nur aufzufassen versteht unter dem Gesichtspunkt des ›Zeugnisses‹ für und gegen das Judentum.«<sup>94</sup>

Verschiedene Formulierungen Boussets weisen daraufhin, daß seine methodisch begründete Vorsicht mit Blick auf die rabbinische Literatur ein eindeutiges Werturteil implizierte. Das rabbinische Judentum – als partikulare Gemeinschaft der Observanz, die die universalen Ansätze des »Spätjudentums« verkümmern ließ – erschien dem protestantischen Forscher religionsgeschichtlich als unbedeutende Erscheinung. Die Traditionsarbeit der Rabbinen, so hatte er behauptet, könne nur als »trauriges zweckloses Bemühen« gelten, »über das man lächeln möchte, wenn man nicht doch wider Willen diese Riesenarbeit respektieren müßte, die ihre Dauerhaftigkeit an der Existenz der jüdischen Religionsgemeinde durch die Jahrtausende bewährt hat.«<sup>95</sup> Auf Perles' Einspruch hin präziserte Bousset sein Urteil:

»Wenn er es denn durchaus hören will: ich kann die Fortexistenz des Judentums in seiner talmudischen Form nicht gerade für etwas in sich wert- und zweckvolles im höchsten Sinne halten und Mischna und Gemara nicht zu den Schätzen menschlichen Geisteslebens rechnen, deren Verlust nicht verschmerzt werden könnte.«<sup>96</sup>

Es scheint angesichts dieses maßlosen Verdikts über die Fortexistenz des Judentums wenig angemessen, von einer »kräftigen, aber in würdigem Ton gehaltenen Erwiderung« reden.<sup>97</sup> Seine verächtliche Beurteilung der normativen jüdischen Tradition und ihres Wahrheitsanspruchs für die Gegenwart, aber auch seine unverhohlene Mißachtung der jüdischen Wissenschaft, verschärfte den Dissens und schlossen eine weitere sachliche Diskussion aus. Auch andere protestantische Forscher, die zu der Kontroverse Stellung nahmen, zeigten wenig Verständnis für die Motive der Empfindlichkeit jüdischer Gelehrter,<sup>98</sup> dafür jedoch ein hohes Maß an Verachtung für ihre wissenschaftliche Position. Der Straßburger Neutestamentler Heinrich Julius Holtzmann sandte Bousset am 2. Juli 1903 eine Postkarte, auf der er vermerkte, man habe in Perles »wieder einmal ein Prachtexemplar jenes mit hochgradiger Reizbarkeit« vorgehenden »j(üdischen) Dünkels« vor sich, wie man

<sup>94</sup> AaO., 45. Die entscheidende Verengung, die Bousset für das Judentum nach 70 u. Z. voraussetzte, erschwerte es seiner Auffassung nach den jüdischen Forschern, »von dem von ihnen eingenommenen Standpunkt talmudischer Gesetzesfrömmigkeit aus, den Reichtum ihrer eigenen Vergangenheit zu verstehen« (46).

<sup>95</sup> W. Bousset, 1903 a, 107.

<sup>96</sup> Ders., 1903 b, 18.

<sup>97</sup> A. F. Verheule, 1973, 93, der dagegen Perles' Polemik als »sehr scharf und geradezu feindselig« bezeichnet.

<sup>98</sup> Eine Ausnahme ist der Orientalist Paul Kahle, der mit Blick auf Perles von einer »scharfen – leider von Gehässigkeit nicht freien Kritik« sprach, jedoch anerkannte, sie sei »sachlich doch in etwas größerem Umfange berechtigt«, als Bousset wahrhaben wolle, und zeige die beschämende Tatsache auf, wie wenig »sonst vortreffliche« christliche Werke hinsichtlich der rabbinischen Literatur orientiert seien, vgl. P. Kahle, in: *DLZ* 24 (1903), Nr. 35, 2120.

ihn schon in Abraham Geiger kennengelernt habe.<sup>99</sup> Aufschlußreich ist auch der Ton, mit dem Hugo Gressmann am 3. Juli 1903 in einem Brief seinem Freund Bousset zur Gegenschrift gegen Perles gratulierte: »Ich freue mich, daß Du diesem Juden eins auf die Schnauze gegeben hast, wie er es verdient.«<sup>100</sup>

Perles kam ein letztes Mal im Juni 1904 in einem Aufsatz »Zur neuesten religionsgeschichtlichen Literatur« auf den Göttinger Gelehrten zu sprechen. Anlaß dazu bot eine Kontroverse Boussets mit den beiden radikal freidenkerischen Bremer Pfarrern Albert Kalthoff und Friedrich Steudel. Am 6. Januar 1904 war Bousset mit einem Vortrag vor dem Bremer »Protestantenverein« über die Frage »Was wissen wir von Jesus?« Kalthoffs radikaler Kritik der aus seiner Sicht unhistorischen und apologetischen liberalen Leben-Jesu-Forschung sowie des christlichen Absolutheitsanspruchs entgegengetreten, indem er die Historizität Jesu nachzuweisen und die Bedeutung der Persönlichkeit Jesu zu entfalten versuchte.<sup>101</sup> Darauf griff Steudel Bousset in einer Aufsatzreihe mit dem Titel »Ein Streiflicht auf die theologische ›Wissenschaft‹« vom 7. bis zum 13. Februar 1904 in den *Bremer Nachrichten* heftig an. In diesem Zusammenhang nannte er Felix Perles, mit dem er in Briefkontakt stand, als kompetenten Zeugen dafür, daß die Evangelien, was das Judentum zur Zeit Jesu betreffe, nur als stilisierte Darstellung zu verstehen seien, und fragte, ob Bousset die jüdische Forschung überhaupt zur Kenntnis genommen habe.<sup>102</sup> Bousset entgegnete Steudel am 28. Februar 1904, empört dar-

<sup>99</sup> Postkarte von H. J. Holtzmann an W. Bousset vom 2. Juli 1903, in: UB Göttingen, Cod. Ms. Bousset 60, Blatt 4. Darin bezieht sich Holtzmann auf seinen Streit mit Geiger aus dem Jahre 1865 um dessen Buch *Das Judentum und seine Geschichte* (vgl. A. Geiger, 1865 und H. J. Holtzmann, in: *Protestantische Kirchenzeitung* 10 (1865), 225–237 und S. Heschel, 1998, 206 ff.). In einer Rezension (*ThLZ* 29 (1904), 43–46) bezeichnete Holtzmann Perles als einen »jüdischen Gelehrten von umfassender talmudischer Gelehrsamkeit«, der allerdings die antipharisäische Polemik der Evangelien »auf die Ehre« nehme und von einem »anständigen christlichen Geschichtsschreiber« verlange, »daß er jede solidarische Haftbarkeit nach dieser Seite ablehne.« Letztlich sei Perles' Schrift eine »im Tone gereiztesten Affektes und tief verletzten Nationalgefühls gehaltene Streitschrift«, die um so unverständlicher sei, als man bei Bousset keinen »antisemitischen Zelotismus« erkennen könne (43). Holtzmann stellte sich in der zentralen Streitfrage über die Quellen auf Boussets Seite, gestand aber zu, daß er, wenn auch ohne Änderung seines Grundurteils, »an dem christlichen Buch über der Lektüre des jüdischen mancherlei Korrekturen vollzogen oder wenigstens Fragezeichen angebracht« habe (46). Die rabbinische Literatur sei christlichen Forschern nur schwer zugänglich, und er könne es nur als »weise Selbstbeschränkung« verstehen, daß Bousset darauf verzichtet habe, sie ausführlicher heranzuziehen (44).

<sup>100</sup> Brief von H. Gressmann an W. Bousset vom 3. Juli 1903, in: UB Göttingen, Cod. Ms. Bousset 49, Blatt 24. »Wenn ich mich zu verteidigen hätte, wäre ich wohl gröber geworden nach dem Wahlspruch: Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil. Aber Deine vornehmliche Sachlichkeit wird Dir wohl Lob eintragen. Inhaltlich stimme ich Dir vollkommen bei, soweit ich selber ein Urteil habe.«

<sup>101</sup> W. Bousset (1904), <sup>2</sup>1906. Kalthoff, Mitbegründer des »Monistenbundes«, entfaltete seine Position in seiner Schrift *Das Christusproblem* (1902).

<sup>102</sup> F. Steudel, in: *Bremer Nachrichten*, 162. Jg., Nr. 41, 10. Februar 1904, 13 f. Ähnlich A. Kalthoff, 1904 b, 31. Perles hatte Steudel 1903 seine Schrift gegen Bousset geschickt. Steudel bedankte sich daraufhin mit einer Postkarte vom 12. April 1903 für die Zusendung der »hochinteressanten Schrift«; schon der erste Eindruck habe ihn gelehrt, daß »wir in unseren Urteilen über das Judentum der neutestamentlichen Zeit immer sehr vorzeitig und ober-

über, daß dieser sich auf jüdische Forscher berief: »Herr Steudel scheint wahrlich die Kenner des Judentums auf der Straße aufzulesen und sich fröhlich zu dieser auserlesenen Schar zu gesellen!« In diesem Zusammenhang verwies er auf seine Replik gegen Perles, in der er zur Genüge dargelegt habe, weshalb er »jüdischen Autoritäten trotz aller anzuerkennenden Gelehrsamkeit in Mischna und Talmud bei ihren Urteilen auf dem Gebiet des Neuen Testaments mit absolutem Mißtrauen« gegenüberstehe.<sup>103</sup>

Perles stellte sich darauf auf die Seite Steudels, ignorierte dabei jedoch seine und Kalthoffs Bestreitung der Historizität Jesu und konzentrierte sich ganz darauf, daß sie bei ihrem Versuch der kritischen Destruktion der Leben-Jesu-Forschung auch die Stimme der Wissenschaft des Judentums berücksichtigten und auf dieser Grundlage ein »vernichtendes Urteil über die gesamte liberale Theologie« fällten. Dankbar erkannte er an, daß sie gegen eine Karikatur der Pharisäer protestierten und »die religionsgeschichtliche Bedeutung des Judentums zu erfassen« suchten. Demgegenüber kennzeichnete Perles Boussets Bremer Vortrag »Was wissen wir von Jesus?« als »regelrechte apologetische Predigt«, die darin eine »würdige Fortsetzung und Krönung« von *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum* darstelle. Ein weiteres Gespräch sei überflüssig, denn er habe den Göttinger Gelehrten offenbar bereits mit seiner ersten Stellungnahme »viel zu ernst genommen«. Nun aber habe dieser endgültig bewiesen, »dass er, wie die meisten sich liberal dünkenden Religionshistoriker, das Judentum doch nur unter dem Gesichtswinkel der christlichen Theologie anzuschauen und zu beurteilen« wisse.<sup>104</sup>

Mit diesem bitteren Fazit zog der Königsberger Rabbiner den Schlußstrich unter seine Auseinandersetzung mit Bousset. Das darin dokumentierte Scheitern des wissenschaftlichen Dialogs hing offensichtlich damit zusammen, daß Perles sich durch die Reaktion seines Kontrahenten als Forscher mißachtet fühlen mußte. Hinter dieser persönlichen Dimension verbirgt sich jedoch die Tatsache, daß die religionsgeschichtliche Kontroverse der beiden Gelehrten über das »Spätjudentum« sich nicht im »rein wissenschaftlichen« Raum abspielte, sondern das Fo-

---

flächlich verfahren.« In einem Brief vom 26. Juni 1903 gab Steudel, nachdem er die, wie er anerkennend schrieb, »von stupender Gelehrsamkeit zeugende Schrift anti Bousset« gelesen hatte, Perles in seinem Urteil über die vorurteilsvolle Haltung der protestantischen Theologie recht. Es sei »sehr heilsam, daß von jüdischer Seite einmal dem theologischen Unfug, der da getrieben wird, systematisch zu Leibe gegangen wird. ... Das alles sind Bausteine, um den mir verhaßten Aberglauben von der Absolutheit der christlichen Religion zu beseitigen.« (Privatbesitz Hans und Fritz S. Perles, Tel Aviv).

<sup>103</sup> W. Bousset, in: *Bremer Nachrichten*, 162. Jg., Nr. 59, 28.02.1904, 17 f. Vgl. dazu F. Perles, in: *Ost und West* 4 (1904), Nr. 6, 361–372, bes. 364: »Als ob dieses »Mißtrauen« eine wissenschaftliche Gegeninstanz gegen die von den jüdischen Gelehrten angeführten Tatsachen (es handelt sich nämlich gar nicht um »Urteile«) bedeutete, und als ob die jüdischen Gelehrten nicht gerade auch durch ihre Gelehrsamkeit auf B.s eigenstem Arbeitsgebiet seine und seiner Fachgenossen Blöße aufgedeckt hätten!«

<sup>104</sup> F. Perles, aaO., Zitate 363 ff. Für Perles blieb, wie er später rückschauend schrieb, der Eindruck haften, daß protestantische Theologen es »förmlich als einen beleidigenden Gedanken« empfanden, »auf ihrem Gebiet Belehrung von jüdischer Seite anzunehmen«, vgl. ders., 1925, 12.

rum darstellte, auf dem auch Identität und legitime Fortexistenz des Judentums auf dem Spiel standen.<sup>105</sup> Um diesen aktuellen Bezug zu verdeutlichen, wird im Folgenden systematisch entfaltet, welche konkreten Züge des von Bousset entworfenen Zerrbildes vom »Spätjudentum« – abgesehen vom methodischen Dissens – strittig waren und was die an der Kontroverse beteiligten jüdischen Gelehrten ihm entgegensetzten.

### 2.3. Die strittigen Züge des Bildes Boussets vom »Spätjudentum«

#### 2.3.1. Religion des Partikularismus? –

##### *Erwählung Israels und Universalismus des Judentums*

Als zentraler Streitpunkt erwies sich Boussets These einer national beschränkten und – im Vergleich zur hellenistischen – »inhumanen« Ethik des »Spätjudentums«.<sup>106</sup> Bezeichnenderweise behandelte er den gesamten Bereich der jüdischen Ethik und auch die Eschatologie unter der Überschrift »Die nationale Bedingtheit der jüdischen Religion«. Besonders herausfordernd war, daß Bousset seine Kennzeichnung des Judentums als Nichtjuden ausgrenzende Binnenethik mit einer Rechtfertigung der antiken Judenfeindschaft verband. Er führte sie einerseits auf die zunehmende Starrheit und Abgeschlossenheit der jüdischen Religionsgemeinschaft, andererseits auf den Reichtum, die Überlegenheit und »Skrupellosigkeit im Handel« zurück, »die der Jude als Orientale mit sich brachte.«<sup>107</sup> Als gültiges Zeugnis dafür, daß auch in den durchschnittlichen Kreisen des Diasporajudentums »sicher der inhumane Charakter der jüdischen Moral der vorherrschende geblieben« sei, zog Bousset die Urteile antiker Schriftsteller »über den inhumanen, barbarischen Charakter des Judentums« heran. Allein aus Rassenhaß seien solche Stimmen nicht zu erklären, »bestimmte Veranlassung zu jener herben und feindseligen Beurteilung« müsse das Judentum geboten haben.<sup>108</sup> Es scheint so, als habe

<sup>105</sup> Zur politischen Dimension der religionsgeschichtlichen Kontroversen über das »Spätjudentum« s. Kap. 6. Ob Bousset selbst mit seinen historischen Urteilen explizit politische Auffassungen hinsichtlich der Stellung der jüdischen Gemeinschaft verband, läßt sich mangels greifbarer Quellen nicht feststellen: ähnlich G. Waubke, aaO., 277 f. Als Mitglied der »Freisinnigen Vereinigung«, einer der drei linksliberalen Parteien, war er politisch an Friedrich Naumann orientiert, dem er 1919 in die DDP folgte; vgl. A. F. Verheule, aaO., 21 ff. und G. Lüdemann, in: B. Moeller (Hg.), 1987, 336 ff.

<sup>106</sup> Vgl. W. Bousset, 1903 a, 111 ff., zum Begriff des »Inhumanen« 115. Vgl. dazu F. Perles, 1903, 52 ff. W. Bousset, 1903 b, 22 f. betonte, er habe keine eingehende Darstellung der jüdischen Ethik bieten, sondern nur Grundzüge aufzeigen wollen. Für einen Religionshistoriker verstehe es sich von selbst, »daß eine so an die Nation gebundene Religion wie das palästinische Judentum es war, eine partikularistische Ethik haben mußte.« Damit sei zunächst »keine irgendwie feindselige und abschätzig Beurteilung des Judentums« intendiert.

<sup>107</sup> AaO., 76. M. Güdemann, in: *MGWJ* 47 (1903), 41 empfand dies als »ganz modern antisemitisch.«

<sup>108</sup> Zitate W. Bousset, aaO., 115 f. F. Perles, aaO., 28 f., urteilte, in ähnlicher Weise könne man dann später auch Houston St. Chamberlain »als Kronzeugen gegen das heutige Judentum anrufen.« W. Bousset, 1903 b, 13 konnte in dieser Reaktion nur die »Nervosität« des Rabbiners erkennen, für den das Judentum »natürlich überall die verleumdete Unschuld« sei.

Bousset an dieser Stelle den Vorbehalt gegen den »Partikularismus«, die bleibende Besonderheit des modernen Judentums, aber auch traditionelle Stereotype, welche die zeitgenössische Diskussion über die jüdische Gemeinschaft bestimmten, in die Vergangenheit zurückprojiziert. Das Bild vom Judentum, das dabei entstand, barg zumindest die Gefahr, bestehende antijüdische Vorbehalte historisch zu untermauern und die Verantwortung für judenfeindliche Gefühle in Vergangenheit und Gegenwart der jüdischen Tradition selbst anzulasten.

Jüdische Gelehrte drängten demgegenüber auf eine differenzierte Verhältnisbestimmung der partikularen und universalen Elemente der jüdischen Religion. In diesem Zusammenhang war der Begriff der »Erwählung Israels«, aus christlicher Sicht Ausdruck eines hochmütigen exklusiven Anspruchs, in besonderem Maße geeignet, die Aufrechterhaltung jüdischer Identität zu verteidigen und gleichzeitig dem Partikularismusvorwurf durch die Betonung des ethischen Universalismus zu begegnen. So gestand Leo Baeck in seinem *Wesen des Judentums* zu, daß mit dem Gedanken der Erwählung Israels als des erstgeborenen Sohnes Gottes durchaus »eine gewisse Ausschließlichkeit« verbunden gewesen sei, insofern Israel seinen Glauben im Gegensatz zu den Völkern ringsum erfaßte. Dieser partikulare Zug sei jedoch im Sinne einer »sittlichen Exklusivität« zu verstehen, da die Erwählung keine Sonderstellung vor Gott begründe, sondern dem Judentum eine besondere ethische Verantwortung und eine menschheitliche Mission auferlege. Weil dem Erwählungsgedanken von Beginn an als Korrelat die Idee der »zur wahren Religion berufenen Menschheit« entsprochen habe, die den Gedanken der Gotteskindschaft aller Menschen voraussetze, habe sich das Judentum zu einer ihrer Zukunft bewußten, universalen Religion entwickelt, die sich zwar ihrer Eigentümlichkeit bewußt war, aber – anders als die christliche Kirche – keine Heilsexklusivität beanspruchte.<sup>109</sup> Baeck widersprach auch Boussets Urteil, die nationalen Zukunftshoffnungen Israels wiesen den jüdischen Messianismus als partikularistisch aus.<sup>110</sup> Die Reflexion über die besondere Rolle Israels auch für die messianische Zeit müsse gerade als Folge des Bewußtseins einer universalen Mission des Judentums verstanden werden. »Je lebendiger der Universalismus betont wurde, um so bestimmter durfte und mußte auch die besondere Aufgabe Israels hervorgehoben werden.« Das Zukunftsbild des jüdischen Messianismus sei viel umfassender als das christliche, insofern es mit der Hoffnung auf das Heil für alle Völker verbunden war. Die Überzeugung, daß die Erwählung Israels im Anbruch der messianischen Zeit für alle Welt zum

---

<sup>109</sup> L. Baeck, 1905, 45 ff. Vgl. J. Eschelbacher, 1905, 122 ff. In der jüdischen Vorstellung von den *zadikim umot ha-olam*, den »Frommen aus den Völkern der Welt«, finde die Überzeugung von der Universalität des Heils und der Liebe für alles, was unter Nichtjuden wahrhaft und menschlich sei, ihren Ausdruck (125).

<sup>110</sup> W. Bousset, 1903 a, 211 ff. hatte behauptet, anders als die von der Apokalyptik inspirierten Zukunftshoffnungen Jesu und des paulinischen Christentums habe sich Israel niemals zum Gedanken der Herrschaft Gottes und eines friedvollen Miteinanders der Völker erhoben; vielmehr sei der jüdische Messianismus immer durch die Vision der Herrschaft des Volkes Israel bestimmt worden.

Ziel komme, begründe jedoch die Erwartung, daß dieses Heil auch »für Zion zum Segen« sein werde.<sup>111</sup>

Es fällt auf, daß Baeck, wie auch die anderen Kritiker Boussets, in der Frage des Universalismus nicht in erster Linie auf der Grundlage der konkreten historischen, rabbinischen wie apokalyptischen Quellen argumentierte, die eine differenzierte Analyse nationaler und universaler Aspekte der frühjüdischen Eschatologie und Ethik hätten begründen können. Statt dessen akzentuierte er das jüdisch-liberale Selbstverständnis der Gegenwart, die Vorstellung einer universalen »Mission« des Judentums, während er geschichtliche Traditionen, die eher partikulares Denken verkörperten, relativierte oder ausblendete. Umgekehrt waren in den scheinbar rein historischen Urteilen Boussets über den jüdischen Partikularismus die gegenwärtigen Implikationen – Minderwertigkeit der partikularen jüdischen Religion und Unvereinbarkeit von jüdischem »Sonderbewußtsein« und »Deutschtum« – präsent. Somit wird am Beispiel der Debatte über den jüdischen »Partikularismus« ein entscheidendes Signum des Diskurses über das »Spätjudentum« exemplarisch deutlich: Anstatt die religionsgeschichtlichen Phänomene streng im Kontext ihrer Zeit zu untersuchen und zu bewerten, ließen jüdische wie christliche Forscher ihr zeitgenössisches Selbstverständnis, ihre gegenwärtigen Werturteile und ihre apologetischen Interessen in starkem Maße mit einfließen, so daß nicht selten die unterschiedliche Wahrnehmung der Gegenwart die konträren historischen Bewertungen bedingte.

### 2.3.2. »Gesetzliche« Ethik? – Die Tora als Zeichen der Liebe Gottes

Mit dem starken Gegenwartsbezug der Kontroverse hängt auch der scharfe Widerspruch zusammen, den Boussets Beurteilung der Grundstruktur und einzelner Aspekte der Ethik des frühen Judentums hervorrief. Angesichts der dem modernen jüdischen ebenso wie dem liberalen protestantischen Selbstverständnis eigenen Konzentration auf den ethischen Bereich war dies unweigerlich das Feld, auf dem der Streit über den Sinn der Fortexistenz des Judentums und die Superiorität des Christentums ausgespielt wurde. So konnte Boussets Behauptung, die jüdische Ethik habe dem Staat und dem sozialen Leben gleichgültig gegenüber gestanden,<sup>112</sup> auch als Bestreitung des Anspruchs des gegenwärtigen Judentums auf staatsbürgerliche Verantwortung und auf seine kulturgeschichtliche Bedeutung für die Entwicklung sozialen Denkens verstanden werden. Gerade die Überzeugung, die alttestamentlich-jüdische Tradition habe großen Einfluß auf die modernen Anschauungen und Grundsätze über die sozialen Beziehungen in den staatlichen Gemeinschaften Europas ausgeübt, war jedoch ein zentrales Element jüdischer Identität und des Stolzes auf die eigene Tradition. Bezeichnend ist etwa die Intensität, mit der Leo Baeck 1905 in seinem *Wesen des Judentums* unter Berufung auf die sozialen Implikationen des Sabbats, die rechtliche Stellung der Fremden im antiken Judentum, die biblische soziale Gesetzgebung der Bibel und die propheti-

<sup>111</sup> L. Baeck, aaO., 48. Vgl. auch M. Güdemann, 1906, 211 ff.

<sup>112</sup> W. Bousset, 1903 a, 396 f.

sche Tradition der Sozialkritik den Beitrag Israels zur Entwicklung des Gedankens der Menschenrechte und der sozialen Gerechtigkeit zur Geltung brachte.<sup>113</sup>

Boussets religionsgeschichtliche Darstellung orientierte sich insgesamt unübersehbar an den traditionellen Werturteilen über die pharisäisch-rabbinische Ethik. So war nach seiner Überzeugung Mt 5,43 (»Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen«) als Kennzeichnung der jüdischen Ethik »zwar sehr scharf pointiert, aber doch nicht ungerecht.« Die rabbinischen Zeugnisse über die umfassende Bedeutung der Nächstenliebe, die auf dem Hintergrund des den Partikularismus partiell durchbrechenden Missionstrieb auf eine »mildere und annähernd humane Ethik« deuteten, hielt er für Nebenströmungen. Wenn die etwa von Hillel verkörperte Richtung des Pharisäismus auch nicht der Vorwurf der Heuchelei und der Unwahrhaftigkeit treffe, so doch jener, daß die jüdische Ethik dem Frommen vorwiegend sage, was er *nicht* tun dürfe – sichtbar an der negativen Form der »goldenen Regel«, der gegenüber sich die positive Formulierung in der Bergpredigt (Mt 7,12) durch ihren »heroischen Charakter« und »bergeversetzenden Mut« auszeichne.<sup>114</sup> Mit Blick auf die Torafrömmigkeit stellte Bousset fest, das »Gesetz« sei den Juden zwar »Freude und Krone des Daseins«, doch sei die Erfüllung der Gebote vom pharisäischen Judentum rein äußerlich und im Sinne einer Leistung für diesseitigen oder jenseitigen Lohn vollzogen worden.<sup>115</sup> Insgesamt führte er alle ethischen und religiösen Defizite, die er im »Spätjudentum« erblickte, darauf zurück, daß »das Recht die Religion des Judentums bis ins innerste vergiftet« habe. Die Bergpredigt verkörpere daher die Polemik des Evangeliums gegen den Rechtscharakter der Religion und setze an die Stelle der kasuistisch gebietenden und verbotenden Gemeinschaftsnormen die »Gesinnung«, den »Heroismus der Einzelnen im Guten.«<sup>116</sup>

Die Vertreter der Wissenschaft des Judentums, die in Boussets Argumentation die gezwungene Strategie erkannten, die Einzigartigkeit Jesu gegenüber der pharisäischen Ethik aufrechtzuerhalten, versuchten nachzuweisen, daß Jesu Botschaft eindeutig in der Ethik der Tora wurzele, die den unauflöselichen Zusammenhang zwischen Gottes- und Nächstenliebe längst ausgesprochen und damit die Ethik der pharisäischen Zeitgenossen Jesu geprägt habe.<sup>117</sup> Dem traditionellen Diktum

<sup>113</sup> L. Baeck, 1905, 113–124, bes. 121 ff. Wenn der Protestantismus der Gegenwart immer entschiedener zur »praktischen Religion« aufrufe, so müsse er sich bewußt sein, daß er damit den Weg der *zedaka* betrete, den die Bibel eröffnet und den das Judentum nie verlassen habe, den Weg der »Gerechtigkeit«, deren erstes Gebot das Menschenrecht sei (124). Vgl. F. Perles, 1903, 85 f.

<sup>114</sup> W. Bousset, 1903 a, 113 und 117 f. Vgl. ders.,<sup>3</sup> 1907, 66. Vgl. dazu J. Bergmann, in: *AZJ* 68 (1904), Nr. 46, 549 ff.

<sup>115</sup> W. Bousset, 1903 a, 87 und 360.

<sup>116</sup> AaO., 105.

<sup>117</sup> Vgl. u. a. F. Perles, 1903, 59 f. und I. Elbogen, in: *BLWdJ* 1904, 75. Bousset reagierte in seinem Jesus-Buch von 1904 mit scharfen Worten: »Ähnliche Sätze findet man auch hier und da von den rabbinischen Zeitgenossen; und Juden und Judengenossen weisen mit Stolz darauf hin, daß Jesus hier nichts Neues gelehrt.« Doch nicht darauf komme es an, sondern auf die »unnachahmliche Sicherheit«, mit der Jesus den gesetzlichen Charakter der Ethik

von der pharisäischen Heuchelei – ein »ohne alle Kenntnisse der Tatsachen und doch in apodiktischem Tone ausgesprochenes falsches Urteil« – setzte Perles eine Fülle von Beweismaterial aus Tora und rabbinischem Schrifttum entgegen. Bousset brauche nur auf den zentralen Begriff der *teschuwa*, der aktiven Umkehr des Sünders zu moralischem Handeln vor Gott, und auf die – anders als im Christentum – wesentliche Bedeutung der »guten Taten« zu schauen, um den von den Rabbinen intendierten Ernst des sittlichen Lebens zu erkennen.<sup>118</sup>

Was das Motiv der jüdischen »Gesetzlichkeit« betraf, so warf Perles Bousset vor, sich mit der Rede vom »Joch des Gesetzes« in paulinischer Polemik und in seinen eigenen Empfindungen verfangen zu haben, anstatt das Toraverständnis des Frühjudentums aus seinen eigenen Quellen zu erfassen. Sonst hätte ihm die grundlegende Vorstellung von *Simchat Tora* (»Freude an der Lehre«) oder *Simcha shel Mizwa* (»die Freude bei der Erfüllung des Gebotes«) begegnen müssen, nach der die Treue zum »Gesetz« als freie menschliche Entsprechung auf die als Zeichen der Liebe Gottes gedeutete Gabe der Tora verstanden werde.<sup>119</sup> Ismar Elbogen hielt Bousset entgegen, er hätte schon durch Vermeidung der unglücklichen Übersetzung von »Tora« mit »Gesetz« den Charakter der Tora als »Lehre für das Leben« erfassen können.<sup>120</sup> Die rabbinische Diskussion über den fundamentalen Begriff der *kawwana* (»«Intention«), der Ausrichtung der ganzen Person auf das religiöse Denken und Handeln, zeige, daß rein äußerliche Pflichterfüllung als möglicher Irrweg denkbar, aber nicht im Wesen der Torafrömmigkeit angelegt sei.<sup>121</sup> Wie sehr darin gegen allen Anschein die sittliche Freiheit des Menschen gewahrt sei, zeige die Vorstellung von *Kiddusch Haschem*, der Heiligung des göttlichen Namens durch die Sittlichkeit des Menschen. Daraus werde ersichtlich, daß für die Pharisäer Liebe zu Gott und Streben nach Vollkommenheit durch die Hingabe an seinen Willen, nicht aber eine juristische Vergeltungslehre den eigentlichen Antrieb zur Erfüllung der Gebote der Tora ausmachten. Da das Christentum genau dies, sittliches Handeln in freier Antwort auf Gottes Liebe, für sich beanspruche,

---

überwinde, auf seine »unüberwindliche Abneigung gegen alles bewußte und unbewußte Scheinwesen«, zit. n. W. Bousset,<sup>3</sup>1907, 62 f.

<sup>118</sup> F. Perles, aaO., 78 und 66. Vgl. W. Bousset, 1903 b, 27 f. und ders.,<sup>2</sup>1906, 161, Anm. 2: »Auf die Aufzählung vieler einzelner Ermahnungen zur Wahrhaftigkeit in der Literatur des Judentums kommt es hier nicht an. Das System der jüdischen gesetzlichen Frömmigkeit verstrickt seine Anhänger auch bei vorhandenem ehrlichstem Streben in Scheinwesen und nimmt ihm den Sinn für das Wirkliche.«

<sup>119</sup> F. Perles, aaO., 43 f. W. Bousset, 1903 b, 19 f. erklärte, er habe das Diktum vom »Joch des Gesetzes« »nicht so sehr subjektiv als objektiv« gemeint. Juden könnten sich zwar im Einzelfall durch eine tiefe und aufrichtige Torafrömmigkeit auszeichnen, er müsse jedoch daran festhalten, daß dem Judentum aus dem engen Verhältnis von Recht und Religion nur Schaden erwachsen sei. Eine Verständigung über diese Frage hielt er für ausgeschlossen: »Daß mein Gegner diese Ausführungen nicht versteht, begreife ich; niemand kann aus seiner Haut heraus.«

<sup>120</sup> I. Elbogen, in: *BLWdJ* 1904, 18 ff.; vgl. L. Baeck., aaO., 152 und M. Güdemann, 1906, 133.

<sup>121</sup> I. Elbogen, aaO., 24 ff.

müßten christliche Theologen jedoch offenbar zwangsläufig dem Judentum minderwertige Motive unterstellen.<sup>122</sup>

### 2.3.3. »Simchat Tora« – Liberale und orthodoxe Verteidigung der Torafrömmigkeit

Besonders für liberale jüdische Gelehrte erwies sich die Frage des »Gesetzes«, die protestantische Theologen zur entscheidenden Differenz stilisierten, an der die Inferiorität des Judentums abzulesen sei, als schwieriger Aspekt. Die Forderung, von der paulinischen Perspektive abzusehen und jüdisches Toraverständnis mittels einer ernsthaften Wahrnehmung der rabbinischen Quellen überhaupt erst einmal verstehen zu lernen, wurde dadurch belastet, daß das liberale Judentum aufgrund seines ambivalenten Verhältnisses zur religionsgesetzlichen Tradition selbst in einen kritischen Prozeß der Interpretation des »Gesetzes« involviert war.<sup>123</sup> Eine gemäßigte Position nahm in dieser Hinsicht Leo Baeck mit seiner kritischen Würdigung der Zeremonialgesetzgebung ein. Er gestand zwar zu, die halachische Diskussion habe im Verlauf der Geschichte vielfach »den Zug ins Kleinliche angenommen und viel geistige Kraft auf bloße Einöden geführt«, betonte jedoch, das »Gesetz« habe niemals die sittliche Tatkraft gemindert, sondern sie vielmehr durch die ständige Mahnung an Gottes Willen vertieft. Wenn es auch nicht zum »Wesen« der jüdischen Religion gehöre, so habe es doch – als »Zaun um die Lehre« – zur Bewahrung der Glaubensgemeinschaft beigetragen und beziehe seinen religiösen Wert auch in der Gegenwart daraus, daß es »das Leben mit unzähligen Banden, mit ›Banden der Liebe‹ an Gott zu knüpfen« vermöge.<sup>124</sup>

Gelehrte, die auf einem extremen reformjüdischen Standpunkt standen, konnten dagegen in der Auseinandersetzung mit der Orthodoxie eine kritische Destruktion der talmudischen »Gesetzlichkeit« vornehmen, die dem protestantischen Bild nahezu spiegelbildlich entsprach.<sup>125</sup> So vertrat der Religionsphilosoph Benzion Kellermann, ein Schüler Hermann Cohens, 1907 in einem Vortrag über »Liberales Judentum« die Auffassung, die pharisäisch-rabbinische Tra-

<sup>122</sup> AaO., 71 und 82.

<sup>123</sup> Zur Debatte zwischen liberalem Judentum und Orthodoxie s. u. S. 277–282.

<sup>124</sup> L. Baeck, 1905, 151 ff., Zitate 153 f. Vgl. Baecks Unterscheidung zwischen dem Begriff der »Gesetzesreligion«, der das Judentum als »Religion der Gerechtigkeit und der Menschenliebe, des Sittengebotes und der prophetischen Mahnung« auswies, und dem eigentlichen »Religionsgesetz« (ders., in: *LJ* 4 (1912), 174–177, Zitat 174).

<sup>125</sup> Vgl. etwa die Artikelserie des Predigers der Berliner Reformgemeinde, Israel Jelski, über *Das Wesen des Judentums* (1902). Aufschlußreich ist Moriz Friedländers Arbeit *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (1905). Friedländer, der als Religionslehrer in Wien wirkte und für radikale Reformen und gegen die Dominanz des Rabbinats im osteuropäischen Judentum eintrat, zeichnete darin ein Bild des antiken Judentums, das im wesentlichen mit dem Boussets übereinstimmte, einschließlich der Abwertung der pharisäischen und der Hochschätzung der hellenistischen Strömung. Auf dieser Grundlage plädierte er für die Preisgabe der rabbinischen Überlieferung und eine Rückbesinnung auf die verdrängten universalen Traditionen inklusive des Evangeliums Jesu. G. Waubke, aaO., 280 ff. deutet dies zutreffend als Versuch, die zentralen theologischen Werte des liberalen Protestantismus aufzugreifen, ohne die Werturteile über das »Wesen« des Judentums zu übernehmen.

dition sei durch ein starres Ritual- und Kultgesetz geprägt, das ein modernisiertes Judentum zum Erweis seiner bleibenden Kulturnotwendigkeit dringend relativieren müsse. Eine Versöhnung mit dem modernen ethischen Bewußtsein forderte aus seiner Sicht eine vorurteilslose und selbstkritische Aufnahme auch der gegen die nachbiblischen Überlieferungen gewandten Urteile der protestantischen Bibelkritik. Die Wissenschaft des Judentums müsse eingestehen, »daß das pharisäische Judentum nicht die gradlinige Fortsetzung des ritens- und dogmenlosen Prophetismus sei.« Die Religion der Pharisäer habe »ihre großen ethischen Schwächen, sie verheimlichen hieße nur die Gegner in dem Glauben bestärken, daß auch heute der Pharisäismus nicht erloschen sei.« Allein durch eine entschiedene Distanzierung von der religionsgesetzlichen Tradition, eine Wiedergeburt des Geistes des Prophetismus, sei dem freien Christentum der Anspruch streitig zu machen, daß dieses, nicht das Judentum das Erbe des »ethischen Monotheismus« fortsetze.<sup>126</sup>

Die Widersprüchlichkeit, die aus der ambivalenten Stellung des jüdisch-liberalen Selbstverständnisses zur normativen Autorität des Religionsgesetzes resultierte, blieb den protestantischen Theologen nicht verborgen. Dies zeigt etwa Wilhelm Boussets Rezension über Kaufmann Kohlers *Grundriß einer systematischen Theologie auf geschichtlicher Grundlage*, der 1910 in Deutschland in der Schriftenreihe der *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums* erschien. Kohler, einer der einflußreichsten amerikanischen Reformrabbiner, 1903–1921 Präsident des *Hebrew Union College* in Cincinnati, wollte darin keine apologetischen Absichten verfolgen, sondern in wissenschaftlicher Objektivität das Judentum als geschichtlich gewordene Religion erfassen. Er stellte sich auf den Boden der Bibelkritik und übernahm die protestantische These vom »Nomismus« des rabbinischen Judentums, wehrte sich aber dagegen, daß darin das »Wesen« des Judentums erschöpft sein solle. Die Tora habe vielmehr eine zweifache Geistesströmung hervorgebracht, eine »priesterlich-gesetzliche« und eine »prophetisch-ethische«. Das rabbinische Judentum habe die Religion verknöchern lassen und »jene ängstliche an den Buchstaben und das Herkommen sich anklammernde Gesetzesfrömmigkeit« geschaffen, »die zu haarspaltender Kasuistik und zur Verknöcherung der Religion« in der Halacha führen mußte.<sup>127</sup>

Bousset, der Kohlers Werk insgesamt für eine »nicht uninteressante Erscheinung« hielt, lobte seine scharfe Polemik »gegen die vielfach im Judentum aufgekommene und herrschend gewordene äußere Gesetzlichkeit.« Sein freier religionsgeschichtlicher Blick befähigte ihn aber in keiner Weise, das Christentum in seiner Stellung zum Judentum zu begreifen. Vor allem Kohlers negative Charakterisierung des Paulus, dessen »scharfe und doch nach alledem so berechnete

<sup>126</sup> B. Kellermann, 1907, 16 und 21. Vgl. dazu aus orthodoxer Sicht D. Fink, 1908, 19 ff. Zu Kellermanns Stellung zur Bibelkritik s. u. S. 186 f.

<sup>127</sup> K. Kohler, 1910, 33 ff., Zitat 37. Der orthodoxe Fuldaer Rabbiner Michael Cahn beklagte, daß Kohler einerseits gegen christliche Vorurteile vorgehe, andererseits jedoch in seinen antinomistischen Tendenzen »wahrlich hinter den verbissensten nichtjüdischen Theologen« nicht zurückstehe, vgl. M. Cahn, 1912, 255.

Stellung ... gegen eine verdorbene Gesetzesfrömmigkeit« er aufgrund seines eigenen Denkens hätte verstehen müssen, stand für Bousset »wirklich noch auf derselben Höhe, wie die der fanatischen und fanatisierten Judaisten«, wie sie aus dem Neuen Testament bekannt seien.<sup>128</sup> Der christliche Theologe erklärte sich die Heftigkeit des jüdisch-liberalen Antipaulinismus aus einer tiefen Unsicherheit in der Frage des »Gesetzes«. Diese Ambivalenz gegenüber der halachischen Tradition diagnostizierte er präzise. Kein Verständnis hatte er dagegen für den Anspruch des liberalen Judentums, christliche Theologen sollten das »Wesen« des Judentums nicht aus paulinischer Perspektive karikieren, sondern das Selbstverständnis des modernen Judentums wahrnehmen und zugestehen, daß die verschiedenen historischen Ausformungen der jüdischen Tradition auch dafür Anknüpfungspunkte boten.

Wie die jüdische Orthodoxie angesichts ihrer ungebrochenen Identifizierung mit der »Gesetzlichkeit« des Judentums gegenüber der protestantischen Sicht der Torافرömmigkeit argumentierte, zeigen zwei Arbeiten des vielseitigsten orthodoxen Apologeten, Joseph Wohlgemuths, die, wenn auch fast ein Jahrzehnt später, ebenfalls in Auseinandersetzung mit Bousset entstanden. Wohlgemuth ließ seine Schrift *Das jüdische Religionsgesetz in jüdischer Beleuchtung* in zwei Teilen 1912 und 1919 in den Jahresberichten des Rabbiner-Seminars zu Berlin abdrucken; 1916 veröffentlichte er in der Zeitschrift *Jeschurun* einen programmatischen Aufsatz über »Simcha schel mizwa«. Auch Wohlgemuth teilte explizit die von den anderen jüdischen Gelehrten vorgebrachte grundsätzliche Kritik am hermeneutischen Zugang der protestantischen Theologen, am neutestamentlichen Blickwinkel, an der extensiven Verwendung der apokryphen und der Mißachtung der rabbinischen Literatur. Jüdische Geschichte und Theologie würden hier gar nicht wirklich zum Gegenstand von Geschichtsschreibung, sondern interessierten nur soweit, wie sie sich zu den Anfängen des Christentums in Beziehung setzen ließen.<sup>129</sup> Dabei stehe die protestantische Beurteilung des jüdischen Toraverständnisses unter dem Zwang, dem Gott der Liebe einen Gott des »Gesetzes« als negatives Prinzip entgegenzusetzen. Sie könne ganz offenbar, durch die paulinische Lehre darauf festgelegt, das »Gesetz« nur noch als Bürde und Drohung aufzufassen, nicht nachempfinden, was Juden aus der Erfüllung der Tora schöpften.<sup>130</sup> Die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung *sola fide* und vom *servum arbitrium* führe zu der für jüdisches Denken nicht nachvollziehbaren theologischen Überzeugung, daß dem Menschen eine ethisch-religiöse Handlung nicht angerechnet werden könne. Die moderne Bibelkritik habe mit der Datierung der Tora in eine Spätzeit des religiösen Niedergangs das Urteil über den Sinn des »Gesetzes« noch verschärft. Wohlgemuth wollte damit nicht direkt unterstellen, daß die literarkritischen Hypothesen zum Pentateuch sich dem leitenden Interesse der Gesetzesfeindschaft verdankten, glaubte aber, daß ihr Nutzen – Abhängigkeit des Chri-

<sup>128</sup> W. Bousset, in: *ThLZ* 27 (1912), Nr. 8, 227 ff. Zu Kohlers typisch jüdisch-liberaler Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum vgl. K. Kohler, aaO., 313 ff.

<sup>129</sup> J. Wohlgemuth, 1912 a, 21.

<sup>130</sup> Ders., in: *Jeschurun* 3 (1916), 527–654; 655–681, bes. 528 f.

stentums von der noch »gesetzlosen« Prophetie statt vom Judentum der Tora – ihre wissenschaftliche Plausibilität gestärkt habe.<sup>131</sup>

Wohlgemuth hielt den nichtjüdischen Forschern zugute, daß sie beim Studium der Mischna dem jüdischen Religionsgesetz meist als einer förmlichen Regelung des Lebens durch zahllose Einzelbestimmungen begegneten, so daß sie sich das »Gesetz« als Tod aller Lebendigkeit vorstellten. Die Rede vom »Joch des himmlischen Reiches« und dem »Joch der Tora« bringe zweifellos auch den Ernst des Gottesgebotes zur Sprache, das Wissen, daß Israel mit der Auszeichnung, das erwählte Volk zu sein, auch eine Bürde auf sich genommen habe. Der Begriff des »Jochs« meine aber nicht das Drückende und Lastende: »*qabbalat 'ol malchut haschamajim*« (»Auf-Sich-Nehmen des Jochs der Gottesherrschaft«, z.B. Berachoth 10b) vollziehe sich etwa im Lesen des ersten Verses des »Höre Israel«, im Gebet, das die Liebe zu Gott einpräge, und auch das »Joch der Tora« (Aboth 3,5) meine nicht jenes der zu erfüllenden Gebote, sondern »das des ununterbrochenen Studiums der Lehre«, das Juden eine Quelle der Freude sei.<sup>132</sup> Daher forderte Wohlgemuth, christliche Theologen möchten von ihrer Perspektive absehen und sich ernsthaft mit der biblischen und rabbinischen Interpretation der Motive der Erfüllung der Gebote der Tora auseinandersetzen. Die Tora diene der Befähigung Israels, der Erwählung zu einem Königreich von Priestern zu entsprechen (Ex 19,5f), fordere das Volk zur Nachahmung der Heiligkeit Gottes und zur liebenden Furcht Gottes auf (Lev 19,2) und sei Gottes Werkzeug, um des Menschen Gehorsam immer neu ins Werk zu setzen und ihm sein Kindschaftsverhältnis zu Gott bewußt zu machen (Dtn 10,12). Gegen die Kritik an dem angeblich partikularistischen oder nationalistischen Glauben an die Erwählung durch die Gabe der Tora machte Wohlgemuth geltend, in den noachidischen Geboten werde die gesamte Menschheit unter Gottes Forderung gestellt, während Israels gesonderte Stellung als Priesterschaft für die ganze Welt zu interpretieren sei. Auch die Fortentwicklung des »Gesetzes« in der halachischen Tradition der Rabbinen sei nicht als Ausdruck eines reinen Prozesses nationaler Selbsterhaltung zu verstehen, vielmehr habe ihr ganzes Sinnen der Tora um ihrer selbst willen und ihrem Schutz in einer Zeit gegolten, in der ihre Befolgung durch die politischen Umwälzungen nach dem Untergang Jerusalems bedroht gewesen sei.<sup>133</sup>

Ins Zentrum seiner Interpretation der Psychologie jüdischer Torafrömmigkeit stellte Wohlgemuth das Motiv der »Gesetzesfreude«. Auch wenn der Begriff *simcha schel mizwa* selbst im Talmud nur selten begegne, spiele das Motiv in der jüdischen Empfindung in Vergangenheit und Gegenwart eine viel zentralere Rolle als die Erwartung des Lohnes für die Erfüllung eines Gebotes – ein Beweis dafür, wie wenig eine reine Kenntnis der Literatur ohne Vertrautheit mit den Empfindungen lebender Juden ein Urteil erlaube.<sup>134</sup> Die Freude am Gebot, die der Liebe zu Gott entspringe, habe ihre Wurzel in dem Glauben, daß sich in der Tora Gottes Herr-

<sup>131</sup> Ders., 1912 a, 7 ff. und 18 ff. Zur orthodoxen Bewertung der Bibelkritik s. u. S. 181.

<sup>132</sup> Ders., in: *Jeschurun* 3 (1916), 531 f., Zitat 532.

<sup>133</sup> Ders., 1912 a, 71 und 84 ff.; vgl. ders., 1919, 103 ff.

<sup>134</sup> Ders., in: *Jeschurun* 3 (1916), 535.

lichkeit gültig offenbart habe. »Die Liebe zur Thora und die Freude an der Thora ist so identisch mit der Liebe zu Gott und der Freude in Gott.« Diese Wahrheit sei in Bibel und Talmud ständig präsent, sei es in Ps. 1,1f und Ps. 119,47 oder im Traktat Aboda sara 19a, der Ps. 112,1 (»Heil dem, der den Herrn fürchtet, der große Freude hat an seinen Geboten«) mit den Worten Rabbi El'asars auslege: »An seinen Geboten, aber nicht am Lohn seiner Gebote ... Seid nicht wie Knechte, die dem Meister dienen, um Lohn zu erhalten, sondern seid wie Knechte, die dem Meister dienen, nicht um Lohn zu erhalten!« In seiner Tiefe werde das Motiv in dem Bild erfaßt, wonach sich Gott selbst mit der Tora beschäftige und Tefillin anlege (Aboda sara 3b und Berachot 6a), eine Figur, die Nichtjuden blasphemisch erscheinen möge, die aber dem, welchem »die Idee der Einheit zwischen Gott, Thora und Israel aufgegangen ist, ... für die Freude, die sie füreinander empfinden, das Größte und Schönste« bedeute. Dem Versuch liberaler Juden, die jüdische Tradition mit dem liberal-protestantischen, neukantianisch gespeisten Postulat der sittlichen Autonomie des Menschen zu versöhnen, setzte Wohlgemuth eine exklusiv theonome Interpretation entgegen. Gewiß könne die Liebe zu Gott ihren Ausdruck auch darin finden, was durch das Sittengesetz menschliches Allgemeingut sei, wozu also sittliche Vervollkommnung prinzipiell auch ohne Hingabe an Gottes Willen gelangen könnte. Gerade die *simcha shel mizwa* verkörpere aber das wahre Wesen des Judentums:

»Dort aber, wo ich denke, fühle und handle, nur weil es Gott geboten hat, da betätige ich die höchste, weil völlig interesselose Liebe; ich empfinde Lust an der Lust des Anderen, hier des höchsten Wesens, ich freue mich, weil ich gewürdigt bin, Gott eine Freude zu bereiten.«<sup>135</sup>

Indem Wohlgemuth dem liberalen Judentum vorwarf, es könne diese Dimension der Freude an der Tora nicht mehr erfahren, weil es die »Gesetze« nicht mehr als Gottes Gebot, sondern als »leere Formen« erfahre, denen man allenfalls aus Pietät, »weil sie einmal die Hülle eines bedeutsamen Inhalts waren, ein wenig Wärme« entgegenbringen müsse,<sup>136</sup> versuchte er, Gelehrten wie Bousset und Schürer die Orthodoxie als authentischen Gesprächspartner zu empfehlen. Sie sollten das »Gesetz« nicht allein aufgrund der zunächst abstrakten und fremden rabbinischen Quellen beurteilen, sondern zunächst gelebte Torافرömmigkeit kennenlernen. Toratreue Juden könnten über die Vorstellung, sie seien bei der Erfüllung der Gebote »gedrückte Sklavenseelen« oder »widerwillig dem einmal auf ihnen lastenden Gesetz sich beugende stumpfe Herdenmenschen«, nur lächeln. Allerdings sei es beinahe so schmerzhaft, als müsse man sich gegen die Blutbeschuldigung verteidigen, wenn man bei protestantischen Aussagen über den Sabbat immer nur der Aufzählung verbotener Arbeiten begegne, aber nichts von *'oneg schabbat*, der »Sabbatlust«, von den Sabbatgesängen, der Vorstellung des Sabbats als Königin und

<sup>135</sup> AaO., 542 ff.

<sup>136</sup> AaO., 679.

Braut Israels höre, davon, daß Juden die Beschränkungen des Ruhetages nicht als Last, sondern als Grund der Freude empfänden.<sup>137</sup>

Die Orthodoxie vermochte also aus ihrer alltäglichen Praxis heraus mit größerer Entschiedenheit als liberale Juden, die sich von einer observanten Lebensweise entfernt hatten, die Empfindungen gegenwärtig gelebten Glaubens als Maßstab des Urteils über das jüdische Schrifttum geltend zu machen. Indem Wohlgemuth das Motiv der »Freude am Gesetz« als zentrale Dimension gegenwärtigen jüdischen Lebens entfaltete, verlieh er der Verteidigung der Torafrömmigkeit große Intensität. Insofern handelt sich um einen eindrucksvollen Versuch, der protestantischen Theologie das orthodoxe Selbstverständnis nahezubringen. Diese Hoffnung erfüllte sich allerdings nicht, denn die Orthodoxie traf mit ihrer Verteidigung der »Gesetzlichkeit«, sofern sie überhaupt auf Resonanz stieß, auf die am tiefsten verwurzelten protestantischen Werturteile und schien sie noch zusätzlich zu bestärken.<sup>138</sup>

#### 2.3.4. Religion der Furcht? – Gottesverständnis und Frömmigkeit des Judentums

Mit der Frage der »Gesetzlichkeit« des Judentums stand zugleich sein Gottes- und Glaubensverständnis zur Diskussion. Bousset hatte behauptet, die jüdische Observanz sei nicht Ausdruck freudigen Gehorsams gegen den gütigen Gott, sondern des Versuchs, die göttliche Gunst zu erzwingen.<sup>139</sup> Jüdische Frömmigkeit zeichne sich nicht durch Liebe, Freude und Vertrauen aus – ihre »überall hervortretende Grundstimmung ist die Furcht, die scheue, zitternde Angst«, die »knechtische Beugung« des Willens unter die Gebote des allmächtigen Gottes.<sup>140</sup> Die prägende Kraft des forensischen Verständnisses der Gerechtigkeit Gottes sowie des Vergeltungs- und Lohngedankens für Glauben und Ethik spiegele sich auch in der dominierenden Prädikation Gottes als »König« wider. Zwar begegne auch die Bezeichnung Gottes als des »Vaters«, womit dem Christentum in gewisser Weise vorgearbeitet sei, doch den Glauben des Evangeliums, der im Vaterbegriff die Liebe und Barmherzigkeit Gottes erfasse, könne man in der pharisäischen Tradition nicht finden. Selbst wenn in den Quellen viel von Gnade und Güte Gottes die Rede sei, überwiege insgesamt der Eindruck der Furcht und der »Unausgeglichenheit und Disharmonie der Stimmungen.«<sup>141</sup>

Ismar Elbogen hielt Bousset entgegen, Gehorsam meine im Judentum eben nicht den eines Sklaven, sondern den »eines treuen Sohnes gegen den zärtlichen Vater.« Eine starre Begrifflichkeit, die streng zwischen dem Gott der Liebe und einem als unnahbar und despotisch gedachten königlichen Gott trenne, kenne das Judentum nicht. Die jüdischen Gebete zeigten, wie nahe dort oft die Begriffe »Vater« und »König« nebeneinander zu finden seien und sich wechselseitig interpre-

<sup>137</sup> AaO., 530 und 667.

<sup>138</sup> Vgl. die Rezension von P. Fiebig, in: *DLZ* 35 (1914), Nr. 11, 662 f.

<sup>139</sup> W. Bousset, 1903 a, 367.

<sup>140</sup> AaO., 351 ff.

<sup>141</sup> AaO., 363

tierten.<sup>142</sup> Die Grundgedanken des Vaterunsers und die Vorstellung der Gotteskindschaft des Menschen seien im Judentum längst lebendig gewesen. Der Unterschied bestehe nur darin, daß Jesus für seine Person ein besonderes Verhältnis zu »seinem Vater« in Anspruch genommen und das seiner Jünger von ihrer Stellung zu ihm abhängig gemacht habe, was für jüdisches Denken unvorstellbar sei.<sup>143</sup> Perles warf Bousset vor, er habe die Vorstellung vom Königtum Gottes, die doch auf Gott als den Schöpfer und gerechten Richter ziele, im Sinne tyrannischer Willkür oder der göttlichen Unnahbarkeit mißverstanden und zugleich übersehen, daß Dtn. 14,1 (»Ihr seid Kinder des Herrn, eures Gottes«), der klassische *locus* für die jüdische Lehre von der Gotteskindschaft des Menschen, im rabbinischen Schrifttum vielfach Wiederhall gefunden habe.<sup>144</sup>

Was Bousset als unausgeglichene Spannung zwischen dem Glauben an einen gnädigen und einen erbarmungslos strengen Gott erschien, vor dem nur die Leistung der Gesetzeserfüllung zähle, deutete Elbogen als Paradoxie, die jeden wahren Glauben ausmache und eine undialektische, menschlich verfügende Rede von Gottes Liebe und Nähe in Frage stelle.<sup>145</sup> Leo Baeck erblickte darin eine wichtige Differenz zwischen Judentum und Christentum. Der Allmacht und Erhabenheit Gottes, die ihren Ausdruck in seiner Güte und Gerechtigkeit finde, korrespondierte seiner Überzeugung nach im jüdischen Glauben die Verbindung von demütiger Gottesfurcht und fester persönlicher »Zuversicht, das Kind Gottes zu sein.«<sup>146</sup> Eine schematische Gegenüberstellung von Liebe Gottes und Glaube im Christentum sowie Gerechtigkeit Gottes und Furcht im Judentum schien ihm eine der großen Paradoxien des jüdischen Glaubens zu verfehlen – nämlich »daß der Gott, der voll unendlicher Liebe ist, doch auch in der zürnenden, eifervollen Gerechtigkeit den bestimmten Ausdruck seines Wesens hat.« Trete die *zedaka* Gottes, seine Gerechtigkeit, hinter der exklusiven Betonung seiner Liebe zurück, so bestehe die Gefahr, daß Gott zu einer sentimentalischen Phrase werde, die den Menschen seiner Weltverantwortung enthebe und die ethischen Defizite seines Lebens überdecke. Aus Baecks Sicht hatte die jüdische Religion die Furcht Gottes immer so verstanden, daß sie den Menschen zu verantwortlichem Handeln führen wolle.<sup>147</sup>

Eine minutiös vergleichende Analyse der zweiten Auflage von Boussets *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* aus dem Jahre 1906 zeigt, daß der

<sup>142</sup> I. Elbogen, in: *BLWdJ* 1904, 60 ff., Zitat 64; vgl. M. Güdemann, 1906, 103 ff.; L. Baeck, 1905, 67. Zum Alter der Gott-Vater-Anrede in Israel vgl. aus der Sicht der gegenwärtigen Forschung K. Rupprecht, in: E. Blum/C. Macholz/E. W. Stegemann (Hg), 1990, 349–355.

<sup>143</sup> I. Elbogen, aaO., 63; vgl. M. Güdemann, aaO., 101 f.

<sup>144</sup> F. Perles, aaO., 126 f. W. Bousset, 1903 b, 42 hielt ihm entgegen, ihm genüge offenbar nicht, daß er betont habe, das Judentum habe auch in seinem Gottesglauben dem Christentum vorgearbeitet. Man könne jedoch nicht behaupten, es habe die »Sicherheit des Gottesglaubens« erreicht, wie sie im Evangelium hervortrete, denn die vereinzelt tiefen jüdischen Aussagen müßten »immer auf dem Hintergrunde von hundert und aberhundert andersartigen ... Vorstellungen von Gott gewertet werden.«

<sup>145</sup> Vgl. I. Elbogen, aaO., 68.

<sup>146</sup> L. Baeck, aaO., 65 ff., Zitat 71.

<sup>147</sup> AaO., 82 ff., Zitat 86.

Göttinger Forscher sein Urteil aufgrund der Kritik – trotz eines bleibenden Gesamtbildes – gerade im Blick auf das jüdische Gottesverhältnis abmilderte.<sup>148</sup> Vor allem beschäftigte er sich intensiver mit dem Gebet, nachdem Felix Perles ihm vorgehalten hatte, die jüdische Gebetsfrömmigkeit auf wenigen Seiten abgehandelt, das jüdische Pflichtgebet zum äußeren Werkdienst herabgewürdigt und etwa das Achtzehngebet gegenüber dem Vaterunser in polemischer Weise abgewertet, damit aber das »Wesen« des Judentums verfehlt zu haben.<sup>149</sup> Unter Berufung auf folgende Textpassage hatte er Bousset immerhin zugestanden, er habe sich bemüht, der historischen Bedeutung des Synagogengottesdienstes gerecht zu werden:

»Wir mögen über die jüdische Religion urteilen, wie wir wollen, wir müssen zugestehen, dass eine gewaltige Kraft, ein mächtiger Ernst, eine starke Fähigkeit, die Massen zu beherrschen und das alltägliche Leben zu durchdringen, hier gegeben sind. Die jüdische Kirche hat eine Atmosphäre von Religion für das Volk geschaffen, der sich nicht leicht jemand entziehen konnte. Sie hat dauernde Formen des religiösen Lebens geprägt, die nicht untergegangen sind.«<sup>150</sup>

Allerdings habe Bousset es versäumt, aus dieser Erkenntnis Konsequenzen für sein Gesamturteil über das jüdische Gottesverhältnis zu ziehen. Angesichts solchen Lobes sei die Einschränkung »Wir mögen über die jüdische Religion urteilen, wie wir wollen«, absurd. Denn »dann müssen wir, auch wenn wir nicht wollen, die Größe der jüdischen Religion anerkennen«, da sich der Wert einer Religion vor allem an der sittlichen und geistigen Einwirkung auf die Menschen ablesen lasse.<sup>151</sup> Bousset erwiderte zunächst polemisch, er habe offenbar »noch nicht bedingungslos genug bewundert«, ein Gefallen, den er Perles nicht tun könne.<sup>152</sup> Langfristig konnte er sich der Plausibilität der These, daß eine ernste Würdigung der synagogalen Frömmigkeit seine ganze Konstruktion verändern müsse, jedoch nicht entziehen und trug ihr im Verlauf seines weiteren theologischen Nachdenkens indirekt durch erkennbare Modifikationen Rechnung. So fügte er der Neuauflage seines Werkes einen ausführlicheren Abschnitt über Liturgie und Gebetsfrömmigkeit ein, in dem er zwar weiterhin vom »Virtuosentum des Gebetslebens« redete, aber einräumte, daß das synagogale Judentum als eine »Religion des Gebetes« auf einer hohen geistigen Stufe stand und einen Kern an Lebendigkeit aufwies, der nur von seinen äußeren Verschalungen befreit werden mußte.<sup>153</sup>

---

<sup>148</sup> Vgl. A. F. Verheule, 1973, 105. Zur neuen Disposition des Werks vgl. W. Bousset, in: *ThR* 10 (1907), 380 ff. H. J. Holtzmann, in: *ThLZ* 32 (1907), Nr. 14, 395 ff. stellte fest, daß Bousset auch Perles' Kritik implizit Rechnung getragen habe.

<sup>149</sup> F. Perles, aaO., 98 ff.

<sup>150</sup> W. Bousset, 1903 a, 161.

<sup>151</sup> F. Perles, aaO., 95.

<sup>152</sup> W. Bousset, 1903 b, 34.

<sup>153</sup> Ders., <sup>2</sup>1906, 417–428, Zitat 417.

## 2.4. Neue Akzente in Boussets Bild vom rabbinischen Judentum 1915

Die weitere Entwicklung der Theologie Boussets haben jüdische Forscher nicht mehr verfolgt. Sie war im wesentlichen durch zunehmende Skepsis gegenüber dem historischen Ansatz des religiösen Liberalismus geprägt, einschließlich eines schärferen Bewußtseins für die Aporien der liberalen »Leben-Jesu-Forschung« und seines eigenen Versuchs, Normativität und absolute Geltung des Christentums aus der Historie zu begründen.<sup>154</sup> Seit 1909 ließ sich Bousset unter dem Einfluß Rudolf Ottos auf eine religionsphilosophische Neuorientierung in Anlehnung an die Ideen des Philosophen Jakob Friedrich Fries ein.<sup>155</sup> In seinem 1910 veröffentlichten Vortrag *Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben* versuchte Bousset die Religionsgeschichte nicht mehr als Geschichte der Offenbarung, sondern als Prozeß der Entfaltung der religiösen Ideen zu verstehen, die im Menschen ursprünglich angelegt waren. Ideen bedürften jedoch, da sie unanschaulich seien, der Symbolisierung, der bildhaften Einkleidung, und so seien die großen religiösen Persönlichkeiten zu »Hüllen und Symbolen« der religiösen Ideen geworden. Damit gab er zwar nicht den Anspruch auf die Überlegenheit des Christentums über alle bisherigen Erscheinungsformen der Religion auf; vielmehr wahrte er die Kontinuität seines theologischen Denkens durch das Postulat, daß Jesus als das bisher »wirkungskräftigste Symbol« der religiösen Wahrheit gelten dürfe.<sup>156</sup> Doch dieser verlor immer stärker seine historischen Züge, und es fällt auf, daß Bousset im Zuge der Umdeutung Jesu ins Symbolische auch seine religionsgeschichtlichen Urteile über das »Spätjudentum« differenzierte.

Da die negativen Werturteile über das Judentum eine wesentliche Funktion bei der Hervorhebung der »Persönlichkeit Jesu« erfüllten, legt sich die Vermutung nahe, daß mit dem Relevanzverlust der Frage nach der historischen Person Jesu auch die Notwendigkeit der polemischen Abgrenzung gegen das »Spätjudentum« schwand. Damit eröffnete sich für Bousset die Möglichkeit zu einer Modifikation seiner Werturteile. Hatte er bereits in der zweiten Auflage seiner *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* die Kritik der Wissenschaft des Judentums insbesondere bei der Darstellung der synagogalen Frömmigkeit produktiv umzusetzen begonnen, so führte sein Interesse an der jüdischen Liturgiegeschichte nun zu umfassenderen Korrekturen. 1915 begrüßte er in einem Literaturüberblick Ismar Elbogens 1913 erschienene historische Darstellung des jüdischen Gottesdienstes als ein »geradezu epochemachendes Werk«, das den wissenschaftlichen Bedürfnissen vorzüglich gerecht werde und als wertvoller Kommentar zum gegenwärtig gebräuchlichen jüdischen Gebetbuch verwendet werden könne.<sup>157</sup> Zu-

<sup>154</sup> Vgl. dazu M. Murrmann-Kahl, 1992, 414 ff.

<sup>155</sup> Zum »Neufriesianismus« vgl. A. F. Verheule, 1973, 382 ff.

<sup>156</sup> W. Bousset, in: M. Fischer/F. M. Schiele (Hg), Bd. 1, 1910, 291–305, bes. 302 ff. Vgl. ders., 1912, 43 f. In seinem 1913 vorgelegten *Kyrios Christos*, in dem Bousset die Entstehung des Christuskults auf dem Hintergrund der hellenistischen Mysterienreligionen beschrieb, begegnet Jesus nur noch als schattenhafte Gestalt, die zu dem im Kultus verehrten Herrn der Gemeinde geworden war; vgl. ders., 1913, bes. 90 ff.

<sup>157</sup> Ders., in: *ThR* 18 (1915), 269–292, bes. 270 ff. Von welcher singulärer Bedeutung eine

gleich wandte Bousset die neuen Einsichten kritisch gegen die bisherige protestantische, auch seine eigene Forschung. Die theologische Arbeit müsse, um den Stand der Schriftgelehrten angemessen zu beschreiben, viel stärker auf den synagogalen Gottesdienst eingehen. Auch gelte es die Frömmigkeitsgeschichtlichen Einflüsse der jüdischen Liturgie auf das Christentum deutlicher zu gewichten. Vor allem müsse erkennbar werden, wie sehr die Epoche der entstehenden Synagoge die des »beginnenden religiösen Individualismus« sei und daß das neutestamentliche »unser Vater im Himmel« seine Heimat im pharisäischen Sprachgebrauch habe. Dies sei – »Ich bekenne mich hier übrigens ... in dieser Hinsicht als schuldig und richte die Kritik auch gegen meine ›Religion des Judentums‹« – vor allen einschränkenden Urteilen hervorzuheben. Darüber hinaus formulierte Bousset Leitlinien einer religionsgeschichtlichen Darstellung des Judentums, die immerhin einen merklichen Wandel dokumentierten:

»Es wird sich eben doch darum handeln, mit alledem das ›Spätjudentum‹ in ganz anderer Weise als bisher in seiner positiv vorbereitenden Wirkung für das Christentum zu würdigen und zu betonen. Bisher haben sich uns mehr die Abstände und Höhenunterschiede zwischen Pharisäismus und christlicher Frömmigkeit herausgestellt, und die sind und bleiben vorhanden. Jetzt aber wird es auch gelten, energisch die Kehrseite zu betonen. Das Evangelium Jesu ist doch nicht einfach ein Rückgang auf die Frömmigkeit der Propheten und Psalmisten und eine Weiterführung dieser Frömmigkeit; es ist zum Teil auch das, aber es hat daneben die reichen Schätze der Weiterentwicklung, welche die Synagoge dem ganzen Geschehen hinzugefügt hat, in seinen Schoß aufgenommen ... Es ist in dem Sinne gemeint, daß die ganze Frömmigkeit der Synagoge, sagen wir einmal ruhig: des Pharisäismus nach seiner guten Seite, als der Mutterboden anzusehen ist, in den das Christentum einen Teil seiner Wurzeln senkte.«<sup>158</sup>

Auch wenn man diese Formulierungen nicht als definitive Revision seiner Position interpretieren kann,<sup>159</sup> zumal darin eine Aufgabe des christlichen Superioritätsanspruchs oder eine Anerkennung der Gegenwartsrelevanz des Judentums nicht mitklingt, bleibt festzuhalten, daß Bousset 1915 jüdischen Gelehrten weit entgegenkam. Offenbar hatten ihn verschiedene Faktoren dazu geführt, die Zusammenhänge des Christentums mit dem Frühjudentum positiver als früher zur Geltung zu bringen: Dazu gehören seine Distanzierung vom liberalen Jesusbild, die in der neutestamentlichen Forschung zu dieser Zeit allgemein größere Bereitschaft zur Berücksichtigung rabbinischer Quellen, in der die innere Tendenz der RGS zur umfassenden Erforschung der religionsgeschichtlichen Umwelt den ih-

---

solche positive Rezeption jüdischer Wissenschaft war, zeigt sich daran, daß sich das Kuratorium der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, als es am 1. Mai 1916 die Verleihung des Professorentitels an Elbogen beantragte, explizit auf Boussets Rezension bezog, vgl. GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Vc, Sekt. 2 Tit. 16, Bd. III, Blatt 417 f. In einem Gutachten für das preußische Kultusministerium vom 9. Februar 1917 befürwortete H. L. Strack die Verleihung des Titels mit Blick auf seine Arbeiten zum jüdischen Gottesdienst (Bl. 422 f.).

<sup>158</sup> W. Bousset, in: *ThR* 18 (1915), 115–131, Zitate 121 ff.

<sup>159</sup> Anders G. Lüdemann, in: B. Moeller (Hg), 1987, 350.

rem eigenen Anspruch adäquaten Ausdruck fand, und die – allerdings nicht offen zugegebene – Wirkung der Kritik seitens der Wissenschaft des Judentums.<sup>160</sup>

### 3. Diskursverweigerung – Zur Struktur der Diskussion über das »Spätjudentum«

Unter dem Aspekt ihrer kommunikativen Struktur verlief die Kontroverse über die Beurteilung der religionsgeschichtlichen Erscheinung des Judentums zur Zeit des Neuen Testaments unübersehbar in den Bahnen traditioneller jüdisch-christlicher Polemik. Die apologetischen Züge der Argumentation der jüdischen Gelehrten spiegeln die Situation der Wissenschaft des Judentums zu Beginn des 20. Jahrhunderts wider. Als eine von den Universitäten ausgeschlossene Disziplin, die von Nichtjuden ignoriert oder als voreingenommene Vertreterin jüdischer Interessen wahrgenommen wurde,<sup>161</sup> stand sie unter dem Zwang, den Beweis dafür zu führen, daß der religiöse und kulturelle Wert des Judentums seine »Sonderexistenz« in Deutschland rechtfertigte. Dabei ging – im Falle Harnacks und Boussets – die Herausforderung zunächst von protestantischen Theologen aus. Die jüdischen Gelehrten sahen sich vor allem deshalb zur Antwort genötigt, weil ein mit dem Anspruch historischer Objektivität entworfenes Zerrbild des pharisäischen Judentums breite Bildungsschichten in ihren antijüdischen Vorurteilen zu bestärken drohte. Da ein offener Diskurs über das gegenwärtige Verhältnis von Judentum und Christentum und ihr jeweiliges Selbstverständnis nicht möglich schien, mußten sie sich auf die Vorgaben der protestantischen Forscher einlassen und versuchen, die ganze Fülle antijüdischer Werturteile mit den Mitteln der Religionswissenschaft zu widerlegen. Dadurch waren sie zudem gezwungen, mit den protestantisch-liberalen Kategorien zu operieren, das Judentum also etwa gegen den Vorwurf der »Gesetzlichkeit« oder des »Partikularismus« zu verteidigen, anstatt wie selbstverständlich eigene Maßstäbe der Bewertung der jüdischen Geschichte und Tradition zu formulieren. Ein »rein wissenschaftlicher« Beitrag zur

<sup>160</sup> Zum Einfluß der jüdischen Kritik auf den Wandel innerhalb der Disziplin vgl. Kap. 7.

<sup>161</sup> Am extremsten kommt dies in den Rezensionen Eberhard Nestles zur *Jewish Encyclopedia* (1901–06) zum Ausdruck, die Isidor Singer in New York herausgab. Er griff die deutschen protestantischen Theologen, welche die Einladung zur Mitarbeit an diesem bedeutenden Werk der Wissenschaft des Judentums angenommen hatten, darunter Emil Schürer, Karl Budde, Eduard König, Carl Siegfried, Hermann L Strack und Wilhelm Nowack an, weil sie zu einer Enzyklopädie beitrugen, die ein »Bollwerk des Judentums« sein werde; ihm sei unbegreiflich, wie christliche Theologen an einem Werk mitarbeiten könnten, in dem das Neue Testament herabgesetzt werde, und er hoffe, »daß sie von selber jetzt zurücktreten oder daß ihnen die öffentliche Meinung oder ihre vorgesetzte Behörde erklärt, was die Ehre der evangelischen Theologie verlangt« (E. Nestle, in: *ThLB* 24 (1903), Nr. 17, Sp.199). F. Perles, in: ders., 1912, 67–71 begrüßte die protestantische Mitwirkung an der »von Juden und Christen für Juden und Christen« verfaßten Enzyklopädie als Chance zur Förderung der »gegenseitigen Achtung und Annäherung zwischen den Bekennern beider Religionen« (Zitat 70).

Erforschung des pharisäischen und rabbinischen Judentums war ihnen damit von vorneherein verwehrt.

Es blieb jedoch nicht bei einer rein apologetischen Reaktion. Vielmehr forderten jüdische Exegeten die protestantische Theologie in der »Wesensdebatte« in bisher ungekannter Intensität in deren ureigenster Domäne heraus, der Auslegung des Neuen Testaments, der Interpretation der Gestalt Jesu und der Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Dahinter standen der prononcierte Anspruch, sie seien aufgrund ihrer Beherrschung der rabbinischen Quellen wichtige Partner bei der historischen Erhellung der Geschichte des Frühjudentums, und die Hoffnung, ihre protestantischen Kollegen zu einer Überwindung ihrer Vorurteile über die jüdische Religion und Ethik bewegen zu können.<sup>162</sup> Dabei scheuten sie nicht davor zurück, die Aporien der liberalen »Leben-Jesu-Forschung« und eines dogmenkritischen Ansatzes anzusprechen, der aufgrund der Historisierung Jesu in besonderer Weise auf das theologische Negativsymbol der Pharisäer angewiesen war. Hinter der Eindringlichkeit, mit der etwa Leo Baeck die Verwurzelung Jesu im pharisäischen Judentum behauptete, verbarg sich dabei über die Aufforderung zu einer gerechten Würdigung des Pharisäismus hinaus auch ein Angebot zum Dialog über die gemeinsamen Wurzeln.

Die Erfahrungen der Herausforder waren ernüchternd. Daß Harnack, der sein Urteil über das pharisäische Judentum gleichsam beiläufig, bei der Darstellung des »Wesens des Christentums«, gesprochen hatte, sich der Kritik jüdischer Forscher nicht stellte, als verdiene sie keine Erwiderung, empfanden diese als Strategie des »Totschweigens«.<sup>163</sup> Hinter Harnacks Schweigen, das zutreffend als »Symptom einer Geschichte tiefster Beziehungslosigkeit zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken« interpretiert worden ist, stand das ungebrochene Überlegenheitsgefühl einer historisch-kritischen Theologie, die dem Judentum gegenüber

---

<sup>162</sup> Was sich jüdische Forscher mit Blick auf eine christliche Darstellung des Pharisäismus wünschten, wird anhand der überschwenglichen Würdigung der Arbeit des englischen unitarischen Geistlichen R. Travers Herford über *Das pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen* deutlich, das 1913 mit einem Vorwort von F. Perles (»Das wahre Bild des pharisäischen Judentums«) erschien. Perles lobte an dem Buch, daß Herford sich mit dem jüdischen Torverständnis auseinandersetzte und Jesu Gemeinsamkeit mit der lebendigen religiösen Bewegung der Pharisäer stärker gewichtete. Herford gegenüber räumte Perles selbstkritisch ein, daß die Apologetik hemmend sei: Ein Forscher, der sich ständig christlicher Polemik erwehren müsse, werde »überall geheime Angriffe wittern und durch übertriebene Empfindlichkeit häufig zu Fehlurteilen gelangen« (F. Perles, in: *Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin* 3 (1913), Nr. 5, 55 f. Aus der Fülle der Rezensionen seien genannt: I. Elbogen, in: *Korrespondenzblatt des VdJ* 1913, Nr. 13, 10–16; F. Goldmann, in: *IDR* 20 (1914), Nr. 1, 2 ff.; G. Klein, in: *AZJ* 78 (1914), Nr. 11, 127 ff.; M. Eschelbacher, in: *MGWJ* 63 (1919), 364 ff. Protestantische Forscher warfen Herford dagegen eine Fehlbewertung der jüdischen Frömmigkeit vor, vgl. P. Krüger, in: *ThLB* 35 (1914), Nr. 1, 3 f.; G. Beer, in: *ThLZ* 40 (1915), Nr. 11, 248. Erst in der Weimarer Zeit wurde Herfords Werk auch in protestantischen Kreisen positiv rezipiert, vgl. M. Dibelius, in: *OLZ* 29 (1926), Nr. 3, 175 ff. Zum Ansatz Herfords, der hier nicht entfaltet werden kann, sei auf R. Deines, aaO., 339–361 verwiesen.

<sup>163</sup> Vgl. F. Perles (1902), in: ders., 1912, 228. Er zweifelte daran, ob Harnack seine Kritik »je zu Gesicht bekommen« werde – »und wenn ja, glaube ich nicht, ihn damit zu einer anderen Anschauung bekehrt zu haben« (aaO.).

»die Grenze des Wissens, mehr noch: die Grenze des Interesses und einfacher Aufgeschlossenheit und wissenschaftlicher Neugier« wahrte. Die Herrschaftsverhältnisse, unter denen die »Wesensdebatte« stattfand, fanden ihren Niederschlag hier in der Nichtwahrnehmung, in der »Verdrängung eines einem jüdischen Selbstverständnis angemessenen Wissens vom Jüdischen; einer Bemühung darum, eines Interesses daran, einer Offenheit dafür.«<sup>164</sup>

Während die Position der jüdischen Forscher in dieser frühen Phase der »Wesensdebatte« nur ganz vereinzelt zur Kenntnis genommen wurde,<sup>165</sup> stellte sich Wilhelm Bousset der Herausforderung der Wissenschaft des Judentums. Allerdings verschärfte er zunächst seine Sicht und bestritt seinen Kritikern in einer heftigen Polemik das Recht zur qualifizierten Partizipation am religionsgeschichtlichen Diskurs der überlegenen protestantischen neutestamentlichen Forschung. In der insgesamt von den Gesetzen der Polemik diktierten Kontroverse über das »Spätjudentum« verschwiegen sowohl Bousset als auch andere beteiligte protestantische Theologen ihre apologetischen Interessen. Dabei wiesen ihre Urteile über das pharisäische Judentum mehr als nur Spuren des traditionellen Wahrheitsbeweises für die Superiorität der christlichen Religion und Ethik auf. Der Anspruch auf die Absolutheit des Christentums und das unter dem Anschein historischer Objektivität gezeichnete negativ-symbolische Bild von Judentum und Pharisäismus bedingten einander wechselseitig in einem kaum aufzulösenden hermeneutischen Zirkel; der Antitypus des »gesetzlichen« Judentums blieb von den religionsgeschichtlichen Erkenntnissen völlig unberührt. Wo einzelne Zugeständnisse unvermeidlich schienen, wurden sie durch die Konstruktion einer »pharisäischen Durchschnittsfrömmigkeit« geschickt relativiert. Jüdische Forscher forderte man dagegen auf, wenigstens sittlich inferiore Züge des Pharisäismus einzugestehen, etwa wenn Heinrich J. Holtzmann Felix Perles gegenüber einen »anständige(n) modus vivendi« einklagte,

»vermöge dessen einerseits die Vertreter der jüdischen Empfindungsweise das Vorhandensein teilweiser pharisäischer Entartung im einzelnen ... rückhaltlos anerkannt, andererseits christliche Darsteller der jüdischen Zustände in neutestamentlicher Zeit ebenso offen und bestimmt zugegeben haben, daß der Pharisäismus als Ganzes es mit der Gesetzeserfüllung ernst genommen habe.«<sup>166</sup>

<sup>164</sup> F. W. Marquardt, in: W. Licharz (Hg.), 1983, 170 und 175. Vgl. S. Sandmel, 1975, 7 f.

<sup>165</sup> Oscar Holtzmann, Neutestamentler in Gießen, las aus Baeck's Kritik an Harnack lediglich »die Sensibilität moderner jüdischer Gelehrter, die überall, ohne dabei besonderes Verständnis zu bekunden, Missachtung des Judentums wittern« (O. Holtzmann, in: *ThR* 7 (1904), 204). Eduard König räumte Baeck gegenüber ein, er habe Harnacks ungeschichtliches Verfahren bei der Darstellung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes Jesu zurecht kritisiert (E. König, in: *AELKZ* 34 (1901), Nr. 51, 1207 ff.). 1907 gab König in seiner Schrift *Talmud und Neues Testament* Perles' methodischen Prämissen gegenüber Bousset recht und forderte eine stärkere Berücksichtigung der rabbinischen Quellen (König, 1907, 3 ff.; 6 ff.).

<sup>166</sup> H. J. Holtzmann, in: *ThLZ* 29 (1904), Nr. 2, 43 f. E. Schürer, in: *ThLZ* 29 (1904), Nr. 23, 627 f. warf Ismar Elbogen vor, in seiner Darstellung der pharisäischen Religion nur Licht und nicht den geringsten Schatten zu zeigen, weil er eben zu denjenigen jüdischen

Die wohlwollendste Stellungnahme zur »Wesensdebatte« stammt von dem Jenaer Alttestamentler Bruno Baentsch, der zeitweise im *Theologischen Jahresbericht* den Forschungsstand im Bereich der Judaistik referierte und deshalb mit der Position der Wissenschaft des Judentums vertraut war. 1908 empfahl er in einem Aufsatz über »Das Wesen des Judentums« in der *Deutschen Literaturzeitung* vor allem Joseph Eschelbachers *Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie* als ein Werk, das sich durch »wissenschaftliche Sachkenntnis und einen sichtlichen Willen zur Gerechtigkeit« auszeichne.<sup>167</sup> Auch als christlicher Theologe, so Baentsch, könne er »das Urteil des für seine Religion begeisterten Verfassers trotz mancher Einseitigkeit und Übertreibung« achten und »in mancher Beziehung« auch beherzigen. Daß sich Eschelbacher »als Jude« dagegen wehrte, »in der alttestamentlichen Religion und im Judentum lediglich eine Vorstufe des Christentums zu sehen«, fand er verständlich. Mit Recht betone er, daß die israelitisch-jüdische Religion »unvergängliche Werte« geschaffen habe, »die das Christentum nicht entbehren« könne. Nur folge daraus nicht, daß auch das Judentum eine unvergängliche Bedeutung habe, denn »ein historisches Gebilde« könne durchaus »bleibende Werte schaffen, und wenn es diese der Welt geschenkt hat, seine frühere Bedeutung verlieren.« Trotz des Eingeständnisses, die protestantische Theologie sei geneigt, »immer nur die Schattenseiten und schädlichen Auswüchse« des pharisäischen Judentums hervorzuheben, beharrte auch Baentsch auf einer Position des Wahrheits- und Überlegenheitsbewußtseins. Dafür, daß die israelitisch-jüdische Religion »nicht nur vom christlichen sondern auch vom historischen Standpunkt aus« als Vorstufe gelten müsse, deren verheißungsvollste Ansätze »erst durch das Christentum zur Reife und Vollendung gebracht« wurden, so urteilte er, habe Eschelbacher »wie alle jüdischen Theologen kein richtiges Verständnis.«<sup>168</sup> Die Grundstruktur der Argumentation wie der Beziehung zur jüdischen Forschung ist auch hier nicht durchbrochen.

Die singuläre Debatte zwischen der Wissenschaft des Judentums und Wilhelm Bousset als dem wichtigsten Vertreter der *Religionsgeschichtlichen Schule* läßt wichtige Schlußfolgerungen zu. Der wechselseitige polemische Charakter der Kontroverse ist bezeichnend für die angespannte Atmosphäre, in der sie geführt wurde, und für die sachfremden Momente, die darin mitschwangen. Insgesamt entsteht der Eindruck, daß eine Verständigung weniger an der Ausschließlichkeit der methodischen Standpunkte<sup>169</sup> als an den verletzenden Momenten auf beiden Seiten

---

Gelehrten gehöre, »welche nicht gestatten, daß man über das Judentum der talmudischen Zeit irgendetwas Ungünstiges sage.« Man könne von Elbogen zwar lernen, daß auch im pharisäischen Judentum der lebendige Strom der Prophetie nicht ganz versiegt sei, doch »darin sein eigentliches Wesen finden zu wollen«, sei »das Gegenteil objektiver Geschichtsdarstellung.« Ähnlich G. Hölscher, in: *ThLB* 25 (1904), Nr. 34, 401 ff.

<sup>167</sup> B. Baentsch, in: *DLZ* 29 (1908), Nr. 2, 69–77 und Nr. 46, 2885–2890, Zitat 2885. Eschelbachers Buch wurde auch von anderen Theologen relativ positiv bewertet, vgl. etwa C. Clemen, in: *Literarisches Centralblatt* 58 (1907), Nr. 38, 1203 f. und P. Volz, in: *Theologischer Jahresbericht* 27 (1907), 151. Zur Rezeption durch Paul Fiebig s. u. S. 310 ff.

<sup>168</sup> B. Baentsch, aaO., 2888 f.

<sup>169</sup> Eine grundsätzliche Alternative in der Quellenfrage intendierten weder Perles noch

scheiterte. Es gilt zu berücksichtigen, daß es sich bei der Frage nach einer methodisch einwandfreien Berücksichtigung der rabbinischen und der jüdisch-hellenistischen Literatur bei der religionsgeschichtlichen Erhellung des Judentums zur Zeit des Neuen Testaments um ein überaus komplexes, bis heute strittiges Thema handelte, das sowohl von protestantischen als auch von jüdischen Forschern unterschiedlich bewertet werden konnte. In einer Gegenbewegung zur Konzentration der RGS auf die hellenistische Literatur sollte sich schon bald innerhalb der protestantischen neutestamentlichen Forschung eine Richtung etablieren, die auf einen Paradigmenwechsel zielte und die Erforschung der rabbinischen Literatur ins Zentrum stellte. Boussets Wandel in Richtung auf ein verstärktes Interesse an diesen Quellen und eine intensivere Rezeption der jüdischen Forschung, der 1915 deutlich wurde, steht im Kontext dieser wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung und markiert zugleich die Chancen zu einem neuen Dialogversuch. Daß es sich dabei auch um eine langfristige Wirkung der zunächst während der Debatte um das »Wesen des Judentums« scheinbar so erfolglosen Herausforderung seitens jüdischer Forscher handelte, wird noch zu zeigen sein. Umgekehrt wurden auch innerhalb der Wissenschaft des Judentums Stimmen laut, die den protestantischen Theologen durch die Warnung vor einer zu starken Gewichtung der rabbinischen und einer Vernachlässigung der vielfältigen hellenistischen Literatur eine Brücke für eine gemeinsame religionsgeschichtliche Forschung ohne apologetische Intentionen bauen wollten.<sup>170</sup>

Vom Standpunkt der modernen kritischen neutestamentlichen und judaistischen Forschung aus sind die methodischen Gründe, die Bousset und andere Vertreter der RGS geltend machten, um die Ausklammerung der rabbinischen Quellen zu rechtfertigen, plausibel. Die Frage, welche Elemente der rabbinischen Literatur als frühe mündliche Tradition identifiziert werden können, die wirklich über die Gestalt des Judentums im ersten nachchristlichen Jahrhundert Zeugnis ablegen, erfordert eine bisher kaum gelöste Arbeit literar- und traditionsgeschichtli-

---

Bousset, vgl. F. Perles, 1903, 3 f. und W. Bousset, in: *ThR* 7 (1904), 270: »Die hüben und drüben geübten Forschungsweisen stehen in gar keinem diametralen, sondern nur in einem sekundären Gegensatz, können sich sehr wohl gegenseitig ergänzen und in gemeinsamem Wettstreit miteinander arbeiten. Ihr Arbeitsziel ist und bleibt ein identisches: die Hineinstellung der neutestamentlichen Literatur in das zeitgenössische jüdische Milieu.«

<sup>170</sup> B. Jacob, in: *MGWJ* 52 (1908), 177 f. verwies auf die Komplexität der Quellenlage, die es erschwere, zu einem fundierten Urteil über die Gestalt des Judentums zur Zeit der Entstehung des Christentums zu kommen. In diesem Zusammenhang bezeichnete er nicht nur die christlichen Darstellungen als »Konstruktion vollendeter Willkür, Kritiklosigkeit und konfessioneller Befangenheit«, sondern bewertete auch die Polemik jüdischer Forscher, »welche gegenüber der von Christen entworfenen Nachtsicht des Judentums aus denselben Quellen eine Tagesansicht darstellen«, als fragwürdig. Er könne es »nicht für ganz unbeeinträchtigt« halten, wenn christliche Theologen es ablehnten, ihr Bild vom Judentum zur Zeit Jesu aus dem talmudischen Schrifttum zu beziehen, da es noch intensiver Detailforschung bedürfe, um jeweils zu klären, welche Bestandteile der rabbinischen Tradition weit genug zurückreichen, um eine wirklich zutreffende Darstellung zu gewährleisten. Die Unkenntnis der hellenistisch-jüdischen Literatur müsse als »ein Hauptgebrechen der jüdischen Apologetik« gelten, die »gar zu oft die Welt nur zwischen den talmudischen Scheuklappen hervor« betrachte.

cher Analyse rabbinischer Texte.<sup>171</sup> Der Versuch jüdischer Gelehrter in der Diskussion zu Beginn des 20. Jahrhunderts, eine direkte Linie von der hebräischen Bibel zu einem »normativen Judentum« zu ziehen, das wesentlich von der rabbinischen Tradition her zu bestimmen sei, erscheint etwa aus der Sicht Jacob Neusners als ein apologetisch bestimmter Anachronismus, der die historische Vielfalt der Epoche zwischen Esra und der Redaktion der Mischna am Ende des 2. Jahrhunderts u. Z. einebne.<sup>172</sup>

Zu einer differenzierten Methodendiskussion ist es jedoch im Kontext der Debatte über Boussets Darstellung des »Spätjudentums« nicht gekommen, weil mit der Wahl, Gewichtung und Interpretation der Quellenwahl immer auch einander widerstreitende jüdische und christliche Werturteile über das nachbiblische Judentum verbunden waren. Bousset und mit ihm die Mehrheit der religionsgeschichtlich orientierten protestantischen Theologen verstanden das Judentum der neutestamentlichen Zeit nicht als eigenständige Erscheinung, sondern unternahmen einen implizit wertenden Vergleich von »Spätjudentum« und frühem Christentum, dessen Ausgang von vorneherein feststand. Ihre methodische Entscheidung, das Selbstverständnis der rabbinischen Tradition weitgehend auszublenden, blieb dadurch, daß sie letztere ohnehin als minderwertige historische Erscheinung betrachteten, nicht unbeeinflusst. Trotz der Einsicht der RGS in die Einzigartigkeit der geschichtlichen Phänomene und trotz ihrer auch von jüdischer Seite anerkannten Verdienste um die Erforschung des antiken Judentums lag eine selbstständige Beschäftigung mit jüdischer Religion und Wirklichkeit völlig außerhalb ihres Horizonts. Demgegenüber sind jüdische Gelehrte wie Felix Perles, dadurch in ihrer Hoffnung auf eine Revision des protestantischen Judentumsbildes enttäuscht, mit der Rückprojektion ihres Bildes vom »normativen Judentum«, das die rabbinische Literatur für eine spätere Zeit bezeugt, der Vielfältigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit zur Zeit Jesu nicht gerecht geworden. Die einseitige Akzentuierung der rabbinischen und die geringere Beachtung der von Bousset als Mutterboden des Christentums gewürdigten, zugleich aber als diesseitig-partikularistisch diffamierten apokalyptischen Tradition entsprach wohl auch der liberal-jüdischen Norm eines rationalen und von heterogenen Elementen gereinigten universalen »ethischen Monotheismus«. Indem dieser als Kern des pharisäischen und rabbinischem Judentum, die Apokalyptik aber als »Nebenströmung« gedeutet wurde, ließ sich gegenwärtige Identität historisch verankern, ohne Anteile der eigenen Überlieferung preiszugeben.

Vergegenwärtigt man sich die wechselseitigen apologetischen Interessen, so stellt die Debatte um Boussets Werk ein ausgezeichnetes Beispiel dafür dar, wel-

---

<sup>171</sup> Vgl. K. Müller, 1983, 74 ff. und J. Neusner, 1984, 104 ff.

<sup>172</sup> AaO., 101. Neusner widerspricht damit auch der Position, die der amerikanische Theologe George Foot Moore in seinem von der Wissenschaft des Judentums einhellig begrüßten dreibändigen Werk *Judaism in the First Centuries of the Christian Era – The Age of the Tannaim* (1927–30) entwickelte. Zur Wirkungsgeschichte seines Pharisäerbildes vgl. R. Deines, aaO., 374–395. Zu einer Differenzierung mancher der apodiktischen Urteile Neusners vgl. E. P. Sanders, 1990 und R. Deines, aaO., 535–555.

ches Hemmnis die ideologisch motivierte Funktionalisierung der jüdischen Religionsgeschichte für eine sachliche Verständigung zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer Theologie bedeutete. Eine Bewertung des Diskurses vom gegenwärtigen Forschungsstand aus muß jedoch dann fehlgreifen, wenn die damals aktuellen politischen Implikationen nicht berücksichtigt werden. Für die jüdischen Forscher stellten Kenntnis und gerechte Darstellung der rabbinischen Tradition ein entscheidendes Kriterium dafür dar, ob ihre Wissenschaft ernstgenommen wurde und christliche Theologen das Judentum als religionsgeschichtliche Erscheinung wahrnahmen, die ein Recht darauf hatte, aus ihren eigenen Quellen heraus verstanden zu werden. Das von namhaften Exegeten historisch begründete negative Bild der jüdischen Tradition erschien ihnen zudem als gefährliche Infragestellung der Daseinsberechtigung des gegenwärtigen Judentums und als Brücke zum Antisemitismus. Deshalb ging es bei ihrem Versuch, auf den Diskurs zur neutestamentlichen Zeitgeschichte einzuwirken, wie Joseph Eschelbacher in seiner Auseinandersetzung mit Adolf von Harnack betonte, um das Recht des Judentums »zur Richtigstellung und zum weiteren Nachweise des hervorragenden Antheils, welchen das Judentum hinsichtlich der religiösen, wie der Culturentwicklung der Menschheit für sich in Anspruch nehmen kann.«<sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> J. Eschelbacher, 1905, 2.

## Kapitel 5

# Die jüdische Wahrnehmung der protestantischen Erforschung und Bewertung der hebräischen Bibel 1900–1914

### 1. Die Stellung der Bibelforschung innerhalb der Wissenschaft des Judentums

Die Voraussetzungen für einen jüdisch-protestantischen Diskurs über die hebräische Bibel waren andere als auf dem Gebiet der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Sahen sich protestantische Exegeten durch die kritischen Beiträge ihrer jüdischen Kollegen zu gelegentlichen Korrekturen ihrer Darstellung des Frühjudentums herausgefordert, so galt ihnen die historisch-kritische Rekonstruktion der literar- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der hebräischen Bibel als ureigene, unangefochtene Domäne. Diese selbstbewußte Einschätzung fand ihre Entsprechung darin, daß namhafte jüdische Forscher zunehmend die Defizite der Wissenschaft des Judentums im Bereich der Bibelforschung beklagten. Exemplarisch – jedenfalls für die liberale Strömung, die eine Aufwertung der biblischen gegenüber der rabbinischen Tradition forderte – brachte Max Dienemann dies 1917 in seinem Essay »Unser Verhältnis zur Bibel« zur Sprache. Er benannte die Ursachen dafür, »daß die Mitarbeit jüdischer Gelehrter an der wissenschaftlichen Erforschung der Bibel und der mit ihr in Zusammenhang stehenden Probleme eine äußerst geringe« sei, so daß »diese ganze Arbeit den christlichen Gelehrten« überlassen werde, und machte auf die damit verbundenen Gefahren aufmerksam:

»Die jüdische Wissenschaft hat nirgendwo noch eine Stätte, an der man sie frei von jeglicher seelischen Gebundenheit ... und ungehemmt von dem Zwange praktischer Aufgaben betreiben kann; die vorhandenen Institute, an denen jüdische Wissenschaft gelehrt wird, sind nicht freie Universitäten, sondern zumeist Anstalten, die in der Hauptsache die Ausbildung von praktischen Theologen im Sinne einer bestimmten religiösen Richtung zum Zwecke haben. ... Zu einem Teil ist es eine gewisse dogmatische Gebundenheit, die von der Beschäftigung mit dem Gegenstand im ganzen abhält, die Furcht, es könnte die Beschäftigung mit der Frage der Entstehung der biblischen Schriften den in gewissen Kreisen des offiziellen Judentums als ein Rührmichnichtan betrachteten Glauben an die wörtliche Offenbarung der fünf Bücher Mose erschüttern, die Meinung, daß eigentlich schon immer in dem Willen nach wissenschaftlicher Erforschung der Thora eine Leugnung ihrer Heiligkeit und Göttlichkeit liege, die Angst, daß damit der Entwicklungsgedanke in die Köpfe einziehen würde und daß von daher das ganze Gebäude des Judentums ins Wanken geraten würde ... Wo einzelne dieser Kreise sich zur tapferen und ent-

geschlossenen Inangriffnahme der Probleme der Bibelforschung, ... auch in bezug auf die eigentliche Thora, genommen haben, ist zwar ungeheuer vieles, ... und Dankenswertes geschaffen worden zur Widerlegung der landläufigen Behauptungen der zünftigen Bibelkritik, aber es leuchtet doch ... der bewußte Wille hervor, die überlieferte Auffassung der talmudischen Auslegung als die einzig mögliche zu erweisen. Aber auch in den Kreisen der jüdischen Gelehrtenwelt, ... die sich von ihrem prinzipiellen religiösen Standpunkt und ihrer Auffassung vom Wesen der Bibelforschung aus mit jeglichem Ergebnis der Bibelforschung befreunden könnten, ohne in ihrer Wertung des Ideengehaltes und der Aufgabe des Judentums erschüttert ... zu werden, ist der Wille zur Beschäftigung mit biblischen Fragen gering. ... So kommt es, daß der Arbeitswille der jüdischen Gelehrten sich auf die mannigfachsten Gebiete wirft ..., aber das Gebiet der Bibelforschung umgeht und höchstens sich auf die Widerlegung gewisser Irrtümer der protestantischen Bibelkritik beschränkt. ... Die Tatsache besteht, daß die Bibelforschung ... fast ganz eine Domäne der christlichen Gelehrten worden ist. ... Daß die Juden sich so lange von aller Bibelforschung fernhielten, mußte nur dazu führen, daß nun ganz bestimmte, dem Judentum abträgliche Vorstellungsreihen als allgemein erwiesen und unbestritten zu gelten anfangen. ... Das ist umso gefährlicher, als dadurch eine neue wissenschaftliche Begründung und Rechtfertigung der instinktmäßigen Abneigung gegen das Judentum gegeben wird und der Antisemitismus mit dem Mäntelchen der Wissenschaftlichkeit sich umkleiden darf. ... Es muß aus dem psychologischen Verständnis, das man bei dem jüdischen Gelehrten für die Kulturmacht des Judentums annehmen darf, ... ein Ganzes, ein in sich geschlossenes System der Erklärung und Auffassung der Bibel, ... der Geschichte Israels dem bisher allein herrschenden System entgegengestellt werden. ... Auch wir dürfen nicht von bestimmten Voraussetzungen ausgehen, frei soll die Forschung sein, aber es ist erlaubt, den Glauben im Herzen zu tragen, daß, wenn man unsrerseits der Bibelforschung mehr Ernst und Eifer entgegenbringen würde, ein anderes Bild als das christlich gefärbte als Wahrheit sich ergeben wird.«<sup>1</sup>

Zum Bewußtsein der wissenschaftlichen Rückständigkeit und Marginalität der jüdischen Bibelauslegung tritt hier der Gedanke, es bedürfe, bei aller ehrlichen Anerkennung für die wertvollen Leistungen protestantischer Forscher, einer eigenen leistungsfähigen Forschung, um Superioritätsansprüchen und antisemitischen Perspektiven ein wirksames Gegenbild entgegensetzen zu können. Die Einschätzung, daß man damit erst am Anfang stand, war realistisch. Zwar hatten jüdische Semitisten wertvolle Beiträge auf dem Gebiet der philologischen Exegese geleistet, doch eine der modernen historisch-kritischen Bibelforschung parallele jüdische Erscheinung hat es bis zum Ersten Weltkrieg nicht einmal in Ansätzen gegeben.<sup>2</sup> Max Wiener hat 1933 in seiner kritischen Reflexion über die Geschichte

<sup>1</sup> M. Dienemann, in: *AZJ* 81 (1917), Nr. 25, 289 ff.; Nr. 26, 301 f., Zitate 289 f. Vgl. F. Perles, in: L. Geiger (Hg.), 1910, 327: »Selbst das entschieden freisinnige Judentum, das den kritischen Standpunkt prinzipiell anerkennt, hat leider völlig versagt und die Bibelwissenschaft bis heute der protestantischen Theologie als unbestrittene Domäne überlassen«; I. Elbogen, 1922, 19: »Vor allem ist die mangelhafte Pflege der Bibelwissenschaft zu beklagen, an den bewundernswerten Leistungen des letzten Jahrhunderts auf diesem Gebiet hatten die Juden nur geringen Anteil.« Ähnlich das Urteil von H. Liebeschütz, 1967, 130 ff. und C. Hoffmann, 1988, 35

<sup>2</sup> Vgl. M. H. Goshen-Gottstein, in: *VT*, Suppl. 28 (1975), 69–88.

der Wissenschaft des Judentums mit großer Plausibilität beschrieben, wie der traditionelle Glaube an die Inspiriertheit der zentralen Glaubensurkunden auch bei liberalen Forschern fortwirkte, so daß die Tora, die übrigen Teile der Schrift, Mischna, Gemara, targumische, midraschische und rabbinische Literatur außerhalb des Talmud »gleichsam konzentrische Kreise absteigender Heiligkeit hinsichtlich des Begriffs der an sie sich wagenden Kritik« bildeten. Die Orthodoxie habe sich in dieser Frage von der liberalen Tradition nur graduell unterschieden, insofern sie das »Tabu der Unberührbarkeit« von der Pentateuchkritik auch auf die Bereiche ausstrahlen ließ, welche die Tora umgaben.<sup>3</sup>

Am deutlichsten sichtbar werden die religiös-apologetischen Prämissen, die innerhalb der Orthodoxie zur Ablehnung der historischen Kritik führten, am Beispiel des renommierten Exegeten David Hoffmann. Herausgefordert durch die seiner Überzeugung nach destruktiven Folgen der Bibelkritik für die Torafrömmigkeit setzte der Direktor des Rabbiner-Seminars seine ganze Energie und Scharfsinnigkeit für die Widerlegung der literarkritischen Hypothesen Wellhausens und für den Nachweis der Einheit und Integrität der Tora ein. 1903 bewies er mit seinem Werk *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese* seine ausgezeichnete Vertrautheit mit dem Forschungsstand; indem er die Spätdatierung der Priesterschrift gegenüber dem Deuteronomium zu widerlegen versuchte, wollte er das gesamte System der Quellenscheidung erschüttern.<sup>4</sup> In den hermeneutischen Überlegungen zu seinem Leviticus-Kommentar (1905/06) bekannte er unumwunden, orthodoxe Bibelforschung könne sich nicht als voraussetzungslos begreifen, sondern stehe unter dem Herrschaftsanspruch der *tora min ha-schamajim*. Der Glaube an die Göttlichkeit der jüdischen Tradition schloß demnach das Ergebnis, »der Pentateuch sei von einem Anderen als von Mose oder gar nach Mose geschrieben worden«, a priori aus.<sup>5</sup> Protestantische Alttestamentler vermochten darin weder eine ernstzunehmende Herausforderung noch ein Basis für gemeinsame Forschung zu erkennen.<sup>6</sup>

Eine differenzierte Darstellung der jüdischen Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der modernen Bibelkritik, vor allem in den Strömungen der Wissen-

<sup>3</sup> M. Wiener, 1933, 228 f.

<sup>4</sup> D. Hoffmann, 1903; ein zweiter Teil erschien erst 1916. Zur orthodoxen Bewertung Wellhausens vgl. auch J. Neubauer, in: *Jeschurun* 5 (1918), 203–233.

<sup>5</sup> D. Hoffmann, 1905, Bd. 1, VIIIf und 1–9, Zitat VII. Vgl. auch Hoffmanns programmatische Ausführungen über »Thora und Wissenschaft«, in: *Jeschurun* 7 (1920), 497–504. Zu Hoffmanns Ansatz vgl. D. H. Ellenson/R. Jacobs, in: *Modern Judaism* 8 (1988), 27–40. M. H. Goshen-Gottstein, aaO., 80 urteilt, Hoffmann habe allenfalls einige Schwächen Wellhausens aufgedeckt: »This did not make him a Bible-scholar – although in some circles he is regarded as a Jewish St. George to Wellhausen's dragon.«

<sup>6</sup> B. Baentsch, in: *OLZ* 11 (1908), Nr. 2, 79–87 empfand angesichts der Prämissen Hoffmanns »ein gelindes Gruseln« (80). Als einziger protestantischer Forscher erkannte er dem Kommentar jedoch einen gewissen Wert zu, insofern er die für das Verständnis des jüdischen Kultes wichtige jüdische exegetische Tradition zugänglich mache; an diesem Punkt solle sich die protestantische Forschung »an eine in den letzten Jahren recht vernachlässigte Pflicht erinnern lassen« (86).

schaft des Judentums, die sich nicht als orthodox verstanden, steht noch aus.<sup>7</sup> Ohne mehr als einen kleinen Beitrag dazu leisten zu können, soll im Folgenden mit Benno Jacobs Arbeiten der einzige konsistente Entwurf einer der Wellhausen-Schule gegenüber kritischen jüdischen Erforschung der Tora vorgestellt werden. Anhand der Stimmen jüdischer Forscher während der »Bibel-Babel-Debatte« 1902–1904 gilt es zudem die Reaktion auf die Infragestellung der religionsgeschichtlichen Eigenständigkeit der israelitischen Religion und des Offenbarungscharakters der hebräischen Bibel zu analysieren. Max Wieners 1909 und 1912 vorgelegte Arbeiten zur Prophetie zeigen, welche Funktion eine differenzierte Rezeption der Bibelkritik, namentlich ihrer Hochschätzung der Prophetie, für die Formulierung der jüdisch-liberalen Identität gewinnen konnte. Die einzige wirklich wechselseitige Kontroverse, die 1912 begann und sich bis in die Zeit des 1. Weltkriegs hinzog, betraf vordergründig das alttestamentliche Gottesbild, spiegelte jedoch vor allem die Wirkung der Stellungnahme protestantischer Forscher zum völkischen Antisemitismus auf die Wissenschaft des Judentums wider.

## 2. Gottes Tora für Israel –

### Benno Jacobs Konzeption einer jüdischen Bibelwissenschaft

Daß das exegetische Werk Benno Jacobs, den Caesar Seligmann 1941 als den »einzige(n) bedeutende(n) jüdische(n) Bibelforscher der Jetztzeit« rühmte,<sup>8</sup> in der deutschsprachigen Forschung erst ganz allmählich wahrgenommen wird, liegt daran, daß die jüdische Bibelwissenschaft überhaupt als wenig fruchtbar erachtet wurde. Jacob gegenüber war dies um so ungerechter, als er sich, wenn man von Hoffmanns traditionsgebundenen Arbeiten absieht, als einziger namhafter jüdischer Gelehrter intensiv auf die Bibelforschung konzentrierte und versuchte, dem Alleinanspruch der protestantischen Exegeten auf eine legitime, wissenschaftlich-objektive Auslegung der hebräischen Bibel entgegenzutreten. Bewußt wollte er auf diese Weise in einen Dialog, zumindest jedoch in eine Auseinandersetzung mit den literarkritischen und historischen Hypothesen vor allem der Wellhausen-Schule eintreten und sie zu einem Überdenken ihrer hermeneutischen Prämissen herausfordern. Dabei kam ihm, da er sich jenseits orthodoxer Ablehnung der Bibelkritik und Religionsgeschichte bewegte, allerdings auch ihrer kritiklosen Rezeption entschieden widersprach, innerhalb der Wissenschaft des Judentums eine herausragende Rolle zu. Indem Jacob die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese einer kritischen Sichtung im Licht der jüdischen philologisch-exegetischen Tradition unterzog und die Tora zugleich wieder zu einer lebendigen Wirklichkeit für die Juden in Deutschland zu machen trachtete, trat er an die Spitze einer Entwicklung, die von Zeitgenossen als hoffnungsvoller Beginn einer »Bibel-

<sup>7</sup> Zur Entwicklung der jüdischen Bibelkritik im 19. Jahrhundert vgl. aber H. J. Bechthold, 1995.

<sup>8</sup> C. Seligmann, 1975, 176.

forschung aus jüdischem Geist« betrachtet wurde.<sup>9</sup> Die neuen Impulse der jüdischen Forschung in der Weimarer Zeit, die vor allem mit der Bibelübersetzung Franz Rosenzweigs und Martin Bubers verbunden sind und erst durch die Shoah abgebrochen wurden,<sup>10</sup> verdanken sich vielfach auch den Ideen, die Jacob vor dem Ersten Weltkrieg zu entwickeln begann. Ohne Jacobs exegetische Argumente *en détail* darstellen und auf dem Hintergrund der aktuellen Pentateuchforschung kritisch bewerten zu können, gilt es nach dem Sinn seiner Forderung nach einem eigenständigen jüdischem Verständnis der hebräischen Bibel sowie nach der Funktion zu fragen, die dabei der Reflexion über die protestantische Exegese zukam.

1862 in Breslau geboren, war Benno Jacob aufgrund seines Studiums am dortigen Jüdisch-Theologischen Seminar, wo er Schüler von Graetz war, eng mit der positiv-historischen Strömung der Wissenschaft des Judentums verbunden. Als Mitglied der jüdischen Studentenbewegung war er der erste jüdische Theologe, der nicht nur auf antisemitischen Versammlungen auftrat, um Vorurteilen entgegenzuwirken, sondern auch Fechtduelle gegen antisemitische Studenten durchführte.<sup>11</sup> Die Begegnung mit dem akademischen Antisemitismus während seiner philologischen und orientalistischen Studien in Breslau veranlaßte Jacob, seine Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie in den Dienst des CV und des VdJ zu stellen. Obgleich später liberal orientiert und ein Mitglied der *Ver-einigung der liberalen Rabbiner Deutschlands*, polemisierte er gelegentlich gegen das, was er als oberflächliches jüdisch-liberales Establishment beurteilte.<sup>12</sup> Wissenschaftlich konzentrierte sich Jacob seit seiner – 1890 in der *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* publizierten – Dissertation über *Das Buch Esther in der LXX* konsequent auf die Bibelforschung.<sup>13</sup> Ob er während seiner Zeit als Rabbiner in

<sup>9</sup> E. Urbach, in: *MGWJ* 82 (1938), 1–22; vgl. L. Feuchtwanger, in: *Der Morgen* 10 (1934), 53–58.

<sup>10</sup> Zu Jacobs Bedeutung für Rosenzweigs Bibelverständnis vgl. A. Altmann, in: *LBIYB* 1 (1956), 193–216, bes. 207 f. und W. Schottroff, 1991, 99–135, bes. 127 ff. Vor allem Rosenzweigs Auffassung von der Einheit der Tora im Sinne des Werkes eines Geistes geht auf Jacobs Arbeiten zurück. Umgekehrt verdankt sich Jacobs monumentaler Genesiskommentar der Anregung und Ermutigung Rosenzweigs, vgl. B. Jacob, 1934, 11: »Seine Entstehung verdankt dieser Kommentar der Anregung von Franz Rosenzweig, dem zum Schmerz seiner Freunde und Verehrer allzufrüh dahingeschiedenen genialen jüdischen Denker und Kündler. Ohne sein beständiges Drängen und seinen ermutigenden Glauben an meine Eignung hätte ich nicht einmal angefangen.« Zu Neuansätzen einer jüdischen kritischen Bibelforschung nach 1945 und zur Frage nach dem spezifisch »jüdischen« in der jüdischen Exegese vgl. u. a. M. Weiss, in: M. Klopfenstein (Hg.), 1987, 29–43; B. Uffenheimer, in: ders./H. G. Reventlow (Hg.), 1988, 161–174; Th. Krapf, 1990. Innerhalb der gegenwärtigen protestantischen Theologie erwacht erst ganz allmählich das Bewußtsein vom Wert der gemeinsamen Arbeit jüdischer und christlicher Exegeten bei der Erforschung der hebräischen Bibel, vgl. etwa R. Rendtorff, 1991, bes. 15–22 und 40–53.

<sup>11</sup> Vgl. K. Wilhelm, in: *LBIYB* 7 (1962), 75–94, bes. 75 f.

<sup>12</sup> Vgl. aaO., 79 f. Wilhelm zitiert ihn mit dem Diktum »I am a liberal rabbi but not a rabbi of the Liberals« (79).

<sup>13</sup> B. Jacob, in: *ZAW* 10 (1890), 241–298. In der *ZAW* erschienen auch seine »Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen«, vgl. *ZAW* 16 (1896), 129–181; 17 (1897), 48 ff.; 93 ff.;

Göttingen (1891–1906) Beziehungen zu Wellhausen pflegte, der seit 1892 an der dortigen Universität lehrte, ist nicht bekannt. In jedem Fall dürfte die Nähe dieses herausragenden Vertreters der Literarkritik und Religionsgeschichte seine eigenen Studien nicht unbeeinflusst gelassen haben. In die Jahre seines Dortmunder Rabbinats (1906–1929) fallen seine wichtigsten Arbeiten zur Kritik der Wellhausen-Schule und der Beginn der Arbeit an seinem erst 1933 vollendeten monumentalen Genesiskommentar.<sup>14</sup>

1898 trat Jacob mit seinem Aufsatz »Unsere Bibel in Wissenschaft und Unterricht« an die Öffentlichkeit, der *in nuce* die exegetischen und theologischen Implikationen seiner Konzeption einer jüdischen Bibelforschung enthielt. Am Anfang steht die »Klage über den Verlust der Bibel«, ein Leitmotiv seines gesamten Werkes, die Diagnose, der Bibel werde in der Wissenschaft des Judentums und im jüdischen Leben nicht der ihr gebührende Rang eingeräumt, so daß die protestantische Exegese die Führung habe übernehmen können:

»Das schlechthin Einzige, was Israel an unvergänglichen, weltbeglückenden Gütern hervorgebracht hat, die Grundlage seines dreitausendjährigen Geisteslebens, sein höchstes Gut, sein theuerstes Heiligtum, ist ihm entrissen. Unsere Bibel ist nicht mehr unsere Bibel. ... Wir müssen der Bibel wieder die Stellung geben, die ihr im Judentum gebührt als Führerin und Richterin, als Text unseres Lebens, damit wir zu Herolden ihrer ewigen Wahrheiten für die nach Heil dürstenden Jahrhunderte werden. Die Bibel muß in den Mittelpunkt der jüdischen Wissenschaft und des jüdische Unterrichts treten, um von da in das jüdische Haus einzutreten.«<sup>15</sup>

Um dem Einwand entgegenzutreten, es bedürfe keiner spezifisch »jüdischen Bibelwissenschaft«, vielmehr sollten jüdische Gelehrte einfach an der allgemeinen Forschung mitarbeiten, beleuchtete Jacob deren antijüdische Tendenzen. Alle

---

263 ff.; 18 (1898), 99 ff.; 20 (1900), 49 ff. 1903 erregte er mit seiner Arbeit *Im Namen Gottes, eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament* die Aufmerksamkeit protestantischer Kollegen, vgl. die Rezension von W. Heitmüller, in: *ThLZ* 13 (1905), 369–374 und W. Nowack, in: *ThR* 8 (1905), Nr. 6, 250 ff.

<sup>14</sup> Neben dem Genesiskommentar veröffentlichte Jacob, der 1938 emigrieren konnte und bis zu seinem Tode 1945 in London lebte, auch einen Exoduskommentar, der lange nur in englischer Sprache zugänglich war, seit 1997 aber auch auf deutsch vorliegt. Zu Leben und Wirken Jacobs vgl. A. Jürgensen, in: J.-P. Barbian/M. Brocke/L. Heid (Hg.), 1999, 67–104; demnächst auch Jürgensens Dissertation zu »Benno Jacob und die Hebräische Bibel«.

<sup>15</sup> B. Jacob, in: *AZJ* 62 (1898), Nr. 43, 511 ff., Nr. 44, 525 f.; Nr. 45, 534 ff., Zitat 511. Vgl. etwa ders., 1907, 7 f.: das ganze geistige Leben des Judentums beruhe auf der Bibel, der Tora, die auch auf das Christentum eingewirkt habe; der wissenschaftliche Streit um die hebräische Bibel scheine »wichtige Stützen des christlichen wie des jüdischen Glaubens« zu bedrohen. »Um so befremdlicher« müsse es erscheinen, daß das Judentum »diesem edlen Kampf der Geister, bei dem es sich doch um nichts Geringeres als um sein eigenstes heiliges Gut handelt, fast teilnahmslos gegenübersteht.« Verhängnisvoll sei dies, weil das Judentum ohne die Tora allenfalls noch eine Weile als durch äußere Bedrängnis zusammengehaltene »Rassengemeinschaft« überleben werde – »aber es ist unweigerlich dem Tode verfallen, wenn seine Wurzel abgestorben ist.« Darum müsse sich die Wissenschaft des Judentums dringend mit der modernen Pentateuchkritik beschäftigen, »sei es um sie zu verwerfen oder anzuerkennen oder zu modifizieren.«

Formen protestantischer Auslegung der hebräischen Bibel, die sich insgesamt »zwischen den Extremen der christlich-dogmatischen und der kritischen« Auffassung bewegten, führten zu negativen Urteilen. Die konservative Richtung suche nur nach christologischen Vorabbildungen und betrachte die hebräische Bibel lediglich als »Form, die man eigentlich zerschlagen könnte, nachdem das Kunstwerk selbst geschaffen ist, die man aber pietätvoll aufbewahrt, um an ihr die Ungestalt zu studieren.« Die historisch-kritische Richtung hingegen scheine zwar aufgrund ihres rationalen Objektivitätsanspruchs, wie manche liberalen Juden meinten, »die Forderung einer jüdischen Bibelforschung bereits erfüllt« zu haben; doch sei dieser Schluß »übereilt und verhängnisvoll«, denn gerade die herrschende moderne Pentateuchkritik stelle einen »dem Judentum noch gefährlicheren Irrthum« dar, weil auch sie letztlich »nicht nur unjüdisch, sondern antijüdisch« und in dem Versuch befangen sei, mittels ihres religionsgeschichtlichen Schemas »Israel zu enterben«, d.h. Prophetie und Psalmen für das Christentum zu beanspruchen und dem Judentum das »böse Gesetz« anzulasten.<sup>16</sup>

Doch selbst wenn es, was Jacob undenkbar erschien, der protestantischen Theologie gelänge, die hebräische Bibel völlig objektiv – im Sinne einer reinen Altertumskunde – zu erforschen, wäre, so meinte er, eine eigenständige jüdische Bibelwissenschaft unverzichtbar. Er machte auf die identitätsstiftende Funktion der Forschung aufmerksam und postulierte, nur das Judentum könne – und zwar aufgrund einer geistigen Affinität, die dem Christentum versagt sei – die hebräische Bibel angemessen verstehen:

»Uns aber ist die Bibel ein Buch des Lebens, unseres Lebens, und darum brauchen wir eine eigene, eine jüdische Wissenschaft von der Bibel, damit sie uns neue Quellen des Lebens eröffne. Wir brauchen eine Bibelwissenschaft, welche nicht bloß das Richtige feststelle, sondern »die Seele erquicke«, nicht bloß wahr sei, sondern »den Thoren weise mache«, nicht bloß korrekt sei, sondern »das Herz erfreue«, nicht bloß unverfälscht sei, sondern »die Augen erleuchte«. 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.«<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Ders., in: *AZJ* 62 (1898), Nr. 43, 511 f. Die kritische Exegese beruhe methodisch auf unzureichenden Grundlagen und sei voller Vorurteile und Willkür. »Die Bibel leidet unter ihr noch schwerer als unter der christlich-dogmatischen Auffassung, und für das Judentum wäre ihre bedingungslose Anerkennung der reine Selbstmord« (512).

<sup>17</sup> AaO., 513. Vgl. die Ausführungen von H. Cohen bei seiner Rede zur Gedächtnisfeier der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums am 25. Oktober 1908, in: H. Cohen, 1924, Bd. 2, 425–438, Zitat 431 f.: »Oder sollten wir etwa das Studium unserer Bibel der protestantischen Theologie überlassen; und sollten wir unseren Hörern nicht nur, was wir tun, den Besuch dieser Vorlesungen an der Universität empfehlen, sondern sie auch darauf anweisen und beschränken? Billiger- und verständlicher Weise kann es nicht bezweifelt werden, daß eine noch lebendige Religion ... das Studium ihrer eigenen Quellen nimmermehr einer Wissenschaft anvertrauen darf, welche tatsächlich und programmatisch keineswegs lediglich Wissenschaft sein, sondern durch diese ihre Wissenschaft ihre Religion, eine andere Religion begründen und befestigen will. Wir werden immerdar mit tiefer Dankbarkeit der Verdienste gedenken, welche die protestantische Kathedertheologie um die Bibelkritik sich

Damit wollte Jacob nicht bestreiten, daß jüdische und protestantische Bibelwissenschaft sachlich zusammenwirken könnten. Berührungspunkte sah er vor allem in der Forderung nach der Freiheit der Wissenschaft – »in diesem reinen Wahrheitsstreben bleibt die jüdische Bibelforschung die Schwester, wenn man so will, die Tochter der christlichen.« Dahinter verbarg sich die liberale Aversion gegen die orthodoxe Vorstellung von der *tora min ha-schamajim* und die damit verbundene Ablehnung jeder Bibelkritik, die er als »Vogel-Strauß-Politik« und »Bankerott« der jüdischen Wissenschaft verwarf.<sup>18</sup> In späteren Arbeiten sollte Jacob seine relative Würdigung der historisch-kritischen Exegese ebenso präzisieren wie seine Kritik. 1898 räumte er lediglich ein, die nichtjüdische Forschung habe die von Juden gelegten Grundlagen der wissenschaftlichen Exegese »unendlich erweitert«. Die vielen Vorurteile, mit denen sie der Tora begegne, »dem Buch der Religion, das Israel den ewigen Weg des Lebens zeigen will«, begründeten jedoch die »polemische und apologetische Aufgabe der jüdischen Bibelforschung.« Jacob war überzeugt, auf diesem Wege sei schließlich deutlich zu machen,

»daß das Judentum die einzige wahre Erbin der alttestamentlichen Religion ist, das Judentum, in dessen Gottesdienst noch heute das mosaische Höre Israel und das jesajani-sche Dreimalheilig den Mittelpunkt bilden, dessen Gott der Gott der Erzväter und Moses, der Propheten und Psalmisten ist, und über den hinaus es für alle Ewigkeit keine Entwicklung gibt.«<sup>19</sup>

Diese apologetisch motivierte Herausforderung der protestantischen Exegese rief nicht etwa die Reaktion eines ihrer Vertreter, sondern den scharfen Protest des der Berliner Reformgemeinde nahestehenden Gelehrten Benzion Kellermann hervor. Er lehnte in seinem Essay »Bibel und Wissenschaft« die Forderung nach einer jüdischen Bibelforschung ab und beschwor eine »rein wissenschaftlich-objektive« Exegese, an der Juden und Christen gleichberechtigt mitwirken könnten. Er bekannte sich zur Methode wie zu den Ergebnissen der Pentateuchkritik und hob hervor, sie habe viele Vorurteile beseitigt und namentlich die Wertschätzung der Prophetie verstärkt. Jacob selbst mit seiner »altmodische(n) Apologetik« und sei-

---

erworben hat, aber wir dürfen darüber nicht der eigenen Pflicht untreu werden, welche die Haltung unseres eigensten Gutes uns auferlegt.«

<sup>18</sup> B. Jacob, aaO., 513. Vgl. die harsche Kritik an der Orthodoxie und ihrem Inspirationsbegriff in: *AZJ* 66 (1902), Nr. 16, 187 ff.: eine orthodoxe Wissenschaft stelle einen Widerspruch in sich dar, es könne allenfalls orthodoxe Gelehrsamkeit geben; der Inspirationsgedanke, welcher der freien Forschung entgegenstehe, sei »unjüdisch«: »jüdische Orthodoxie ist nichts anderes als Verchristlichung des Judentums« (189). 1907 konstatierte Jacob auf einer Generalversammlung des Rabbiner-Verbandes in Deutschland: »Eine jüdische Bibelforschung, die der christlichen ebenbürtig an die Seite treten könnte, gibt es überhaupt nicht. Sich dieser aber – etwa aus dogmatischen Gründen – zu entziehen, bedeutet für das Judentum nahezu den Bankerott. Ist es doch dann ein Gebäude ohne Fundament und steht in der Welt«, vgl. ders., 1907, 15. Es kam zu tumultartigen Angriffen orthodoxer Rabbiner gegen Jacob, die ihm vorwarfen, Forscher wie Jacob Barth und David Hoffmann desavouiert und den Konsens des Rabbiner-Verbandes verletzt zu haben, wonach dort theologische Streitigkeiten zu vermeiden waren, vgl. K. Wilhelm, in: *LBIYB* 7 (1962), 87 f.

<sup>19</sup> B. Jacob, in: *AZJ* 62 (1898), Nr. 44, 525.

nen erbaulichen Neigungen verwirke den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit.<sup>20</sup> Der Angegriffene bestritt in seiner Replik die Möglichkeit einer rein wissenschaftlichen Bibelauslegung und kündigte an, seine Kritik an der »dogmatische(n) Pseudowissenschaft« der Wellhausen-Schule in einer ausführlichen wissenschaftlichen Arbeit vorzulegen.<sup>21</sup>

Diese Ankündigung löste Jacob in den folgenden Jahren mit einer Vielzahl von Arbeiten zur Tora ein, darunter *Der Pentateuch. Exegetisch-Kritische Forschungen* (1905), *Die Thora Moses* (1912/13) und *Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch* (1916). In *Die Thora Moses*, einem Band der *Volksschriften über die jüdische Religion*, der eine breite jüdische Öffentlichkeit über die exegetischen Streitfragen zu informieren suchte, kommen alle wichtigen Aspekte seines Toraverständnisses und seines theoretischen Ansatzes zur Sprache – das Festhalten an der Tora als der göttlichen Offenbarung für Israel, die These von der literarischen Einheitlichkeit der Tora trotz relativer Würdigung der Ergebnisse der Pentateuchkritik sowie die Kritik an deren antijüdischen Implikationen.

Jacobs eingehende Darstellung der Grundzüge und Aporien der Pentateuchkritik seiner Zeit, deren Höhepunkt er in Wellhausens Arbeiten erblickte, zeigt nicht nur, daß er mit allen Einzelheiten ihrer Hypothesen genau vertraut war. Obgleich ihn die polemische Intention seines Buches daran hinderte, explizit zu machen, in welchem Maße er selbst von den sprachwissenschaftlichen, historischen und literarkritischen Erkenntnissen der modernen Exegese profitierte, wird spürbar, daß er ihr Anliegen – eine vom »Joch der Tradition« freie Erforschung der in der Tora verarbeiteten Überlieferungsstoffe – grundsätzlich bejahte. Gegenüber der traditionellen jüdischen Exegese kam der protestantischen Theologie aus seiner Sicht der »unbestreitbare Verdienst« zu, die exegetischen Probleme benannt und unübersehbar sichtbar gemacht zu haben, »daß der Pentateuch ein überaus schwieriges literarisches Problem aufgibt und die traditionelle Auffassung von der Einheit und Echtheit des Pentateuchs die von der Kritik aufgedeckten Schwierigkeiten und Anstöße nicht zu beheben vermag.«<sup>22</sup>

Dennoch bezeichnete Jacob die neuere religionsgeschichtliche Forschung letztlich als eine »Arbeit der Zersetzung«, der die Wissenschaft des Judentums nicht folgen dürfe. Der Grundfehler der herrschenden Anschauung bestehe in der Willkür, mit der die Exegeten die Überlieferung behandelten, »um von vorgefaßten historischen, religions- und literargeschichtlichen Dogmen aus ihre Konstruktion der israelitischen Geschichte und Religion um jeden Preis an der Thora durchzuführen.«<sup>23</sup> Das christliche Vorverständnis, die mangelnde Vertrautheit mit der hebräischen Sprache und ihren stilistischen Eigentümlichkeiten und das Ignorieren der jüdischen exegetischen Tradition<sup>24</sup> führten unweigerlich zur »verhäng-

<sup>20</sup> B. Kellermann, in: *AZJ* 62 (1898), Nr. 49, 583–586, Zitate 585 f.

<sup>21</sup> B. Jacob, in: *AZJ* 63 (1899), Nr. 3, 31 ff.

<sup>22</sup> Ders., 1912/13, 37 und 54. Unumstößlich stehe fest: »Der Pentateuch ist ein zusammengesetztes Werk und ist, so wie er uns vorliegt, nicht von Mose verfaßt« (87).

<sup>23</sup> AaO., 38 und 54.

<sup>24</sup> Jacob behauptete, die Berücksichtigung alter und neuer jüdischer Kommentare könne »vor mancher Verkehrtheit schützen« (aaO., 55). Vgl. ders., 1916, 6 ff.: die jüdischen Aus-

nisvolle(n) Vernachlässigung der Exegese« und »gröbliche(n) Vergewaltigung des Textes.«<sup>25</sup> Die scheinbare Plausibilität der Ergebnisse der Wellhausen-Schule dürfe nicht über ihren – an der diametral verschiedenen Datierung der postulierten Quellen erkennbaren – rein hypothetischen Charakter hinwegtäuschen.<sup>26</sup> Er selbst wollte daher an der Prämisse der Einheitlichkeit der Tora festhalten, bis das Gegenteil »unwiderleglich bewiesen« sei.<sup>27</sup>

Jacobs minutiöse Darlegung seiner Einwände läuft im wesentlichen auf drei zentrale Punkte hinaus. Erstens bestritt er die Notwendigkeit der oft willkürlich gehandhabten Textkritik, indem er auf die grundsätzliche Zuverlässigkeit des masoretischen Textes und die Fraglichkeit der Textvarianten der Septuaginta verwies.<sup>28</sup> Zweitens warf er den protestantischen Exegeten vor, aufgrund der verschiedenen Gottesnamen und einander widerstreitender Angaben auf oberflächliche, schematische Weise unterschiedliche Quellen zu konstruieren, ohne den Ursachen der Differenzen wirklich eingehend nachgespürt zu haben.<sup>29</sup> Drittens setzte Jacob sein ganzes exegetisches Gespür ein, um die Hypothesen hinsichtlich der Spätdatierung der Priesterschrift gegenüber dem rekonstruierten »Ur-Deuteronomium« und anderen Quellen zu widerlegen. Damit zielte er letztlich auf die von Wellhausen in »glänzender Darstellung« vorgelegte und darum zunächst so »imponierend«, »verführerisch« und »unwiderstehlich« wirkende Konstruktion der israelitischen Religionsgeschichte. Das ihr zugrundeliegende »Dogma der Entwicklung« schaffe lediglich neue Rätsel und werde »der Einzigartigkeit Israels und seiner Religion, ihrem Entstehen und Werden, nicht gerecht.«<sup>30</sup>

Die Vehemenz, mit der Jacob dies vortrug, lag in dem Eindruck begründet, die literarkritischen und religionsgeschichtlichen Thesen der Wellhausen-Schule seien letztlich von antijüdischen Vorurteilen inspiriert und dienten dazu, sie wissenschaftlich zu zementieren. Die Spätdatierung der Priesterschrift etwa sei Ergebnis der Prämisse von der priesterlich-gesetzlichen Umwandlung der prophetischen Religion Israels in das gesetzliche Judentum, das schließlich im Rabbinismus versteinerte. Der Verfasser von P werde auf diese Weise »der Prügelknabe für latenten Antisemitismus«:

---

leger hätten schon frühzeitig Spannungen im Text gespürt und zu erklären versucht, doch »davon berichten die kritischen Kommentatoren nicht ein Sterbenswort.« Seine eigene Arbeit zeichnete sich dagegen durch eine stark philologisch akzentuierte Analyse des Textes in der Tradition der mittelalterlichen jüdischen Exegese aus, vgl. U. Simon, in: *Judaica* 40 (1984), 226 f.

<sup>25</sup> B. Jacob, 1912/13, 54.

<sup>26</sup> AaO., 53, vgl. 48 f.

<sup>27</sup> AaO., 92.

<sup>28</sup> AaO., 11–35. »Die Treue des masoretischen Textes aber ist eine Frucht des vielgeschmähten echtjüdischen Geistes der Gesetzlichkeit, d.i. der Ehrfurcht und Pietät« (32).

<sup>29</sup> AaO., 55–86, bes. 75 f. Später deutete Jacob den Wechsel der Gottesnamen als Ausdruck der bewußten Theologie des Verfassers der Tora, für den der abstrakte Elohim die göttliche Gerechtigkeit, der stärker anthropomorph gekennzeichnete JHWH die göttliche Gnade repräsentierte, vgl. ders., in: *Der Morgen* 1 (1925), 195–209, bes. 195 f.

<sup>30</sup> Ders., 1912/13, 76 f.

»Er ist der unduldsame Priester und Gesetzesfanatiker, der trockene Jurist und engherzige Dogmatiker, der gelehrte Pedant, der unleidliche Kleinigkeitskrämer und Zahlenmensch. ... Kurz, er ist der echte Jude, sein Werk ein Erzeugnis der Judenschule und ihrer wert.«<sup>31</sup>

Jacobs eigene Deutung der Entstehung des Pentateuchs beruht auf der Annahme, die Tora sei die einheitliche Schöpfung eines – möglicherweise in der frühen Königszeit wirkenden – Verfassers, der in einem komplizierten Vorgang aus den Überlieferungen des Volkes Israel schöpfte. Jacob wollte der Quellenscheidung insofern »nicht prinzipiell und völlig widerstreiten«, als man sich dem überwältigenden Eindruck, daß im Pentateuch verschiedene Betrachtungsweisen und Stilarten begegneten, nur »mit Gewalt« verschließen könne. Die Differenzierung der ursprünglichen Stoffe und Motive der Überlieferung sei ein legitimes Anliegen; allerdings verkenne die mechanische Verteilung auf vier Quellen völlig, daß die Entstehungsgeschichte der Tora vermutlich »viel verwickelter« sei, als die Bibelkritik annehme.<sup>32</sup> Am einleuchtendsten erschien ihm die Annahme, daß *ein* Verfasser, »unterstützt von einem großen literarischen, teils mündlich überlieferten, teils bereits schriftlich geformten Material«, Israels Traditionen »mit Schonung ihrer Formen zu einer organischen Einheit verschmolzen« habe.<sup>33</sup> Jacob war sich dessen bewußt, daß er damit der Graf-Wellhausen'schen Theorie vom Redaktor (R) ziemlich nahe kam,<sup>34</sup> bestand jedoch darauf, daß der Verfasser, um seinem Thema – Gottes Geschichte mit Israel bis zur Grenze des Landes der Verheißung – gerecht zu werden, seinen Stoff viel gründlicher bearbeitet habe, als den Forschern bis dahin deutlich geworden sei.<sup>35</sup>

Das Zugeständnis der Spätdatierung der Abfassung sowie der traditionsgeschichtlichen Komplexität der Tora, mit dem Jacob langfristig den Weg für eine Akzeptanz der Existenz einer »Priesterschrift« in der jüdischen Forschung bahnte,<sup>36</sup> warfen die Frage auf, inwiefern die Tora noch als »Tora Moses« und als Gottes Offenbarung an Israel verstanden werden könne. Auch wenn Inspiration und mosaische Verfasserschaft der Tora nicht haltbar seien, sei doch, so Jacob, die Tora von *einem* Geist durchdrungen, der angesichts der in ihr vereinten vor- und nachmosaischen Überlieferungen, die Moses quasi zu »Knotenpunkt und Mitte« der

---

<sup>31</sup> AaO., 47 f. Auf die gleiche Tendenz führte Jacob das Unterfangen zurück, das »Heiligkeitgesetz« (Lev. 17–26) – »in dem sich die reinsten Lehren der Religion und Sittlichkeit wie Perlen einer Schnur aneinanderreihen« – aus P auszugliedern, da es dessen negativen Charakter widerspreche (72).

<sup>32</sup> AaO., 76 und 91 f.

<sup>33</sup> AaO., 93. Vgl. ders., 1905, 126 f.

<sup>34</sup> AaO., 127.

<sup>35</sup> Ders., 1912/13, 93. Vgl. ders., 1905: »Der ›Redaktor‹ war nicht der Schwachkopf, als den man ihn so oft hinstellt.« Um diese Einheitlichkeit nachzuweisen, bediente er sich eines bekannten hermeneutischen Mittels der jüdischen Exegese und entwickelte ein komplexes Abzählungssystem, mit dem er zeigen wollte, daß fast der gesamte Pentateuch auf einem konstruierten Zahlenschema beruhte, vgl. aaO., 135–346.

<sup>36</sup> Vgl. B. Uffenheimer, in: ders./H. G.Reventlow (Hg.), 1988, 163 ff.

Tora machten, auch als der »Geist Moses« bezeichnet werden dürfe.<sup>37</sup> Das Schicksal der Tora und das Existenzrecht des Judentums hingen aber zuletzt nicht an der Verfasserfrage, sondern daran, daß sie die Tora *Gottes*, seine Lehre, sein Geschenk an Israel sei. Dieses Zeugnis könne ihr keine Wissenschaft geben, sondern allein der – von aller literarkritischen Differenzierung unberührbare – Glaube und »das göttliche Gepräge« der Tora selbst. Indem Jacob jeglicher Abwertung der Tora die feste Überzeugung von ihrer Göttlichkeit entgegensetzte, markierte er – jenseits aller methodischen Unterschiede – die entscheidende theologische Differenz zwischen einer protestantischen Forschung, welche die hebräische Bibel, speziell die Tora, als mehr oder weniger wertvolle Vorstufe der Wahrheit ihrer eigenen Religion betrachtete, und einer jüdischen Wissenschaft, die nicht von der Lebendigkeit der Tora und ihrer existentiellen Bedeutung für den jüdischen Glauben abstrahieren dürfe:

»Die zahllosen Lobpreisungen der Thora bei Propheten und Psalmisten, bei Frommen und Denkern gelten nicht so sehr der Thora Moses als der Thora *Gottes*. An der Lehre *Gottes* haben sie ihre Lust und sinnen darüber Tag und Nacht; sie ist ihr Weg und Ziel, ihre Wonne und ihr Trost. Als Thora des Ewigen hat sie das Judentum geschaffen und erhalten. Das ist denn auch die wahre Aufgabe und der höchste Lohn aller Thora-Forschung, ihren Inhalt zu ergründen, und zu begreifen, daß die Lehre Moses eine Lehre *Gottes* ist, daß der Israelit, der vor die aufgerollte Thora tritt, mit Fug Gott dafür preisen kann, daß er uns in ihr »seine Thora, die Lehre der Wahrheit gegeben und ewiges Leben in uns gepflanzt hat.«<sup>38</sup>

### 3. Wert und Originalität der hebräischen Bibel: Der »Bibel-Babel-Streit« 1902–1904

In der Auseinandersetzung mit der Pentateuchkritik der Wellhausen-Schule ging es um die Frage nach der Legitimität eines selbständigen jüdischen hermeneutischen Ansatzes. Eine völlig neue Herausforderung erwuchs der Wissenschaft des Judentums aus der Verschiebung der protestantischen Forschungsinteressen durch die RGS und dem Aufschwung der Orientalistik, namentlich der Assyriologie und der vorderorientalischen Archäologie. Die religionsgeschichtliche Methode, wie sie für die hebräische Bibel Hermann Gunkel durch seine epochemachenden Leistungen geprägt hat, verdrängte die rein literarkritische Betrachtungsweise zugunsten der Erforschung der einzelnen Stoffe und Überlieferungen; sie implizierte zugleich das Interesse an orientalischen Quellen der Umwelt Israels und der damit unwillkürlich vorgegebenen Frage nach dem »Eigentümlichen« der israeli-

<sup>37</sup> B. Jacob, 1912/13, 93 f. Die Wahrheit der rabbinischen Rückführung der mündlichen Tora auf Moses bestehe darin, daß auch das »nachmosaische Gesetz« letztlich nur eine »Entfaltung des am Sinai gelegten Keimes« und damit »eine Entfaltung mosaischer Grundgedanken« darstelle – ein Gedanke, der sich auch auf die schriftliche Tora übertragen lasse (94).

<sup>38</sup> AaO., 95 (Hervorhebung nicht im Original).

tischen Religion. Gefördert wurde diese Perspektive durch die eindrucksvollen archäologischen Funde in Ägypten und im Zweistromland. Die Entzifferung keilschriftlicher Dokumente in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, die Entdeckung der *Tell el-Amarna-Briefe* 1887/88 und der Fund des *Rechtskodex des babylonischen Königs Hammurabi* 1901/02 gaben Anlaß, neu über die Frühgeschichte Israels und die mögliche Ausstrahlung der mächtigen Kulturzentren Ägyptens, Assyriens und Babyloniens auf die Bibel nachzudenken.

Die alttestamentliche Wissenschaft wurde nun mit Thesen und weltanschaulichen Haltungen konfrontiert, die die bisherige Wertschätzung der hebräischen Bibel als eines Teils der in Jesus Christus zu ihrer Gültigkeit gelangenden Offenbarung Gottes in Frage stellten. Die Religionsgeschichte Israels drohte, vor allem seitens des »Panbabylonismus«, zum schwachen Abbild eines uralten, babylonisch geprägten einheitlichen mythologischen Weltbildes reduziert zu werden.<sup>39</sup> Der darin angelegte Konflikt entzündete sich im Jahre 1902 an dem Vortrag des namhaften Berliner Assyriologen Friedrich Delitzsch über *Babel und Bibel*; der in der Wissenschaftsgeschichte als »Bibel-Babel-Debatte« bekannte Streit mit seinem Höhepunkt zwischen 1902 und 1905 wurde auch von jüdischen Gelehrten intensiv verfolgt.

In seinem ersten, am 13. Januar 1902 im Beisein von Kaiser Wilhelm II. vor der *Deutschen Orientgesellschaft* gehaltenen Vortrag hatte Delitzsch die weitreichende Bedeutung der Erforschung der mesopotamischen Kultur beleuchtet. Im Zentrum stand die These, die babylonische Kultur habe nicht nur literarisch, sondern auch im ethischen Sinne die Bibel beeinflusst; die Wurzeln des biblischen Monotheismus lägen in Babylon, zudem sei er durch einen erst bei den Propheten, in den Psalmen und letztgültig in Jesus überwundenen Anthropomorphismus und Partikularismus getrübt. Während Delitzsch sich damit noch in den Bahnen der liberalen Bibelwissenschaft bewegte, erregte sein zweiter Vortrag vom 12. Januar 1903 Aufsehen und verbreiteten Widerspruch. Geschichtliche Entwicklung und göttliche Offenbarung erschienen ihm nun als unvereinbare Gegensätze: Die hebräische Bibel sei ein rein irdisches Phänomen, in weiten Teilen sogar der babylonischen Kultur sittlich unterlegen. Sie sei deshalb – aufgrund ihres engen Partikularismus – für den christlichen Glauben gegenstandslos geworden, und die notwendige »Weiterbildung der Religion« könne auf ihre Werte nicht zurückgreifen. Im abschließenden dritten Vortrag (November 1904) forderte Delitzsch konsequent die Ausscheidung der überwiegenden Zahl der alttestamentlichen Schriften aus dem Kanon und zeichnete Jesus als Reformator, der durch die Destruktion der sittlich minderwertigen jüdischen Tradition eine neue Religion schuf. Delitzschs Vorträge wurden unmittelbar und in den folgenden Jahren von antisemitischen Kreisen als wissenschaftliche Legitimation einer rassistisch begründeten Ablehnung des Alten Testaments instrumentalisiert.

Während konservative protestantische Forscher wie Eduard König oder Samuel Oettli, die ein heilsgeschichtliches Bibelverständnis vertraten, gegen Delitzsch am Offenbarungscharakter des Alten Testaments und an der Besonderheit

---

<sup>39</sup> Vgl. K. Johanning, 1988, 265–290.

der israelitischen Geschichte gegenüber allen anderen geschichtlichen Erscheinungen festhielten, bestritten die Vertreter der religionsgeschichtlichen Richtung zwar nicht die Parallelen zwischen biblischen und babylonischen Traditionen, warnten jedoch vor der These einer direkten Abhängigkeit der biblischen Religion und Ethik und wollten die hebräische Bibel als Niederschlag einer sich im Laufe der Geschichte kontinuierlich auf Jesus hinzubewegenden Offenbarung Gottes verstanden wissen. Innerhalb kürzester Zeit wurde es zur selbstverständlichen Voraussetzung der liberalen Forschung, daß die Religion Israels sich in Beziehung auf die altorientalische Religionsgeschichte – in Rezeption und Auseinandersetzung – entwickelt hatte. Umstritten blieb, in welchem Maße dem vorexilischen Israel eine kreative Eigenständigkeit gegenüber seiner Umwelt zugestanden werden müsse.

Die jüdische Gemeinschaft erlebte die öffentlichkeitswirksame Infragestellung der kulturellen und religiösen Originalität sowie des sittlichen Charakters der hebräischen Bibel als beispiellose Abwertung der jüdischen Überlieferung. In die Erschütterung darüber mischte sich die Befürchtung, die Anwesenheit des Kaisers bei Delitzschs Vorträgen könne als Signal für einen politisch protegierten Angriff auf die Grundlagen des Judentums verstanden werden.<sup>40</sup> Die weltanschauliche Radikalisierung der Position Delitzschs mit ihren immer proncierteren jüdenfeindlichen Akzenten deutete auf die Gefahr einer antisemitischen Instrumentalisierung der Debatte. Ihre Brisanz rührte nicht zuletzt daher, daß nun mit dem Anspruch, das Judentum habe mit der biblischen Gottesidee und Ethik einen bleibend relevanten Beitrag zur Kultur der Menschheit geleistet, ein entscheidender Pfeiler der jüdischen Apologetik einzustürzen drohte.

Die Fülle an Reaktionen jüdischer Gelehrter aller Strömungen, die in Vorträgen, Broschüren und Zeitungsartikeln zu Delitzschs Gedanken Stellung bezogen, ist bisher nicht systematisch ausgewertet worden. Mordechai Breuer hat gezeigt, daß Repräsentanten des gesetzestreuen Judentums, das an der zeitgleich geführten Auseinandersetzung über das »Wesen des Judentums« kaum teilnahm, im Streit um Delitzsch eine führende Stellung beanspruchten.<sup>41</sup> Die Bestreitung des Offenbarungsglaubens und die populärwissenschaftliche Verbreitung scheinbarer Tatsachen über die Abhängigkeit des biblischen Glaubens von babylonischen Traditionen schienen den Repräsentanten der Orthodoxie gefährlicher als die Vorurteile über das rabbinische Judentum.<sup>42</sup> Als namhafter orthodoxer Gelehrter ergriff 1902 der Bibelwissenschaftler und Orientalist Jacob Barth das Wort und führte in seiner Schrift *Babel und israelitisches Religionswesen* den Nachweis für die religiöse

---

<sup>40</sup> Der Brief des Kaisers an Admiral Hollmann vom 15. Februar 1903 (abgedruckt bei K. Johanning, aaO., 408 ff.), in dem er Delitzschs Angriff auf den Offenbarungscharakter des AT kritisierte, trug zur Beruhigung bei, vgl. *AZJ* 67 (1903), Nr. 9, 100 ff. Das kaiserliche Urteil, es schade nichts, daß durch den Fortschritt der Forschung »viel vom Nimbus des ausgewählten Volkes verloren« gehe, wurde allerdings zum geflügelten Wort der protestantischen Theologen. Zum antijüdischen Ressentiment Wilhelms II. vgl. L. Cecil, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1976, 313–347.

<sup>41</sup> M. Breuer, 1986, 191 ff.

<sup>42</sup> Vgl. z.B. *Der Israelit* 43 (1902), Nr. 50, 1053 ff.

Eigenart Israels und die fundamentale Differenz zwischen biblischen und babylonischen Vorstellungen und Institutionen.<sup>43</sup>

Es kann im Rahmen dieser Studie nicht darum gehen, die Vielzahl der jüdischen Reaktionen zu bewerten.<sup>44</sup> Vielmehr sollen anhand eines bisher unbeachteten Beitrages von Benno Jacob exemplarisch Grundzüge der Argumentation der liberalen Strömung der Wissenschaft des Judentums beleuchtet werden. Da Jacob mit der protestantischen Forschung bestens vertraut war und selbst einen differenzierten religionsgeschichtlichen Ansatz vertrat, wird damit zugleich sichtbar, wie jüdische Gelehrte die Argumente einschätzten, mit denen protestantische Exegeten die hebräische Bibel gegen Delitzsch in Schutz nahmen. Jacob entfaltete seine Position 1902/03 in zwei Artikelserien in der *AZJ*: »Das Judentum und die Ergebnisse der Assyriologie« sowie »Prof. Delitzsch' zweiter Vortrag über ›Babel und Bibel‹«. Eine jüdische Stellungnahme zur Relativierung der besonderen Tradition und Geschichte Israels schien ihm unerlässlich:

»Es handelt sich hierbei für uns Juden um eine Lebensfrage, gegen die alles, was uns sonst beschäftigt, bedeutungslos ist. Denn nicht nur die weltgeschichtlichen Ansprüche des Judentums werden damit verneint, auch sein Fundament, das Alte Testament, scheint ihm damit entzogen zu werden.«<sup>45</sup>

Da er, getreu seinem Ansatz, die Freiheit zur kritischen Erforschung der Bibel gewahrt wissen wollte, wies er zu Beginn die seiner Überzeugung nach illusionäre orthodoxe Ablehnung der Bibelkritik zurück. Zugleich würdigte er die Entwicklung der Assyriologie als die »eines der ruhmvollsten Kapitel in der Geschichte der Wissenschaft«, dem gerade für die Erhellung der biblischen Quellen höchste Bedeutung zukomme. Neben den sprachgeschichtlichen Erkenntnissen, der Erklärung bisher dunkler Stellen oder Begriffe der Bibel mittels babylonisch-assyrischer Parallelen, seien insbesondere die gefundenen Dokumente der politischen Geschichte des Alten Orients überaus wertvoll. Der politische und kulturgeschichtliche Hintergrund der Zeit der Patriarchen und der israelitischen Landnahme habe an Konturen gewonnen; bei allen Korrekturen, die die Wissenschaft nunmehr an der biblischen Geschichtsschreibung vornehmen könne, habe die »Wahrheit und Treue der biblischen Überlieferung« insgesamt durch die archäologischen Funde »eine glänzende Rechtfertigung erfahren.«<sup>46</sup>

<sup>43</sup> J. Barth, 1902, bes. 34 ff.

<sup>44</sup> K. Johanning, 1988, 219–247 arbeitet als Gemeinsamkeit aller jüdischen Antworten die Intention heraus, die Eigenart und den geschichtlichen Wert der hebräischen Bibel zu verteidigen. Johanning stellt – neben der Position des liberalen österreichischen Rabbiners Aaron Tänzer und des konservativen Rabbiners Nathan Porges – die Reaktion des konservativen Gelehrten Ludwig A. Rosenthal in den Mittelpunkt. Rosenthal, der nach dem »Bibel-Babel-Streit« als Dozent für Bibelwissenschaft an die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums nach Berlin ging, leitete aus der Diskussion die Forderung nach einer eigenen, jüdischen Bibelforschung ab: »Wir müssen dem Vorurteil entgegenreten, daß alles, was von jüdischer Seite kommt, unwissenschaftlich gearbeitet sei« (L. A. Rosenthal, 1902b, 29).

<sup>45</sup> B. Jacob, in: *AZJ* 66 (1902), Nr. 16–19, 187 ff., 198 ff., 211 ff., 222 ff., Zitat 187.

<sup>46</sup> AaO., 198 ff.

Den entscheidenden Fehler Delitzschs erblickte Jacob, darin mit vielen protestantischen Forschern einig, in der überbewertenden Fehlinterpretation religionsgeschichtlicher Parallelen zwischen der babylonischen und der israelitischen Kultur. Am Beispiel des Verhältnisses der biblischen Schöpfungsgeschichte zum babylonischen Schöpfungsmythos versuchte er deutlich zu machen, daß die Leistung der biblischen Tradition, völlig unabhängig von der Frage nach der Entlehnung bestimmter Motive, in ihrer spezifischen Prägung des religionsgeschichtlichen Stoffes lag: es ging ihr nicht um den Mythos, sondern darum, die Achtung vor Gottes guter Schöpfung zu begründen.<sup>47</sup> Vehement bestritt er die These, der Sabbat habe seinen Vorläufer in einem babylonischen Tabu- oder Unglückstag-Tag, und prägte ein, daß es beim israelitischen Sabbat vielmehr positiv um die »Anerkennung Gottes als des Schöpfers der Erde« gehe. Gerade an dieser Stelle zeige sich der krasse Unterschied zwischen babylonischem Heidentum und israelitischem Gottesglauben, »zwischen Aberglauben und Glauben, sittlicher Barbarei und höchster moralischer Kultur«. Je mehr man die babylonische Kultur kenne, desto »heller strahlt der Stern Israels.« Als entscheidende Differenz galt Jacob die einzigartige »Tiefe« und Reinheit des monotheistischen Gottesgedankens. Um so mehr empörte ihn Delitzschs Behauptung, auch der Monotheismus, vielleicht sogar der israelitische Gottesname, stamme aus der babylonischen Kultur. Jacob war überzeugt, objektive wissenschaftliche Forschung müsse den krasen Polytheismus der babylonischen Religion erkennen und schließlich Israels bleibenden religiösen Verdienst würdigen:

»Den ethischen Monotheismus, den Einen heiligen Gott, hat auf der ganzen Erde nur Ein altes Volk gehabt, und es war das einzige, das mit diesem Gedanken vollen Ernst gemacht und das ganze Leben in allen seinen Höhen und Tiefen mit diesem Licht durchleuchtet und verklärt hat.«<sup>48</sup>

In Jacobs Reaktion auf Delitzschs zweiten Vortrag von 1903 mit seinen aggressiveren Tönen trat die religionsgeschichtliche Argumentation in den Hintergrund.<sup>49</sup> Statt dessen verteidigte er den vom Berliner Assyriologen bestrittenen Offenbarungscharakter der Bibel; ohne eine supranaturale Verbalinspiration zu postulieren, hielt er daran fest, daß die Verfasser der biblischen Schriften vom Geist göttlicher Offenbarung erfüllt waren. Besonders herausfordernd wirkte die Ab-

---

<sup>47</sup> AaO., 212. Vorsichtige Kritik übte Jacob an der Begeisterung über den babylonischen Schöpfungsmythos, die er etwa in Gunkels Genesiskommentar (1901) wahrnahm, während er selbst im Gilgamesch-Epos eher »wüste Barbarei« und eine »Niedrigkeit des religiösen Denkens« feststellte. »Je mehr aber der gräuliche babylonische Spuk verherrlicht wird, um so mehr sucht man die Großartigkeit der biblischen Erzählung zu verkleinern« (ebd.). Vgl. J. Barth, 1902, 21 ff.

<sup>48</sup> B. Jacob, aaO., 223 f.; vgl. J. Barth, ebd, 6 ff. und das Fazit von S. Samuel, in: *AZJ* 67 (1903), Nr. 28, 330 ff.

<sup>49</sup> Vgl. jedoch die ausführliche Begründung der These von einem ursemitischen Bestand an Rechtsanschauungen, der von Israel durch die Ideen von Gerechtigkeit, Liebe und Recht der Rechtlosen durchdrungen worden sei, B. Jacob, in: *AZJ* 67 (1903), Nr. 17–20; 23, 197 ff., 213 ff., 223 ff., 233 ff., 260 ff., bes. 226 f.

wertung der alttestamentlichen, namentlich der aus Delitzschs Sicht unsittlichen prophetischen Gottesvorstellung, die er mit dem Gott Jesu konfrontierte. Jacob erhob Einspruch gegen diese Trennung zwischen alt- und neutestamentlichem Gottesbild und schärfte ein, jeder vernünftige Theologe müsse zugestehen, daß kein Volk der Welt sich so auf die Ethik besonnen habe wie Israel, »daß keines solche Offenbarungen des Göttlichen ... gehabt hat, und darum mit Recht seine heilige Schrift als Offenbarung Gottes und sich selbst als das auserwählte Volk bezeichnen darf, ein ›Nimbus‹, den ihm alle Professoren der Welt nicht rauben werden.«<sup>50</sup>

Benno Jacob sprach nicht zuletzt zwei wesentliche Aspekte an, die auch anderen jüdischen Teilnehmern an der »Bibel-Babel-Debatte« auffielen. Dabei ging es einmal um die »erschreckende Ähnlichkeit mit der aufreizenden Methode des Antisemitismus«, die vor allem in Delitzschs Aufforderung zur Preisgabe des Alten Testaments spürbar werde.<sup>51</sup> Wie richtig diese Wahrnehmung war, zeigt sich an seiner ideologischen Radikalisierung, die ihn in der Folgezeit tatsächlich zu einem antisemitisch inspirierten Verfechter der These vom »arischen (galiläischen) Jesus« werden ließ.<sup>52</sup> Als zweiten wichtigen Aspekt brachte Jacob die bittere Einsicht zur Sprache, die jüdische Wissenschaft müsse den Streit um den Wert der hebräischen Bibel allein führen, da die protestantische Theologie bei ihrer Auseinandersetzung mit Delitzsch die Solidarität mit dem Judentum gänzlich habe vermissen lassen:

»Denn wir dürfen uns nicht darüber täuschen. Alle die Zurückweisungen und Widerlegungen, die Delitzsch' Angriffe auf das Alte Testament von der extremsten Orthodoxie bis zur radikalsten Kritik ... erfahren hat, sind ›nicht von der Liebe zu Mordechai, sondern von der Abneigung gegen Haman‹ eingegeben. Der Schaden, den das Judentum dabei nehmen könnte, läßt sie samt und sonders kalt. ›Wenn dadurch vieles von dem Nim-

<sup>50</sup> AaO., 201. »Ist Jesus' Gott etwa ein anderer? Hat erst Jesus ihn der Welt verkündet, hat Jesus erst gelehrt, zu ihm zu beten und in ihm das Heil der Welt und jeder Menschenseele zu suchen? Die Welt braucht keinen andern Gott, kann keinen andern brauchen und wird nie einen Höheren finden als den Gott Israels« (200).

<sup>51</sup> AaO., 197. Vgl. S. Maybaum, in: *AZJ* 67 (1903), Nr. 4, 37 ff.

<sup>52</sup> 1904 warf Delitzsch seinen jüdischen Kritikern in seiner Schrift *Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick nationale ›Voreingenommenheit‹* vor (58). Er zweifle nicht daran, daß sich das moderne Judentum, »vor allem auch unter der Macht der christlichen Idee«, zu dem einen, alle Menschen liebenden Gott bekenne, wenn dazu auch der Glaube an die »Auserwähltheit« Israels im Widerspruch stehe (58); aus streng historischer Sicht müsse er aber dabei bleiben, daß »der jüdische Gottesglaube in die exklusiven Schranken des Nationaltheismus und des nationalen Gesetzes eingeeengt blieb, und daß erst Jesu Lehre, Leben und Tod diesen Bann gelöst und der hehrsten, idealsten Gottesanschauung, gepaart mit der höchsten und edelsten Sittenlehre, zum Siege verholfen hat« (60). Den Vorwurf des Antisemitismus wies er zurück (63 f.). 1908 gestand er in seinem Buch *Zur Weiterbildung der Religion* zwar noch Jesu Verwurzelung im Judentum zu, hielt es jedoch für wahrscheinlich, daß er »als Galiläer nicht rein jüdisches Blut in seinen Adern trug und in seinen Vorstellungskreis auch fremdländische Ideen aufgenommen hatte« (F. Delitzsch, 1908, 9) Sein nach eigenen Angaben bereits 1914 vollendetes, aber erst 1920/21 veröffentlichtes Buch *Die große Täuschung* ist eine antisemitische Kampfschrift, die zugleich auf die hebräische Bibel und das zeitgenössische Judentum zielte. Vgl. dazu K. Johanning, 1988, 75 ff.

bus des auserwählten Volkes verloren geht, so schadet das ja nichts. (Ja, manche Gegner Delitzsch', gezwungen, das Alte Testament als Objekt ihrer Wissenschaft und Grundlage des eigenen Glaubens zu verteidigen, zeigen dabei ein klägliches Bestreben, sich von dem Verdachte zu reinigen, als wenn sie damit zu Gunsten des Judentums redeten. In diesem Sinne hat sich z.B. Prof. Gunkel, der neueste Prophet der Kritik, ausgesprochen. Uns kann das nicht Wunder nehmen. Ein Christ, und sei er noch so bemüht, unbefangen zu urteilen, kann und darf das Alte Testament nicht nach seinem absoluten Werte würdigen, und für Juden und Judentum einzutreten, dazu gehört ein in unserer tiefgesunkenen Zeit selten gefundener Mut.«<sup>53</sup>

Der in diesen bitteren Worten angegriffene Hermann Gunkel war, als maßgeblicher Vertreter der RGS, der die religionsgeschichtliche Methode auf die alttestamentlichen Quellen anwandte und den Akzent seiner Forschung auf die Überlieferungsgeschichte der biblischen Stoffe und Motive legte,<sup>54</sup> dazu prädestiniert, Delitzsch entgegenzutreten. Nachdem er sich zunächst zurückgehalten hatte, sah sich Gunkel 1903 durch Delitzschs scharfe Angriffe auf das Alte Testament veranlaßt, seinen religionsgeschichtlichen Ansatz in einer Schrift über *Israel und Babylonien* klärend zur Geltung zu bringen.

Seine Argumentation weist zunächst eine Fülle von Parallelen zu jener Jacobs auf. Ausdrücklich verteidigte er das Recht, die Geschichte Israels systematisch im Licht der altorientalischen Religionsgeschichte zu betrachten, und bejahte die These eines tiefgreifenden kulturellen Einflusses Babyloniens auf Israel. Delitzsch habe jedoch einseitig die »Abhängigkeit des biblischen Stoffes vom babylonischen« hervorgehoben, anstatt die Selbständigkeit zu würdigen, mit der Israel die Stoffe der Umwelt aufnahm und zu Wahrheiten umschmolz, die bis ins Christentum hineinwirkten. Wie Jacob beschrieb Gunkel mit Blick auf die Schöpfungsmythologie und die Frage nach dem Gottesbild Israel als »das klassische Volk des Monotheismus«, während sich die babylonische Religion durch eine »überaus krasse, groteske Vielgötterei« ausgezeichnet habe.<sup>55</sup> Auch wollte er am Verständnis der biblischen Schriften im Sinne einer – nicht supranaturalen, aber geschichtlichen – Offenbarung festhalten und betonte die wesentliche Kontinuität von Altem Testament und christlichem Glauben.<sup>56</sup> Nicht zuletzt sah er Israels Religion

<sup>53</sup> B. Jacob, in: *AZJ* 67 (1903), Nr. 17, 197 (Hervorhebung nicht im Original). S. Samuel, in: *AZJ* 67 (1903), Nr. 28, 332 äußerte Genugtuung darüber, daß so viele christliche Theologen im Zuge der Debatte zur »Verherrlichung der israelitischen Urkunden« beigetragen hätten. »Wahrlich die wenigsten von ihnen etwa aus Freundschaft fürs Judentum; aber Lob aus gegnerischem Munde, das wiegt doppelt. Wir wollen uns indes keiner Täuschung hingeben: nur die antike israelitische Religionsliteratur war gemeint, ihr galten die Ehrenrettungen ...; Gott behüte, dem Judentum, oder wenn gar diesem – nicht etwa uns Juden!«

<sup>54</sup> Zu Biographie und Werk Gunkels vgl. W. Klatt, 1969; zu seiner Haltung in der »Babel-Bibel-Debatte« vgl. K. Johanning, 1988, 174 ff.

<sup>55</sup> H. Gunkel, 1903a, 21 ff. und 29.

<sup>56</sup> Vgl. ders., in: A. Deissmann (Hg.), 1905, 62: »Ob die Modernen es nun gern hören wollen oder nicht, es bleibt doch dabei, daß das Heil von den Juden gekommen ist.« Vgl. ders., 1903a, 37 f.: »Haben wir nun das Recht, eine solche Offenbarung in Israels Religion zu sehen? Sicherlich! Denn was ist das für eine Religion? ein wahres Wunder Gottes unter den Religionen des antiken Orients! Was fließen hier für Ströme der hinreissenden Begei-

darin »turmhoch über alle übrigen Religionen des alten Orients« hervorrage, daß sie Glauben und Sittlichkeit auf das innigste miteinander verbunden habe:

»Das ist Israels Vermächtnis an die Menschheit und bleibt es, wenn auch das Judentum dieser gewaltigen Idee wieder untreu geworden ist.«<sup>57</sup>

In der letzten Formulierung klingt an, was Gunkels Position grundsätzlich von jener der jüdischen Gelehrten unterschied und ihre Zwiespältigkeit ausmachte. Gunkels Einspruch gegen die Preisgabe der alttestamentlichen Überlieferung folgte einer Strategie, die sich in den folgenden Jahren zu einem konsistenten Modell der Verteidigung der religiösen Relevanz des Alten Testaments entwickeln sollte.<sup>58</sup> Die beiden dafür charakteristischen Elemente – Bewahrung des Alten Testaments bei gleichzeitiger Distanzierung vom Judentum oder sogar Preisgabe des Judentums an antisemitische Verurteilung – begegnen in Gunkels Stellungnahme *in nuce*: Er schied strikt zwischen Altem Testament und gegenwärtigem Judentum<sup>59</sup> und wertete Schichten der biblischen Überlieferung, die angeblich nicht auf der sittlichen Höhe der Prophetie oder der Psalmen standen, ab, um sie als »jüdisch« zu identifizieren. Die relative ethische Schwäche von Teilen des Alten Testaments hervorzuheben, hielt Gunkel für eine Forderung der Objektivität und Gerechtigkeit:

»Wir haben durchaus nicht die Absicht, uns die offenkundigen Schwächen Israels, die auch zuweilen im Alten Testamente zum Ausdruck kommen, zu verhehlen, und wir haben keineswegs das Bedürfnis, in Israel alles herrlich und schön zu finden. Der jüdische Monotheismus z.B. ist – das erkennen wir unumwunden an – vielfach von einem Hass und manchmal einem blutroten Hass gegen die Heiden befleckt, den man historisch aus den jammervollen Verhältnissen des stets gedrückten Judentums verstehen mag, den wir aber in keinem Fall in unsere Religion mit hineinnehmen wollen.«<sup>60</sup>

Gunkel ging offensichtlich davon aus, daß das gegenwärtige Judentum – im Grunde in Kontinuität zu seiner gesamten Geschichte – von einem tiefen natio-

---

sterung für den majestätischen Gott, der tiefen Ehrfurcht vor seinem heiligen Walten und des unerschütterlichen Vertrauens zu seiner Treue! Wer diese Religion mit gläubigem Auge betrachtet, der wird mit uns bekennen: diesem Volke hat sich Gott erschlossen! Hier ist Gott näher gewesen und deutlicher erkannt als sonst irgendwo im alten Orient, bis auf Jesum Christum, unsern Herrn! Dies ist die Religion, von der wir abhängig sind, von der wir noch immer zu lernen haben, auf deren Boden unsere ganze Kultur gebaut ist; wir sind Israeliten in der Religion, so wie wir Griechen sind in der Kunst und Römer im Recht. Mögen die alten Israeliten also in vielen Dingen der Kultur tief unter den Babyloniern stehen, so stehen sie doch hoch über ihnen in der Religion; Israel ist und bleibt das Volk der Offenbarung.« Vgl. das zustimmende Zitat dieser Passage bei J. Eschelbacher, 1907, 25.

<sup>57</sup> H. Gunkel, aaO., 33.

<sup>58</sup> Vgl. dazu ausführlich S. 215 ff.

<sup>59</sup> Vgl. auch ders., in: A. Deissmann (Hg.), 1905, 40–76, bes. 52: man könne keinen größeren Fehler begehen, »als wenn man die Schriften des Alten Testaments ohne weiteres aus der Art der modernen Juden deuten würde«. Zu Gunkels Sicht des modernen Judentums s. u. S. 339 ff.

<sup>60</sup> H. Gunkel, 1903a, 32.

nalen Erwählungsdünkel bestimmt werde.<sup>61</sup> Insofern führte er die jüdische Apologetik im Kontext der »Bibel-Babel-Debatte« auf die Furcht des Judentums zurück, »den Ruhmeskranz des auserwählten Volkes zu verlieren«,<sup>62</sup> und attestierte den jüdischen Gelehrten die Unfähigkeit zum objektiven religionsgeschichtlichen Urteil. Die protestantische Theologie dagegen, frei von allen partikularistischen Motiven, könne die Erkenntnis der Bedeutung der babylonischen Religion gelassen annehmen und sogar zugestehen, daß schon hier göttliche Offenbarung wirksam gewesen sei:

»Das Judentum, bei dem sich Religiöses und Nationales stets innig verbindet, mag Angst haben, dass ihm eine Perle seiner Krone geraubt werden soll; was aber geht uns der nationale Anspruch des Judentums an! Wir erkennen freudig und ehrlich Gottes Offenbarung überall da, wo sich eine menschliche Seele ihrem Gott nahe fühlt, und sei es unter den dürftigsten und sonderbarsten Formen. Fern sei es von uns, Gottes Offenbarung auf Israel zu beschränken! ... Machen wir Christen doch ja nicht die Unart des Judentums mit, das seinen Gott zu ehren glaubte, indem es alle übrigen Religionen verhöhnnte und verlästerte.«<sup>63</sup>

Antijüdische Anklänge verbinden sich hier mit dem Anspruch, die protestantische Theologie sei die wahre Repräsentantin von Toleranz und Wissenschaftlichkeit; das Judentum erscheint als intolerante, exklusive Religion, die ihr Erbe, die biblische Überlieferung, nur unter dem Aspekt der eigenen nationalen Interessen zu betrachten imstande sei. Einem jüdischen Forscher wie Benno Jacob blieb nur die schmerzhafteste Erkenntnis, daß die von protestantischen Theologen getragene Verteidigung der Originalität der hebräischen Bibel im Kontext altorientalischer Quellen und ihrer Geltung als einer christlichen Glaubensurkunde letztlich mit den Interessen der Wissenschaft des Judentums nichts zu tun hatte. Sein Empfinden, dahinter stehe die Intention, sich von der jüdischen Religion zu distanzieren, um nicht in den Verdacht zu geraten, zugunsten des Judentums zu reden, und um nicht von antisemitischer Seite mit diesem identifiziert zu werden, ist sicher nicht von der Hand zu weisen.

---

<sup>61</sup> Zum »jüdischen Chauvinismus« gehörte für ihn die Annahme, »daß alles Gute und Wertvolle in der Religion nur aus Israel stammen könnte«, vgl. ders., 1903b, 14.

<sup>62</sup> Ders., 1903a, 4.

<sup>63</sup> AaO., 15 f.

#### 4. »Ethischer Monotheismus« – Max Wieners Rezeption der protestantischen Interpretation der Prophetie 1909/12

Die vereinzelt Ansätze einer eigenständigen jüdischen Bibelforschung fanden vor 1914 nicht nur in der protestantischen Theologie,<sup>64</sup> sondern auch innerhalb der Wissenschaft des Judentums selbst kaum Resonanz.<sup>65</sup> Nach den Turbulenzen des »Bibel-Babel-Streits« trat für einige Jahre Ruhe, mit einigen Ausnahmen sogar ein völliges Schweigen der Wissenschaft des Judentums gegenüber der Bibelkritik ein.<sup>66</sup> Während die Orthodoxie unbeeindruckt an ihrer traditionellen Sicht festhielt, beschäftigten sich einzelne Vertreter des liberalen Flügels in Studium und Forschung verstärkt mit den Ergebnissen der Bibelkritik und übernahmen wesentliche ihrer Argumente, auch dann, wenn sie ihre Implikationen für die Bewertung des vorprophetischen Israel und des nachexilischen Judentums zurückwiesen. Entscheidende Anziehungskraft übte das »neuromantische Prophetieverständnis« aus, das etwa in den einflußreichen Forschungen Bernhard Duhms zum Ausdruck kam;<sup>67</sup> im Vordergrund standen die Persönlichkeit und Individualität der Propheten, die dank ihres schöpferischen religiösen Genius dem Volk Israel ein vollkommen neues Ethos eingepreßt hätten. In der universalistischen Auffassung der Prophetie habe die israelitische Religion eine weder zuvor noch später feststellbare ethische Kraft erreicht, an die Jesus unmittelbar anknüpfen konnte. Der aus der Wellhausen-Schule stammende Alttestamentler Carl Heinrich Cornill hatte diesen Ansatz 1894 in seiner Arbeit *Der israelitische Prophetismus* in den folgenden, von jüdischen Gelehrten geradezu beschwörend immer wieder zitierten Formulierungen zusammengefaßt:

---

<sup>64</sup> Vgl. die Rezension von E. König zu Jacobs *Der Pentateuch* (1905), in: *Theologische Studien und Kritiken* 79 (1906), 133–140, der darin »keine Förderung der alttestamentlichen Wissenschaft« erblicken konnte (140), und Jacobs Erwiderung in: *Theologische Studien und Kritiken* 79 (1906), 481 ff.; vgl. J. Meinhold, in: *DLZ* 37 (1916), Nr. 28, 1271 ff.

<sup>65</sup> Vgl. jedoch u.a. die positive Wertung bei S. Samuel, in: *K.C.-Blätter* 7 (1916), 773 ff. und M. Dienemann, in: *AZJ* 80 (1916), Nr. 24, 282 ff.

<sup>66</sup> Zwischen 1904 und 1909 nahm als einziger der jüdische Rabbiner und Exeget Sigmund Jampel ausführlicher zur protestantischen Forschung Stellung. In seiner Aufsatzfolge »Die bibelwissenschaftliche Literatur der letzten Jahre« (*MGWJ* 1907/08), die 1909 unter dem Titel *Vom Kriegsschauplatze der israelitischen Religionsgeschichte* neu aufgelegt wurde, schilderte er die Auseinandersetzungen zwischen Wellhausen-Schule, »Panbabylonismus« und »positiver Richtung«. Er begrüßte die durch die babylonischen Ausgrabungen ermöglichten Erkenntnisfortschritte, weil das Wissen um den Hochstand der babylonischen Kultur mit ihrer Ausstrahlung auf Israel geeignet schien, Wellhausens simplifizierende Entwicklungstheorie mit ihrem Bild der primitiven Anfänge Israels zu korrigieren. Er favorisierte die durch Forscher wie Bruno Baentsch in seinem Buch *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus* (1905) und Paul Volz in seinem Werk über *Mose* (1907) vertretene »Vermittlungsposition«, wonach bereits zu Moses Zeiten eine sittlich wie in ihrer Gottesauffassung hochstehende Religion entstanden war (S. Jampel, 1909, 27 ff., vgl. ders., in: *MGWJ* 53 (1909), S.642–656). In seinem Buch *Vorgeschichte Israels und seiner Religion* (1913) widmete sich Jampel selbst der Aufgabe der Revision des Bildes der vorprophetischen »Volksreligion« Israels.

<sup>67</sup> Vgl. H. G. Reventlow, in: *ZThK* 85 (1988), 259–274.

»Die Geschichte der gesamten Menschheit hat nichts hervorgebracht, was sich auch nur entfernt mit dem israelitischen Prophetismus vergleichen ließe: durch seinen Prophetismus ist Israel der Prophet der Menschheit geworden. Möchte das doch niemals übersehen und vergessen werden: das köstlichste und edelste, was die Menschheit besitzt, sie verdankt es Israel und dem israelitischen Prophetismus.«<sup>68</sup>

Die Beziehung der Wissenschaft des Judentums zur protestantischen Bibelforschung ist geprägt durch die zwiespältige Wirkung der historisch-kritischen Sicht der Religionsgeschichte Israels. Boten die Darstellung der vorprophetischen Zeit und das negative Bild der nachexilischen Entwicklung bis hin zum »Spätjudentum« Anlaß zur Polemik, so lieferte gerade die positive Deutung der Prophetie im Sinne des »ethischen Monotheismus« – d. h. des Glaubens an den einen Gott und seinen Anspruch auf die menschliche Verwirklichung seines heiligen Willens<sup>69</sup> – ein wichtiges Fundament jüdisch-liberaler Identität. Die von protestantischer Seite zur normativen »Mitte« der hebräischen Bibel erhobene Prophetie mit ihrer universalen und sozial geprägten Botschaft wurde zum Kern einer Neuinterpretation des Judentums, die ihrerseits dem prophetischen Element, entgegen der traditionellen Betonung der mosaischen Gesetzgebung, eine normative Funktion zuschrieb. Dies war zugleich die wichtigste Grundlage für eine liberale Apologie des Judentums: Es galt nicht nur als Schöpfer, sondern – mit seinem Glauben an den einen Gott, seinem Universalismus und seinem sozialen Ziel einer messianischen Menschheit – auch als nach wie vor wichtigster Träger der universal gültigen Idee des prophetischen »ethischen Monotheismus«. Ähnlich wie bei Leo Baeck wurde etwa in der Religionsphilosophie Hermann Cohens die Prophetie »das klassische Bild des Judentums in allen Zeiten.«<sup>70</sup> Er konnte daher die Leistungen der Bibelkritik als sehr wertvoll beurteilen, da durch sie das Vorurteil des jüdischen Partikularismus entkräftet sei.<sup>71</sup> Von der protestantischen Wertschätzung der Prophetie versprach er sich, wie er 1907 in seinem Essay über »Religion und Sittlichkeit« deutlich machte, weitreichende Wirkungen auf das Judentumsbild der deutschen Gesellschaft:

»Die Bibelkritik der protestantischen Theologie ist das beste Gegengift gegen den Judentumhaß. Der Prophetismus ist als Universalismus nunmehr erkannt. Und die soziale Predigt ist als ein sittliches Urelement der Religion fest gegründet.«<sup>72</sup>

Der einzige jüdische Forscher, der vor 1914 einen eigenständigen exegetischen Beitrag zur Deutung der Prophetie leistete, war Max Wiener. Nachdem er zu-

<sup>68</sup> C. H. Cornill, 1894, zit. n. <sup>3</sup>1909, 175 f. Vgl. dazu *AZJ* 59 (1895), Nr. 6, 71; J. Eschelbacher, 1907, 5.

<sup>69</sup> Den Begriff des »ethischen Monotheismus« prägte der niederländische Theologe Abraham Kuenen 1875 in *De Profeten en de Profetie onder Israel*.

<sup>70</sup> H. Liebeschütz, 1970, 40; zur Funktion der Prophetie für Cohens System vgl. W. S. Dietrich, 1986. Zur Bedeutung der Prophetie und des »ethischen Monotheismus« für das »Wesen des Judentums« vgl. L. Baeck, 1905, 18 ff. und 39 ff.; zum Einfluß der Bibelkritik auf Baeck H. Liebeschütz, aaO., 67 f.

<sup>71</sup> Vgl. etwa H. Cohen, (<sup>2</sup>1907), 1981, 406.

<sup>72</sup> Ders., 1924, Bd. 3, 98–168, Zitat 167.

nächst an der Universität Breslau Philosophie studiert und rabbinische Studien am Jüdisch-Theologischen Seminar betrieben hatte, ging er 1906 nach Berlin, wo er an der Universität u.a. bei Gunkel »Theologie des Alten Testaments« hörte, während er an der Lehranstalt Schüler Cohens wurde.<sup>73</sup> Wieners Arbeiten – vor allem *Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit* (1909) und *Die Religion der Propheten* (1912) stützten sich programmatisch auf die Ergebnisse der Wellhausen-Schule, einschließlich der Quellenhypothese und der von ihr vorgenommenen Periodisierung, widerstritten jedoch ihrer antijüdischen Tendenz und der Usurpation des prophetischen Erbes für das Christentum.

Wiener gründete seine Deutung der Prophetie auf religionsphilosophische Reflexionen über das Verhältnis von Offenbarung und Ethik. Dabei setzte er sich mit der Frage auseinander, ob das prophetische Bewußtsein von dem Ursprung der ethischen Gebote in der göttlichen Offenbarung nicht der Idee der menschlichen Autonomie widerspreche, auf der die moderne Ethik beruhe. Obgleich die Propheten sich als Träger eines auf Recht und Sittlichkeit zielenden offenbarten Willens Gottes verstanden hätten, treffe sie der Vorwurf der Heteronomie nicht, da sie Gotteserkenntnis und ethisches Bewußtsein gleichsetzten und von der Evidenz der göttlichen Offenbarung ausgingen:

»Fragen wir, woher die Menschen die Gesetze kennen, welche ihr sittliches und religiöses Verhalten regeln wollen, so müssen wir antworten: sie stammen von Gott. Er will, daß die Erdenkinder ihre Pflicht erfüllen; darum tut er sie ihnen kund. ... Das sittliche Gesetz, das Gott die Menschen lehrt, ist ihnen aber nichts Fremdartiges; sondern es ist dem Menschen gegeben, mit eigenem Urteil die Vortrefflichkeit und Weisheit des Gesetzes einzusehen.«<sup>74</sup>

Wiener wollte zudem nachweisen, daß die Idee der moralischen Autonomie des Einzelnen keine Erfindung der Prophetie sei, sondern auf die Tora selbst zurückgehe. Zwar akzeptierte er die Prämisse der protestantischen Forschung, wonach die Prophetie einen Wendepunkt in der israelitischen Religionsgeschichte darstellte, insofern sie den Monotheismus zur Geltung brachte, die Ethik – anstelle des Kultus – ins Zentrum des Gottesverhältnisses Israels stellte und den nationalen Partikularismus durch Elemente universalistischen Denkens überwand. Sein Ziel, zu zeigen, »wie sich niedere Vorstellungen des populären Gottesglaubens unter der Einwirkung sittlicher Motive läutern, wie die mythologischen Einschläge, die sich auf früherer Stufe noch beigemischt finden, aus der Religion ausgeschieden ... werden«, implizierte die grundsätzliche Anerkennung der Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Bibel und der Interpretation der vorprophetischen Religion Israels im Sinne einer primitiveren religionsgeschichtlichen Stufe.<sup>75</sup> Aller-

<sup>73</sup> 1912 wurde Wiener Rabbiner in Stettin; von 1926 an amtierte er als Rabbiner in Berlin; 1939 konnte er in die USA emigrieren. Wiener entwickelte sich vor allem nach 1918 zum wichtigsten theologischen Theoretiker der jungen Generation des jüdischen Liberalismus, vgl. dazu H. Liebeschütz, 1977, 176–208 und die Studie von R. Schine, 1992.

<sup>74</sup> M. Wiener, 1909, 12 f. und 22; ders., 1912, 7 f.

<sup>75</sup> Ders., 1909, 3 f.

dings widersprach er der Auffassung, Israel habe sich erst aus einer »heidnischen«, durch die Bindung an einen partikularistischen Volksgott bestimmten Religionsstufe zur Stufe des ethischen Bewußtseins und zu einem sittlichen Gottesbegriff emporarbeiten müssen.<sup>76</sup> Da Wiener darin die wesentliche Kontinuität der monotheistischen und ethischen Ausrichtung der Religion Israels verkannt sah, versuchte er nachzuweisen, die Propheten hätten auf Traditionen – etwa das jahwistische Geschichtswerk der frühen Königszeit – zurückgreifen können, die »mit ›prophetischen‹ Gedanken schwanger« waren. Die Bedeutung der Propheten liege weniger in der Entwicklung grundsätzlich neuer Ideen als »vielmehr in der Läuterung, der Versittlichung längst überkommener religiöser Vorstellungen.«<sup>77</sup>

In der Folge beschrieb Wiener den Prozeß der prophetischen Vertiefung des »ethischen Monotheismus« im Spannungsfeld zwischen Erwählungsglaube und Universalismus. Dem strengen Monotheismus, der sich aus henotheistischen Denkweisen zur Vorstellung des Schöpfers der Welt und des Herrn der Weltgeschichte aufgeschwungen habe, entspreche als zweiter Grundpfeiler der israelitischen Religion die Überzeugung von der Auserwählung und »Sonderart« Israels.<sup>78</sup> Die Propheten hätten diesen Glauben nicht preisgegeben, die Gefahr des nationalen Hochmuts jedoch gebannt, indem sie Gott »als den vor allem Gerechten« verkündeten, »dem allein das Interesse an der Sittlichkeit und ihrem Triumphe in der ganzen Welt am Herzen liegt und der diesem Interesse jedes andere, sogar die Teilnahme am eigenen Volke, aufopfert.«<sup>79</sup> Gerade in der prophetischen Gerichtsbotschaft komme der Zusammenhang von Erwählung und besonderer Verantwortung Israels zum Ausdruck,<sup>80</sup> vor allem jedoch das Bewußtsein, daß der einzige Gott »mehr noch als der Gott Israels der Gott des Rechtes ist und als der Gott des Rechtes der Gott der ganzen Welt.«<sup>81</sup>

Den endgültigen Durchbruch zum prophetischen Universalismus nahm Wiener bei Jesaja wahr, der mit seiner messianischen Vision einer in Frieden vereinten Menschheit den »ethischen Monotheismus« zur Vollendung gebracht habe. Deuterjesaja habe daraus die Konsequenz gezogen und die Erwählung im Sinne der Berufung Israels gedeutet, die Erkenntnis des wahren Gottes zu verbreiten. Gerade die *Ebed-Jahwe-Lieder*, die Wiener – im Widerspruch zu ihrer christologischen Deutung – auf Israel als Kollektiv bezog, verkörperten die uneingeschränkte universalistische Haltung der Propheten.<sup>82</sup> Die apologetischen Absichten Wieners

<sup>76</sup> Vgl. J. Wellhausen, <sup>7</sup>1914, 32 f.: Israel habe sich »aus dem Heidentum erst allmählich hervorgearbeitet«, Jahwe sei erst im Zuge einer langen Evolution des Gottesbegriffs zum universalen Schöpfergott, zum »Gott des Rechts und der Gerechtigkeit geworden.«

<sup>77</sup> M. Wiener, aaO., 31 und 43.

<sup>78</sup> Ders., 1912, 32 ff.; vgl. ders., 1909, 28 ff.

<sup>79</sup> Ders., 1912, 36; vgl. ders., 1909, 42 f.

<sup>80</sup> Ders., 1912, 37 ff.

<sup>81</sup> AaO., 18, vgl. ders., 1909, 43 ff.

<sup>82</sup> AaO., 67 f. Wiener bestritt damit die Darstellung von Alfred Bertholet, der in *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (1896) die Auffassung vertreten hatte, Deuterjesaja habe »absonderlich hohe Vorstellungen von der Einzigartigkeit Israels« entwickelt, so daß die Fremden auch bei ihm »lediglich um Israels willen« da seien, vgl. A. Bertholet, 1896, 120 f.; dazu M. Wiener, aaO., 68, Anm. 4.

werden dort sichtbar, wo er zwar den epigonalen Charakter der nachexilischen Prophetie zugestand, jedoch an der Kontinuität des messianisch-universalistischen Gedankens festhielt.<sup>83</sup>

Der Messianismus spielte in Wieners Konzept eine entscheidende Rolle. Im prophetischen Monotheismus sei die »Idee der Einheit des Menschengeschlechts« angelegt, die sich »in der Zukunftsverkündigung vom messianischen Reich« zur vollen Blüte entfaltet habe.<sup>84</sup> Messianismus sei jedoch nicht im Sinne einer nur überweltlich erreichbaren Utopie, sondern als Prozeß der ethischen Vervollkommnung der Welt zu verstehen, wie etwa die radikale Umwandlung der mythologischen Bilder der Heilsprophetie oder der Vorstellungen von einem Weltuntergang am »Tag Jahwes« durch die ethische Perspektive der Propheten zeige:

»Der Weltuntergang wird ihnen zum Weltgericht; die paradisische Wonne aber gestaltet sich für ihr selbstsicheres Vertrauen auf Gott und die Menschheit zur ewigen Erneuerung und Verbesserung des Menschengeschlechts um. Ihnen liegt nichts am neuen Himmel und einer neuen Erde, über welche sich die Phantasie der Früheren ergötzte oder erschreckte; sondern alles kommt darauf an, daß die ganze Erde von Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis voll ist wie die Wasser den Meeresgrund bedecken (Jes 11,9). Das sind die Tage des Messias. In ihnen gründet der ewige Gott das sittliche Reich der Zukunft auf Erden.«<sup>85</sup>

Hinter diesen Formulierungen verbirgt sich jenes Konzept des Messianismus, das im 19. Jahrhundert für jüdisch-liberales Selbstverständnis leitend geworden war – einschließlich der Implikationen, die es für den Anspruch auf die nach wie vor gültige religiös-kulturelle Relevanz des Judentums gewann. Ein Element besteht in der Umdeutung der Figur des Messias in die abstrakte Idee eines irdischen messianischen Zeitalters der Gerechtigkeit und des universalen Friedens, in dem alle Völker die Herrschaft des einen Gottes anerkennen.<sup>86</sup> Damit verlagert sich der Akzent von den nationalen auf die universalistischen Motive des Messianismus; zugleich wird Israel eine wichtige Funktion in diesem messianischen Prozeß zugeschrieben, insofern es mit dem *Ebed Jahwe*, dem deuterocesajanischen »Erleuchter der Völker«, identifiziert wird.<sup>87</sup> Bestritten ist damit die Behauptung, der messianische Gedanke sei erst im Christentum zur Vollendung gelangt. Aus Wieners Sicht gab es über die Prophetie hinaus keinen weiteren Höhepunkt universalen Denkens – als der wahre Erbe der Prophetie müsse jedoch das Judentum gelten.

<sup>83</sup> AaO., 69 f. Vgl. dazu R. Schine, 1992, 40 f.

<sup>84</sup> M. Wiener, 1912, 18, vgl. 46; vgl. ders., 1909, 64 f.

<sup>85</sup> Ders., 1912, 65. Vgl. ders., 1909, 115 ff. Wiener beruft sich auf Hugo Gressmanns *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905). Danach politisierte die vorexilische Prophetie die ursprünglich aus antiken mesopotamischen Mythen stammende eschatologische Erwartung durch das Bild eines idealen Königs, bevor nach dem Exil – in der Gestalt des Gottesknechtes – die Vorstellung vom »prophetischen Messias« aufkam.

<sup>86</sup> Vgl. aaO., 122: »Das messianische Reich ist nicht das Ende dieser Welt, es ist die Verwirklichung der Ideale der Sittlichkeit; ... Die Propheten kennen nur eine Welt, die irdische. Sie erhält einen Ewigkeitswert als der Schauplatz der kämpfenden, irrenden und schliesslich in der Erfüllung der göttlichen Lehre geeinten Menschheit.«

<sup>87</sup> AaO., 122.

Der Widerlegung der christlichen »Prophetenanschlußtheorie«, wie sie klassisch in Wellhausens Geschichtskonstruktion vorlag, galten Wieners Überlegungen zum Propheten Ezechiel. Sie stehen im Zusammenhang einer Argumentationsreihe über die Prophetie als Entdeckerin des Individuums, der »sittliche(n) Persönlichkeit«, d.h. des Menschen, der – in Reue und Umkehr – selbst sittliche Verantwortung übernimmt.<sup>88</sup> Trotz aller Betonung der Solidarität der Schuld Israels in der prophetischen Gerichtsbotschaft habe zunächst Jeremia, dann vor allem Ezechiel diesen Gedanken zur Wirkung gebracht und so die »Freiheit zur Umkehr« über das Verhängnis der Sünde gestellt.<sup>89</sup> Wiener wandte sich explizit gegen Bernhard Duhms Darstellung Ezechiels als eines prophetischen Priesters, der den Weg zum legalistischen Judentum gewiesen habe,<sup>90</sup> indirekt jedoch gegen die gesamte Wellhausen-Schule. Ihr Verdikt gegen die Veräußerlichung des jüdischen Zeremonialgesetzes wurzele in dem Mythos von der Erbsünde, von dem gerade Ezechiel die Menschen habe befreien wollen:

»Es ist darum eine arge Verkennung des wahren Zusammenhanges der Dinge, wenn die christliche Lehre wegen ihrer Ablehnung des Zeremonialgesetzes als die Hüterin des gut prophetischen Geistes hingestellt wird, während das spätere dem kultischen treu ergebene Judentum als ein Abfall von jener Gesinnung gilt. In Wirklichkeit steht der religiöse Charakter auch des spätesten Judentums in seinem spezifisch sittlichen Grundzuge, durch den das gottgefällige Leben immer auf die freie selbstverantwortliche Tat gegründet wird, der prophetischen Ansicht unvergleichlich näher als das Christentum, welches das eigentliche Selbst der Persönlichkeit entwurzeln muß, damit die ganze Arbeit der Erlösung geleistet werden kann.«<sup>91</sup>

Wiener wollte offenbar auf der Grundlage der Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung auf zwei zentrale Herausforderungen der protestantischen Exegese antworten: die Bestreitung des sittlichen Charakters der frühen israelitischen Religion und die These vom Niedergang der nachprophetischen Religion Israels. Seine Apologie des Judentums basierte auf der Vorstellung einer ethisch hochstehenden, humanen und universal denkenden monotheistischen Religion, deren reinste Vertreter die großen Schriftpropheten waren. Dieses prophetische Erbe, der normative Kern aller Epochen der jüdischen Geschichte und Orientierungspunkt jeder zukünftigen jüdischen Identität, hatte, so argumentierte Wiener, seine reinste Verwirklichung nicht im Christentum, sondern im Judentum gefunden, dem damit die maßgebliche Rolle bei der Vorbereitung der messianischen Zukunft zukam.<sup>92</sup>

Abschließend verdient Erwähnung, daß Wiener, anders als Cohen, der in seinen letzten Lebensjahren seine Hoffnung auf die Anerkennung des Judentums

<sup>88</sup> Ders., 1912, 20, vgl. 49 ff.; ders., 1909, 80 ff.

<sup>89</sup> AaO., 100 ff.; ders., 1912, 60 ff.

<sup>90</sup> Vgl. B. Duhm, 1875, 259 ff.; vgl. dazu M. Wiener, 1909, 103 ff.

<sup>91</sup> Ders., 1912, 63 f., Zitat 64.

<sup>92</sup> Die wenigen protestantischen Rezensionen der Arbeiten Wieners, die seine wissenschaftliche Leistung durchaus anerkannten, übergangen dies schweigend, vgl. H. Gressmann, in: *DLZ* 31 (1910), Nr. 18, 1102 f. und P. Volz, in: *ThLZ* 35 (1910), Nr. 1, 2 ff.

immer enthusiastischer an die Gültigkeit des Bildes vom universalen »ethischen Monotheismus« der Prophetie knüpfte,<sup>93</sup> nach dem Ersten Weltkrieg seine apologetische philosophische Deutung der Prophetie revidierte. Dieser Prozeß hing einerseits mit neueren Forschungen zur Prophetie zusammen, die 1917 von Ernst Troeltschs Aufsatz »Das Ethos der hebräischen Propheten« ausgingen und die Prophetie aus religionssoziologischer Perspektive in ihrer universalen ethischen Bedeutung relativierten.<sup>94</sup> Während sich Cohen diesen Tendenzen verschloß und dahinter in seinem Aufsatz »Der Prophetismus und die Soziologie« (1917) sogar antisemitische Absichten vermutete,<sup>95</sup> konnte Wiener sich der Plausibilität der neuen historischen Fragestellungen nicht entziehen. Zudem entfremdete er sich angesichts der Erfahrungen des Krieges immer weiter seinem rationalistisch-liberalen Erbe mit dem Akzent auf der Ethik und dachte neu über prophetische Offenbarung nach.<sup>96</sup> Das ändert nichts daran, daß er in seinen frühen Arbeiten, gerade indem er sich weitgehend auf dem Boden des herrschenden Konsensus innerhalb der protestantischen Forschung bewegte, einen wirksamen Beitrag zur jüdischen Apologetik und zur Fundierung des jüdisch-liberalen Selbstverständnisses leistete. Gleichzeitig nutzte er die Chance, das von der eigenen Tradition geformte Bild kritisch zu überprüfen und moderner Denkweise anzupassen – ein Schritt, der bis dahin in der Wissenschaft des Judentums singulär war.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Vgl. vor allem Cohens Besprechung von Alfred Bertholets Essay »Die Eigenart der alttestamentlichen Religion« (1913), in: H. Cohen, 1924, Bd. 2, 410–415. »Der Prophetismus ist als die Seele der jüdischen Religion erkannt« (414) – darin erblickte Cohen die Leistung der Bibelkritik, und angesichts der antisemitischen Anfeindungen seiner Zeit empfand er es als Trost, »daß die Anerkennung unserer Religion in bisher unbekannter Tiefe sich zu entfalten und auszubreiten begonnen hat, und daß die Wissenschaft es ist, die von der protestantischen Kathedertheologie gepflegte Wissenschaft, welche diese Erkenntnis sich errungen hat und durch dieselbe ihre eigene religiöse Einsicht vertieft« (415).

<sup>94</sup> E. Troeltsch, in: *Logos* VI (1917), 1–28. Zu den Einzelheiten dieser Position und zu den Hintergründen der Kontroverse zwischen Cohen bzw. seinem Schüler B. Kellermann und Troeltsch vgl. die eingehende und differenzierte Darstellung von W. S. Dietrich, 1986, 29–43.

<sup>95</sup> H. Cohen (1917), 1924, Bd. 2, 399 f. befürchtete, mit Troeltschs Infragestellung des Universalismus der Propheten werde »das Judentum als Religion vernichtet«, und sprach von dem »schwersten Anfall, den uns eine vermeintliche Wissenschaft in diesem ganzen Zeitalter des Antisemitismus gebracht hat.« Tatsächlich führte Troeltschs Interpretation zu einer Sichtweise, wonach das Christentum die ethischen Ansätze der Prophetie zu universeller Größe erhoben und in die moderne Kultur eingebracht habe, während das Judentum im Partikularismus befangen blieb; vgl. A. Disselkamp, in: K. Nowak/G. Raulet (Hg.), 1994, 85–94.

<sup>96</sup> Vgl. u. a. M. Wiener, in: *Der jüdische Wille* 2 (1919), 190–200; zur Revision seiner Auffassung vom innerweltlichen Messianismus vgl. ders., in: *Festgabe für Claude G. Montefiore*, 1928, 151–156. Zu Wieners Entwicklung nach 1918, seiner Annäherung an den Zionismus und den Parallelen seines Denkweges zur »dialektischen Theologie« vgl. H. Liebeschütz, 1970, 187 ff. und R. Schine, 1992, 77–120.

<sup>97</sup> Vgl. H. Liebeschütz, aaO., 180.

## 5. JW – ein »jüdischer Gott«? Der Disput über das Gottesverständnis der hebräischen Bibel 1912–1917

### 5.1. Der »Gotteslästerungsprozeß« gegen Theodor Fritsch 1912/13

Kurz vor dem Ersten Weltkrieg entbrannte zwischen namhaften Vertretern der jüdischen und der protestantischen Bibelwissenschaft eine grundsätzliche Kontroverse über das Gottesverständnis der hebräischen Bibel. Sie ist nicht allein deshalb so aufschlußreich, weil darin die im »Bibel-Babel-Streit« aufgeworfene Thematik des religiösen Wertes des Alten Testaments unter neuen Aspekten wiederkehrte, sondern vor allem, weil erstmals in einem Diskurs offen so über das Verhältnis der protestantischen Forschung zur hebräischen Bibel gestritten wurde, daß die Frage nach ihrer Verantwortung gegenüber dem völkischen Antisemitismus und ihrer möglichen Affinität zu judenfeindlichen Gedanken zur Sprache kam.

Die Debatte, die zwischen 1912 und 1917 die Gemüter bewegte, wurde durch die Agitation des Leipziger Publizisten Theodor Fritsch ausgelöst, eines der wichtigsten Repräsentanten des völkisch-radikalen Antisemitismus.<sup>98</sup> Dieser verfolgte das Ziel, durch systematische Verleumdung der Religion, des Charakters und der Mentalität der Juden die Überzeugung zu verbreiten, sie müßten als destruktive Rasse bekämpft werden.<sup>99</sup> Die jüdische Gemeinschaft sollte als gefährliche Gegenmacht gegen das deutsche Volk erscheinen, der die Emanzipation aufgrund der falschen Voraussetzung gewährt worden sei, »daß die jüdische Religion auf den nämlichen sittlichen Grundlagen beruhe, wie die christliche.«<sup>100</sup> Fritsch projizierte jedoch nicht nur, wie die frühere »Talmudhetze«, die antisemitischen Phantasien von einer jüdischen Weltherrschaft in die angeblich geheimen und verbrecherischen Inhalte der rabbinischen Literatur, sondern dehnte seine Angriffe konsequent auf die Gottesvorstellung der hebräischen Bibel aus.

Den konkreten Anlaß für die dadurch provozierte Diskussion über die gemeinsamen Grundlagen von Christentum und Judentum lieferte eine Reihe von Prozessen wegen Gotteslästerung und Beleidigung der jüdischen Religionsgemeinschaft, die gegen Fritsch angestrengt wurden. Als Fritsch am 15. Mai 1910 im *Hammer* folgenden antisemitischen Merkspruch – »Daß die Hebräer ihr Judentum abtun und Deutsche werden wollen, glaube ich nicht eher, als bis sie ihre talmudischen Schriften verbrennen und ihre Synagogen niederreißen – zum Zeichen dafür, daß sie nicht länger Jahwe, den Geist der Bosheit und Lüge anzubeten gesonnen sind«<sup>101</sup> – veröffentlichte, nahm dies der CV zum Anlaß, auf der Grundlage der §§ 130 und 166 des

<sup>98</sup> R. H. Phelps, in: *Deutsche Rundschau* 87 (1961), 442–449 kennzeichnet ihn als »Ahnherr des Nationalsozialismus« (449).

<sup>99</sup> Zu diesem Zweck gründete Fritsch 1901 die Zeitschrift *Hammer. Blätter für deutschen Sinn*. Bereits 1886 hatte er den *Antisemiten-Katechismus* herausgegeben, der bis 1893 25 Auflagen erlebte und seit 1896 unter dem Titel *Handbuch zur Judenfrage* verbreitet wurde.

<sup>100</sup> Th. Fritsch, <sup>26</sup>1907, 12.

<sup>101</sup> Ders., in: *Hammer* 9 (1910), 266.

Strafgesetzbuchs, die für die Verleumdung einer mit Korporationsrechten ausgestatteten Religionsgemeinschaft und die Gefährdung des öffentlichen Friedens durch Anreizung zu Gewalttaten Gefängnis vorsahen, ein Gerichtsverfahren zu beantragen. Während dieses Prozesses vor der 2. Strafkammer des Königlichen Landgerichts Leipzig am 18. November 1910 behauptete Fritsch, um der Anklage der »Gotteslästerung« zu entgehen, der alttestamentliche und talmudische »Jahwe« könne aufgrund der ihm im jüdischen Schrifttum zugeschriebenen Eigenschaften nicht als Gott in dem Sinne bezeichnet werden, daß er in einem Kulturstaat unter gesetzlichem Schutz stehen dürfe. Es gelte den Irrtum auszusräumen, »Jahwe sei identisch mit unserem christlichen Gotte.« Er sei vielmehr ein »Stammesgötze«, der ausschließliche Gott der Juden, der ihnen alle unsittlichen Taten erlaube, die ihnen Vorteile verschafften.<sup>102</sup> Das Gericht sah darin eine Verletzung der religiösen Gefühle der jüdischen Gemeinschaft und verurteilte ihn zu einer Woche Gefängnis. Es setzte sich damit über die Verteidigungsstrategie des Anwalts von Fritsch hinweg, der behauptet hatte, sein Mandant habe nicht den heutigen Gottesbegriff treffen, sondern über den »historische(n) Jahwe« aufklären wollen. Die gegenwärtig lebenden Juden dürften sich, sofern sie dem modernen Kulturstaat angehören wollten, dadurch nicht getroffen fühlen. Das Gericht machte dagegen in der Urteilsbegründung geltend, die Gottesvorstellung der Bibel sei auch in der Gegenwart Grundlage des jüdischen Glaubens. Die Lästerung des historischen müsse daher auch als eine solche des »gegenwärtigen Judengottes« verstanden werden.<sup>103</sup> Das Urteil trug der offensichtlichen Tatsache Rechnung, daß Fritschs Angriff auf den alttestamentlich-jüdischen Gottesbegriff selbstverständlich ausschließlich auf die jüdische Gemeinschaft der Gegenwart zielte.<sup>104</sup>

1911 gab Fritsch ein antisemitisches Pamphlet mit dem Titel *Beweis-Material gegen Jahwe* heraus, in dem er den Beweis führen wollte, daß »der jüdische Jahwe nichts gemein hat mit dem Geist der Liebe und Güte, als welchen wir uns Gott vorstellen«, sondern vielmehr »der Antipode dieses Gottes« sei. Die jüdische Religion entspreche nicht den herrschenden Begriffen von Moral und Religion, sondern sei »vermöge ihres tückischen, menschenfeindlichen Geistes ... zum Fluch der heutigen Kultur geworden.« Die Bewahrung des deutschen Volkes vor den Juden zwingt dazu, »dem trügerischen Doppelgänger Gottes die Maske abzureißen.«<sup>105</sup> Das Judentum sei ein verbrecherischer Geheimbund, der sich unter Verdunkelung der Sittenwidrigkeit seiner Religion die Emanzipation erschlichen habe, um die europäischen Völker zu verderben,<sup>106</sup> und der jüdische Gott, den

<sup>102</sup> Die Gerichtsprotokolle sind abgedruckt in: ders., <sup>3</sup>1913 (1911).6–22, Zitate 7 ff.

<sup>103</sup> Vgl. aaO., 13 f. und 20. Fritsch selbst hatte verkündet, »daß Jahwe, so wie er sich im alten Testamente und in den talmudisch-rabbinischen Schriften offenbart, der Gott der Juden« sei und noch heute von ihnen verehrt werde (7).

<sup>104</sup> Am 19. Mai 1911 wurde Fritsch aufgrund seines Aufsatzes »Eine sonderbare Religion« (in: *Hammer* 9 (1910), Nr. 198, erneut zu 10 Tagen Haft verurteilt; vgl. Th. Fritsch, *Prozeß Fritsch. Anklage wegen Beleidigung der sogenannten »jüdischen Religions-Gemeinde«*. Verhandelt Leipzig, den 19. Mai 1911 (Stenographischer Bericht), Leipzig 1911.

<sup>105</sup> Ders., <sup>3</sup>1913 (1911), S.4 f. Seit 1916 erschien Fritschs Buch unter dem Titel *Der falsche Gott. Beweismaterial gegen Jahwe*. Es erlebte 1933 seine zehnte Auflage.

<sup>106</sup> AaO., 120 ff.

deutsche Gerichte schützen zu müssen meinten, sei lediglich »das Zerrbild eines Gottes«, eine Projektion der jüdischen Unmoral. Der »Jahwe-Kult« müsse endlich als »die Selbstvergöttlichung der jüdischen Begierde« entlarvt werden.<sup>107</sup>

Fritschs Strategie bestand also darin, einen dualistischen Gegensatz zwischen dem »Gott des Judentums« und dem »wirklichen Gott«, dem Gott des Christentums zu konstruieren.<sup>108</sup> Nur letzteren schütze das Gesetz, und er, Fritsch, schreibe sein Buch nicht, um Gott zu lästern, »sondern um die Sache des wahren Gottes zu verteidigen gegen den falschen.« Er wolle auch nicht solche Juden angreifen, die möglicherweise den wahren Gott verehrten und sich von der talmudischen Tradition distanzieren, sondern polemisiere lediglich gegen den »talmudisch-rabbinischen Jahwe.«<sup>109</sup> Doch selbst wenn man sich auf die Betrachtung des »Alten Testaments« beschränke, bleibe der tiefe Graben zwischen christlichem und jüdischem Gottesbegriff bestehen. Fritschs rassisches Denken veranlaßte ihn ganz konsequent zur Bekämpfung der religiösen und sittlichen Vorstellungen auch der hebräischen Bibel. Als Beweis dafür, daß das Volk Israel nicht beanspruchen könne, den von der protestantischen Bibelkritik als Höhepunkt der israelitischen Religionsgeschichte und als bleibend gültigen Beitrag Israels zur religiös-kulturellen Entwicklung der Menschheit verstandenen »sittlichen Monotheismus« der Propheten hervorgebracht zu haben, führte Fritsch religionsgeschichtliche Argumente aus dem »Bibel-Babel-Streit« an. Um das »spezifisch Jüdische« der alttestamentlichen Gottesvorstellung zu erfassen, sei »von dem Bilde des alten Jahwe-Jehova alles das auszuschneiden, was sichtlich aus den Gottes-Vorstellungen älterer Kulturvölker« entlehnt und meist »arischer« Herkunft sei.<sup>110</sup> Der Gott des »Alten Testaments« könne nicht der einig-einzige Gott der Gerechtigkeit und Liebe sein, den das Christentum verkündige. Vielmehr sei er der »ausschließliche Stammesgott der Juden«, der »National-Gott des Hebräertums, der nur seinem Volke Gutes gönnt und von Haß und Rachegefühlen gegen alle übrigen Völker der Welt erfüllt ist.« Bei den beliebig zu vermehrenden haßerfüllten Charakterisierungen, die Fritsch für den Gott Israels und für sein Bundesvolk fand, ging es immer nur um ein Ziel: die auf diese Weise dämonisierte jüdische Religion mit der Vorstellung einer jüdischen Rasse zu assoziieren, von der Gefahr für das deutsche Volk ausgehe, und dem Haß gegen das Judentum eine Art erlösende Funktion zuzuschreiben: »Stürzen wir den Lügengott, den Geist der Finsternis vom Throne, und Licht und Wahrheit werden in der Menschheit wieder ihren Einzug halten!«<sup>111</sup>

Zugleich wollte Fritsch den Eindruck erwecken, es gehe ihm nicht um die Verneinung, sondern gerade um die Bewahrung der christlichen Werte. Daß viele Christen Bedenken hätten, »sich entschlossen gegen das Judentum zu kehren«,

<sup>107</sup> AaO., 143 und 145.

<sup>108</sup> AaO., 246 f. Vgl. 248: »Diese beiden Götter sind Feinde, und wer den zweiten duldet, muß den ersten absetzen und vernichten.«

<sup>109</sup> AaO., 243 und 251. Distanz zum Talmud könne aber nur vorgetäuscht sein, solange Juden sich durch den Antisemitismus in ihren religiösen Gefühlen verletzt fühlten, statt »von Herzen« der Forderung zuzustimmen, »alle talmudischen Schriften zu verbrennen« (115).

<sup>110</sup> AaO., 36 f.; vgl. 77 f. und 93 ff.

<sup>111</sup> AaO., 36 ff. und 86.

weil sie fürchteten, der Antisemitismus könne das Christentum selbst gefährden, liege an der Annahme der Identität von jüdischem und christlichem Gott und an der irrigen Überzeugung, »Christus sei dem Judenstamme entsprossen.« Fritsch behauptete dagegen, man könne den christlichen Glauben nicht nur mit dem Rassenantisemitismus versöhnen, er werde dadurch geradezu zu seinem eigentlichen Wesen befreit:

»Ob das Christentum noch eine Zukunft haben kann, wird davon abhängen, ob es sich endlich von der Einfälschung des Judenwesens zu befreien vermag und – gleich seinem Meister Christus – im Juden den Feind aller wahren Sittlichkeit und Religion erkennt.«

Indem Fritsch Jesu Auftreten und die Entstehung des Christentums als den »arischen Protest gegen den unmenschlichen Judengeist« zu erklären versuchte,<sup>112</sup> wurde er – neben Chamberlain – zu einem der ersten wirkungsvollen Vertreter der Theorie des »arischen Jesus« und der Forderung nach einer völkisch-rassischen Erneuerung des Christentums. Mit Blick auf die hebräische Bibel bediente sich Fritsch einer pseudowissenschaftlichen Konstruktion aus rassistischer Ideologie und religionsgeschichtlichen Aspekten, um Christen, die an ihr festhalten wollten, eine Brücke zum antisemitischen Denken zu bauen. 1913 warf er in seinem Aufsatz »Zur Entstehungs-Geschichte des Alten Testaments« die Frage auf, ob der »erhabene Gottesbegriff der Propheten noch rein jüdisch« und identisch mit dem des Mose und des Talmud sei. »Nicht Alles, was im Alten Testamente steht«, so seine These, »ist jüdisch.« Was sich in alttestamentlichen Texten an religiös und kulturell hochstehenden Gedanken finde, sei unzweifelhaft von den »Israeliten« hervorgebracht worden, die in einem rassistischen und geistigen Gegensatz zum Stamme »Juda« gestanden hätten. Speziell die prophetischen Schriften stammten aus der »geistigen Abwehr-Bewegung der israelitischen Bevölkerung gegen die zunehmende Verjudung und sittliche Korruption.« Sie seien daher die »antisemitischen Schriften des Altertums.«<sup>113</sup> Mit dieser absurden Konstruktion nutzte Fritsch die kontroverse Diskussion über die israelitische Religionsgeschichte für seine politischen Zwecke. Daß damit zugleich tiefgreifende hermeneutische Probleme namentlich der protestantischen alttestamentlichen Forschung angesprochen waren, sollte sich bald zeigen.

1912 ging bei der Leipziger Staatsanwaltschaft erneut eine Anzeige des CV gegen Fritsch ein, diesmal aufgrund seines Buches *Beweis-Material gegen Jahwe* und einiger antisemitischer Flugblätter. Die Anklageschrift der Königlichen Staatsanwaltschaft legte Fritsch zur Last, »in beschimpfenden Äußerungen Gott gelästert« und »die jüdische Religionsgesellschaft beschimpft zu haben.« Fritsch verstehe unter »Jahwe« den »Gott des Alten Testaments«, dieser sei aber »derselbe Gott, an den auch heute das Judentum glaubt, also der Gott einer vom Staate anerkannten Religionsgesellschaft.« Die jüdische Gemeinschaft der Gegenwart beschimpfe er insbesondere dadurch, daß er sie als verbrecherischen Geheimbund erscheinen

<sup>112</sup> Zitate aaO., 231–235.

<sup>113</sup> Ders., in: *Hammer* 12 (1913), Nr. 257, S.113–119, Zitate 113 f. und 119.

lasse.<sup>114</sup> Fritschs Verteidiger machte in seiner Stellungnahme zur Anklageschrift geltend, sein Mandant habe »nichts als eine Charakterisierung der talmudisch-rabbinischen Gottesvorstellung im Gegensatz zur christlichen« geben wollen. Als »tief religiös angelegte Natur« scheidet er zwischen »dem wahrhaftigen (wirklichen) Gott und dem »jüdischen Sondergott« Jahwe« und führe seinen Kampf gegen das rabbinische Schrifttum »zu Ehren des wahren Gottes gegen eine fälschende Gottesvorstellung.« Fritsch beteuerte in einer persönlichen Stellungnahme, er habe den »wahren Gott« gegen die Entstellung durch die jüdische Tradition schützen wollen. Juden, die den durch den »Gotteslästerungsparagraphen« staatlich geschützten »modernen und höheren Gottesbegriff« billigten, dürften sich dadurch »nicht verletzt fühlen«. Deshalb beantrage er,

»daß durch Zuziehung unbefangener Sachverständiger aus den rabbinischen Schriften nachgewiesen werden soll, daß die Rabbiner in den genannten Schriften und zum Teil auch die Verfasser der biblischen Schriften dem von ihnen Jahwe genannten höchsten Wesen die von mir hervorgehobenen, allerdings verächtlichen Eigenschaften beimessen.«<sup>115</sup>

Das Leipziger Gericht ging auf die Strategie der Verteidigung ein und beschloß, diesmal vor Eröffnung des Strafverfahrens den Sachverhalt durch Fachgutachten klären zu lassen. Der CV benannte daraufhin als Gutachter den renommierten Exegeten und Talmudisten David Hoffmann, der – als Rektor des Berliner Rabbiner-Seminars – für die orthodoxe Richtung der Wissenschaft des Judentums sprach, und den Talmudisten Adolf Schwarz, der aus der Tradition des Breslauer Seminars stammte und seit 1893 Rektor der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien war. Seitens der Verteidigung wurden die beiden Alttestamentler Georg Beer aus Heidelberg und Johannes Meinhold aus Bonn benannt. Der mit der Führung der gerichtlichen Voruntersuchung betraute Richter, ein Dr. Wunderlich, wandte sich zudem am 6. November 1912 mit der Bitte um ein wissenschaftliches Gutachten an einen der wichtigsten deutschen Alttestamentler jener Zeit, Rudolf Kittel, der seit 1898 in Leipzig lehrte. Kittel berichtete später, er habe gebeten, von der Begutachtung entbunden zu werden, da sie allen seinen Neigungen widerspreche und »wenig profetische Gabe« dazu gehöre, »die unangenehmen Folgen« vorauszusehen. Außerdem sei er kein Spezialist auf dem Gebiet der talmudischen Wissenschaften.<sup>116</sup> Das Gericht erbat daraufhin lediglich eine Beurteilung der alttestamentlichen Fragestellungen. Zu einem späteren Zeitpunkt sandte das Gericht Kittel die stark divergierenden Gutachten der anderen Gelehrten zu und bestellte bei ihm ein »Obergutachten«, das dieser am 20. Mai 1913 vorlegte.

Am 30. September 1913 wurde der Antrag der Staatsanwaltschaft, das Hauptverfahren zu eröffnen, aufgrund dieses Gutachtens abgelehnt, und Fritsch wurde –

<sup>114</sup> Zit. n. R. Kittel, 1914, 7 ff.

<sup>115</sup> AaO., 16 und 18 ff.

<sup>116</sup> R. Kittel, 1914, 23 f. Als Spezialisten für den Talmud schlug Kittel den Gießener Orientalisten Paul Kahle und den jüdischen Privatgelehrten Israel Issar Kahan vor. Zu Kahan s. u. S. 329 f.

anders als in den bisherigen Verfahren – von der Anklage der Gotteslästerung und Beschimpfung der jüdischen Religionsgemeinschaft freigesprochen. Das Gericht stellte sich auf den Standpunkt, Fritsch habe zwar anhand mißverständlicher und entstellter biblischer Texte »in agitatorischer und leidenschaftlicher Weise« eine »Kritik des alttestamentlichen Judengottes Jahwe« gegeben, die »in hohem Maße abstoßend« wirke und zur »rohen Beschimpfung Jahwes« geworden sei. Durch Kittels Gutachten sei man aber zu der Auffassung gelangt, »der durch den Ange-schuldigten gelästerte Gott Jahwe« sei nicht »der von der Judenschaft Deutschlands heute verehrte Gott«, sondern der »vorprophetische Jahwe des alten Israels.« Darüber hinaus habe Fritsch nicht die gegenwärtige jüdische Gemeinschaft beschimpft, da seine Anklagen nur diejenigen vereinzelt Juden trafen, die am Talmud und am Schulchan Aruch festhielten und daher »außerhalb der jüdischen Religionsgemeinschaft« stünden.<sup>117</sup> Wie kam es zu diesem seltsamen Urteil, mit dem vor einem deutschen Gericht, wie Hans G. Adler treffend festhielt, »nicht nur die jüdische Orthodoxie, sondern auch der Gott der Patriarchen und des Bundes vom Sinai für vogelfrei erklärt« wurden?<sup>118</sup>

Ulrich Kusche hat diesen Vorgang näher betrachtet und Kittels Argumente, die den Freispruch herbeiführten, überzeugend in den Zusammenhang seiner Auffassung der hebräischen Bibel gestellt.<sup>119</sup> Erforderlich ist jedoch eine eingehendere Untersuchung unter der Leitfrage nach dem Umgang des protestantischen Forschers mit den jüdischen Gutachtern und nach der Wirkungsgeschichte seines Gutachtens, wie sie in den Stellungnahmen jüdischer Gelehrter sichtbar wird. Auch über die Argumentation der anderen Gutachter läßt sich Genaueres sagen. Obwohl die Prozeßakten mit den Einzelgutachten nicht aufbewahrt worden sind,<sup>120</sup> lassen sich die Positionen relativ gut rekonstruieren. David Hoffmanns Gutachten wurde nicht nur 1916 auszugsweise in der Zeitschrift *Jeschurun* veröffentlicht,<sup>121</sup> sondern ist als Kopie eines maschinenschriftlichen Exemplars in der *Jewish National and University Library* in Jerusalem auch vollständig überliefert. Hier sind zugleich die Fragen genannt, die das Gericht den Sachverständigen vorlegte. Die Gutachter sollten insbesondere über die Bedeutung des Talmud und des Schulchan-Aruch für das religiöse Selbstverständnis des modernen Judentums Auskunft geben und die von Fritsch zum Beweis seiner Thesen angeführten Schriftstellen auf ihre Richtigkeit überprüfen. Einen zweiten Schwerpunkt stellte die Kernfrage des gesamten Verfahrens dar, nämlich ob Polemik gegen JW auch den Gottesbegriff des gegenwärtigen Judentums treffe, und wie letzteres sich zu »ethisch bedenklichen« Texten der Bibel verhalte.

<sup>117</sup> Zit. n. Th. Fritsch, <sup>10</sup>1933, 209.

<sup>118</sup> H. G. Adler, <sup>2</sup>1988 (<sup>1</sup>1960), 124; vgl. S. Lehr, 1974, 201 ff.

<sup>119</sup> U. Kusche, 1991, S. 118 ff.

<sup>120</sup> Weder im Sächsischen Staatsarchiv Dresden, noch im Stadt- bzw. Staatsarchiv in Leipzig ist der Vorgang in den Polizei- oder Gerichtsakten überliefert.

<sup>121</sup> Vgl. D. Hoffmann, in: *Jeschurun* 3 (1916), 20–35. Es handelt sich dabei um die Teile des Gutachtens, die sich auf die hebräische Bibel bezogen. In Anmerkungen reagierte Hoffmann darin auch auf die Kritik Kittels an seinen Ausführungen; Ausschnitte aus der den Talmud betreffenden Argumentation finden sich in ders., in: *Jeschurun* 3 (1916), 298–312.

Als anerkannte Autorität auf dem Gebiet der Bibelforschung wie der halachischen Literatur war David Hoffmann dazu prädestiniert, Fritschs Thesen im Detail als böswillige Verleumdung kenntlich zu machen und zu widerlegen. Auf der Grundlage seiner früheren Arbeiten legte er die hermeneutischen Prämissen des gesetzestreuem Judentums dar, nach denen der Talmud »einen integrierenden Teil der jüdischen Religionslehre« bildete, und entlarvte Fritschs Aussagen zur rabbinischen Ethik wie zur Gottesvorstellung der hebräischen Bibel als antisemitisches Zerrbild.<sup>122</sup> Angesichts der für den Ausgang des Prozesses entscheidenden Frage – »Ist JW auch dem heutigen Judentume noch der Gottesbegriff?« – schärfte Hoffmann ein, dem Judentum sei der unaussprechliche Name JW seit jeher »nomen proprium des einzigen Gottes«, und verwies auf das *Schma' Jisra'el*. Dieser JW sei nach der Tora der »Gott der Liebe und Barmherzigkeit«, der »mit den Menschen seiende Gott«, der sich dem Volke Israel zuerst offenbarte und es zum Sendboten für alle Völker erwählte. JW sei der heilige Gott, der in seiner Tora auch von Israel Heiligkeit verlange (Lev. 19,2) und ihm an keiner Stelle unmoralische Handlungen gestatte. Die prophetische wie die Psalmen- und Weisheitsliteratur habe die ethische Weisung der Tora »in unzähligen Variationen wiederholt und eingeschärft«, und auch Jesus habe nach Mt 5,17ff daran festgehalten:

»Die erhabene Ethik des A. T. ist aus Quellen zu eruieren, die so rein und so reichlich fließen, daß sie auch bei allen christlichen Theologen Anerkennung gefunden hat, wenn sie auch von den meisten nur als Vorbereitung für das Christentum betrachtet wird.«<sup>123</sup>

Indirekt stellte Hoffmann damit die protestantische Theologie vor die Frage, ob sie ihrer eigenen Tradition gerecht werden könne, wenn sie sich angesichts der Verunglimpfung des biblischen Gottes der Solidarität mit dem Judentum entziehe. Vom Standpunkt des traditionellen Judentums aus machte er eindringlich geltend, daß die von der Verteidigung insinuierte Unterscheidung zwischen einer religiös und sittlich minderwertigen sowie einer idealen Gestalt jüdischer Gottesauffassung jüdisches Selbstverständnis grundsätzlich verfehle.<sup>124</sup> Die Kontinuität

<sup>122</sup> Ders., *Gutachten, dem Königlichen Landgerichte zu Leipzig erstattet* (Kopie des maschinenschriftlichen Exemplars von 1912, JNUL, Jerusalem), S.3–79. Zur Argumentation im einzelnen vgl. C. Wiese, in: L. Siegele-Wenschkewitz (Hg.), 1994, 27–94, bes. 38 ff.; zu seiner Verteidigung von Talmud und Schulchan Aruch s. o. S. 91–99.

<sup>123</sup> D. Hoffmann, aaO., 91 und 93 f.

<sup>124</sup> AaO., 79 f. Der Frage, ob es zutreffe, »daß die vor Jahrhunderten abgefaßten Schriften« manches enthielten, »das mit modernen Auffassungen im Widerspruch« stehe (62), begegnete Hoffmann mit der Überzeugung, die jüdische Religion sei »eine von Gott geoffenbarte Religion, welche das Ideal der Wahrheit, Gerechtigkeit und Sittlichkeit in einem Gesetz aufgestellt« habe, das »absolut vollkommen« sei. Von einer fortschreitenden Entwicklung des Judentums könne daher keine Rede sein: »Vielmehr müssen wir Menschen uns entwickeln und fortschreiten, um jenes Gesetz richtig zu verstehen, mit Aufopferung aller selbstischen Interessen auszuüben und jenes göttliche Ideal zu erreichen: Wir sind aber auch der Überzeugung, daß die Menschheit fortgeschritten ist, fortschreitet und immer fortschreiten wird, bis sich erfüllen wird der Wunsch, den wir an unseren heiligsten Tagen des Jahres in unseren Gebeten aussprechen: »Mögen (o Gott) Dich fürchten alle Geschöpfe und vor dir sich beugen alle Menschen, und alle mögen zu einem Bunde sich vereinigen!« (79 f.).

der jüdischen Religion durch alle historischen und kulturellen Entwicklungen hindurch lag nach seiner Überzeugung in der göttlichen Gabe der Tora, der absolut vollkommenen Offenbarung des Willens Gottes für das menschliche Leben. Danach konnte überhaupt kein Zweifel bestehen, daß auch die Juden der Gegenwart von der Schmähung der Grundtexte des Judentums existentiell betroffen waren.

Die Position der Gutachten für die Verteidigung läßt sich in ihren Grundzügen auch ohne den Text der Gutachten charakterisieren. Georg Beer war für Fritschs Anwalt deshalb interessant, weil er, immerhin federführender Mitinitiator der *Gießener Mischna*, für seine Polemik gegen die rabbinische Literatur bekannt war und bereits mehrfach als Gutachter der Verteidigung in Antisemitenprozessen aufgetreten war.<sup>125</sup> In seinen Forschungen zur hebräischen Bibel – speziell in *Mose und sein Werk* (1912) – wandte er sich gegen eine zu hohe Einschätzung der Anfänge der Religion Israels und verband sein Bild eines listigen, vom Haß gegen die Ägypter geleiteten Mose mit einer Kritik des vorprophetischen »Jahwismus« – der Verehrung eines »zornigen«, exklusiven »Stammesgottes«.<sup>126</sup> Diese Wertung war im Kontext der zeitgenössischen Forschung nichts Außergewöhnliches;<sup>127</sup> antisemitisch instrumentalisierbar war jedoch die Art, in der Beer den biblischen Erwählungsgedanken im Sinne einer Israel als »Danaergeschenk« aufgeprägten »Stammes- und Volksethik« interpretierte und die Linie von Mose bis zum Talmud auszog:

»Die Stellung Israels zu den Heiden bildet vielfach leider eine der Schattenseiten des Alten Testaments! Wir wissen, daß in dem Erwählungsgedanken vor allem auch der maßlose Hochmut des rabbinischen Judentums gegen alles Nichtjüdische und die Doppelmoral des Talmud begründet ist.«<sup>128</sup>

Auch von Johannes Meinhold, der mit Recht in dem Ruf eines antisemitisch orientierten Theologen stand, konnte sich Fritsch Entlastung erhoffen. Theologisch ein liberaler, Wellhausen verpflichteter Forscher, dachte er politisch streng deutsch-national und war durch die antisemitischen Neigungen des VDSSt geprägt. Bereits als Theologiestudent war er 1881 für kurze Zeit von der Berliner Universität verwiesen worden, weil er öffentlich die Juden als das »Ungeziefer am Leibe Deutschlands« bezeichnet hatte.<sup>129</sup> Aufgrund der Publikationen Meinholds durfte Fritsch damit rechnen, bei Meinhold Unterstützung für seine dualistische Entgegensetzung von Altem Testament und Judentum sowie von Jesus und jüdischer Tradition zu finden. Sein Buch *Die Propheten in Israel von Moses bis auf Jesus* (1909) enthält eine scharfe Polemik gegen jüdische Kritiker der protestantischen

<sup>125</sup> Zu Beer und seiner Rolle bei der *Gießener Mischna* s. u. S. 317–327.

<sup>126</sup> G. Beer, 1912a, 15 f.; 20 ff., bes. 28: »Das ist ein Gott, der in das heiße Flimmern der Steppe gehört, unheimlich, titanisch wie sein menschliches Werkzeug Moses.«

<sup>127</sup> Vgl. etwa H. Gressmanns Ausführungen über den »Gewittergott« der frühen israelitischen Religion in seinem populärwissenschaftlichen Buch *Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion* (1909) und die Kritik von A. Sandler, in: *MGWJ* 54 (1910), S. 129–158.

<sup>128</sup> G. Beer, aaO., 36.

<sup>129</sup> Vgl. N. Kampe, 1988, 38.

»Spätjudentums«-Forschung. Meinhold führte alle Stereotypen über die jüdische Frömmigkeit zur Zeit Jesu an und scheute nicht davor zurück, seine Auffassung von der heilsgeschichtlichen Ablösung Israels durch das Christentum in der verfänglichen Sprache der »Gottesmordthese« auszudrücken. Jesus habe, indem er das »nationale Gewand der Religion« abwarf, »dem Judentum den Todesstoß versetzen« müssen, dieses aber habe Jesu Anspruch, etwas völlig Neues zu bringen, bestätigt, indem es ihn verwarf:

»Sein Volk hat ihn als Gotteslästerer ans Kreuz geschlagen und damit seinem Empfinden den Ausdruck gegeben, daß für Jesus von Nazareth kein Platz in der jüdischen Religion war, daß sein Sieg den Untergang des Judentums, sein Tod dessen Fortdauer bedeutet. Es ist ein sich ausschließender Gegensatz: hier Altes, dort Neues Testament, hier Judentum, dort Christentum.«<sup>130</sup>

Waren in diesen Formulierungen theologisches Geschichtsbild, religionsgeschichtliches Urteil und Andeutungen zur »Judenfrage« eng miteinander verwoben, so bestimmten auch sonst antisemitische Bedrohungs- und Überfremdungsphantasien sein religionsgeschichtliches Urteil.<sup>131</sup> Somit wird verständlich, weshalb Meinhold in seinem Gerichtsgutachten bei Fritsch »wohl eine Beleidigung des jüdischen Volkes, nicht aber der jüdischen Religion« finden konnte. Fritsch bekämpfe nicht das, was die Besten aus Israel als Religion gefühlt hätten und bis in die Gegenwart glaubten, sondern verteidige es vielmehr. Seine Schrift müsse als Kampf gegen Überzeugungen verstanden werden, »die weder wir, noch die wirklich religiös empfindenden Juden als Religion bezeichnen.« Damit machte sich Meinhold die Position der Verteidigung zu eigen, wonach das gegenwärtige Judentum durch Fritschs Behauptungen nicht getroffen werde, hielt jedoch im gleichen Atemzug fest, die Tatsache, daß jüdische Gelehrte Talmud und Schulchan Aruch »in einem weit über das den Verhältnissen entsprechende Maß« verteidigten, erwecke den Anschein, daß sie sich mit ihnen »wenn nicht identisch, so doch aufs innigste verbunden fühlten.«<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> J. Meinhold, 1909, 115 und 118 f. Jesus habe der Religion seiner Väter »den Krieg erklärt bis aufs Messer« (124), durch seinen Tod habe er dem Alten Bund ein Ende gesetzt: »Als seine Seele dort sich vom Körper löste, löste sich die Seele der Religion von Israel, um bei den Heiden draußen eine Wohnstatt zu suchen« (127). Was vom Judentum und vom »Alten Testament« in der Kultur wirksam geworden sei, »ward es nur durch Jesus und in dem von ihm vermittelten religiösen Verständnis. Das Judentum ist kein Kulturträger für uns gewesen und geworden. Schon diese Tatsache allein ... genügte, um jene wunderlichen Ansprüche des Judentums ins rechte Licht zu stellen« (119).

<sup>131</sup> In seiner *Geschichte des jüdischen Volkes von seinen Anfängen bis gegen 600 n. Chr.* kritisierte er die verhärtete »jüdische Sonderart«, die er – ähnlich wie Beer – auf den Erwähnungsgedanken zurückführte, die Idee, »daß die Juden der Adel der Nationen seien, daß auch das Weltreich einst ihnen zufallen würde ... Die Welt war für den Juden, nicht der Jude für die Welt da« (ders., 1916, 59 und 36). Vgl. dazu M. Dienemann, in: *AZJ* 80 (1916), Nr. 43, 505 ff.

<sup>132</sup> Zit. n. Th. Fritsch, <sup>10</sup>1933 (<sup>1</sup>1916), 206 und 210.

### 5.2. Das »Obergutachten« Rudolf Kittels

Während Beer und Meinhold durch ihren Antitalmudismus und die religionsgeschichtliche Abwertung der Anfänge Israels Fritschs Agitation rechtfertigten, nahm der »Obergutachter« Rudolf Kittel eine differenziertere Position ein. Er konzentrierte sich in seinem Gutachten vom 20. Mai 1913 ganz auf die Frage nach dem alttestamentlichen Gottesbild. Da er sich der antichristlichen Implikationen der Thesen Fritschs bewußt war, legte er zunächst ein klares Bekenntnis zur Bindung des christlichen Glaubens an den biblischen Kanon ab. Für den Fall, daß Fritschs Äußerungen als bewußte Gotteslästerung und Beleidigung der jüdischen Religionsgemeinschaft zu bewerten seien, müsse dies zwangsläufig auch die Christen betreffen: »Denn in Beziehung auf die Gottesvorstellung sind beide Religionen so weit eine Einheit, daß sie sich hier solidarisch fühlen müssen.« Christen wie Juden gelte das Alte Testament als wichtige Urkunde ihrer Religion und als »wesentlicher Bestandteil der Heiligen Schrift.«<sup>133</sup> Explizit lehnte Kittel auch die rassistischen »Phantasien über den nichtsemitischen Charakter« Jesu und der Propheten ab und widersprach völkischen Intentionen, das Christentum von seinen jüdischen Ursprüngen abzutrennen oder von jüdischen Einflüssen zu reinigen.<sup>134</sup> Diese klare Haltung erfuhr jedoch dadurch eine folgenschwere Einschränkung, daß er in seiner weiteren Argumentation zwar zu einer vernichtenden Bewertung der Kenntnisse und des Charakters Fritschs kam, ihm aber inhaltliche Zugeständnisse machte, die er religionsgeschichtlich zu untermauern suchte.

Fritschs *Beweis-Material gegen Jahwe* vermittelte nach Kittels Urteil ein Bild des Gottes Israels, das »in agitatorischer und leidenschaftlicher Weise verzerrt« sei, da sein Autor fast ausschließlich mit Übertreibungen, Verdrehungen und unwahren Behauptungen arbeitete.<sup>135</sup> Auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus bleibe allerdings eine Anzahl von Sätzen übrig, »die freilich zum kleinsten Teile als einfach oder nahezu wahr, aber auch nicht kurzweg als unwahr zu bezeichnen« seien. Auch in entstellter Gestalt enthielten seine Aussagen »einen richtigen Kern« – »irgendein Wahrheitselement liegt ihnen fast durchweg zu Grunde.«<sup>136</sup> Der grundlegende Fehler bestehe darin, daß Fritsch, wenn er etwa Jahwe als »Personifikation des bösen Prinzips« bezeichne, in unverantwortlicher Weise den Eindruck vermittele, »als wäre nach der Anschauung des Alten Testaments in Jahwe nur Böses und alles Gute ihm ferne«, und daß er die Stellen verschweige, in denen ein völlig anderes Bild des alttestamentlichen Gottes erscheine. Er habe allerdings darin recht, daß der Gott des Alten Testaments vom christlichen Standpunkt aus nicht

<sup>133</sup> R. Kittel, 1914, 78. »Die Einheit, den überweltlichen, geistigen und sittlichen Charakter Gottes, kurz den ethischen und universalen Monotheismus sehen beide Religionen, Judentum und Christentum, als ihr gemeinsames Gut an« (66).

<sup>134</sup> AaO., 37 f.

<sup>135</sup> AaO., 46. Fritsch sei, wie seine widerlichen Beschimpfungen zeigten, »weit über das Maß hinaus unfähig zu wissenschaftlichem Denken« (77).

<sup>136</sup> AaO., 52. So müsse Fritsch – z.B. mit Blick auf den göttlichen Befehl zur Vernichtung der kanaanitischen Völker bei der Landnahme der Israeliten – zugestanden werden, daß »die Ausrottung feindlicher Völker vom Standpunkt einer geläuterten Moral aus nicht zu billigen« sei (55).

als »ein sittliches Wesen schlechtweg« verstanden werden dürfe: »Das sittlich Gute ist wohl auch in ihm vertreten, aber es macht nicht den Kern seines Charakters aus. Es füllt sein Wesen nicht restlos aus.«<sup>137</sup>

Ein Blick auf Kittels Forschungsarbeit zeigt, daß er, indem er der antisemitischen Polemik einen »richtigen Kern« bescheinigte, lediglich die Konsequenzen aus den religionsgeschichtlichen Differenzierungen und hermeneutischen Prinzipien zog, die er selbst in den Jahren seit dem »Bibel-Babel-Streit« entwickelt hatte. Seine Position kommt am deutlichsten in seiner Vortragsreihe *Die Alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen* (1910, 2. Auflage 1912) zum Ausdruck. Zudem hatte er sein Bild der Entfaltung der israelitischen Religion bis zum babylonischen Exil in einer zweibändigen *Geschichte des Volkes Israel* (1909/12) präsentiert, einer vollständigen Neubearbeitung seiner *Geschichte der Hebräer* von 1888/92. Anders als die Wellhausen-Schule, die ihr Bild der Geschichte Israels wesentlich aufgrund ihrer literarkritischen Hypothesen gestaltete, legte Kittel den Akzent auf die Geschichte der Kultur und religiösen Frömmigkeit Israels. Die durch die archäologischen Funde seiner Zeit vertieften Einblicke in die altorientalische Religionsgeschichte, insbesondere die babylonische und kanaanitische Kultur, veranlaßten ihn, anstatt einer gleichsam linearen Aufwärtsentwicklung der Religion Israels bis zur Prophetie mehrere Stufen des religiösen und sittlichen Bewußtseins anzunehmen, die im Grunde seit den Anfängen miteinander im Widerstreit lagen.

Kittels Bild der Geschichte und Religion Israels wies folgende Züge auf, die auch im Gerichtsgutachten eine wichtige Rolle spielten. Einen ersten Höhepunkt der israelitischen Religionsgeschichte erblickte er im Gottesglauben Abrahams, wie er sich in den Vätergeschichten spiegele. Abraham sei zwar kein Monotheist gewesen, habe jedoch durch die Verehrung eines höchsten Himmels- oder Schöpfergottes den üblichen Polytheismus seiner Zeit transzendiert. Außerordentlich positiv bewertete Kittel die Leistung der »eigenartig gotterfüllten, profetischen Persönlichkeit« des Mose bei der Herausbildung der israelitischen Gottesvorstellung. Anders als die Vertreter der Wellhausen-Schule, nach deren Auffassung der »ethische Monotheismus« eine Neuschöpfung der Propheten darstellte, akzentuierte Kittel – darin der jüdischen Forschung nahe – die Kontinuität zwischen mosaischer und prophetischer Offenbarung und wertete damit die frühisraelitischen Traditionen auf. Auch wenn Mose noch nicht die Einzigkeit Gottes im strengen Sinne gelehrt habe, dürfe man seine Position als »einen der monolatrischen Praxis entsprechenden ethischen Henotheismus« bezeichnen.<sup>138</sup> Von Mose gingen in der Folgezeit, so Kittels zentrale These, zwei völlig verschiedene Strömungen des Jahweglaubens aus, die über Jahrhunderte miteinander rangen, die »höhere Religion« und die »Volksreligion Israels«. Letztere ergab sich aus einer weitgehenden »Kanaanisierung der Jahvereligion«, die aus dem »großen und reinen Jahve der Mosezeit« einen Gott machte, der von Baal und verwandten Lan-

<sup>137</sup> AaO., 47 und 33.

<sup>138</sup> Ders., Bd. 1, 1912, 547 und 559.

desgottheiten kaum zu unterscheiden war.<sup>139</sup> Diese »Volksreligion«, deren Profil Kittel in seinem Gutachten in stark vergrößerter Form beschrieb, bewegte sich auf einem religiös wie ethisch äußerst niedrigen Niveau. In ihr wirkten die »noch nicht vollständig überwundenen Reste der Anschauung von einem sinaitischen Blitz- und Wettergott« nach, der als verzehrendes Feuer auftrat. Jahwe wurde lediglich als »Landes- und Volksgott«, als »Nationalgott Israels« verehrt und als »sinnlich erscheinendes, an allerlei irdische Schranken gebundenes Wesen« gedacht. Auf dieser Stufe der Gotteserkenntnis müsse Jahwe als sittlich defizitäre Gottheit gelten, die zur Bewahrung der eigenen Macht und Hoheit Mittel gebrauchte, »die ein streng sittlicher, in unserm Sinn heiliger Gott nicht gebrauchen dürfte.«<sup>140</sup>

Der »Volksreligion«, die niemals ganz Israel beherrscht habe, stand laut Kittel die »offizielle Religion« des jahwistischen und elohistischen Geschichtswerks oder der frühen Propheten gegenüber, die eine Reform in Bewegung setzten. Letztere gipfelte schließlich in der »höheren Religion« der Prophetie, die den Kampf gegen die »Volksreligion« aufnahm und erstmals in der Geschichte der Menschheit religiöses Denken auf die Höhe des »universalen ethischen Monotheismus« erhob. In den Propheten verkörperte sich der »Genius des israelitischen Geistes am reinsten und großartigsten«, <sup>141</sup> sie vollendeten die mosaische Schöpfung bis zu dem Punkt, daß man bei ihnen Geist von Jesu Geist verspüren könne. Denn Jesus habe Gott nicht anders als die Propheten erkennen gelehrt, sondern zeichne sich allein dadurch aus, daß er in sich selbst den Weg zu diesem sittlich heiligen Gott offenbart habe.<sup>142</sup>

Natürlich blieb aus Kittels Sicht das Christentum, indem es die prophetische Gotteserkenntnis vollendete, Zielpunkt der Geschichte Israels. Die weitere Geschichte Israels erscheint, trotz mancher wertvoller Elemente, als »Auferstehung« der alten »Volksreligion«, die sich mit der »strengen Gesetzesreligion« verband. Das von der Wellhausen-Schule tradierte Bild vom unaufhaltsamen Niedergang des »Spätjudentums«, das schließlich im talmudischen Judentum erstarrte, ist auch bei Kittel ungebrochen. In seinem Gutachten legte er besonderen Wert darauf, daß der Gedanke der Erwählung, der sich der »Volksreligion« verdankte und schon immer eine »gewisse Parteilichkeit Jahwes den anderen Völkern gegenüber« implizierte, in dieser Zeit eine verhängnisvolle Entwicklung genommen habe. Der »Gedanke von dem Nationalgott, der seinem Volk, das er sich erwählt hat, zuliebe, alle andern, die ihm entgegen sind, niederschlägt, ja seine Feinde blutig ausrottet«, habe neue Kraft gewonnen, der »Antritt der Weltherrschaft, das Niederschlagen aller Nichtjuden« beschäftigte die Phantasie und verdrängte die Hoffnung auf die Zukunft Gottes mit allen Völkern. Die Weigerung der anderen Völker, Israels Vorrang anzuerkennen, und die Bedrückung durch heidnische Machthaber habe dazu geführt, daß die Epigonen der Propheten nicht nur von der gewaltsamen Niederwerfung aller Völker träumten, sondern »geradezu Orgien des Hasses und

<sup>139</sup> Ders., <sup>2</sup>1912, 156 ff. und 161.

<sup>140</sup> Ders., 1914, 29 ff. und 34.

<sup>141</sup> Ders., Bd. 2, 1909, 440 und 436.

<sup>142</sup> Ders., <sup>2</sup>1912, 185 f. und 199 f.

der Rachgier« feierten. Mit diesen und ähnlichen Aussagen wollte Kittel die Religion Israels nicht herabwürdigen, glaubte sie aber »um der Wahrheit willen« treffen zu müssen, zumal sie »für die Psychologie der Nation, aus der sich auch Talmud und Schulchan Aruch allein erklären, von höchster Bedeutung« seien.<sup>143</sup>

Die konsequente Unterscheidung zwischen mosaisch-prophetischer Tradition und einer minder wertvollen, anstößigen »Volksreligion« war das Fundament, auf dem Kittel im Zusammenhang der Diskussion über den Wert des Alten Testaments für die christliche Religion zugunsten seiner Bewahrung und Würdigung eintrat. Es ist nicht zu übersehen, daß er eine Strategie der Verteidigung der hebräischen Bibel gegen die antichristlichen Implikationen des Antisemitismus zu entwickeln suchte. Sie beruhte auf der klaren Absage an eine rassistisch inspirierte Sicht der Religionsgeschichte und der Erkenntnis, daß die christliche Theologie einem antijüdischen Impuls gegen ihr biblisches Erbe nicht nachgeben könne, ohne ihre eigenen Wurzeln preiszugeben.<sup>144</sup> Kittel hob die Verwurzelung Jesu in der biblischen Religiosität hervor und pries den dauernden Einfluß Israels auf die geistige Entwicklung der Menschheit: »Seiner Weise der Gottesverehrung – vertieft und gehoben durch das Christentum, aber ursprünglich dem Volke Israel erschlossen – haben die Völker sich gebeugt.«<sup>145</sup> Wenn er in seinem Gutachten hervorhob, das Judentum habe »bis zum heutigen Tag allen Grund, auf diese unvergleichliche Errungenschaft seiner erleuchtetsten Geister stolz zu sein«, es sei »töricht, ihm diesen Ruhm schmälern zu wollen«, so klang darin ein deutlicher Widerspruch gegen die antisemitische Perspektive mit.<sup>146</sup> Ebenso entschieden vertrat Kittel jedoch die These,

»daß wir ein für allemal mit dem Grundsatz zu brechen haben, ... als wäre christliche Sittlichkeit und alttestamentliche Sittlichkeit eines und dasselbe. Sie ist es nicht ohne weiteres – wozu verträte sonst der Alte Bund die Stufe der vorbereitenden Offenbarung, sei es unter dem Gesetz, sei es unter der Herrschaft der sich erst anbahnenden vollkommenen Gotteserkenntnis?«<sup>147</sup>

Nach dieser Auffassung besaß die hebräische Bibel ihren Wert und ihre Bedeutung als Offenbarungszeugnis nicht in sich selbst, sondern einzig in ihrer Beziehung zu Christus und zum Gott Jesu Christi. Kittel bezeichnete diese Geschichtsbetrachtung, nach der die Entwicklung der israelitischen Religion im Licht der Offenbarung Gottes in Christus und als Weg zu ihr hin verstanden werden müsse, als »teleologische(n) Pragmatismus«.<sup>148</sup> Indem die historischen Einzelphänomene auf ihren geheimen, erst aus der Rückschau erkennbaren Zielpunkt bezogen würden, komme die geschichtliche Berechtigung auch der anstößigen Texte und Vorstellungen zum Vorschein. Es lag Kittel viel daran, seine Leser zu überzeugen, die »Vorstufen christlicher Erkenntnis« und das »Werden der vollkommenen Offenba-

<sup>143</sup> Ders., 1914, Zitate 36–44.

<sup>144</sup> Vgl. ders., <sup>2</sup>1912, 213 f. und ders., Bd. 1, 1912, 3 f.

<sup>145</sup> AaO., 4.

<sup>146</sup> Ders., 1914, 37.

<sup>147</sup> Ders., <sup>2</sup>1912, 171.

<sup>148</sup> Ders., Bd. 1, 1912, 6.

»ung in Christo« mit »achtungsvoller Pietät« verstehen zu lernen und »das wunderbare Walten göttlicher Erziehungsweisheit anzubeten.«<sup>149</sup> In einer prozessualen Offenbarung – im Sinn der Lessing'schen *Erziehung des Menschengeschlechts* – habe sich Gott dem Volke Israel nur im Maße seiner geschichtlich bedingten religiös-sittlichen Fassungskraft erschließen und es so für die Wahrheit vorbereiten können. Die Frage, ob der bisweilen so fremd anmutende Gott des »Alten Testaments« mit dem »Christengott« identisch sei, forderte – unter dieser Prämisse – die Antwort, es handle sich »im letzten Grunde« gewiß um denselben Gott, jedoch um einen Gott »in verdunkelter und noch nicht vollkommen geklärter Erkenntnis seines Wesens.«<sup>150</sup>

Vom hermeneutischen Ansatz Kittels aus betrachtet, mußte die Argumentation der »beiden rabbinischen Herren Gutachter Schwarz und Hoffmann«, aus deren Sicht Vollkommenheit und Kontinuität des Gottesglaubens und der Ethik des Judentums im Akt der Offenbarung am Sinai begründet waren, als unhistorische Apologetik erscheinen. Kittel äußerte Verständnis für die Empörung der jüdischen Gelehrten, bedauerte jedoch, daß es dem CV nicht möglich gewesen sei, »einen mit etwas mehr geschichtlicher Einsicht begabten Gutachter namhaft zu machen.«<sup>151</sup> Da etwa Hoffmann die »niedereren Züge am alttestamentlichen Jahwebilde« einfach leugne, sei er nicht imstande, Fritsch erfolgreich entgegenzutreten. Kittels Destruktion der jüdischen Gutachten gipfelte darin, daß er der Hoffnung Ausdruck verlieh, Hoffmann und Schwarz müßten »als Lehrer an wissenschaftlichen Lehranstalten mit weiterem Eindringen in den Gegenstand« schließlich von selbst zu einer »höheren, wissenschaftlich begründeten Anschauung von der literarischen und religionsgeschichtlichen Beschaffenheit der Bibel« gelangen. Wie zahllose Christen hätten sich doch bereits auch viele Juden von der dogmatisch gebundenen Betrachtung der Bibel gelöst und seien dennoch »gute und treue Juden geblieben«, doch auch die Mehrzahl der »jüdischen Mitbürger« dürfe – »wollen sie zu uns gehören und die unsern bleiben« – sich den Ergebnissen der neueren Forschung nicht verschließen.<sup>152</sup>

Kittel wollte mit Hilfe seiner religionsgeschichtlichen Distinktionen nachweisen, daß Fritschs Polemik weder als Gotteslästerung noch als Beschimpfung der jüdischen Gemeinschaft bewertet werden dürfe. Judentum und Christentum betrachteten den »ethischen und universalen Monotheismus« als gemeinsames Gut, dieser Gottesbegriff werde aber durch die übertreibende Hervorhebung der Züge am Bilde Jahwes, die einer niedrigeren Religionsstufe angehörten, nicht berührt. Für historisch denkende Juden und Christen, die bereits jene wissenschaftliche Erkenntnis aufgenommen hätten, »der sich gewiß auch die Herren Schwarz und Hoffmann noch öffnen« würden, sei »jener niedere Jahwe nicht mehr ihr Gott in dem Sinne«, daß seine Beschimpfung die strafrechtliche Verfolgung wegen des

<sup>149</sup> Ders., 21912, 215.

<sup>150</sup> AaO., 172 f.

<sup>151</sup> Ders., 1914, 57 f. Hoffmann und Schwarz hätten bewiesen, »daß sie von einer wissenschaftlichen Auffassung, und sie ist gleichbedeutend mit einer geschichtlichen Auffassung des Gegenstandes, keine zureichende Vorstellung haben« (65).

<sup>152</sup> AaO., 69 f.

Tatbestandes der Gotteslästerung rechtfertigen könne. Das gelte auch für die Verunglimpfung des Talmuds, da die rabbinischen Schriften und der Schulchan Aruch anerkanntermaßen nur noch bedingte Geltung hätten. Die wenigen Juden, die noch an ihnen festhielten, seien nicht als Glieder der jüdischen Religionsgemeinschaft betroffen, sondern allenfalls als »jener gegenüber rückständige Einzelpersonen.«<sup>153</sup> Dahinter lag insofern ein Zugeständnis an die antisemitische Perspektive, als Kittel offenbar die Gültigkeit negativer Werturteile gegenüber dem Talmud und der gesamten nachbiblischen jüdischen Tradition als selbstverständlich voraussetzte. In jedem Fall verhielt er sich gegenüber der »Talmudhetze« äußerst unkritisch und entzog sich vollständig der Auseinandersetzung mit Hoffmanns hermeneutischen Leitlinien zum Verständnis der talmudischen Tradition. Ein wichtiger Aspekt des gesamten Prozesses wurde daher in Kittels Gutachten einfach verdrängt.

Mit Blick auf die hebräische Bibel war Kittel bewußt, daß »manche einzelne deutsche Juden der Gegenwart« – ähnlich wie christlich-orthodoxe Kreise – die Kritik am volkstümlichen Jahwebild als Angriff auf die Grundlagen ihres Glaubens erlebten. Für das »geistig und religiös reifere Judentum« dürfe dies jedoch nicht gelten, wenn es weiter an seinem seit der Aufklärung entwickelten Selbstverständnis festhalten wolle:

»Und wenn das Judentum als solches, vertreten in seinen religiösen und wissenschaftlichen Autoritäten und in den maßgebenden Männern seiner Glaubensgemeinschaft, immer wieder mit höchstem Nachdruck betont, daß das vornehmste Erbe des Judentums an die Menschheit und der Stolz der jüdischen Nation der Gedanke vom Einen, geistigen und sittlich heiligen Gotte, also die Idee des ethischen und universalen, weltumspannenden Monotheismus sei: so ist die unbedingt notwendige Konsequenz dieser Tatsache, daß dasselbe Judentum die in jenem von Fritsch einer scharfen Kritik unterzogenen Jahwe noch nicht überwundene Idee des in gewissen nationalen und sittlichen Schranken befangenen Gottesglaubens abgestreift hat und für überwunden erklärt. Mit anderen Worten: jener partikularistisch-nationale, sittlich noch von der anti-volkstümlichen Anschauung des Israel der Vorzeit beeinflusste Gottesglaube ist nicht der Gottesglaube des heutigen Judentums, sofern es sich selbst und die notwendige Konsequenz seiner Gottesanschauung richtig versteht, jener Jahwe nicht der Judengott schlechtweg, seine abfällige Beurteilung nicht eine solche des Gottes des heutigen Judentums.«<sup>154</sup>

Im Grunde verfolgte Kittels Stellungnahme die positive Intention, zu zeigen, daß sich das Judentum der Gegenwart aufgrund seiner religiösen und ethischen Höhenlage von der Beschimpfung durch Fritsch nicht betroffen fühlen müsse. Darin

<sup>153</sup> AaO., 70 und 83.

<sup>154</sup> AaO., 72 f. Th. Fritsch, <sup>10</sup>1933, 217 bestritt dies ausdrücklich und behauptete, das Judentum besitze lediglich nicht mehr den Mut, »sich offen zu den Verbrecherlehren des Rabbinismus zu bekennen. Es hat einen feigen Rückzug angetreten, indem es das preisgibt, was es bisher als seine religiösen Lehren heilig geachtet sehen wollte.« Doch selbst wenn die rabbinischen Schriften vernichtet würden, werde der »darin niedergelegte echte Judengeist« niemals aussterben. »Er steckt ihnen im Blute. Ein Volk, das jemals solche Lehren verfassen und anerkennen konnte, hat sich an den Pranger gestellt für ewige Zeiten.«

klang eine gewisse Anerkennung für das jüdisch-liberale Selbstverständnis mit. Die Kehrseite bestand jedoch nicht nur in der verächtlichen Geste gegenüber dem orthodoxen Judentum, das er als überlebte und tatsächlich in seinen ethischen Grundlagen bedenkliche Erscheinung charakterisierte. Dazu kam, daß er Juden überhaupt vorschreiben wollte, sie dürften sich durch den völkischen Angriff auf ihre religiös-kulturelle Tradition nicht getroffen fühlen. Mit dieser unsensiblen Haltung gegenüber der Verletzlichkeit der jüdischen Gemeinschaft verband sich eine auffällige Verharmlosung der antisemitischen Hetze. Er gestand Fritsch zu, er sei, ungeachtet seiner Unkenntnis, ein »ehrlicher Eiferer«, dem es subjektiv um die Verteidigung der wahren gegen eine seiner Überzeugung nach minderwertige Religion gehe. Kittel unterstellte Fritsch sogar, er wolle die Mehrheit der jüdischen Gemeinschaft nicht verunglimpfen, sondern nur diejenigen treffen, »die vielleicht aus Unwissenheit, neben ihrer reinen Gotteserkenntnis noch einer minder vollkommenen Erkenntnis Raum geben.« Fritsch kämpfte demnach »zugleich seinem Willen nach für das Judentum, nämlich für das religiös ideale gegenüber dem minder idealen.«<sup>155</sup> Dieses Urteil spiegelt die politische Instinktlosigkeit und den Mangel an Sensibilität für Intention und Wirkung des von Fritsch verbreiteten Judentumsbildes wider, die insgesamt – neben dem Überlegenheitsbewußtsein des protestantischen Gelehrten – Kittels Gutachten kennzeichneten. Kittel übersah oder verschwieg, daß Fritsch selbstverständlich auf das zeitgenössische Judentum zielte und mit seiner Hetze gegen den »jüdischen Gott« klare politische Absichten verfolgte. Davon aber war die jüdische Gemeinschaft zwangsläufig betroffen, und ihre Vertreter hätten auch dann reagieren müssen, wenn sie die religionsgeschichtliche Konstruktion, mit der Kittel der antisemitischen Agitation gegen das biblische Gottesbild den Wind aus den Segeln nehmen wollte, in dieser Form hätten bejahen können.

Wie Kittel selbst die politische Frage nach der Stellung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland beurteilte, kommt in dem Schlußwort »Die Juden und der gegenwärtige Krieg« zum Ausdruck, das er im Oktober 1914 bei der Veröffentlichung seines Gutachtens unter dem Eindruck des Ausbruchs des Ersten Weltkriegs formulierte. Kittel äußerte die Hoffnung, »besonnene, billig denkende Nichtjuden« würden nicht vergessen, daß auch die deutschen Juden »in großer Zahl zu den Fahnen geeilt« seien und »zusammen mit den Söhnen *unseres engeren Volkes* für das Vaterlandes geblutet« hätten. Die Unterscheidung von Juden und »engerem Volk« zeigt, daß Kittel nicht selbstverständlich von der uneingeschränkten Zugehörigkeit der Juden zum deutschen Volk ausging, sondern nach wie vor eine auch durch die Assimilation nicht überwundene Differenz annahm. Jetzt allerdings, durch die »freiwillige Anteilnahme« an den Leiden und Lasten des Volkes, hätten die Juden eindeutig den Beweis für ihre Integration erbracht und könnten sich von nun an auf das gemeinsam vergossene Blut berufen.<sup>156</sup>

<sup>155</sup> Vgl. R. Kittel, 1914, 75 ff.

<sup>156</sup> AaO., 86 f. (Hervorhebung nicht im Original). Zu den Erfahrungen der jüdischen Gemeinschaft während des Krieges vgl. u. a. E. Zechlin, 1969.

Die Würdigung der Verbundenheit von Deutschen und Juden ging jedoch nicht mit einer unzweideutigen Anerkennung des Rechts des Judentums auf Bewahrung seiner Eigenart, seiner Tradition und Vielfalt einher. Vielmehr drang Kittel auf die Durchsetzung einer liberalen, möglichst assimilierten Gestalt jüdischer Identität, selbst wenn er diese Bedingung für eine soziale Integration der Juden nicht explizit als *conditio sine qua non* formulierte, sondern davon sprach, dies liege den »deutschen Freunden am Herzen« und er persönlich erhoffe es »als den Gewinn des gegenwärtigen Krieges für das Judentum selbst«:

»Möchte das gemeinsam mit unseren Söhnen für Deutschlands Wohl vergossene Blut auch für das Judentum eine Saat werden, aus der die Frucht nicht allein einer sie selbst voll befriedigenden Stellung unserer jüdischen Mitbürger im gemeinsamen Vaterlande sprießt, sondern zugleich einer die jüdischen Volksgenossen noch enger an die deutsche Heimat und Kultur knüpfenden Gestaltung des Judentums selbst!«<sup>157</sup>

Das liberale Judentum sollte sich nach Kittel, wollte es in Deutschland Existenzrecht genießen, eindeutig von den religiösen Traditionen und Bräuchen distanzieren, die aus der Perspektive der Nichtjuden als fremd und sittlich fragwürdig erschienen.<sup>158</sup> Ohne sie namentlich zu erwähnen, wollte Kittel die Orthodoxie aus der deutsch-jüdischen Kulturgemeinschaft ausschließen, da sie dem »starren Festhalten an der Vergangenheit stärker das Wort« rede, »als dem Prozeß der Eingliederung der Judenschaft in die deutsche Nation günstig« sei. Er machte ganz offenbar die Haltung zur »Judenfrage« von Vorleistungen der jüdischen Gemeinschaft abhängig und verlangte von der liberalen Strömung, sich zu einer auch unter Nichtjuden akzeptablen Gestalt des Judentums zu bekennen und die Solidarität mit der Orthodoxie explizit aufzugeben. Es sei verständlich, daß man sich scheue, die Einheit des Judentums zu zerstören, man müsse jedoch allen Ernstes die Frage

<sup>157</sup> R. Kittel, aaO., 91.

<sup>158</sup> Von der jüdisch-liberalen Mehrheit, die längst »ohne Preisgabe des religiösen Kerns ihrer Religion und ohne Verletzung der Pietät gegen das Erbe der Väter« das »Überlebte und andern Anstößige« eliminiert und die zukunftssträchtigen Elemente der jüdischen Tradition betonte habe, verlangte Kittel die »entschlossene, einmütige und öffentlich unzweideutige – nicht nur gelegentliche private und durch Vorbehalte eingeschränkte – Lossagung ihrer berufenen Organe von Sätzen und Anschauungen, die innerhalb eines Staatswesens und eines nationalen Lebens der Gegenwart keine Stätte haben, und die daran geknüpfte Mahnung an einzelne hierin noch zaghafte oder rückständige Elemente in den eigenen Reihen.« Was vielen Deutschen die Juden immer noch fremd erscheinen lasse, sei »zum guten Teil die Sorge, daß manchen unter ihnen trotz alles sonstigen modernen Wesens in der Stille, oft unbewußt, doch immer noch ein Hinschielen nach einer den Deutschen fremden Welt ferner Vergangenheit anhafte und daß durch die jahrhundertelange – zum Teil unter dem Druck der Verfolgung erzeugte – Gewöhnung an gewisse christenfeindliche Anschauungen und Grundsätze manches haften geblieben und in der Denkweise einzelner Juden zur Gewohnheit geworden sei.« Die Antisemiten forderte Kittel auf, nicht »jeden Juden an sich für einen Feind Deutschlands zu erklären«; die Juden aber mahnte er, nicht »jeden Judengegner unbesehen für einen Lügner und Verleumder zu erklären« und zu lernen, »sich an der Hand gewisser Äußerungen ihrer eigenen Literatur in jene Gedanken und Sorgen innerlich zu versetzen und sie zu verstehen« (88 f.).

stellen, »ob der Preis, der für den Schein der Einheit nach außen bezahlt« werde, »nicht ungleich höher« sei »als der durch ihn erzielte Gewinn.«<sup>159</sup>

Indem Kittel forderte, die jüdische Gemeinschaft solle alles preisgeben, was Nichtjuden womöglich als »fremd« empfänden, lud er ihr die Verantwortung für die Überwindung oder Verschärfung des Antisemitismus auf und machte Gewährung oder Vorenthaltung der vollen Integration und Gleichberechtigung von ihrem Wohlverhalten abhängig. Zudem konkretisierte er nirgends, von welchen Vorstellungen sich die Juden lossagen sollten. Gemäß dem Tenor des Gutachtens dürfte er dabei die religionsgesetzlichen Bestimmungen der talmudischen Tradition ebenso vor Augen gehabt haben wie zentrale biblische Aussagen, etwa die Vorstellung von der Erwählung Israels. Nur ein Judentum, das sich an den von außen herangetragenen Kriterien einer »modernen Religion« orientierte, sollte danach ein Bleiberecht in Deutschland haben.

### 5.3. Jüdischer Widerspruch gegen die Argumentation Kittels 1914–1917

Da Kittels Gutachten zunächst nicht öffentlich zugänglich war, erfolgten jüdische Reaktionen auf seine Gedanken und den Freispruch für Fritsch erst mit Verzögerung. Der CV bat den Leipziger Forscher im Frühjahr 1914 dringend um eine Publikation, da Fritsch seinen Freispruch dazu benutzte, öffentlich unter Hinweis auf Kittels Autorität Reklame für seine Schmähschrift zu machen.<sup>160</sup> Trotz schwerer Bedenken gab Kittel schließlich diesem Anliegen nach. Die schärfsten Worte fand Adolf Schwarz, der als jüdischer Gutachter in dem Prozeß von Kittels Argumentation besonders betroffen war. Durch zwei »Offene Briefe« an Kittel, die er am 15. März und am 15. Juli 1915 in der *Wiener Freien Jüdischen Lehrerstimme* abdruckte, gelang es ihm, Kittel zu der einzig greifbaren öffentlichen Replik an seine jüdischen Kritiker herauszufordern (15. Mai 1915 im gleichen Organ).<sup>161</sup>

<sup>159</sup> AaO., 88 und 92.

<sup>160</sup> Vgl. den Wortlaut des Briefes des CV bei R. Kittel, aaO., 3 ff. In einem Reklamezettel für sein Buch schrieb Fritsch: »Fritsch erbrachte mit »Beweismaterial gegen Jahwe« vor dem Landgericht Leipzig den Beweis, daß die Religion der Anhänger Jahwes, des jüdischen Nationalgottes, die sich auf Talmud und Schulchan-Aruch stützt – (das ist genau genommen die heutige jüdische Rassenreligion!) nicht als sittlich einwandfrei im Sinne unserer christlichen Religion gelten darf. Die hinzugezogenen Gutachter ... Geheimrat Professor Dr. Kittel, Leipzig, schlossen sich diesem erbrachten Beweise an«, zit. n. aaO., 4). 1916, im Nachwort zu *Der falsche Gott* bestritt Fritsch Kittels Auffassung, das moderne Judentum habe die Idee eines ethischen Gottes angenommen; es sei »nicht gewissenhaft und nicht wissenschaftlich, den Juden Eigenschaften anzudichten, die sie nicht besitzen und die durch ihre Lehren selbst und durch die Tatsachen des Lebens unerbittlich widerlegt werden.« Wenn aber Kittels These stimme, daß »der alte Judengott Jahwe« nicht der wahrhafte Gott sei, dann müsse man feststellen, »daß ich dreimal zu Unrecht im Gefängnis saß – weil die Juden es wünschten« (Th. Fritsch, <sup>10</sup>1933, 215 ff.).

<sup>161</sup> Weitere Stimmen finden sich in den Rezensionen zur umfangreichen Gegenschrift, die der orthodoxe Privatgelehrte Jakob Neubauer 1917 unter dem Titel *Bibelwissenschaftliche Irrungen* veröffentlichte – einer Bestreitung der Bibelkritik überhaupt. Vgl. etwa J. Wohlge-muth, in: *Jeschurun* 4 (1917), 229–248; E. Auerbach, in: *JR* 22 (1917), Nr. 35, 288 ff.; D. Feuchtwang, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 6 /1917), Nr. 5/6, 61 ff. In protestantischen Krei-

Schwarz warf dem Leipziger Forscher insbesondere vor, seine Verantwortung gegenüber dem Antisemitismus verfehlt zu haben. Die harte Polemik seines ersten Briefes schloß mit der Bemerkung, er gönne Kittel »von ganzem Herzen die Freude und den Triumph«, mit seinem Gutachten Fritsch »zu einem Freispruch verholfen zu haben.«<sup>162</sup> Kittel sah sich veranlaßt, diesen »hämischen« Worten entgegenzutreten und darauf zu verweisen, daß die antisemitische Presse ihn in noch gereizterem Tone als Schwarz angegriffen habe. Fritschs Art sei ihm in hohem Maße »widerlich und verächtlich«, er habe sich aber nicht durch moralische Empfindungen leiten lassen, sondern die Wahrheit zur Geltung bringen wollen. Darin, daß er »auf beiden Seiten bei Übereifrigen« Anstoß erregt habe, sah er den Beweis dafür, daß er sich auf dem richtigen Weg befinde. Schwarz könne nicht beanspruchen, im Namen des Judentums zu reden. Er selbst, Kittel, sei im Besitz zahlreicher Äußerungen »von hervorragenden, anerkannten und um die Sache des Judentums hochverdienten« Gelehrten, die seinem Gutachten rückhaltlos zustimmten und ihm begeistert dankten. Ihm sei es darum gegangen, »sine ira et studio den geschichtlichen Tatbestand exakt zu erheben, so wie es mit den Mitteln der heutigen Wissenschaft möglich ist.« Dabei sei er zu dem Ergebnis gekommen, daß die jüdisch-orthodoxe Sicht der Vergangenheit Israels geschichtliches Verständnis vermissen lasse.<sup>163</sup>

sen fand Kittels Gutachten ein hohes Maß an Zustimmung, vgl. u.a. J. Herrmann, in: *ThLB* 36 (1915), Nr. 14, 316 ff.; O. v. Harling, in: *SaH* 52 (1915), Nr. 2, 88 ff.; F. Wilke, in: *Die Theologie der Gegenwart* 9 (1915), 306 ff.; P. Fiebig, in: *ThLZ* 41 (1916), Nr. 3, 70 f. Anders H. L. Strack, in: *Nathanael* 31 (1915), Nr. 2, 46–64, der auf die Pflicht der Christen drang, den »Lästerungen des Alten Testaments seitens der Rassenantisemiten mit Entschiedenheit entgegenzutreten«, und die Solidarität mit den Juden einklagte, »denen es nicht gleichgültig ist, ob wir zu solchen Lästerungen (auch) ihrer Religion schweigen« (64). Zur Position des konservativen Alttestamentlers Eduard König, der 1918 in seiner Schrift *Das Obergutachten im Gotteslästerungsprozeß Fritsch* Kittels religionsgeschichtliche Prämissen bestritt und für das Recht der jüdischen Gemeinschaft auf staatlichen Schutz eintrat, vgl. C. Wiese, in: L. Siegel-Wenschkewitz (Hg.), 1994, 66 ff. Bereits 1914 trat er dem Rassenantisemitismus in seiner Schrift *Das antisemitische Hauptdogma* entgegen. Die Entwicklung der Position Königs, der seit 1915 im »Verein zur Abwehr des Antisemitismus« mitarbeitete und – wie kein anderer protestantischer Theologe – eine Fülle von Aufsätzen in jüdischen Zeitschriften veröffentlichte, verdient eine eigene Analyse.

<sup>162</sup> A. Schwarz, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 4 (1915), Nr. 1/2, 1–4, Zitat 4.

<sup>163</sup> R. Kittel, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 4 (1915), Nr. 3/4, 33. U.a. zitierte Kittel aus dem Brief eines nicht genannten jüdischen Forschers: »Das ist ja eben der Jammer, daß der Zentralverein keine anderen als hyperorthodoxe Gutachter zu seiner Verfügung hatte, die mehr beweisen wollten, als sich beweisen ließ.« Kittel verwies darauf, daß er mehrfach von den Vereinen für jüdische Geschichte und Literatur zu Vorträgen eingeladen worden sei und dort viel Beifall erhalten habe. Er müsse sich daher wundern, daß Gelehrte wie Schwarz in ihm »plötzlich den gänzlich unfähigen Mann erkannt« hätten (34). Ein Hinweis darauf, daß Kittel von jüdischen Gelehrten auch versöhnliche Reaktionen erhielt, findet sich in einer Äußerung Kittels auf einer Postkarte an Immanuel Löw vom 26. September 1915: er dankte Löw für eine freundliche Zuschrift und hielt fest: »Sie war mir im Gegensatz zu so manchen Stimmen aus dem jüdischen Lager, die mir seit meinem Gutachten über die Frage ›Gotteslästerung oder antisemitische Verbohrtheit?‹ zukommen, ein erfreulicher Erweis dafür, daß doch noch nicht alle Gemeinschaft erstorben ist« (JNUL, Jerusalem, Manuscript Collection, Nachlaß Immanuel Löw 4°794/1).

Schwarz versicherte Kittel in seinem zweiten Brief, er wolle seine wissenschaftlichen Verdienste nicht schmälern, auch wenn er sich in seinem Gutachten vergriffen habe. Entschieden müsse er sich jedoch den Einwand verbitten, er dürfe nicht im Namen des Judentums reden, dessen Schrifttum und Wissenschaft er seit Jahrzehnten lehre. »Dieses Recht kann mir niemand und am allerwenigsten ein evangelischer Theologe Ihrer Richtung streitig machen.«<sup>164</sup> Kittels Verhalten im Verfahren gegen Fritsch erschien vielen jüdischen Gelehrten als symptomatisch für die Mißachtung, die gerade fortschrittliche protestantische Alttestamentler der Wissenschaft des Judentums, speziell der jüdischen Exegese entgegenbrachten. Kittels »Ton vermeintlicher Überlegenheit« und »erdrückender Gönnerhaftigkeit« erweckte, so Schwarz, den Eindruck, als sei es ihm nicht nur darum gegangen, zu Fritsch Stellung zu nehmen, »sondern auch speziell die zwei rabbinischen Gutachten zu zensurieren und bei dieser Gelegenheit den deutschen Juden ein Privattissimum über die Minderwertigkeit des Alten Testaments zu lesen.« Offenbar fehle ihm »der nötige Respekt vor der Wissenschaft des Judentums«, wenn er ihn, Schwarz, und David Hoffmann, ohne ihre Arbeiten zu kennen, als rückständige, ungeschichtlich denkende Forscher darstelle, bloß weil sie seine Geschichtskonstruktion ablehnten. Wer die Resultate der Bibelkritik nicht »als wissenschaftliche Heilswahrheiten« gelten lasse, müsse deshalb noch lange nicht die Bibel als »ein vom Himmel heruntergefallenes Buch« verstehen. Bei aller Hochachtung vor den Leistungen der modernen Bibelforschung könnten Juden die von ihr entwickelte Sicht des Werdens der Tora allenfalls als Hypothese betrachten.<sup>165</sup>

Dem Kittel'schen Bild einer niederen vorprophetischen »Volksreligion« setzte Schwarz seine konservative jüdische Geschichtsauffassung entgegen. Er betonte die »göttliche Macht der Thora Moses«, die am Sinai offenbart wurde und Israel erst zu einem Volk werden ließ. Das vorexilische Israel habe zwar lange nicht nach der Tora gelebt, aber die Propheten hätten keine neue Religion begründet, sondern Israel erneut zur Höhe des »mosaischen Monotheismus« geführt und dessen sittliche Lehren eingeschärft. Juden stellten daher die Tora über die Propheten, und es sei eine »Überhebung«, wenn ein Nichtjude es sich herausnehme, sie »über die weltgeschichtliche Bedeutung der Propheten zu belehren.«<sup>166</sup> Kittel stelle die Propheten als Urheber des Monotheismus hin, »um die Thora nicht allein in der Zeit, sondern auch in ihrem Werte und in ihrer Bedeutung zugunsten des Neuen Testaments herabzudrücken.« Da ihm der Gott der Tora, der sich Mose als der ewige, unwandelbare Gott offenbart habe, ein Gott des Wetters und des Donners sei, habe er keine Gotteslästerung darin erblicken können, daß Fritsch Jahwe als

<sup>164</sup> A. Schwarz, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 4 (1915), Nr. 5/6, 65 ff., Zitat 67.

<sup>165</sup> Ders., in: *Freie jüdische Lehrerstimme* 4 (1915), Nr. 1/2, 1. Vgl. M. Güdemann, in: *MGWJ* 59 (1915), 65–76, für den aus Kittels Worten »ein geradezu unerträglicher Hochmut« sprach, »von der wahre Wissenschaftlichkeit sich fernhält und mittels dessen sich nur die unechte für echt auszugeben sucht« (71).

<sup>166</sup> A. Schwarz, aaO., 2. Vgl. dazu R. Kittel, in: *Freie jüdische Lehrerstimme* 4 (1915), Nr. 2/4, 34: »Wie Sie und andere persönlich über die Propheten und ihr Verhältnis zum Gesetz denken, ist ganz und gar Ihre Sache: was jene Männer der Geschichte sind, darüber zu urteilen lassen sich andere nicht nehmen.«

einen »ganz miserablen Donnerwetter-Gott« verhöhnte. Für Juden sei Jahwe jedoch der Schöpfer des Himmels und der Erde, der Einig-Einzige und der heilige Gott. Er, Schwarz, habe mit Recht in seinem Gutachten sagen können, daß der Gottesglaube und die Ethik des Judentums von Anfang an vollkommenen waren und »daß jeder unseren Gott lästert, der Jahwe unmoralische Eigenschaften zuschreibt.« Israel bleibe auch ohne Kittels Erlaubnis das auserwählte »Volk der Offenbarung.« Es strebe jedoch nicht nach jüdischer Weltherrschaft, sondern einzig nach der »Weltherrschaft der reinen monotheistischen Idee«, dem Anbruch der messianischen Zeit – einer Zeit, »da man Jahwe unseren Gott, den Gott unserer Thora nicht schmäht und lästert und uns Juden nicht zurücksetzt, nicht bevormundet und nicht begönert.«<sup>167</sup>

Hier stießen zwei Auffassungen über Entstehung und Entwicklung biblischer Traditionen aufeinander, die von ihren Voraussetzungen her völlig unvereinbar waren. Dem historisch-kritischen Denken Kittels mußte die jüdisch-orthodoxe Konzeption als unwissenschaftlich erscheinen. Die orthodoxen Gelehrten dagegen sahen sich gezwungen, vor dem Forum eines Antisemitenprozesses eine Apologie des Alters und der Einheit der von Gott am Sinai offenbarten Tora zu leisten. Es wäre jedoch zu einfach, den Disput auf den Gegensatz im Wissenschaftsverständnis zu beschränken, so gewiß er gegenseitige Verstehensschwierigkeiten mit sich brachte. Denn auch liberale jüdische Gelehrte, die bereit waren, sich mit der historisch-kritischen Bibelexegese zu befassen und eine Widerlegung auf dem Boden des gegenwärtigen Forschungsstandes zu versuchen, standen Kittels Gutachten sehr kritisch gegenüber, da aus ihrer Sicht die Geschichtsdeutung, die Kittel mit seiner Konstruktion einer »Volksreligion« präsentierte, gleichzeitig der Verherrlichung des Christentums und der Bewältigung der hermeneutischen Aporien diene, die es in der Verhältnisbestimmung zu seinem jüdischen Erbe bestimmten.<sup>168</sup>

Besonderen Anstoß erregten Kittels als Beweis für den »nationalistischen Geist« Israels gedachte Bemerkungen zum alttestamentlichen Verständnis der »Nächstenliebe«. In seinem Gutachten hatte er das traditionelle kontroverstheologische Urteil hervorgehoben, das Liebesgebot von Lev 19,17.18.34 sei – anders als bei Jesus – national begrenzt, da es zwar den »Volksgenossen« (*rea'*), vielleicht auch den Schutzbürger (*ger*) vor Augen habe, nicht jedoch den Fremden (*nokri*). Als Folge habe sich eine bewußt fremdenfeindliche Praxis herausgebildet.<sup>169</sup> Jüdische Forscher verstanden dies als exemplarischen Ausdruck einer bewußten Herabwürdigung der biblisch-jüdischen Ethik. Hermann Cohen hatte im Juni 1914 seinen Essay »Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte« veröffentlicht, in dem er, ohne Kittels Gutachten zu kennen, das innerhalb der protestantischen Theologie dominierende Urteil, im Alten Testament und im Judentum fielen Binnen- und Außenmoral auseinander, bestritt und den universalen Charakter des bibli-

<sup>167</sup> A. Schwarz, aaO., 3 f.

<sup>168</sup> Vgl. M. Güdemann, aaO., 75.

<sup>169</sup> R. Kittel, 1914, 43 ff.

schen Liebesgebotes exegetisch nachzuweisen versuchte.<sup>170</sup> Anstatt sich differenziert mit dieser Position auseinanderzusetzen, begnügte sich Kittel zum Befremden der jüdischen Forscher bei der Herausgabe seines Gutachtens mit einer Fußnote, in der er die von Cohen geltend gemachten Argumente als unqualifizierte Behauptungen zurückwies. Dieser besitze zwar einen bekannten Namen, doch »ein gewesener Professor der Philosophie« sei auch dann, »wenn er geborener Jude« sei, »noch nicht ein sachkundiger Erklärer der hebräischen Bibel.«<sup>171</sup>

Cohen bemühte sich, als er im Herbst 1914 seinen Essay überarbeitete, seine Interpretation des biblischen Liebesgebotes mit Blick auf Kittel noch einmal zu verdeutlichen. Sie basiert auf philologischen und theologischen Annahmen, die auch in der gegenwärtigen Forschung umstritten sind, aber in der christlichen Deutung der Tora zunehmend Anerkennung finden.<sup>172</sup> Dazu gehörte für Cohen der Hinweis, das Gebot der Nächstenliebe begegne im Neuen Testament als biblisches Zitat (Mk 12,28ff par und Röm 13,8ff), ohne daß eine neue Bedeutung des »Nächsten« gestiftet werde, aber auch die Forderung, beim Vergleich die rabbinische Literatur heranzuziehen, in der die Frage nach dem »Nächsten« »im Sinne des Monotheismus klar und lichtvoll gelöst« sei.<sup>173</sup>

Cohen widersprach vor allem der Behauptung, der hebräische Begriff *rea'* meine im Alten Testament und besonders in Lev 19,18 nicht den Mitmenschen überhaupt, sondern den »Volksgenossen« – so Kittel unter Berufung auf die im Kontext von Lev 19,11–18 belegenden Parallelbegriffe *ach* (Bruder), *'amit* (Volksge-selle) und *bene' amächa* (Söhne deines Volkes). Cohen machte auf die »hundertmal

---

<sup>170</sup> H. Cohen, in: *Korrespondenzblatt des VdJ* Nr. 14, Juni 1914, 1–6, um eine Replik gegen R. Kittel erweitert, in: ders., Bd. I, 1924, 182–195. In seiner »Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Langes Geschichte des Materialismus« (1914) beschrieb Cohen die politische Dimension der Kontroverse um das Liebesgebot so: »Denn wenn der Alte Bund keine Nächstenliebe hat, so fehlt der Religion des Judentums das Grundgesetz der Sittlichkeit; denn wenn sie es im Alten Testament nicht haben, so haben sie es im Talmud gewiß erst recht nicht. ... Die praktische Konsequenz dieser religiösen Ungerechtigkeit gegen das Alte Testament liegt auf der Hand: Menschen und Mitbürger, welche trotz der Teilnahme am Lichte der nationalen Cultur einem Glauben treu bleiben, dem das Grundgesetz der Nächstenliebe fehlt, können nicht als Gläubige erachtet werden, sondern nur als eigensinnige Don Quixottes, welche die Eigenliebe des Stammes pflegen, und somit der nationalen Gesamtheit fremd bleiben wollen ... Solche rudimentäre Sonderlinge verdienen keinen politischen Schutz, und man begeht daher keine Gewalttat und keinen Betrug an ihnen, wenn man die ihnen in der Verfassung gewährleisteten gleichen Rechte ... wieder raubt. Diese symptomatische Bedeutung im modernen öffentlichen Rechtsleben hat jene religiös-nationale Episode« (zit. n. ders., 1928, 171–302, Zitat 278 f.).

<sup>171</sup> R. Kittel, aaO., 44, Anm. 1. Mit dieser Polemik, die auf Cohens Aufgabe seines Marburger Lehramts und seine Lehrtätigkeit an der »Lehranstalt« in Berlin anspielte, so A. Schwarz, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 4 (1915), Nr. 1/2, 3, habe Kittel einen Mann »abgekanzelt«, der »von Bibel und Theologie mehr versteht als mancher Theologieprofessor sich träumen läßt«; vgl. S. Bernfeld, in: *JJGL* 19 (1916), 34 f.: »Selbst wenn man niemals Professor gewesen ist und den jüdischen Geburtsfehler gar nicht zu verheimlichen gedenkt, kann man mitunter die hebräische Bibel besser erklären als manche wohlbestallte und patentierte Theologieprofessoren.«

<sup>172</sup> Vgl. u. a. H.-P. Mathys, 1986 und F. Crüsemann, 1992, bes. 374–380.

<sup>173</sup> H. Cohen, (1914), in: ders., Bd. 1, 1924, 186.

bewiesene philologische Tatsache« aufmerksam, daß *rea'* zwar auch den »Volksgenossen« bezeichnen könne, seinem übergeordneten Sinn nach jedoch allgemein den »Anderen« meine.<sup>174</sup> Im speziellen Fall von Lev 19,18 stelle der Satz »Und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« keine Parallele zu den vorherigen, deutlich auf die »Volksgenossen« bezogenen Verboten von Lev 19,11–17 dar, sondern eine Steigerung und Verallgemeinerung mit Blick auf alle Menschen.<sup>175</sup> In Lev 19,33f werde die Liebe darüber hinaus explizit auf den Fremden (*ger*) ausgedehnt, und Dtn 10,18f begründe die ethische Forderung der Fremdenliebe durch die hymnische Gottesprädikation »der den Fremdling liebt« und die Erfahrung der Fremdlingsschaft der Israeliten in Ägypten.<sup>176</sup> Nicht erst das Neue Testament, sondern bereits die hebräische Bibel habe den Monotheismus hervorgebracht, der als Korrelat den Begriff der »einen Menschheit« fordere und damit im »Nächsten« nicht den Israeliten, sondern jeden Menschen als Gottes liebenswertes Geschöpf vor Augen stelle. Kittels Gutachten erschien Cohen daher insgesamt als verfehlt:

»Denn Kittel stellt mit Bezug auf die Mehrdeutigkeit des Jahwe Anforderungen an die jüdische Gemeinde, welche bei günstigster Beurteilung nur als Mangel an Einsicht in die Schranken und Grenzen der historischen Methode bezeichnet werden müssen. Zugleich aber verleitet ihn dieser Mangel an wissenschaftlicher Methodik unbewußt zu einer Verletzung der Ehrfurcht vor dem einzigen Gotte, gegen welche dieser groteske Eingriff in das innerste Religionswesen der jüdischen Gemeinde – nämlich die Forderung einer Purifikation des Jahwenamens in der Heiligen Schrift! – zu einem antisemitischen Kinderspiel wird.«<sup>177</sup>

Die Frage nach Kittels Haltung gegenüber dem Antisemitismus thematisierte vor allem Moritz Güdemann, der 1915 in seinem Aufsatz »Eine spaßhafte Prozeßgeschichte mit ernstem Hintergrund« das Groteske des ganzen Vorgangs aufzeigen, aber zugleich auf den ernstesten Aspekt hinweisen wollte – den Schaden, der »durch eine einseitige Bibelkritik der Wissenschaft überhaupt, natürlich auch der des Judentums zugefügt« worden sei.<sup>178</sup> Güdemann war durch den Herausgeber der

<sup>174</sup> AaO., 186 f. Auch nach H.-P. Mathys, aaO., 29 ff. bezieht sich *rea'* nicht betont auf den »Volksgenossen«, schon gar nicht in Abgrenzung zum Fremdling.

<sup>175</sup> H. Cohen, aaO., 185. Ähnlich F. Crüsemann, aaO., 375: Lev 19,11–18 sei eine wohlstrukturierte Einheit, an deren Ende »alles Vorangehende zusammenfassend und überbietend das Gebot der Nächstenliebe steht.«

<sup>176</sup> H. Cohen, aaO., 188 und 191; vgl. dagegen R. Kittel, 1914, 44, Anm.1: »Sollte Prof. Cohen wirklich nicht wissen, daß das Alte Testament streng scheidet zwischen Fremdling und Fremdling, und daß hier der *ger*, d.h. der in das Verhältnis des Gastrechts und der Schutzbürgerschaft eingetretene und daher dem hilfsbedürftigen Volksgenossen vielfach gleichgestellte Fremdling gemeint ist, daß aber von dem eigentlichen Ausländer, dem Volksfremden im Vollsinn (*nokri*) ganz anderes gilt?« Aus der Sicht der gegenwärtigen Forschung, welche die biblischen Weisungen im Umgang mit Fremden auf dem Hintergrund des Problems der Existenz- und Identitätssicherung Israels inmitten altorientalischer Großreiche und Religionen wahrnimmt, muß Kittels Urteil als unhistorisch gelten, vgl. F. Crüsemann, in: *Wort und Dienst* NF 19 (1987), 11–24, bes. 14 ff.

<sup>177</sup> H. Cohen, aaO. 186 und 193.

<sup>178</sup> M. Güdemann, in: *MGWJ* 59 (1915), 70.

*MGWJ*, Markus Brann, am 15. Dezember 1914 brieflich zu einer Stellungnahme aufgefordert worden. Nach Branns Überzeugung durfte die Angelegenheit trotz des anlässlich des Kriegsausbruchs 1914 von Kaiser Wilhelm II. ausgerufenen innenpolitischen »Burgfriedens« »nicht tot geschwiegen werden«. »Unter wissenschaftlicher Flagge ein specimen des krassesten Antisemitismus« – so drastisch bewertete Brann Kittels Gutachten.<sup>179</sup> Güdemann konnte, wie er Brann am 13. Januar 1915 schrieb, diese Einschätzung nicht teilen. Er sei vielmehr zu dem Urteil gelangt, daß man Kittel »bitter Unrecht täte, wenn man ihn für einen Antisemiten hielte oder ihn hart behandelte.« Kittel bemühe sich wirklich um die Wahrheit, und man könne Fritsch kaum stärker herabsetzen, als er es getan habe. Daß er ganz auf Wellhausens Standpunkt stehe, könne man »ihm doch nicht als Verbrechen anrechnen. Er ist ein besserer Jude als mancher, der zu uns gehört.«<sup>180</sup> Güdemann spielte damit darauf an, daß der bibelkritische Ansatz Kittels, den doch auch viele Juden teilten, nicht per se als antisemitisch bezeichnet werden dürfe. Brann gestand nach nochmaliger Lektüre zu, seine erste Reaktion sei überzogen gewesen, und man könne Kittel aus seinem wissenschaftlichen Ansatz keinen Vorwurf machen. Dennoch sei sein Standpunkt unhaltbar, da Fritsch nicht den »altkanaanäischen Judengott«, sondern »den lebendigen Gott Israels« schmähe, »der mit dem Gott der Christen identisch ist.«<sup>181</sup> Genau auf diesen Punkt legte Güdemann den Akzent, als er sich bereit fand, Kittels Gutachten der Kritik zu unterziehen.

Er versuchte zunächst, den seltsamen Gegensatz zwischen der moralischen Verurteilung Fritschs und den »Serpentinen, Windungen und Wendungen« aufzuzeigen, mit denen Kittel den Freispruch befürwortete. Das Gutachten sei ein »Eiertanz, wie man ihn sich nicht mit größerer Geschicklichkeit, Geschmeidigkeit, Ängstlichkeit, Behutsamkeit und noch einer ganzen Menge von anderen -keiten ausgeführt vorstellen« könne. Der ernste Aspekt des ganzen Vorgangs lag aus Güdemanns Sicht weniger im Freispruch Fritschs. Im Grunde stimmte er mit Kittels Ansicht überein, daß ein gerichtliches Vorgehen verfehlt sei und eine Verurteilung Fritsch nur zum Märtyrer machen würde. Er selbst hätte, wenn er um ein Gutachten gebeten worden wäre, nur antworten können: »Fritsch kann Gott nicht beleidigen, und Jahwe ist Gott.«<sup>182</sup> Nun sei es aber zum Prozeß gekommen, und Kittel

<sup>179</sup> Brief von M. Brann an M. Güdemann vom 15. Dezember 1914 (Nachlaß M. Brann, JNUL, Jerusalem, Acc. Ms. Var. 308/506). »Wenn der rascha' (hebr. »Bösewicht«, Transkription und Übersetzung nicht im Original) selbst in dieser greuelvollen Zeit, in der sogenannten Burgfriede für jegliche Kreatur herrschen soll, es für passend findet, unsere Altertümer zu besudeln, ... müssen wir ihm unerschrocken Rede und Antwort stehen. Und ich weiß keinen anderen als Sie, der hier die rechten Worte und die rechten Töne finden würde.«

<sup>180</sup> Brief von M. Güdemann an M. Brann vom 13. Januar 1915 (Nachlaß M. Brann). Güdemann wollte Kittel auch in seinem Artikel das Bestreben nicht absprechen, »mit Ernst und Gewissenhaftigkeit das verlangte Urteil zu fällen«, vgl. ders., in: *MGWJ* 59 (1915), 69.

<sup>181</sup> Brief von M. Brann an M. Güdemann vom 9. Februar 1915 (Nachlaß M. Brann).

<sup>182</sup> M. Güdemann, aaO., 69 f. Vgl. den Brief von M. Güdemann an M. Brann vom 13. Januar 1915: »Einzig anzuklagen ist der Centralverein, der auf jedes Hundegebell hin nach dem Staatsanwalt ruft. Weniger wäre hier mehr« (Nachlaß M. Brann). R. Kittel, 1914, 79 hatte gefordert, »eine Religionsgemeinschaft, die ihrer Sache gewiß« sei, müsse »auf höherer Warte stehen, als sie der Gerichtssaal bieten kann.«. Der »Kampf der Geister« könne nur mit

habe, nachdem man ihn – merkwürdig genug – als christlichen Gelehrten zum Obergutachter bestimmt habe,<sup>183</sup> eine besondere Verantwortung auf sich genommen. Kittel hätte sich sagen müssen, daß der C.V. den Prozeß angestrengt habe, weil die Agitation Fritschs das ganze gegenwärtige Judentum betraf:

»Allen den tausenden von Juden ist Gott, den Fritsch unter dem Namen Jahwe beschimpft und besudelt, das Heiligste, was es für sie gibt. Zu ihm beten Eltern und Kinder, Greise und Jünglinge, Kranke und Gesunde, Frauen und Mädchen, Verzweifelte und Besorgte, Glückliche und Unglückliche aus tief bewegtem Herzen und haben dabei den vierbuchstabigen Namen Gottes, den sie nicht einmal aussprechen würden, selbst wenn sie die Aussprache wüßten, die aber nur den Bibelkritikern bekannt ist, im Gebetbuche vor Augen. Nun denke man sich, wie einem solchen betenden Juden zu Mute sein mag, wenn er von dem Schmutz weiß oder erfährt, den Fritsch über Jahwe, der für den Juden der Gott des Himmels und der Erde ist, ausgießt. Mußte Prof. Kittel dies sich nicht vor Augen halten, mußte er sich nicht sagen, daß es sich hier nicht um eine philologische, nicht um eine geschichtliche Frage, sondern um eine gottesdienstliche, eine religiöse, eine Gefühlsangelegenheit handelt, von der allein der jüdische Centralverein bei seiner Klage ausgegangen ist, und über welche Kittel als Christ gar kein Urteil hat und vielleicht nicht einmal haben kann?«<sup>184</sup>

Es ging letztlich, so der Tenor aller jüdischen Diskussionsbeiträge, darum, daß Kittel sich einfach über die verletzten religiösen Gefühle der Juden hinweggesetzt hatte. Es habe sich nicht um eine abstrakte wissenschaftliche Fragestellung über die Differenzen zwischen vorprophetischem und prophetischem Gottesbild gehandelt, sondern darum, ob Antisemiten straflos die Grundlagen des jüdischen Glaubens schmähen dürften. Kittel habe daher politisch instinktlos gehandelt, indem er sich die Position des Verteidigers zu eigen machte und den Eindruck erweckte, Fritsch habe nur »einen uralten, längst gestorbenen, palästinensischen Stammesgott« treffen wollen.<sup>185</sup> Er habe wissen müssen, daß die antisemitische Hetze selbstverständlich und in wirkungsvoller Weise darauf zielte, Juden und Judentum in der Gegenwart zu beleidigen »und in den Augen ihrer Zeitgenossen herabzusetzen.«<sup>186</sup> Daß Kittel diese einfache Tatsache, von der ursprünglich auch das Gericht ausging, mittels Konstruktion eines besonderen »alttestamentlichen

---

geistigen Waffen geführt werden. Man solle Fritsch nicht zum Märtyrer machen, sondern dem »Fluch der Lächerlichkeit« preisgeben, der wirksamer sei als jede gerichtliche Strafe. Vgl. dagegen S. Bernfeld, in: *JJGL* 19 (1916), 32, der es für verständlich hielt, daß der CV gegen Fritsch vorging. »Wir leben in einem Staat, in dem beleidigende Äußerungen gegen das Christentum, selbst nicht so schroffer Art, strafrechtlich verfolgt werden. Darf man nun das Judentum in der abscheulichsten Weise schmähen, so sieht dies danach aus, als ob von Staats wegen die Herabsetzung des Judentums gebilligt würde, weil man die angebliche Immoralität im jüdischen religiösen Schrifttum als tatsächlich vorhanden erachte. Dagegen mußte nun Stellung genommen werden.«

<sup>183</sup> Vgl. M. Gudemann, aaO., 74: »Ich glaube kaum, daß, wenn der Mittelpunkt einer derartigen Prozeßsache Christus wäre, irgend ein Rabbiner der Welt wagen würde, sich auf die Abgabe eines Gutachtens, wenn ein Gericht es von ihm verlangte, einzulassen.«

<sup>184</sup> AaO., 73 f.

<sup>185</sup> E. Auerbach, in: *JR* 22 (1917), Nr. 35, 288.

<sup>186</sup> D. Feuchtwang, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 6 (1917), Nr. 5/6, 62

Gottes« wegdisputiert habe, erschien als verhängnisvoller Präzedenzfall.<sup>187</sup> Nicht zuletzt empfanden seine jüdischen Kritiker es als ungeheure Arroganz, daß Kittel von den Juden eine offizielle Distanzierung von überlebten, sittlich »minderwertigen« Vorstellungen verlangte und ihnen vorschreiben wollte, wie sie sich selbst, ihre Tradition, ihren Gottesbegriff zu verstehen hätten, um einen Platz in der deutschen Gesellschaft zu erhalten. Eine derartige »Überprüfung« der »religiösen oder ethischen Vollwertigkeit« des Judentums durch einen protestantischen Theologen stieß verständlicherweise auf heftigen Protest.<sup>188</sup>

## 6. Zwiespältige Erfahrungen mit der protestantischen »Bibelkritik« – Fazit

Zwischen 1900 und 1914 sah sich eine innerjüdisch umstrittene und wenig geförderte jüdische Bibelwissenschaft mit einer protestantischen Forschung konfrontiert, die sich auf der Suche nach neuen religionsgeschichtlichen Methoden und hermeneutischen Kriterien befand. Im Vergleich zur Kontroverse über die neutestamentliche Zeitgeschichte fällt auf, daß der Diskurs über die hebräische Bibel kaum Berührungspunkte zwischen protestantischer und jüdischer Wissenschaft aufweist und sich – abgesehen von dem Vorgang um Kittels »Obergutachten« – keine wirklich wechselseitige Diskussion entwickelte. Nicht, daß die Thesen der protestantischen Exegese unwidersprochen blieben und jüdische Gelehrte nicht forderten, bei der Erforschung und Bewertung der hebräischen Bibel gehört zu werden. Der weitgehend monologische Charakter ihrer Beiträge hängt damit zusammen, daß die Wissenschaft des Judentums in diesem Forschungsbereich noch weniger als mit Blick auf die rabbinische Literatur ernstgenommen wurde. Die protestantischen Alttestamentler waren nicht bereit, im religionsgeschichtlichen Diskurs über die Bedeutung biblischer Überlieferungselemente jüdische Beiträge als die gleichberechtigter Partner anzuerkennen und sich kritisch mit ihnen auseinanderzusetzen. Eine Wahrnehmung der reichen jüdischen Tradition der Schriftauslegung lag schon deshalb außerhalb ihrer Vorstellung, weil sie die hebräische Bibel nicht als lebendige Tradition auch des Judentums, sondern als – vielfach inferiore – Vorgeschichte des Christentums verstanden.

Die jüdische Wahrnehmung der literarkritischen und religionsgeschichtlichen Analyse der Bibelkritik war dagegen in hohem Maße ambivalent, geprägt von der Spannung zwischen Anerkennung und Bewunderung ihrer wissenschaftlichen Leistungen und dem wachsenden Widerstand gegen die von ihr entworfene Sicht

---

<sup>187</sup> Vgl. S. Jampel, in: *AZJ* 81 (1917), Nr. 34, 408: durch den »hochamtlichen Charakter« des Kittel'schen Gutachtens sei in Zukunft »der Verlästerung der jüdischen Religion Tür und Tor geöffnet.« J. Wohlgemuth, in: *Jeschurun* 4 (1917), 232 sah in dem Urteil eine Gefahr für die Gleichberechtigung, zumindest aber für die Anerkennung des Judentums als einer vom Staat geschützten Religion.

<sup>188</sup> D. Feuchtwang, aaO., S.62. Vgl. M. Gudemann, aaO., 67 fragte, was eine jüdische Gemeinde im konkreten Fall antisemitischer Angriffe auf ihr Gottesbild und ihre Ethik unternehmen solle: »Soll sie sich von Prof. Kittel ein Reifezeugnis ausstellen lassen?«

der Geschichte und Religion Israels. Während orthodoxe Gelehrte den entwicklungsgeschichtlichen Ansatz prinzipiell zurückwiesen,<sup>189</sup> öffneten sich liberale Forscher zunehmend der gegenwärtigen Diskussion, weil sie erkannten, daß die marginale Rolle der Bibelforschung im Rahmen der Wissenschaft des Judentums wirksame Kritik an den Hypothesen ihrer protestantischen Kollegen erschwerte. Benno Jacob und Max Wiener unternahmen den Versuch, eine eigene, spezifisch jüdische Hermeneutik zu entwickeln, die sich jenseits kritikloser Rezeption und dogmatischer Abwehr der Ergebnisse der Wellhausen-Schule bewegte. Die Einsicht, sich den durch die Bibelkritik aufgeworfenen Problemen stellen zu müssen, verband sich mit dem Willen, ihren vielfach als judenfeindlich empfundenen Prämissen und Thesen auf der Grundlage eigener fundierter Erkenntnisse zu begegnen. Als 1914 Wellhausens *Israelitisch-Jüdische Geschichte* in 7. Auflage erschien, würdigte Felix Perles seine methodische Kompetenz und das von ihm entworfene anschauliche Bild der Entwicklung Israels. Die jüdischen Forscher forderte er jedoch auf, ihre eigenen wissenschaftlichen Perspektiven entschieden zur Geltung zu bringen:

»Wir müssen nun einmal Ernst machen und Stellung nehmen zu den Problemen, die sich durch die Bibelkritik für uns ergeben. Vor allem müßten die jüdischen Gelehrten statt der Ignorierung oder Verwerfung aller Resultate der Kritik sich selbständig an der kritischen Arbeit beteiligen. ... Das letzte Wort der Wissenschaft über das Judentum kann und wird nur durch die vergleichende Religionswissenschaft gesprochen werden. Wird es von unserer oder von fremder Seite gesprochen werden?«<sup>190</sup>

<sup>189</sup> Jacob Rosenheim etwa wandte sich in seinem Aufsatz »Apologetik und Politik« (1907) polemisch gegen die Liberalen: die eigenartigste Erscheinung sei jene Art Judentum, »die mit der Bibelkritik die Göttlichkeit und Wahrhaftigkeit der schriftlichen und mündlichen Lehre, also das eigentliche Grundprinzip des Judentums, sein einziges »Dogma«, leugnet und dennoch als Judentum gelten will!« (J. Rosenheim, in: ders., Bd. 1, 1930, 273).

<sup>190</sup> F. Perles, in: *AZJ* 78 (1914), Nr. 24, 288. Einige Stellen des Buches gehörten aus seiner Sicht zu »dem Schönsten und Besten, was überhaupt über das Judentum gesagt wurde« (ebd.). 1918, in einem Nachruf auf Wellhausen, hielt Perles fest, dieser sei im Judentum zwar umstritten, aber auch wie kein anderer zur Berühmtheit geworden. Je nach religiöser Einstellung habe man ihn bewundernd als eigentlichen Schöpfer der historisch-kritischen Methode und Entdecker der jüdischen Religionsgeschichte gefeiert oder aber als religionsfeindlichen und »namentlich auch judenfeindlichen Stürmer« verketzert. Letzteres hielt er für falsch – Wellhausen sei »voll religiöser Wärme und ein viel zu vornehmer Charakter« gewesen, »um antisemitischen Regungen Raum zu geben.« Das schließe allerdings nicht aus, »daß er dem Judentum in mehr als einer Beziehung das schwerste Unrecht tat« (ders., in: *Ost und West* 18 (1918), S.47–54, Zitate 47 f.). Weitere Nachrufe spiegeln die zwiespältige Wirkung Wellhausens aus jüdischer Sicht wider: N. M. Nathan, in: *Israelitisches Familienblatt Hamburg* 20 (1918), Nr. 4, 2 würdigte Wellhausen als »Fürst und Meister im Reiche der wissenschaftlichen Kritik der hebräischen Bibel«, der auch viele Rabbiner beeinflusst habe, da es schwer sei, sich dem »überwältigenden Eindruck seiner Darlegungen zu entziehen.« S. Jampel, in: *AZJ* 82 (1918), Nr. 14, 163 betonte, Wellhausen habe mit seinem historischen Feingefühl und Scharfsinn das moderne Judentum, auch die osteuropäischen jüdischen Theologen »fasziniert und auf die kritische Bahn gelenkt.« Mit seiner Vorstellung von der Aufwärtsentwicklung der israelitischen Religion aus dem Stadium einer primitiven, partikularistischen Gottesvorstellung habe er jedoch »dem Judentum das Herz durchbohrt« (164). H. Cohen, der Wellhausen aus dessen Marburger Zeit persönlich kannte, erinnerte

Die grundlegende Asymmetrie des Diskurses hing jedoch, abgesehen von differierenden methodischen und hermeneutischen Überlegungen, mit der unterschiedlichen Relevanz der hebräischen Bibel für die jeweiligen Forscher zusammen. Für das Judentum standen die ureigensten Fundamente seiner Tradition auf dem Spiel. Jede Infragestellung seiner kulturellen wie ethischen Relevanz durch scheinbar wertneutrale religionsgeschichtliche Urteile hatte unmittelbare Implikationen für die gesellschaftliche Diskussion über die Daseinsberechtigung des Judentums; nicht umsonst gehörten negative Urteile über das Alte Testament spätestens seit dem »Bibel-Babel-Streit« zum Arsenal antisemitischer Verleumdung. Eine »rein wissenschaftliche« jüdische Bibelforschung, die spielerisch und unbefangen mit religionsgeschichtlichen Hypothesen hätte umgehen können, konnte es also schon deshalb nicht geben, weil sie sich ständig zur Verteidigung nicht nur der biblischen Überlieferung, sondern der religiösen und ethischen Werte des Judentums überhaupt gezwungen sah. Notwendigerweise legte sie den Akzent auf die fundamentale Kontinuität der Gottesvorstellung und der sittlichen Normen in allen Phasen der israelitischen und jüdischen Geschichte.

Die protestantische Exegese verfügte über einen weit größeren Spielraum, weil sie die hebräische Bibel, die ihr als – in ihrer Bedeutung umstrittene – Vorgeschichte des Evangeliums galt, stärker aus historischen denn aus religiös-existentialen Interessen erkundete. Gerade diese hermeneutische Prämisse verwehrt allerdings auch ihr eine »rein wissenschaftliche« Argumentation. Vielmehr zeigte gerade das Wellhausen'sche Geschichtsbild eine auffällige Tendenz, die alttestamentliche Überlieferung zugunsten scheinbar objektiv fundierter christlicher Überlegenheitsansprüche herabzuwürdigen und so das Existenzrecht des Judentums zu bestreiten.<sup>191</sup> Leitend war eine Strategie der eklektischen Lektüre der hebräischen Bibel: Sofern man sie nicht überhaupt, wie es seit dem Ende des 19. Jahrhunderts verstärkt, im Grunde jedoch bereits seit Schleiermacher diskutiert wurde, als »jüdisch« betrachtete und ihre Gültigkeit für den christlichen Glauben bezweifelte, zog man eine Trennlinie zwischen dem, was christliche Theologie sich aneignen könne und jenem, was es als überholt zu verwerfen galt. Wurde Jesus Christus als legitimer Vollender der Prophetie verstanden, so diente der Gegensatz zwischen »Gesetz und Evangelium«, »partikularistischer« versus »universaler« Religion als Kriterium der Abwertung »vorchristlicher« Elemente der Bibel. Der »Partikularismus« der vor- und nachprophetischen Traditionen wurde häufig in einer auch auf das rabbinische sowie – implizit oder explizit – auf das zeitgenössische Judentum zielenden Polemik gegen die Vorstellung von der

---

1918 in einem Nachruf an die »wahrhaft herzliche Eintracht und Vertraulichkeit des jüdischen mit dem christlichen Universitätskollegen.« In wissenschaftlicher Hinsicht charakterisierte er ihn als einen Forscher, »der eine gewaltige Lebensarbeit der Durchforschung des Alten Testaments gewidmet und der für das Verständnis der israelitischen Propheten unvergängliche Verdienste sich erworben hat.« Kritisch bewertete Cohen Wellhausens fehlendes Bewußtsein für die Legitimität der Fortexistenz des Judentums nach dem Auftreten Jesu (H. Cohen (1918), in: ders., 1924, Bd. 2, 463–468, Zitate 463 f. und 466 f.).

<sup>191</sup> Zum umstrittenen Verhältnis Wellhausens zum Judentum vgl. u. a. H. Liebeschütz, 1967, 245–268; R. Smend, in: *ZThK* 79 (1981), S.249–282; U. Kusche, 1991, 30–74.

»Erwählung Israels« zur Geltung gebracht. Umgekehrt wurden zeitgenössische Vorurteile in die Bibel zurückprojiziert.

Libérale jüdische Forscher akzentuierten die Verdienste der protestantischen Bibelkritik um die Würdigung der Prophetie und ihres »ethischen Monotheismus«, weil sie sich davon eine auch politisch wirksame Anerkennung der weltgeschichtlichen kulturellen Bedeutung eines modernisierten Judentums erhofften. Zugleich setzten sie darauf, durch eigene Beteiligung am Diskurs negative Bewertungen anderer Schichten der historischen Überlieferung Israels überwinden zu helfen.<sup>192</sup> Die Grenze schien jedoch dort überschritten, wo es – wie im Falle Kittel, Meinhold und Beer – um die Verantwortung protestantischer Theologie gegenüber antisemitischem Mißbrauch im Umgang mit der hebräischen Bibel ging. Aus der Sicht jüdischer Gelehrter hatte sich der renommierte Alttestamentler Kittel nicht einmal gegenüber einem Demagogen wie Fritsch zu einem eindeutigen Votum verstanden, sondern einzelne Elemente seiner Agitation wissenschaftlich untermauert und mittels einer konstruierten akademischen Spiegelfechterei das Recht der jüdischen Gemeinschaft auf staatlichen Schutz wegdisputiert. Tatsächlich entsprach Kittels Verharmlosung des aggressiven Potentials des Antisemitismus seiner mangelnden Reflexion über die politische Wirkung und Instrumentalisierbarkeit seines eigenen theologischen Judentumsbildes.<sup>193</sup> Daß Kittel die verletzten religiösen Gefühle der Juden ignoriert und seine jüdischen Kritiker, was ihre Wissenschaftlichkeit anging, auf eine Stufe mit Fritsch gestellt hatte, warf einen dunklen Schatten auf die Beziehung zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer Forschung. Der Wiener Rabbiner David Feuchtwang machte dies 1917 unmißverständlich deutlich:

»Man hat sich seit Jahrhunderten bemüht und bemüht sich noch heute, Juden und Judentum zu verunglimpfen. Die *wissenschaftliche Judenverfolgung* ist in ein System gebracht worden. Auf Kanzeln und Kathedern haben nichtjüdische Theologen, Philologen, Ar-

<sup>192</sup> Vgl. z.B. J. Eschelbacher, 1907, 2 ff. Aufschlußreich ist die jüdische Rezeption zweier 1914 unter dem Titel *Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion in ihrer universalen Bedeutung* veröffentlichter Reden aus den Jahren 1912/13, in denen der Rektor der Berliner Universität, Wolf Wilhelm Graf Baudissin, zwar von partikularen Zügen der Religion Israels redete, aber die universalen Elemente des biblischen Gottesbildes angemessen gewichtet sehen wollte. L. Geiger, in: *AZJ* 77 (1913), Nr. 2, 20 zitierte Baudissins Würdigung des alttestamentlichen Prinzips der Nächstenliebe und formulierte: »Gegenüber so vielen unzutreffenden Darstellungen des Judentums, welche nicht müde werden, den Judengott als den Gott der Rache, jüdische Religion als die des Hasses, das Christentum dagegen als die der Liebe zu bezeichnen, klingen diese Worte als ein herrliches Bekenntnis der Gerechtigkeit und Wahrheit.« Vgl. H. Cohen (1913), in: ders. Bd. 2, 1924, 404 ff. und F. Perles, in: *OLZ* 18 (1915), Nr. 7, Sp.211 f.

<sup>193</sup> Noch 1922 berief sich Fritsch zur Rechtfertigung seiner Agitation auf Kittels Gutachten, vgl. Th. Fritsch, 1922, 27–46. Bemerkenswert sei vor allem, daß Kittel mit den Darlegungen der jüdischen Gutachter so wenig einverstanden gewesen sei (38); das sicherste Zeichen dafür, daß Kittel ihm in der Sache beigespflichtet habe, sei die Tatsache, daß »wie auf Kommando von jüden- und judengenössischer Seite ein wahres Kesseltreiben« gegen ihn eingetreten sei. »In allem Wesentlichen ist mir Ihr Gutachten eine treffliche Waffe, für deren Lieferung ich Ihnen zu aufrichtigem Danke verpflichtet bin und bleibe! Sie haben meine jüdischen und jüdenfreundlichen Gegner zu bildschön auf den Sand gesetzt!« (S.39 f.).

chäologen, Philosophen Judenhetzen in kleinem oder großem Maßstabe betrieben und betreiben sie bis zum heutigen Tage. Die protestantische Exegetenschule hat mit geringen Ausnahmen sanft oder hart die Feder gegen das Judentum und seine alte und neue Literatur geführt. Selbst die größten führenden Geister, vor deren Gelehrsamkeit man uneingeschränkten Respekt empfindet und deren Werke uns zahlreiche Wissensschätze gespendet haben, sind davon nicht ganz freizusprechen. Nicht als ob uns ihre Bibelkritik aus der Ruhe brächte, die uns freilich tief ins Fleisch geschnitten hat; insofern sie objektive, treue, verlässliche Wissenschaft ist, beugen wir uns vor ihren Ergebnissen und nehmen sie als Früchte der reinen Erkenntnis dankbar in unser Denken und Wissen auf. Ja, wir haben von ihnen viel gelernt und bedienen uns, wo es angeht, ihrer Methoden. Aber gegen Beschimpfung, Beleidigung, Herabsetzung und Verleumdung müssen wir uns wehren. Ganz besonders aber dann, wenn wirklich große, anerkannte Gelehrte, die in die Toga objektiver Forschung gehüllt sind, diesen Ehrenkränkungen und Gefährdungen an unserem seelischen oder sogar physischen Leben durch ihre allzuoft tendenziöse Darstellung und Darlegung der jüdischen Antike dem rohen handgreiflichen Judenhass bewußt oder unbewußt zu Diensten sind. ... Darum müssen wir gegen Art und Methode auch Kittels in seiner Beurteilung und Begutachtung der Angriffe Fritsch' feierlich Protest erheben. ... Und dieser Protest gilt allen Genossen Kittels, die es versuchen, die vom Judentum gelehrte und gelebte Ethik auf Grund ihrer angeblich kritisch-wissenschaftlichen Forschungen über alles, was das antike Judentum angeht, anzuzweifeln, zu verunglimpfen, zu leugnen. Das dürfen wir nicht dulden. Wir dürfen uns eine Überprüfung unserer religiösen oder ethischen Vollwertigkeit, die sich durch Jahrtausende bewährt hat, durch diese wissenschaftlich-kritische Exegeten- und Theologenschule nicht gefallen lassen.«<sup>194</sup>

Feuchtwangs Vorwurf, Kittel begünstige antisemitische Stereotype, und die eigentümliche Wortprägung »*wissenschaftliche Judenverfolgung*« zeigen, daß die jüdischen Gelehrten sich bei der Bewertung protestantischer Judentumsbilder um sachliche und sprachliche Differenzierung bemühten. Sie verfügten zwar nicht über das wissenschaftliche Instrumentarium der heutigen Antisemitismusforschung, nahmen aber die Vielfalt der Begründungszusammenhänge jüden- und judentumsfeindlichen Denkens ebenso wahr wie deren subtiles Zusammenspiel. Hellsichtiger als ihre protestantischen Kollegen erkannten sie nicht nur die gefährliche Affinität mancher religionsgeschichtlicher Werturteile zu antisemitischen Deutungsmustern, sondern bereits frühzeitig auch die potentielle Gefahr, die daraus auch dem Christentum erwuchs. Der Leipziger Rabbiner Felix Goldmann wies 1918 in seinem Aufsatz »Antisemitismus und Religion« – unter dem Eindruck der anschwellenden völkischen Bewegung – auf den antichristlichen Charakter des Rassenantisemitismus hin, um christlichen Theologen wie Kittel bewußt zu machen, daß der religionsfeindliche Glaube an das »Fatum des Blutes« für Judentum, Christentum und für die deutsche Kultur gleichermaßen bedrohlich sei. Eine Allianz mit dem Antisemitismus oder mangelnde Abgrenzung beschwöre auch für das Christentum Gefahr herauf, da dessen religiöse Urkunden auf der jüdischen Bibel beruhten und »der Einfluß des Judentums auf wich-

<sup>194</sup> D. Feuchtwang, aaO., S.61 f. (Hervorhebung nicht im Original).

tige Seiten der christlichen Religion, so insbesondere auf die Ethik«, unbestreitbar sei. »Ein mit Folgerichtigkeit geführter Feldzug gegen das Judentum und seine urkundlichen Voraussetzungen« müsse daher »auch auf das Christentum übergreifen und zu einer gegnerischen Stellungnahme oder zum mindesten zu einer Auseinandersetzung zwingen.« Die Versuche, das Christentum einschließlich seines Stifters aus dem Judentum herauszuheben und seinen »arischen« Charakter zu erweisen, müßten die christlichen Theologen letztlich zum entschiedenen Widerstand gegen den Antisemitismus und zur Überprüfung ihres Verständnisses des Judentums herausfordern.<sup>195</sup>

Die Hoffnung, die protestantische alttestamentliche Wissenschaft zur Distanzierung von rassistischen Konzepten, zur Revision ihrer Vorurteile und zur Besinnung auf die jüdischen Wurzeln christlichen Glaubens zu bewegen, sollte sich auch in der Folgezeit nicht erfüllen. Als die Frage nach der Haltung gegenüber der völkisch-antisemitischen Bewegung, ihrer Negierung des Christentums und ihrer Forderung nach »Entjudung« der deutschen Kultur und Gesellschaft in neuer Weise virulent wurde, zeigte sich, daß die tradierten Werturteile eine Begründung der Gleichwertigkeit der hebräischen Bibel und eine Solidarität mit dem Judentum verhinderten. Statt dessen entwickelte sich gerade die hermeneutische Diskussion um den Wert des »Alten Testaments« zu dem Medium, in dem die *Desolidarisierung* zur Methode wurde. Nicht wenige Beiträge deutscher Alttestamentler waren dadurch gekennzeichnet, daß sie eine scharfe Scheidung zwischen wertvollen und »jüdisch-minderwertigen« Zügen der Bibel vornahmen und die jüdische Gemeinschaft der antisemitischen Hetze auslieferten, indem sie bei der Verteidigung des »Alten Testaments« einen unüberbrückbaren Gegensatz zum Judentum konstruierten und Teile der Überlieferung preisgaben.<sup>196</sup> Insofern ist festzuhalten, daß die jüdische Gemeinschaft in Deutschland

---

<sup>195</sup> F. Goldmann, in: *IDR* 24 (1918), Nr. 3, 101 ff. 1924 unterschied Goldmann in seinem Essay »Vom Wesen des Antisemitismus« zwischen verschiedenen Formen des Antisemitismus. Neben dem »wirtschaftlichen Antisemitismus« diagnostizierte er einen »religiösen Antisemitismus«, der vornehmlich in den ungebildeten Bevölkerungsschichten herrsche. Ein neues Phänomen, »der letzte Ausläufer des religiösen Judenhasses«, der sich freilich durch eine »nicht zu unterschätzende innere Kraft« auszeichne, sei der »wissenschaftliche Antisemitismus«, der »besonders in den Kreisen der protestantischen Theologie gepflegt« werde. Sie ziehe die Folgerungen aus den Angriffen gegen die jüdische Gottesvorstellung und der Verächtlichmachung der jüdischen Ethik nicht selbst, sondern überlasse sie antisemitischen Agitatoren. »Nur ab und zu, wie noch vor wenigen Jahren in dem Falle des Leipziger Professors Kittel ..., deckt sie mit ihrem starken Arm einen Demagogen, der unter seinen sonstigen Anklagen auch die religiöse verwertet.« Goldmann wollte jedoch zwischen »antisemitischer Tendenzforschung« und wirklicher Wissenschaft, zwischen ungünstigen Urteilen über einzelne Aspekte der jüdischen Tradition und »dem bewußten Angriff unter Mißbrauch der wissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse« unterscheiden wissen (ders., 1924, 59 ff.). Der »Rassenantisemitismus« als der »in ein System gebrachte instinktive Haß gegen die Minorität, der durch ethische Gründe gar nicht mehr verschleiert wird«, stellte für Goldmann ein neues Phänomen dar. Wichtig sei aber, daß die rassistisch-völkischen Ideologien »das gesamte Christentum seiner jüdischen Abstammung wegen für verwerflich« hielten (74 ff.).

<sup>196</sup> Vgl. dazu z.B. M. Smid, 1991, 225–242, U. Kusche, 1991, 158 ff. und C. Weber, 1999.

angesichts der Argumentation protestantischer Theologen im »Bibel-Babel-Streit« und schließlich in den Vorgängen um den Antisemiten Fritsch vor 1914 Erfahrungen vorweggenommen hat, die sich in der weit schicksalsschwereren Zeit vor der nationalsozialistischen Machtergreifung in bitterer Weise wiederholen und verschärfen sollten.



### 3. Hauptteil

## Funktion und Wirkung der Herausforderung

## Kapitel 6

# Legitimität der Fortexistenz des Judentums – Die politische Dimension der Auseinandersetzung des liberalen Judentums mit dem liberalen Protestantismus im Kontext der innerjüdischen Identitätsdebatte 1900–1914

### 1. Zur Dialektik der Beziehung zwischen liberalem Judentum und liberalem Protestantismus

»Im Namen der Wissenschaft wird heute von einer bestimmten Richtung innerhalb der modernen Theologie dem Judentum seine Existenzberechtigung bestritten, geht man darauf aus, den Lehrinhalt des Judentums zu verdunkeln, um dann von hier aus allen Fortschritt im Kulturleben der Menschheit unter Ausschaltung des Judentums ausschließlich auf das Christentum zurückzuführen.«<sup>1</sup>

In diesen Formulierungen aus einem Aufsatz des Religionsphilosophen Julius Guttman über »Die Idee der Versöhnung im Judentum« (1910) spiegeln sich die Erfahrungen und Enttäuschungen jüdischer Gelehrter im Kontext der »Wesensdebatte« wider. Ganz offenbar können die Gegensätze auf der Ebene historischer Methodik und religionsgeschichtlicher Urteile allein die Brisanz des Konflikts nicht hinreichend erklären. Was darin – insgeheim oder explizit – verhandelt wurde, war, wie Guttmanns Eindruck bestätigt, die Frage nach der Legitimität der Fortexistenz des Judentums in der Moderne, die von der protestantischen Theologie bestritten wurde. Sie erweist sich als der eigentliche Dissens, der in den konkreten religionsgeschichtlichen Kontroversen ausgetragen wurde. Damit ist die unmittelbare politische Relevanz der antijudaistischen Tendenzen angesprochen, die vor allem die liberalen Repräsentanten der Wissenschaft des Judentums veranlaßte, sich so intensiv mit der – zumeist ebenfalls liberalen – protestantischen Forschung auseinanderzusetzen.

Im Folgenden werden die wissenschaftlichen Diskurse in den zeitgeschichtlichen Kontext der politischen Debatte über die jüdische Assimilation und die damit verbundenen innerjüdischen Identitätsstreitigkeiten eingeordnet. Leitend ist Uriel Tals überzeugende These, wonach die spannungsvolle Beziehung zwischen liberalem Judentum und liberalem Protestantismus »paradoxa Weise gerade auf

---

<sup>1</sup> J. Guttman, in: *AZJ* 74 (1910), Nr. 6, 61 ff. und Nr. 7, 73 ff., Zitat 62.

Gemeinsamkeit und nicht auf Gegensätzlichkeit beruhte.«<sup>2</sup> Zwei wesentliche Charakteristika begründeten eine enge Affinität beider Strömungen. Erstens teilten sie die Vision der Geschichte als eines Prozesses allmählicher sittlicher Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft und akzentuierten den Primat der ethischen Dimension des Glaubens. Zweitens versuchten sie, ihr Verständnis der Religion aus ihren jeweiligen Überlieferungen heraus zu begründen. Die Prämisse, daß auch für die Theologie, sofern sie sich vor der Gegenwart verantworten wolle, das aufklärerisch-rationale Postulat objektiver Wissenschaftlichkeit gelten müsse, erforderte eine historisch-kritische Interpretation jener Elemente der Tradition, die als irrational oder kulturell überholt erschienen. Die protestantische Theologie versuchte dies durch die Historisierung der »dogmatischen« Elemente des christologischen Bekenntnisses. Liberale jüdische Gelehrte dagegen formulierten eine relativierende Reinterpretation der normativen halachischen Überlieferung; dabei konnten sie die Orthodoxie vielfach mit dem gleichen Verdikt der »Gesetzlichkeit« konfrontieren, das die protestantische Theologie zum »Wesen« des Judentums erklärte, während sie ein modernes, »nicht-gesetzliches« jüdisches Selbstverständnis zu begründen suchten. Auf den ersten Blick konnte es scheinen, als bewegten sich die Wege aufeinander zu.

Der ideologische Charakter der Auseinandersetzung zwischen liberalem Judentum und liberalem Protestantismus und die Schärfe der gegenseitigen Abgrenzung erklären sich aus mehrschichtigen Prozessen, die zur wechselseitigen Enttäuschung und Entfremdung führten. Der eigentliche, von den religionsgeschichtlichen Kontroversen eher verhüllte Gegensatz war »kulturell-gesellschaftlicher Natur«<sup>3</sup>: er betraf im wesentlichen die Relevanz beider liberaler Traditionen, deren ethisch-religiöse Normen durch die spürbare Erschütterung der liberalen Weltanschauung und des Vertrauens auf die Kraft von Fortschritt und Vernunft, die sich in der wilhelminischen Gesellschaft in kulturpessimistischen, nihilistischen und antiintellektualistischen Tendenzen ausdrückte, gleichermaßen in Frage gestellt waren. Indem jüdische wie protestantische Theologen im Rückgriff auf ihre Überlieferung Antworten auf die existentiellen Fragen ihrer Generation zu finden versuchten, wurden sie – trotz oder gerade aufgrund ihrer verwandten Konzepte – in ihrem Anspruch auf Kulturrelevanz zu rivalisierenden Strömungen.

Die folgende Interpretation zielt auf eine genaue Analyse der Funktion der Auseinandersetzung mit der liberalen protestantischen Theologie für die liberale Strömung der Wissenschaft des Judentums. Dieser Fragestellung liegt eine zweifache Beobachtung zugrunde. Es gibt Anzeichen dafür, daß die jüdische Apologetik ihrem eigenen Selbstverständnis nach bewußt auf die Stärkung jüdischer Selbstachtung gerichtet war, während die Möglichkeit, die Streitschriften könnten die protestantischen Theologen überzeugen, skeptisch beurteilt wurde. »Die Angreifer«, so vermutete Joseph Eschelbacher 1908 in seiner Reflexion über die »Aufga-

<sup>2</sup> U. Tal, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1976, 599–632, Zitat 632. Ähnlich W. Homolka, 1994, 43 ff. und 78 ff.

<sup>3</sup> U. Tal, aaO., 623.

ben einer jüdischen Apologetik«, »haben sie selten eines besseren belehrt«, so daß eher auf die »Belehrung und Stärkung der Angegriffenen« Wert zu legen sei. Er teilte die verbreitete Einschätzung, die Gefahr von Schriften, die Zerrbilder vom Judentum als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung ausgaben, liege vor allem in der Rezeption seitens assimilierter, ihrer Tradition entfremdeter jüdischer Intellektueller.<sup>4</sup> Insofern ist die jüdische Apologetik eng mit der Identitätsproblematik verbunden, der sich die jüdische Gemeinschaft im Spannungsfeld von »Assimilation« und antisemitischer Diskriminierung ausgesetzt sah. Die Wahrnehmung, daß sich im Zuge der »Wesensdebatte« eine Neuformierung des liberalen Judentums vollzog, hängt unmittelbar damit zusammen. Auf dem Hintergrund einer Relevanzkrise jüdisch-liberalen Denkens seit dem Ende des 19. Jahrhunderts<sup>5</sup> gewann die Auseinandersetzung der Wissenschaft des Judentums mit der liberalen protestantischen Theologie unverkennbar eine wichtige Funktion für die Vergewisserung und Profilierung jüdisch-liberaler Identität.

Über die Forschungen Tals hinaus ist zu fragen, ob und in welcher Weise die Affinität von liberalem Judentum und liberalem Protestantismus in wechselseitigen Bezugnahmen sowie in der innerjüdischen Identitätsdebatte thematisiert wurde und welche Rolle sie bei der »Renaissance« des jüdischen Liberalismus spielte. Dazu ist eine systematische Analyse der Quellen erforderlich, in denen sich – nach dem Höhepunkt der »Wesensdebatte« – die Themen vom religionsgeschichtlichen Dissens auf die explizite Diskussion über die Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung des modernen Judentums verlagerten. Zunächst gilt es den Zusammenhang zwischen der Affinität der beiden liberalen Richtungen und der politischen Diskussion über Assimilation und jüdische Identität zu erhellen. Anschließend wird entfaltet, wie das liberale Judentum seinen Existenz- und Modernitätsanspruch in Abgrenzung zum liberalen Protestantismus durchzusetzen versuchte und auf welche Weise diese Auseinandersetzung im innerjüdischen Diskurs mit der Orthodoxie und dem Zionismus reflektiert wurde.

## 2. Auseinandersetzungen über das Verständnis der »Assimilation«

### 2.1. »Assimilation« durch Auflösung? Der »Fall« Jakob Fromer (1904–1907)

Robert Weltsch hat den Zeitraum zwischen 1890 und 1914 mit Recht als »Vorspiel zu der großen jüdischen Identitätskrise unseres Jahrhunderts« gekennzeichnet. Die Kehrseite der Verflochtenheit jüdischer Existenz mit der nichtjüdischen Umwelt sei darin sichtbar geworden, daß das Verhältnis der Juden zu ihrem Juden-

---

<sup>4</sup> J. Eschelbacher, in: *Korrespondenz-Blatt des VdJ* 1908, Nr. 3, 1. Die Distanz vieler Juden zu ihrer Tradition nehme ihnen »von vorneherein den festen Halt, welchen die dem jüdischen Leben Näherstehenden in ihrer Kenntnis des jüdischen Schrifttums und noch mehr in ihrer eigenen Erfahrung und ihrer warmen Empfindung für das Judentum mit seinen Licht-, wie mit ihrem besseren Verständnis auch für seine Schattenseiten haben«, und mache sie dafür empfänglich, antisemitische Stereotype zu verinnerlichen (3).

<sup>5</sup> Zu den Ursachen vgl. J. Toury, in: *ZRGG* 36 (1984), 193–203.

tum nun – nicht ohne Einwirkung der Judentumsbilder und der Assimilationsforderung der deutschen Gesellschaft – »die Merkmale einer gewissen inneren Unsicherheit« gewann.<sup>6</sup> Nach Jacob Katz brachte der mit der Assimilation verbundene Verlust an Wissen über jüdische Tradition die Gefahr einer partiellen Übernahme christlicher Werturteile über die eigene Religion mit sich.<sup>7</sup> Die Verinnerlichung antijüdischer Stereotype aus der christlich geprägten Kultur, eine Erscheinung des jüdischen »Selbsthasses«, sei, so Weltsch, nicht das Monopol intellektueller Eigenbrötler, sondern »ein in verschiedenen Abstufungen weit verbreitetes seelisches Phänomen« gewesen.<sup>8</sup>

Die Wissenschaft des Judentums sah sich zunehmend damit konfrontiert, daß ihrer eigenen Tradition entfremdete Juden sich von der intellektuellen Anziehungskraft jenes liberalen Protestantismus, den Adolf von Harnack verkörperte, faszinieren ließen und antijudaistische Stereotypen aufgriffen, die eine Konversion zum Christentum zu legitimieren schienen.<sup>9</sup> Eine konkrete Begebenheit mag dies illustrieren. Am 18. Juni 1904 veröffentlichte der Leiter der jüdischen Gemeindebibliothek in Berlin, Jakob Fromer, ein ursprünglich aus Lodz stammender Talmudgelehrter, in der von Maximilian Harden herausgegebenen Zeitschrift *Die Zukunft* unter dem Pseudonym Dr. Elias Jakob einen Aufsatz über »Das Wesen des Judentums«, in dem er den Juden riet, sich mit Rücksicht auf die Minderwertigkeit ihrer Religion taufen zu lassen und in ihren Wirtsvölkern aufzugehen. Erst nachdem er als Autor identifiziert und von der Berliner Gemeinde seines Amtes enthoben worden war, nahm Fromer den Essay 1906 in sein Buch *Vom Ghetto zur modernen Kultur* auf, eine autobiographische Darstellung seines Weges vom traditionellen osteuropäischen Judentum zu westlichen Denk- und Lebensformen. In seiner Jugend, so Fromer, habe er unter dem Einfluß der talmudischen Tradition die Frage nach den Ursachen der Judenfeindschaft und nach dem langen Überleben des Judentums mit dem Gedanken der göttlichen Erwählung und Prüfung Israels beantwortet. Seit er sich seiner Religion unter dem Einfluß west-

<sup>6</sup> R. Weltsch, in: ders., 1981, 9–22, Zitate 9.

<sup>7</sup> J. Katz, in: ders., 1982, 154–165, bes. 164.

<sup>8</sup> R. Weltsch, aaO., 20. W. Grab, in: ders., 1991, 152–184, bes. 152 definiert den Selbsthaß als »die Vorstellung geistig gesunder Menschen, ihr Judentum als Makel und Belastung anzusehen, weil sie rassenantisemitische oder christlich-antijudaistische Stereotypen übernehmen.« Zum »Selbsthaß« vgl. auch S. Volkov, 1990, 181–196 und S. L. Gilman, 1993.

<sup>9</sup> Vgl. etwa die Kontroverse, die im Jahre 1900 um den Aufsatz »Die Erlösung des Judentums« entstand, den der jüdische Rechtsanwalt Adolf Weißler unter dem Pseudonym Benedictus Levita in den Preußischen Jahrbüchern veröffentlichte. In unmittelbarer Reaktion auf Harnacks *Wesen des Christentums* forderte Weißler darin die Juden auf, ihre Kinder durch die Taufe dem liberalen Protestantismus zuzuführen; vgl. B. Levita, in: *Preußische Jahrbücher* (1900), Nr. 102, 131–140 und seine Kontroverse mit H. Vogelstein, aaO., 510–516, außerdem S. Maybaum, in: *AZJ* 64 (1900), Nr. 43, 505 ff. und R. Perles, 1901. C. Werner, in: *AZJ* 70 (1906), Nr. 6, 69 klagte: »Mit Büchern von Harnack und ähnlichen in der Hand kommen unwissende Jünglinge und sagen: wir können nicht Juden bleiben, denn die jüdische Religion lehrt längst überwundene Wahrheiten, und erst die neue Religion lehrt in Reinheit Gott, erst die neue Religion lehrt in Lauterkeit Menschenliebe. Dieser gehört die Zukunft, denn sie lebt; dem alten Judentum gebührt höchstens Pietät, denn es ist tot!«

lichen Denkens entfremdet habe, befriedige ihn eine solche Antwort nicht mehr. Der Antisemitismus sei vielmehr darauf zurückzuführen, daß das Judentum nach dem Untergang seines Staates auch in der Zerstreuung naturwidrig ein Volk geblieben sei und angesichts seiner Unassimilierbarkeit ständig neuen Haß erwecke. Das gelte vor allem für die osteuropäischen Juden, die unter der Herrschaft des Talmuds lebten – »Menschen, die wie Schatten durch das Leben huschen, die nichts für das Land, in dem sie leben, empfinden, die ihre Wirtsvölker als unreine Geschöpfe verachten, die Sprache, Sitten und Gebräuche und alles, was diesen Völkern heilig ist, verabscheuen.« Ein »modernes«, liberales Judentum, das an der Kultur der Umwelt partizipieren wolle, müsse als reine Illusion begriffen werden, da jüdische Tradition und moderne Bildung unvereinbar seien. Juden, die nicht an der orthodoxen Lebensweise festhielten, hätten daher kein Recht auf Fortführung ihrer Sonderexistenz.<sup>10</sup> Unter Hinweis auf die gesellschaftliche Diskriminierung der Juden fragte Fromer: »Welche Genugtuung könnt Ihr Euren Kindern für die Schmach und Zurücksetzung, die sie täglich erleiden müssen, bieten?« Seine eigene Antwort auf die »Judenfrage« lautete:

»Tauchet unter, verschwindet! Verschwindet mit euren orientalischen Physiognomien, dem von eurer Umgebung abstechenden Wesen. ... Nehmt die Sitten, Gebräuche und die Religion eurer Wirtsvölker an, suchet euch mit ihnen zu vermischen und sehet zu, dass ihr spurlos in sie aufgehet.«<sup>11</sup>

Herausfordernder als Fromers Gedanken selbst, die von liberalen jüdischen Gelehrten einmütig abgewiesen wurden,<sup>12</sup> wirkte ihre Rezeption durch Nichtjuden, die ihn zum Kronzeugen der Unmöglichkeit des Überlebens eines modernen Judentums machten.<sup>13</sup> Vor allem das Urteil des unter jüdischen Intellektuellen anerkannten Orientalisten Theodor Nöldeke, der Fromers *Vom Ghetto zur modernen Kultur* als »von tiefer Einsicht und von rücksichtslosem Wahrheitssinn zeugende Abhandlung« würdigte, führte zur Gegenkritik. Nöldeke gestand zu, daß Fromers Ideen über das »Wesen« des Judentums verkürzt seien. Er stimmte ihm jedoch darin zu, daß die Juden in der Zerstreuung »sich und den Wirtsvölkern zum schweren Nachteil gewaltsam und naturwidrig ein Volk geblieben« seien und daß »das Judentum der modernen Bildung gegenüber aber gar keine Exi-

<sup>10</sup> J. Fromer, 1906, Zitate 202 ff. und 226–230. »Die modernen Juden aber, die den Glauben an den lebendigen Gott Israels verloren haben, den Talmud verwerfen, der Bibel fast alle Gebote, die ihnen nicht passen, abzwacken, weder einen Messias, noch ein Jenseits erwarten; sie bilden eine tragische, lächerliche und haltlose Figur« (250).

<sup>11</sup> AaO., 234.

<sup>12</sup> Vgl. etwa I. Elbogen, in: *IDR* 10 (1904), 377–386, der Fromer entgegenhielt, der Religionswechsel sei für den, der ihn vollziehe, ebenso schmachvoll wie für den Staat, der ihn fördere. Durch alle Judenverfolgungen hindurch hätten Juden sich die Kraft ihres Glaubens bewahrt. In den weit günstigeren Zeiten der Emanzipation »unterzutauchen«, das Judentum der Auflösung entgegenzutreiben, »hieß den Glauben an die sittliche Zukunft der Menschheit aufgeben« (383). Vgl. auch R. Urbach, in: *MGWJ* 50 (1906), 129–151.

<sup>13</sup> Vgl. P. Volz, in: *Theologischer Jahresbericht* 15 (1905), 193: »Ich habe noch nie ein so offenes Wort über die Unhaltbarkeit des Judentums gehört.« Vgl. auch die positive Rezeption durch P. Fiebig, in: *ThLB* 28 (1907), Nr. 15, 178.

stenzberechtigung« mehr habe. Sobald die Juden die moderne Kultur annähmen und die volle Gleichberechtigung verlangten, hätten sie »kein Recht auf Fortführung einer Sonderexistenz, die ihren Ahnen ungemessene Trübsal bereitet« habe. Nöldeke verstand auch Fromers Abneigung gegen die modernen Rabbiner und gegen die Versuche »einiger verstorbener Gelehrter, dem Judentum, namentlich dem modern zugestutzten, eine dauernde geistige Führerstelle zu vindicieren.« Er hätte allerdings die wissenschaftlichen Verdienste einzelner Vertreter der Wissenschaft des Judentums, etwa Leopold Zunz oder Abraham Geiger, »doch etwas mehr anerkennen sollen.« Die Amtsenthebung Fromers verurteilte Nöldeke als illiberalen Akt, der nur durch den traditionellen jüdischen »Religionshaß« gegen Dissidenten zu verstehen sei, die öffentlich aussprächen, »was doch manche ›Glaubensgenossen‹ im Gespräch mehr oder weniger anerkennen«, nämlich, daß das Judentum überlebt sei.<sup>14</sup>

In einem Beitrag, den er im März 1907 als Antwort auf eine vom *Generalanzeiger für die gesamten Interessen des Judentums* initiierte Umfrage über Wesen und Lösung der »Judenfrage« veröffentlichte, schrieb Nöldeke, es sei historisch verständlich, daß die Juden in der kurzen Zeit seit der Emanzipation ihre »Sonderstellung« bewahrt hätten. Nun sollte jedoch »wenigstens der gebildete und dogmatisch nicht gefesselte Jude den Schritt tun, der am sichersten und schnellsten die Verschmelzung mit der Nation herbeiführt, unter der er lebt: daß er, wenn er sich selbst nicht entschließen kann, sich taufen zu lassen, doch wenigstens seine Kinder durch die Taufe der Gesamtheit wirklich einverleibt.« Wer mit dem orthodoxen Judentum an der jüdischen Tradition hänge und glaube, »daß der Messias kommen werde (›in unseren Tagen!‹)«, der möge seinen Glauben bewahren, dürfe »dann aber auch nicht verlangen, als einheimischer Vollbürger betrachtet zu werden.«<sup>15</sup> In einem Brief an einen elsässischen Rabbiner, den dieser in der *Straßburger Israelitischen Wochenschrift* paraphrasierte, gab er zu erkennen, daß er das »Untertauchen«

<sup>14</sup> Th. Nöldeke, in: *Münchener Neueste Nachrichten*, Morgenblatt vom 21. Dezember 1906, Nr. 596. »Die Herren sind gewiß politisch liberal, entsetzen sich vielleicht, wenn eine protestantische geistliche Behörde einen freisinnigen Geistlichen maßregelt, aber ihr Fall, ja, das ist ganz was anderes!« (ebd.). Nöldekes Haltung wird auch in einem ausführlichen Brief an F. Perles deutlich, den er am 11. April 1903 anlässlich der Kontroverse um W. Bousset verfaßte. Er gab darin Perles ohne Umschweife recht, daß Bousset »ohne die nöthigen Kenntnisse geurtheilt« habe. Mit Blick auf das rabbinische Judentum gestand er außerdem zu, »dass die Streitigkeiten über die Minutien des Gesetzes viel weniger Unheil gebracht haben als die unglückseligen dogmat(ischen) Kämpfe im Christenthum jener Zeit und später. Auf diese ist wohl noch mehr Geist greulich verschwendet, aber sie haben das Glück ganzer Länder zerstört.« Nöldeke benutzte jedoch den Anlaß, um seinen eigenen Standpunkt gegenüber der »Gesetzlichkeit« des Judentums auszuführen. Er betonte, daß er »persönlich für das ganze Ceremonialgesetz wenig Schätzung« habe. »Ich kann nicht umhin, es zu bedauern, dass so viel Geist und Kraft darauf verschwendet worden ist, um die schon an sich beengenden Satzungen noch einen Zaun zu machen, und daß sich auch heute noch so viele Juden, die sich dogmatisch nicht gebunden fühlen, Vorschriften unterwerfen, deren Wurzeln in eine so alte Urzeit zurückreichen, dass wir ihre wahren Gründe gar nicht mehr erkennen können« (Privatbesitz Fritz Perles und Hans Perles, Tel Aviv).

<sup>15</sup> Th. Nöldeke, in: *General-Anzeiger für die gesamten Interessen des Judentums* 6 (1907), Nr. 3, 1. Beiblatt.

im Christentum als rein äußerlichen Akt ohne dogmatische Verbindlichkeit verstehen wollte, als eine befreiende Anpassung an die dominierende Kultur. Die allein durch religiöse Gründe verursachte »Sonderstellung« habe den Juden »unsägliches Elend« gebracht. »Dies alles zu überwinden«, so schrieb er, »ist eine wichtige Aufgabe unserer Zeit. Ich meine nicht, daß das von heute auf morgen geschehen solle, aber es muß und wird geschehen. Das glaube ich fest.«<sup>16</sup>

Daß ein prominenter liberaler Gelehrter in dieser Form das Aussterben des Judentums als notwendigen Prozeß voraussetzte, ohne das jüdisch-liberale Selbstverständnis auch nur wahrzunehmen, veranlaßte Hermann Cohen zu einer öffentlichen Replik, die 1907 unter dem Titel »Das Urteil des Herrn Professor Theodor Nöldeke über die Existenzberechtigung des Judentums« in der *AZJ* erschien. Dabei schätzte Cohen den Straßburger Orientalisten als hervorragenden Forscher und als einen »Mann von vorurteilsloser Güte«, der zahlreiche jüdische Schüler ohne Ansehen der Religion oder Nationalität gefördert habe – »und gegen einen solchen Mann muß ich das Wort nehmen.« Doch »grade einem so hochverdienten Manne gegenüber« sei »eine aufrichtige, klare und feste Entgegnung, die bis zu einem gewissen Grade auf Verständigung hoffen möchte«, unverzichtbar. Nöldeke widerspreche den verfassungsmäßig verbrieften Rechten der Juden, was nur als der »nackteste Antisemitismus« verstanden werden könne. Er mache sich zudem der Verletzung der religiösen Scham schuldig, wenn er nicht einmal die Spur eines Zweifels darüber zeige, ob nicht doch bei gebildeten Juden ein religiöses Bedenken vorhanden sein könnte, »welches ihm die Taufe seiner Kinder ebenso verbieten würde und müßte, wie er seine eigene nicht über sich zu bringen vermag.«

Nöldekes Grundirrtum bestand aus Cohens Sicht in seiner »Skepsis gegenüber dem liberalen Judentum«, die der allgemeinen Tendenz entspreche, »daß man das noch lebendige religiöse Gefühl im modernen Juden abzustumpfen und zu ertöten sucht, indem man es bezweifelt und als illusorisch erklärt.« Die Verantwortung dafür gab Cohen jenen Juden, die nicht etwa zugäben, daß sie opportunistisch handelten und ihren Kindern einen einfacheren Weg verschaffen wollten, sondern den Christen bestätigten, daß die jüdische Religion minderwertig sei. Sie, nicht die Antisemiten oder die Konservativen, seien die schlimmsten Feinde des Judentums, da sie nicht nur das religiöse Bewußtsein der jüdischen Gemeinschaft schwächten, sondern »nicht minder auch die naive Überzeugung von der Verträglichkeit des Judentums mit dem deutschen Nationalgefühl« untergruben. Hätte Nöldeke jüdische Freunde gehabt, die ihrem Glauben gegenüber treu geblieben wären, so hätte er durch sie das Wesen der jüdischen Religiosität kennengelernt und ihre Treue »anerkannt, hochgerühmt und mehr als dies, natürlich und sympathisch gefunden.« Er hätte dann feststel-

---

<sup>16</sup> Zit. n. *Wissenschaftliche Beilage zur Straßburger Israelitischen Wochenschrift* 4 (1907), Nr. 3. Der anonyme Verfasser des Artikels erwiderte darauf: »Ja, auch ich bin vollkommen von dieser Überzeugung durchdrungen, aber in dem Sinne, daß wir Juden diese Aufgabe bereits voll und ganz gelöst haben, während auf christlicher Seite noch sehr, sehr viel zu tun übrig bleibt.«

len können, wie bei liberalen Juden die Treue zu ihrem Glauben mit der Treue zum deutschen Vaterland und seiner Kultur und mit Achtung gegenüber dem Christentum verbunden sei. Und so hätte eintreten können, was er als Jude von den liberalen christlichen Freunden erwarten müsse: daß sie »das Wesen unserer Religiosität kennen zu lernen sich gedrungen fühlen, und daß es ihnen Bedürfnis werden muß, in diesem Heiligsten unseres Inneren uns die Sympathie der Verständigung und der Freundschaft zu widmen.«<sup>17</sup>

Auch Jakob Klatzkin, Philosoph und überzeugter Zionist, wandte sich 1907 in einem offenen Brief im *Frankfurter Israelitischen Familienblatt* an Nöldeke. »Sie klagen das jüdische Volk an, Sie klagen es – seiner Existenz an«, so warf er ihm vor. Gewiß schütze ihn seine liberale Haltung vor banalem Antisemitismus, es seien sogar subjektiv »reine Motive«, die ihn zur Verurteilung des Judentums veranlaßten. Diese Form des »ehrlichen Kulturantisemitismus« unterscheide sich vom politischen Judenhaß darin, daß damit die »Judenfrage« wirklich gelöst werden solle, während letzterer auf deren Fortexistenz dringend angewiesen sei, um sie politisch weiter instrumentalisieren zu können. »Freilich«, rief Klatzkin Nöldeke zu, »Sie sind liberal, ergo unser Freund. Aber Sie sind uns als Menschen – Freund, uns als Juden – Feind.« Man müsse ihm insofern dankbar sein, als sein »ehrlicher Antisemitismus« den verfehlten Optimismus der liberalen Juden, wonach Judenfeindschaft ein Relikt des Mittelalters sei, widerlege. Allerdings sei sein Aufsatz in jeder Hinsicht unstimmig, so etwa, wenn er für die Taufe nicht etwa die moralische Überlegenheit des Christentums, sondern die moderne Bildung geltend mache. Vor diesem Forum könne man genauso gut dem Christentum die Existenzberechtigung absprechen. Nöldeke habe sich auch nicht die Frage gestellt, wieso die meisten Juden, trotz ihrer Entfremdung vom Judentum, nicht konvertierten. Er habe daher nicht erkannt, »daß auch der moderne Jude, d.h. der nicht orthodoxe Jude, mit dem Judentum geistig verbunden sein muß, ja tief verbunden, wenn er auf die großen praktischen Vorteile des Austritts verzichtet, daß er bewußt oder unbewußt, jene geistige Sonderexistenz fortführt, welche ihrer Aufhebung in der Taufe stets Widerstand leistete.« Auch ohne die Religion blieben Elemente der Kultur, Sittlichkeit und Nationalität übrig, die auch assimilierte Juden »geistig« und »leibhaft« am Judentum festhalten ließen. Nöldeke lasse es an Noblesse fehlen, indem er den Juden »Untreue gegen ihr Volk« predige und Gleichberechtigung und Bewahrung der »Sonderexistenz« gegeneinander ausspiele, auf diese Weise aber die Taufe zum »höchsten Forum der Menschenrechte« erhebe.<sup>18</sup>

Die Diskussion über Fromer, der öffentlich zum Ausdruck gebracht hatte, was zumindest teilweise der geistigen und sozialen Realität eines Teils der jüdischen Gemeinschaft entsprach, weist auf die Identitätskrise hin, welche die Wissenschaft des Judentums bei der Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie und ihren antijudaistischen Stereotypen zu bedenken hatte. Nöldekes Argumentation macht allerdings unmißverständlich deutlich, daß diese Krise vornehmlich als Ergebnis der vorherrschenden Mentalität der deutschen Gesellschaft – ein-

<sup>17</sup> H. Cohen, in: *AZJ* 71 (1907), Nr. 5, 52 ff.

<sup>18</sup> J. Klatzkin, in: *Frankfurter Israelitisches Familienblatt* 5 (1907), Nr. 15, 1 ff.

schließlich der Repräsentanten liberalen Denkens – gegenüber Juden und Judentum verstanden werden muß. Es ist nicht so, als ob Fromer durch seine Thesen den Nichtjuden die Begründung für ihre Wertung der »Judenfrage« geliefert hätte; vielmehr stellt sich seine resignierte Empfehlung des »Untertauchens« als ein Stück Wirkungsgeschichte der christlichen Exklusivität dar und spiegelt sie wider. »Selbsthaß« und »jüdischer Antisemitismus« entstehen stets dadurch, daß antijüdische Fremdbilder als Wirklichkeit angenommen werden.<sup>19</sup> Nichtjüdische Rezipienten fanden darin natürlich ihre eigene Haltung bestätigt. Im Falle des liberal orientierten Nöldeke scheinen dabei weniger judenfeindliche Neigungen als die Tatsache wirksam, daß ihm allein die Alternative zwischen einer separierten jüdisch-orthodoxen Identität und einem restlosen Aufgehen im Deutschtum vor Augen stand. Eine liberale jüdische Religiosität oder kulturelle Identität, darin war er für die meisten Liberalen repräsentativ, galt ihm dagegen als völlig unverständlich.

Um so wichtiger mußte es den Repräsentanten des liberalen Judentums erscheinen, die nichtjüdischen Intellektuellen von der Legitimität eines modernen jüdischen Selbstverständnisses und von seiner Vereinbarkeit mit den ethischen und kulturellen Werten des »Deutschtums« zu überzeugen. Andererseits galt es der zunehmenden Entfremdung der jüdischen Gemeinschaft von ihrer eigenen Tradition und dem Prozeß der Verinnerlichung der von liberalen protestantischen Theologen mit wissenschaftlichem Anspruch vorgetragene negativen Bewertung der jüdischen Religion und Geschichte entgegenzuwirken. »Alles, alles predigt über die Vorzüge des Christentums und die Inferiorität des Judentums«, so Nathan Samter 1906 in seinem Buch über die *Judentaufen*, »so daß notwendig daran glauben muß, wer nicht durch eine jüdisch-religiöse Beziehung gegen solche Einflüsse gefeit ist.« Dem Indifferentismus müsse daher mit intensiver Beschäftigung mit jüdischer Geschichte und Literatur begegnet werden, denn – »wer das Judentum kennt, muß es lieben und wird es nimmermehr verlassen.« Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Christentum, namentlich mit dem liberalen Protestantismus, sollte gleichzeitig eine Legitimation der Konversion oder der Kindertaufen erschweren.<sup>20</sup>

## 2.2. Leo Baecks Plädoyer für die Integration in eine pluralistische Gesellschaft (1911)

Wie liberale jüdische Gelehrter in kritischer Auseinandersetzung mit dem exklusiven, auf völlige Verschmelzung zielenden Assimilationsmodell der nichtjüdischen Majorität das Konzept »Deutschtum und Judentum«, also den Anspruch auf gleichberechtigte Partizipation an der Mehrheitskultur bei voller Bewahrung jüdischer Identität begründeten, läßt sich exemplarisch an einer Kontroverse Leo Baecks mit dem Berliner Juristen und Rechtshistoriker Josef Kohler im Jahre 1911 illustrieren. Kohler, Protestant und nach eigener Aussage ursprünglich politisch vom Antisemitismus H. v. Treitschkes geprägt, dem er jedoch mittlerweile abge-

<sup>19</sup> Vgl. S. L. Gilman, 1993, 11 f.

<sup>20</sup> N. Samter, 1906, Zitat VI, 97 und 122 ff.

schworen habe, hatte am 12. Dezember 1910 die Juden in Deutschland in der *Deutschen Montagszeitung* zur Konversion zum Protestantismus aufgefordert. Seine Vorstellung von der Lösung der »Judenfrage« gipfelte in der apodiktischen Feststellung: »Der Übertritt ist die Bedingung vollständiger Assimilation.« Kohler gestand den Juden zwar eine Fülle von Begabungen zu, auf die das Deutschtum nicht verzichten könne, hielt aber die Aufgabe jüdischer Sonderidentität für unerlässlich, da von der Vereinigung der Juden in der Synagoge, die »nicht nur ein religiöses, sondern auch ein stark nationales Element« in sich fasse, eine Spaltung des deutschen Volkes auszugehen drohe.<sup>21</sup> Das Bewußtsein moderner Juden war nach Kohlers Überzeugung ohnehin so beschaffen, »daß sich ihre Vorstellungen mit dem protestantischen Christentum vollkommen vertragen.« Neben dem Übertritt zu einem von Dogmen befreiten protestantischen Glauben sollte die Mischehe »das einigende Band bilden, das die Rassenverhältnisse vollkommen auszugleichen« vermöge.<sup>22</sup>

Baeck widersprach Kohlers Ansinnen in einem Aufsatz über »Judentum und Juden«, der 1911 in der Zeitschrift *Liberales Judentum* erschien. Er bestritt, daß das, was Kohler den Juden als Protestantismus empfehle, »wirklich das protestantische Christentum« sei, und hob hervor, daß es durchaus einen wesentlichen Gegensatz zwischen Judentum und Protestantismus gebe. Vor allem wandte er sich jedoch gegen das illiberale politische und rechtliche Denken, das sich in Kohlers Aufforderung dokumentierte, und attestierte ihm eine mittelalterliche Auffassung der Assimilation, die seit der Aufklärung ihre Basis längst verloren habe:

»Eine einheitliche christliche Gesellschaftsgrundlage, deren sich das Mittelalter vielleicht rühmen konnte, gibt es nicht mehr. Heute besteht die Assimilation in dem Eintritt in die Kultur-, Rechts- und Arbeitsgemeinschaft, die geistige wie die materielle, und der sich daraus ergebenden Gleichberechtigung, und diese dreifache Gemeinschaft, die die organische Verbindung der Einzelnen im Staatsganzen bewirkt, ist heute durchaus interkonfessionell und unkonfessionell. Ein Jude, der den angeratenen Übertritt von wegen der Assimilation vollzöge, verleugnete damit also auch den Geist der Gegenwart und wendete sich zur mittelalterlichen Anschauung wieder zurück.«<sup>23</sup>

Damit bestritt Baeck, wie bereits 1909 in einem Aufsatz über »Christliche Kultur«, grundsätzlich das Postulat, das Christentums bilde das einheitliche Band der gegenwärtigen europäischen Zivilisation.<sup>24</sup> Statt dessen stellte er den uniformen

<sup>21</sup> J. Kohler, in: *Deutsche Montagszeitung* vom 12. Dezember 1910, zit. n. W. Sombart (Hg.), 1912, 62–68, Zitat 65 f. »Drängt doch der Talmud seine Verehrer in altertümliche, streng nationale Lebensformen hinein, und läßt doch der talmudische Gedanke, daß der Nationaljude vor Gott eine höhere Stellung einnehme, sich trotz aller Reformideen und trotz aller modernen Auffassungen solange nicht vollständig verdrängen, als die an sich bedeutungsvollen Ideen der Mischna und Gemara das heiligende Band einer Religionsgemeinschaft bilden« (66).

<sup>22</sup> AaO., 66 f.

<sup>23</sup> L. Baeck, in: *LJ* 3 (1911), 2–5, Zitate 3 f. Aus der Fülle weiterer Rezensionen vgl. L. Holländer, in: *IDR* 17 (1911), 189 ff. und G. Klein, in: *AZJ* 75 (1911), Nr. 4, 37 ff.

<sup>24</sup> Vgl. L. Baeck, in: *LJ* 1 (1908/09), 311 f. Die moderne Kultur habe ihre Gestalt – viel-

Kulturvorstellungen der meisten politisch liberalen Intellektuellen bewußt eine pluralistische Konzeption entgegen. Es sei der Vorzug der modernen Kultur, daß sie die Minderheiten zu schätzen wisse. »Ihr Wert gründet sich auf den Wert des Willens zur Individualität, zur eigenen Persönlichkeit, dieses Willens, auch ein Andersdenkender zu sein. Das bringt ihr den Reichtum, daß die Fülle der Eigenart sich in ihr zusammenfinden darf.« Juden hätten durch ihr zähes Festhalten an ihrer Religion das Bewußtsein des Rechtes der Minorität auf Identitätsbewahrung gefördert und so einen wichtigen Beitrag für die Gegenwartskultur geleistet. Es wäre daher »ein Verbrechen gegen den Geist, das größte Unrecht auch gegen das deutsche Volk, wenn ein Jude sein Judentum verlasse und den klugen Übertritt vollzöge.«<sup>25</sup>

Baeck bestritt jedoch – über das Ideal einer toleranteren, pluralistischen Gesellschaft hinaus – grundsätzlich die Berechtigung eines exklusiven christlichen Kulturverständnisses. In einem am 5. November 1911 vor der Hauptversammlung des *VdJ* gehaltenen Vortrag über »Das Judentum unter den Religionen« wandte er sich gegen den Absolutheitsanspruch jeder Religion, des Christentums wie des Judentums. Als zerstreute Minorität hätten sich die Juden, als die »grossen Nonkonformisten«, die »grossen Anderseienden, die ihren Glauben für sich haben wollten«, immer den Machtansprüchen ihrer Umwelt widersetzt. Die Geschichte habe sie zudem allmählich die Anerkennung der Bedeutung auch anderer Religionen gelehrt, allerdings nicht im Sinne einer »theoretische(n), indifferente(n) Toleranz.« Wahre, praktische Toleranz »steht nicht bloss gleichgültig dem andern gegenüber, sondern sie gründet sich auf Sympathie, sie sucht in das Wesen des andern einzudringen, die Seele des andern zu verstehen.« Dies brachte jedoch aus Baecks Sicht die Verpflichtung mit sich, das eigene Selbstverständnis deutlich zu betonen, denn Selbstverleugnung sei nicht nur Feigheit, sondern auch »Intoleranz im niedrigsten, unsympathischsten Sinne«, da sie den Anderen nicht ernstnehme. Das Judentum solle deshalb seine Eigenart in den Dialog mit den anderen Religionen einbringen, zumal es durch Wesensmerkmale geprägt sei, die Offenheit und Respekt für mannigfaltige Wege zur Wahrheit implizierten. Dazu gehöre die »unorthodoxe« Haltung des Judentums, die sich darin ausdrücke, daß es aus der Religion kein dogmatisch fixiertes System gemacht, sondern sich in seiner ständig der Neuinterpretation ausgesetzten Tradition die Achtung »vor der Unergründlichkeit und Unendlichkeit, vor der Tiefe des Rätsels und vor dem Abgrund des Geheimnisses« bewahrt habe. Das Judentum habe sich nie als Kirche verstanden, die den Einzelnen Glaubenszwängen unterwerfen dürfe, sondern das Wesentliche im Tun des Menschen, in der Verwirklichung des Willens Gottes gesehen. Juden

---

fach gegen den Widerstand der Kirche – durch die gesellschaftlichen, staatlichen und wissenschaftlichen Umwälzungen gewonnen. Während es die Religion mit der Persönlichkeit, der »individuellen seelischen Welt« zu tun habe, umfasse die Kultur das Ganze des sozialen Lebens mit seinen staatlichen, wirtschaftlichen und geistigen Aspekten. Die Arbeit an ihr müsse den Bekennern jeder Religion offenstehen, »um so mehr, je weniger ein Glauben die Kultur für sich allein beansprucht. Alle können sich hier zusammenfinden, und der Reichtum an mannigfaltiger religiöser Eigenart ist dabei nur zum Segen« (ebd.).

<sup>25</sup> Ders., in: *LJ* 3 (1911), 4 f.

hätten ihren festen Glauben, mit dem sie lebten und in den Tod gingen. Sie glaubten an eine historische Sendung ihrer Religion, hielten jedoch an dem alten Grundsatz fest: »Fromme gibt es in allen Gemeinden auf Erden«, oder, wie Baeck interpretierte: »Um fromm und gottesfürchtig zu sein, muss man nicht erst ein Jude werden.«<sup>26</sup>

Dabei verhehlte Baeck nicht, daß die religiös-ethischen Werte des Judentums seiner Überzeugung nach dem menschlichen Fortschritt am ehesten entsprachen. Die modernen, auf Humanität gerichteten Entwicklungen anderer Religionen deutete er aus ihrem unbewußten Streben, »jüdischer, dem Judentum näher« zu sein. Dieser Gedanke ging aber nicht mit absoluten Geltungsansprüchen einher, sondern mit dem Angebot eines offenen Gesprächs. Der Fortschritt der Zeiten bestehe nicht in uniformen religiösen Überzeugungen, sondern »weit mehr in der Herausbildung der Fülle der Eigenart.« »Mag jeder auf seinem Wege Gott suchen, wenn er nur eben Gott sucht.« Das moderne Judentum rede mit Blick auf die Zukunft der Welt nicht von einem herrschenden Bekenntnis, sondern träume von einer Zeit, in der »Gott einzig ist und sein Name der Einzige.« Es richte, entsprechend dem schönen politischen Zukunftsbild vereinigter Kulturstaaten, seine messianische Hoffnung auf die »vereinigten Religionen der Kulturwelt.« Damit formulierte Baeck ein Verständnis des Zusammenlebens verschiedener Glaubensformen, das wesentlich tiefer blickte als die zeitgenössischen nichtjüdischen Stimmen zum Judentum. Eine zweifache Forderung an die deutsche Gesellschaft wie an die christliche Theologie klang darin mit: Auch das Judentum hatte ein Anrecht darauf, als einer der Wege zur endgültigen Erkenntnis der Wahrheit geachtet und ohne Vorurteile wahrgenommen zu werden. Daraus aber folgte konsequent der Anspruch, es müsse gesellschaftlich anerkannt werden, »dass unsere Besonderheit keine Sondertümelei ist, sondern ein wertvolles menschliches Besitztum.«<sup>27</sup>

### 2.3. »Übertritt aus dem Judentum in das Deutschtum« – Friedrich Niebergalls Plädoyer für einen Verzicht auf jüdische Identität (1912)

Es blieb bis zum Ende des Kaiserreichs eine durchgängige Erfahrung der Vertreter der Wissenschaft des Judentums, daß ihr Konzept der Integration in eine pluralistische Gesellschaft und Kultur, in der auch die Religion der jüdischen Minderheit ein selbstverständliches Lebensrecht besitzen sollte, auf den Widerspruch gerade auch liberal orientierter protestantischer Theologen stieß. Das kulturprotestantische Ideal, das sich zwar vom Prinzip des »christlichen Staates« distanzierte, aber auf eine von christlicher ethischer Orientierung durchdrungene Gesellschaft zielte, war mit seiner Vorstellung einer protestantischen »Leitkultur« ganz offenbar auf ein Assimilationsmodell festgelegt, das religiöse Uniformität und die Bekämp-

<sup>26</sup> Ders., in: *Korrespondenzblatt des VdJ* 1912, 9–15, Zitate 9 und 12 f. »Das ist unsere unkonfessionelle Art, gläubig zu sein, unser unkonfessionelles Ideal, und in ihm gewinnen wir die innere Unabhängigkeit, den reinen Religionsgedanken zu betonen und damit jede echte menschliche Art zu begreifen, jedem Bekenntnis sein Recht und seinen Wert zu geben« (ebd.).

<sup>27</sup> AaO., 14.

fung divergierender Identitäten zwingend machte.<sup>28</sup> Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht der Beitrag, den der als Schüler Julius Kaftans eng mit der Ritschl-Schule verbundene und seit 1908 in Heidelberg lehrende praktische Theologe Friedrich Niebergall 1912 veröffentlichte. Der von Werner Sombart herausgegebene Sammelband mit dem Titel *Judentaufen*, in dem sein Essay erschien, war das Ergebnis einer Umfrage, in der namhafte Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens – Schriftsteller, Politiker und Universitätsprofessoren – nach ihrer Beurteilung dreier denkbarer Entwicklungen der jüdischen Existenzfrage in Deutschland gebeten worden waren: der Assimilation sämtlicher Juden durch Taufe und Mischehe, der restlosen Auswanderung nach Palästina oder der Aufrechterhaltung des konfliktreichen status quo.<sup>29</sup>

Niebergall behandelte zunächst die »Bedingungen des Übertritts aus dem Judentum in das Deutschtum«, um dann zu fragen, »was denn dieser mit der Judentaufe zu tun« habe. Die offenkundige Prämisse, daß Deutschtum und Judentum einen Gegensatz bildeten, dessen Überwindung lediglich durch irgendeine Gestalt des »Übertritts« möglich sei, entwickelte er, indem er die beiden Phänomene parallel zueinander in ihren Bestandteilen zu definieren suchte. Das Judentum erschien ihm nicht, wie es jüdischem Selbstverständnis entsprochen hätte, als »Konfession«, die im Rahmen des Deutschtums Raum beanspruchte, sondern als eigenständige, in mehreren Elementen vom Deutschtum getrennte Gemeinschaft:

»Es ist die jüdische *Religion*, wie sie durch Moses Gesetzgebung und die prophetisch-nationale Hoffnung ihr Gepräge bekommen hat, es ist die ebenfalls mit ihr eng zusammenhängende jüdische *Geisteskultur*, es ist ein Volkstum, das eine einheitliche Religion als großen Vorzug besitzt, trotzdem auch hier kraft der allgemein zu bemerkenden Polarität des Geisteslebens verschiedene Richtungen herrschen, es ist eine *Gesellschaft*, die sehr fest und eng zusammenhält, es ist endlich die *Synagoge* als die religiöse Anstalt, die die verschiedenen Seiten des Judentums, die wir genannt haben, mitverpflegt. Das alles ist von einem Geiste durchdrungen, der nun einmal kraft der Abstammung und der Geschichte von dem des Deutschtums weithin abweicht. Sind auch die Ghettos im räumlichen Sinne aufgehoben, es bleibt ein Ghetto im geistigen Sinn, das sich bald stark, bald leise bemerkbar macht. Es hängt nicht am Blut im eigentlichsten Sinn; so stofflich darf man nicht denken, aber es hängt an dem, was sich als bestimmte Eigenart gebildet und vererbt hat, und wir empfinden diese jüdische Eigenart als ganz besonders stark und zäh.«<sup>30</sup>

Das Deutschtum konstituierte sich aus Niebergalls Sicht durch »Rasse« oder »Volkstum« auf der einen und »Kultur« auf der anderen Seite. Der übergreifende Begriff der Kultur umfasse »Kirche, Kulturgemeinschaft im engeren Sinn, Gesell-

<sup>28</sup> Der Begriff der »Leitkultur« stammt von F. W. Graf, in: H. M. Müller (Hg.), 1992, 27 ff.

<sup>29</sup> So der Initiator der Umfrage, Arthur Landsberger, in: W. Sombart (Hg.), 1912, 6. Zu Sombarts stark antijüdischer Beurteilung der Assimilationsproblematik, wonach Juden ihre separate kulturelle Identität bewahren, aber durch freiwillige soziale Separation auf die volle Emanzipation verzichten sollten (vgl. u.a. Sombarts 1912 veröffentlichte Schrift *Die Zukunft der Juden*), vgl. P. Mendes-Flohr, in: *LBIYB* 21 (1976), 87–107.

<sup>30</sup> F. Niebergall, in: W. Sombart (Hg.), 1912, 85–102, Zitate 88 und 94 (Hervorhebungen im Original).

schaft als eine losere Verbindung von gewissen Gruppen des Volkslebens, die durch eine engere Beziehung zur Kultur und Zivilisation des Volkes verbunden sind«, und schließlich, ein Element, das im Judentum fortfiel, den Staat »als die Macht, die das Volkstum zu bestimmten Zielen einheitlich zusammenzufassen und zu gestalten strebt.« Die Kirche gliederte sich noch einmal in »die eigentliche religiöse Glaubensgemeinschaft« und in die große »mit dem Volks-, Staats- und Kulturleben mannigfach verbundene Anstalt.« Niebergalls Rede von der »christlich-germanische(n)« oder »deutsch-christlichen Kultur« weist auf ein Verständnis des »Deutschtums«, für welches das christliche Element normativ und in dem folgerichtig für eine legitime jüdische Identität kein Platz war.<sup>31</sup> Juden, die nach Integration in die deutsche Kultur und Gesellschaft strebten, mußten aus seiner Sicht »aus diesem Ganzen hinaus«, also die in der Definition des Judentums genannten Elemente aufgeben. Deutschtum erschien als jene Identität, zu der ein Jude kommen konnte, »wenn er seinem Volke und seiner Kulturgemeinschaft ent-rinnen« wollte.<sup>32</sup> Die Frage lautete nur, ob dies auf dem Wege der Taufe oder in anderer Weise geschehen sollte.

Für diejenigen Juden, welche die Werte der christlichen Glaubensgemeinschaft, das Evangelium Jesu Christi, beehrten, bot die Taufe nach Niebergalls Überzeugung eine ernsthafte Möglichkeit der Integration ins »Deutschtum«, bei der sich »eine Nachbildung jenes großen geschichtlichen Vorgangs im kleinen« vollziehe, »der aus dem israelitischen Prophetismus die Religion und die Kirche Jesu werden ließ.« Die meisten Juden, die sich taufen ließen, würden jedoch lediglich durch das Verlangen nach der Welt der deutschen Kultur und durch das Streben nach einflußreichen Positionen in Staat und Gesellschaft dazu getrieben. Solche aus sozialen Motiven vollzogenen »Judentaufen« lehnte Niebergall ab<sup>33</sup>: »Es müßte dahin kommen, daß es einem Juden möglich wäre, in die deutsche Volksgemeinschaft aufzugehen, ohne daß er sich deswegen taufen ließe.« Daraus folgte jedoch weder eine Reflexion über die Diskriminierung der jüdischen Religion noch das Plädoyer für eine pluralistische Gesellschaft und Kultur, in der auch die verschiedenen modernen jüdischen Identitätsentwürfe Platz hätten. Statt dessen setzte Niebergall auf die Integration der Juden durch einen »langen und ernsten« Prozeß der »Erziehung und Selbsterziehung.« Dieser zielte zwar nicht zwangsläufig auf den Übertritt zum Christentum, verlangte aber vom Einzelnen als »Zei-

---

<sup>31</sup> AaO., 86 f. und 91. Es sei immerhin denkbar, daß diese deutsche Kultur »einen Juden anziehen und gefangennehmen« könne, »wenn er durch allerlei verhüllende Nebel zu ihr hindurchgedrungen« sei (ebd.).

<sup>32</sup> AaO., 94.

<sup>33</sup> AaO., 89. »Mit bitterm Schmerz müssen wir darum das scharfe Wort hören, das so oft über Judentaufen gesagt wird: ohne Erfolg getauft. Die durchschnittliche Art der Judentaufen ist ein Unfug. Der Jude gibt vor, in den Korridor und in das Gemach der Glaubensgemeinschaft eintreten zu wollen, und dabei schielt er nach dem Zimmer, über dessen Tür steht: Staat oder Gesellschaft, wo ihn ein Amt oder eine Braut erwartet. Man kann doch nicht annehmen, daß ein paar Tropfen Wasser und ein paar Formeln nach ein paar Unter-richtsstunden eine ganze Vergangenheit mit ihrem stark bemerkbaren geistigen Gepräge auswischen« (96).

chen des Übertritts zum Deutschtum« den »Austritt aus der Synagoge, dieser national-religiösen Gemeinschaft«, und manifestierte sich im Idealfall durch »die Heirat mit einem deutschen Volksgliede, verbunden mit dem Sinn für unser deutsches Wesen.«

Obwohl Niebergall die jüdische Akkulturation noch lange nicht als ausreichend erschien – ihr Ursprung im Orient und ihr langes Ghettoleben hätten den Juden »ein blühendes Pathos und eine gewisse süßliche Weichheit« sowie »viele Untugenden der Knechtschaft mitgegeben, mit denen die Enkel Europa für die Sünden, die es an den Urvätern begangen hat, strafen müssen« – hielt er entgegen rassenantisemitischen Überzeugungen die Assimilation grundsätzlich für möglich: »Wer kennt nicht Juden, denen man den Juden kaum mehr ansieht, weil sie ein Antlitz bekommen haben, das von innen heraus vergeistigt und zwar im christlich-deutschen Sinne vergeistigt worden ist?«<sup>34</sup> Immerhin könnten moderne Juden an die in den prophetischen Schriften verborgenen »starke(n) sittlich-religiösen Kräfte« anknüpfen. Ein konkretes Kriterium, an dem eine »gelungene« Assimilation an das »Deutschtum« zu bemessen gewesen wäre, nannte Niebergall nicht. Damit ließ er die Frage nach der Emanzipation offen und legitimierte letztlich die gängige Praxis der Diskriminierung, da er die Gleichberechtigung der Juden nicht an geltendes Recht band, sondern in das Ermessen des Staates stellte, der im Einzelfall prüfen sollte, ob ein Jude sich in die deutsche Kultur und in das deutsche Volkstum hineingelebt hatte. Das Gefühl, Juden trachteten die Gesellschaft »jüdisch zu machen oder mit ihrer Geldkraft und ihrem politischen Vermögen zu beherrschen«, sei noch viel zu verbreitet, als daß der Staat sich einer Garantie gleicher Rechte »so ohne weiteres erschließen könnte.« Er müsse vielmehr zur Vollendung der Emanzipation auf die »Einbeziehung des Judentums in den Geist der von ihm gepflegten deutsch-nationalen Volkskultur und das damit wachsende Vertrauen zur nationalen Zuverlässigkeit der Juden« warten.<sup>35</sup> Auch wenn Niebergall, in scheinbar liberaler Tendenz, die endgültige rechtliche Gleichstellung der Juden von der Bedingung der Taufe ablösen wollte, um opportunistische Konversionen auszuschließen, ließ er der jüdischen Gemeinschaft mit seinem Postulat einer christlich bestimmten deutschen Kultur nur einen Weg der Integration – den eindeutigen Verzicht auf jede Form jüdischer Identität.

Diese politische Option, mit der sich Niebergall dem typischen integralen Nationalismus liberaler Prägung anschloß, stellte eine unmittelbare Konsequenz der kulturprotestantischen Prämisse von der Absolutheit des Christentums, der Einzigartigkeit der Persönlichkeit Jesu und des überlegenen Charakters der christlichen Ethik dar, die auch seinen theologischen Ansatz bestimmte.<sup>36</sup> 1912 finden sich zumindest einige positive Formulierungen zum liberalen Judentum, das eine

---

<sup>34</sup> AaO., 97–100. J. V. Sandberger, 1972, 22 f. betont, Niebergall habe den Antisemitismus jederzeit abgelehnt; er kann sich dafür auf verschiedene Äußerungen aus der Weimarer Zeit berufen, hat aber Niebergalls Text von 1912 nicht vor Augen und übersieht daher die deutlichen Anklänge an antijüdisches Denken.

<sup>35</sup> F. Niebergall, aaO., 101.

<sup>36</sup> Vgl. ders., 1906., bes. 44 ff.

große Anzahl »edler Juden« aufweisen könne, »die ganz und gar auf dem hohen religiösen und sittlichen Standpunkt stehen, den uns Jesus von Nazareth erworben hat.«<sup>37</sup> In Niebergalls ebenfalls 1912 veröffentlichter *Praktische(r) Auslegung des Alten Testaments* heißt es:

»Ein solches Judentum läßt man sich gefallen. Prophetischer Geist ist es, den es pflegen will: der eine geistige, heilige und persönliche Gott und der Dienst, der einem solchen gebührt, das klingt dem entgegen, der lieber gemeinsame als entgegengesetzte Töne hören will. Keine Spur mehr ist darin zu finden von dem, was wir Judentum nennen, von jenem engherzigen, kultisch-nationalen Religions- und Lebenssystem, das nur eine Verzerrung des wahren Israel bedeutet. Diesem gegenüber, das sich aber auch, nur unter anderer Flagge, mitten im sogen. Christentum befindet, fühlen wir uns eins mit jenem geistig errichteten Israel der Gegenwart. Dieses würde heute kaum mehr Jesus ans Kreuz schlagen, während dies von manchen »Christen« zu befürchten wäre, die auf demselben Boden niederer sinnlicher Sucht und kirchlich-nationaler Eitelkeit stehen, wie jene Juden zu Christi Zeit.«<sup>38</sup>

Die Zwiespältigkeit dieser Passage liegt darin, daß sich Niebergall zwar gegen nationalistische Übertreibungen wandte und sogar von einer möglichen jüdisch-christlichen Annäherung unter liberalem Vorzeichen sprach, aber zugleich die ganze nachprophetische Tradition des Judentums als Irrweg kennzeichnete und einzig einem solchen Judentum eine Existenzberechtigung zusprach, das sich radikal davon löste und sich auf diese Weise dem Christentum annäherte. Unklar bleibt, ob Niebergall wirklich zu akzeptieren bereit war, daß liberale Juden im kritischen Umgang mit ihrer religiösen und kulturellen Tradition gleichwohl eine bewußt *jüdische* Identität bewahren wollten. Der ganze Kontext seines Konzepts von Assimilation spricht eher dafür, daß er das liberale Judentum deshalb würdigte, weil er meinte, es werde den Juden den Weg dazu bereiten, die Wahrheit des Christentums anzunehmen und so die Integration in die »deutsch-christliche Kultur« zu vollenden. Es war diese vereinnahmende Haltung, mit der Theologen wie Niebergall das liberale Judentum gegen dessen eigenes Selbstverständnis verstehen wollten, die jüdische Gelehrte veranlaßte, jüdisch-liberale Identität in Abgrenzung zum liberalen Protestantismus zur Geltung zu bringen.

---

<sup>37</sup> Ders., in: W. Sombart (Hg.), 1912, 98. Niebergall bezog sich dabei auf das jüdisch-liberale Selbstverständnis, wie es die jüdischen Sprecher 1910 auf dem Berliner Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt expliziert hatten, s. u. S. 262 ff.

<sup>38</sup> Ders., 1912, Bd. 1, 29.

### 3. »Religion der Zukunft« – Modernitätsanspruch des liberalen Judentums und Abgrenzung vom liberalen Protestantismus

#### 3.1. »Umkehr zum Judentum?« – Die Kontroverse zwischen Leo Baeck und Ferdinand Kattenbusch um den Charakter des liberalen Protestantismus (1909)

Als ein Weg, die Legitimität der Existenz des Judentums in der Moderne nachzuweisen, bot sich eine Verbindung zwischen der traditionellen Vorstellung von der »Mission« des Judentums im Sinne der Bewahrung des reinen, vernunftgemäßen »ethischen Monotheismus« und der Reflexion über die Nähe zwischen liberalem Judentum und liberaler protestantischer Theologie an. Die Hervorhebung der Verwandtschaft im theologischen Denken ermöglichte die These, der liberale Protestantismus vollziehe in der Konzentration auf die Ethik und in der kritischen Revision seiner Dogmatik eine Abkehr von ursprünglich heidnisch inspirierten Ideen und somit eine *Umkehr zum Judentum*; er bestätige auf diese Weise den Sinn der jüdischen »Mission« und des Beharrens auf dem strengen Monotheismus. Mit dieser Denkfigur ließ sich die geschichtliche Bedeutung des Judentums und seines Widerstandes gegen das frühe Christentum seit Paulus legitimieren. Zugleich setzte sie genau dort an, wo protestantisch-liberale Identität von der Existenzvereinbarung des Judentums abhing, und forderte sie an einem zentralen Punkt heraus. Die genauere Analyse einer expliziten Debatte über das polemische Motiv der *Rejudaisierung* des Christentums durch den liberalen Protestantismus, die 1909 durch ein von Leo Baeck im *Korrespondenz-Blatt des VdJ* veröffentlichten Aufsatz über die »Umkehr zum Judentum« ausgelöst wurde,<sup>39</sup> erlaubt es in ausgezeichne-

---

<sup>39</sup> In Ansätzen war das Motiv der »Rejudaisierung« bereits in den jüdischen Antworten auf Harnacks *Wesen des Christentums* aufgetaucht. So hatte Felix Perles 1902 in seiner Schrift *Was lehrt uns Harnack?* hervorgehoben, Harnacks Werk stelle, »ohne daß er es will oder auch nur ahnt, die glänzendste Rechtfertigung des Judentums« dar, »die wir uns nur wünschen können.« Harnack näherte sich zwangsläufig dem Judentum an, denn wenn man die christologischen Dogmen streiche, könne doch »nicht viel mehr übrigbleiben als das Judentum« (zit. n. F. Perles, 1912, 211 ff.). Aufgrund der deutlichen Übereinstimmung in religiösen Grundfragen sei es kein Zufall, wenn Harnack »nicht nur bei einzelnen geistig besonders hoch stehenden und frei denkenden Juden, sondern auch bei den meisten offiziellen Vertretern des traditionellen Judentums, bei den meisten Rabbinern aller Zeiten und Länder mehr Gegenliebe gefunden hätte bzw. noch findet als innerhalb seiner eigenen Kirche« (213 f.). Harnacks negative Darstellung des Judentums müsse als »krampfartige Bemühung« gewertet werden, »die dämmernde Erkenntnis von der Übereinstimmung des Judentums mit der eigenen Anschauung von sich fernzuhalten.« Er könne sich gerade deshalb nicht von dem theologischen Zwang negativer Urteile emanzipieren – »als ob das Christentum durch nichts gerettet werden könnte als durch die Verkleinerung des Judentums« (215). Der Göttinger Theologe Arthur Titius sprach mit Blick auf Perles von dem »sehr naiven, um nicht zu sagen, zudringlichen Versuch, H(arnack) zum Reformjuden zu stempeln«, vgl. A. Titius, in: *Theologischer Jahresbericht* 22 (1902), 1129. P. Billerbeck, in: *Nathanael* 19 (1903), 95 bestätigte Perles aus der Sicht einer konservativen Theologie, nach der Streichung der Heilstatsachen aus Jesu Leben bleibe vom Judentum »nicht viel mehr übrig« als ein »geläutertes Judentum«. »Ob aber Harnack wirklich das Wesen des Christentums gezeichnet hat, wenn er dies auf-

ter Weise, das komplexe Verhältnis der beiden liberalen Richtungen zueinander ideologiekritisch in den Blick zu nehmen. Baecks Gedanken waren offenbar so herausfordernd, daß sich der aus der Ritschl-Schule stammende und in Halle lehrende Systematiker Ferdinand Kattenbusch genötigt sah, dem Rabbiner in der *Christlichen Welt* mit einer Replik unter dem Titel »Jesus ›ein Gott‹?« entgegenzutreten.

Baecks zentrale These lautete, die wechselhafte Geschichte des religiösen Wandels und der Restauration innerhalb des Christentums sei immer »eine bewusste oder unbewusste Auseinandersetzung mit den Gedanken des Judentums ..., eine Abkehr von ihnen oder eine erneute Hinneigung zu ihrer Richtung« gewesen. Er verwies auf die Renaissance, den humanistischen Flügel der Reformation und den Sozinianismus, die sich als kirchenkritische Bewegungen durch den Bruch mit den Lehren von Trinität, Erbsünde, Satisfaktion und Prädestination ausgezeichnet und dem Judentum angenähert hätten, aber jeweils durch den kirchlichen Konservatismus eingeholt worden seien. In den gegenwärtigen liberalen Tendenzen innerhalb des Protestantismus, der Orientierung an Jesus anstatt an Paulus, einem Vorgang, der genauso gut mit der Parole »Fort vom christlichen Dogma, zurück zur Lehre des Judentums!« umschrieben werden könne, sah Baeck die positiven Aufbrüche der Renaissance neu aufgegriffen. Dies sei jedoch zugleich die tiefere Ursache dafür, daß ihre Repräsentanten – »im Gegensatz zu Männern der positiven Richtung, die, des eigenen Glaubensbesitzes gewiss, die Religion Israels eher zu begreifen bereit sind« – die religiöse Bedeutung des Judentums beharrlich totschwiegen, denn: »Man spricht nicht gern von dem Weg, den man zurückgehen soll.«

Annäherungen an das Judentum innerhalb des liberalen Protestantismus nahm Baeck vor allem auf drei Ebenen wahr: in der Gotteslehre, der Erkenntnis des Zusammenhangs von Anthropologie und Ethik und in der Kritik der Christologie. Der trinitarische Gottesbegriff bestimmte seinem Eindruck nach zwar noch formelhaft die kirchliche Praxis. Der Heilige Geist etwa sei aber in der liberalen Theologie und Predigt deutlich entmythologisiert und zu einem ethischen Begriff geworden, der, indem er den »Geist der Wahrheit, der Überzeugung, des Enthusiasmus« bezeichne, »eine jüdische Färbung nicht gut verleugnen« könne. Der moderne Protestantismus habe sich außerdem stillschweigend von der anthropologischen Prämisse der Erbsünde und – mit der Prädestination – auch von einer exklusiven Heils- und Gnadenlehre verabschiedet. Damit sei die universelle Lehre von der göttlichen Gnade für alle Menschen, die nach dem Rechten strebten, aufgenommen. Der Kern der »Umkehr zum Judentum« bestehe in der ganz unluthe-rischen Ethisierung der Religion. Trotz aller Entgegensetzung von Rechtfertigungslehre und jüdischer »Gesetzlichkeit« hätten liberale Theologen den Akzent

---

hören läßt, dem Judentum ein ›Ärgernis‹ zu sein?« H. L. Strack, in: *Nathanael* 19 (1903), 95 merkte an, die Juden hofften, daß die Verbreitung der Schrift Harnacks »dem ›dogmatischen Christentum‹, dem Christentum, welches an die Gottheit Christi glaubt, verderblich sein und Ansprüche der Juden, Besitzer der Weltreligion zu sein, fördern werde. Aber das Christentum hat schon schwerere Stürme überstanden und in ihnen seine unzerstörbare Lebenskraft bewahrt.«

auf das aus dem freien Willen entspringende ethische Handeln des Menschen verlegt. Als Beispiel nannte Baeck das 1906/07 erschienene *System der christlichen Lehre* des Jenaer Systematikers Hans Hinrich Wendt. In diesem Werk bilde die sittliche Gesinnung und Tat den Mittelpunkt, das Handeln des Menschen bringe ihn Gott nahe oder entferne ihn von Gott, die Vergebung hänge nicht von einem einstigen Ereignis, sondern von der Sinnesänderung ab – die »ganze alte jüdische Veröhnungstags-Predigt!«<sup>40</sup>

Kattenbusch hielt Baeck entgegen, das Christentum habe die Dreieinigkeit Gottes nie als Tritheismus verstanden. Anhand des Athanasianums wies er auf den geheimnisvollen Charakter der Bekenntnisformeln hin, in Anspielung auf den rationalen Charakter des jüdischen Monotheismus mit der Akzentuierung, daß der Glaube nicht am Geheimnis, sondern allenfalls daran sterben werde, daß Gott »allzu begreiflich, allzu durchsichtig für die Gedanken geworden ist.«<sup>41</sup> Baeck empfand dies als Mißverständnis seiner Position. Die »Glaubenspoesie«, die sich in der Trinitätslehre Ausdruck verschaffe, habe er beim Studium der christlichen Dogmatik durchaus empfunden, sie sei ihm in anderer Gestalt zudem in mystischen Strömungen des Judentums begegnet.<sup>42</sup> Offenbar konnten sich beide Gesprächspartner darauf einigen, daß die Trinitätslehre, sofern etwa die dogmengeschichtlich erklärbare Personifizierung des Geistes im Sinne einer äußersten sprachlichen Annäherung an eine rational nicht zugängliche Dimension göttlichen Handelns am Menschen erklärt wurde, dem Monotheismus nicht widersprechen müsse. Die Anmerkungen Baecks zum Aspekt der Ethik blendete Kattenbusch dagegen in seiner Kritik völlig aus. Hier war die Abgrenzung am schwierigsten, da der jüdische Gelehrte an dieser Stelle wohl am treffendsten die Nähe der beiden liberalen Strömungen festmachte.

Statt dessen legte Kattenbusch allen Nachdruck auf die Bestreitung der These Baecks, daß »im modernen Protestantismus die kirchliche Lehre von der Gottheit Jesu zwar im Wortlaute angenommen« bleibe, ihr Inhalt jedoch »nur noch dialektisch hin und hergeschoben« werde. Dieses Trachten nach einem »strengeren Monotheismus« sei das deutlichste Zeichen für die Umkehr zum Judentum, weg vom Gottessohn und zurück zu dem Juden Jesus von Nazareth. Der Hinweis, protestantische Theologen umgingen die konkrete christologische Frage, »ob Jesus eine

---

<sup>40</sup> L. Baeck, in: *Korrespondenz-Blatt des VdJ*, Nr. 5, Juli 1909 (Apologetische Sondernummer), 1–5, Zitate 1 f. und 4. Vgl. H. H. Wendt, Bd. 1, 1906, 1, für den sich das Christentum in erster Linie als »eine besondere Art der praktischen Frömmigkeit, der Stellungnahme und des Verhaltens des Menschen Gott gegenüber« darstellte. Er postulierte die Willensfreiheit des Menschen (169 ff.) und kritisierte die überlieferte Erbsündenlehre (211 ff.). Die besondere Heilsbedeutung Jesu beruhte für ihn »auf den heilsamen Wirkungen«, die er »auf die ethische Entwicklung der Menschen« ausübe. Das Christentum bleibe aber auch bei dieser Auffassung »insofern durchaus Religion, als in ihm eine lebendige und bewußte Gemeinschaft des Menschen mit Gott gesucht, gefordert und gepflegt« werde. Das Christentum, so Wendt, sei »die höchste ethische Religion, sofern in ihm allem Religiösen eine höchste ethische Zweckbeziehung gegeben und für alles Ethische eine höchste religiöse Wertung« erreicht sei (ders., Bd. 2, 1907, 659).

<sup>41</sup> Vgl. F. Kattenbusch, in: *CW 23* (1909), Nr. 33, 781 ff., Zitat 783.

<sup>42</sup> Vgl. die Replik von L. Baeck, in: *CW 23* (1909), Nr. 40, 956.

Gottheit sei«, mit kunstvollen Worten, mochte zwar in dieser Zuspitzung polemische Intentionen verfolgen, rührte aber an eine zentrale Aporie liberalen theologischen Denkens.<sup>43</sup> Kattenbusch räumte, nachdem er klargestellt hatte, daß Jesus keinem Christen »ein Gott« sei, ein, daß die moderne Theologie nicht einfach die altkirchlichen christologischen Formeln rezipieren könne. Sie habe gelernt, von der Gottheit Christi in neuer Begrifflichkeit zu reden. Die Frage müsse lauten, ob Jesus zwar nicht »ein Gott«, aber eben doch »Gott« sei, also inwiefern der Gott Jesu in ihm selbst, dem »Gottmenschen«, in die Geschichte getreten sei. Diese Frage, der man sich nur in ihrem Geheimnischarakter nähern könne, werde gegenwärtig so beantwortet, daß der Messias Jesus, der erschienene »Christus« ein »Abbild Gottes« sei, ein »Abdruck des Wesens Gottes«, in persönlicher Darstellung »Gott im Fleische«. Ehe Juden solcher Differenzierungen nicht ansichtig würden, hätten sie das Christentum noch nicht begriffen.<sup>44</sup>

Es ist nur zu deutlich, daß es am zentralen Punkt der Christologie zwischen Baeck und Kattenbusch, wie insgesamt zwischen liberalem Judentum und liberalem Protestantismus, nicht zu wechselseitigem Zuhören und Verstehen kam. Auf beiden Seiten wurden die traditionellen Abgrenzungen vorgenommen. Für den liberalen Rabbiner war an der Frage der Gottheit Christi die »bestimmte, scharfe Grenze zwischen dem Judentum und dem Protestantismus« erreicht, die auch in Zukunft Bestand haben werde, weil nur eine radikale Revolution jene theologischen Elemente aufheben könne, die jüdischem Denken widersprächen. Der liberale Protestantismus sei dafür jedoch »zu historisch gerichtet«, Revolutionen dieser Art würden nur »von rein rationalistischen Geistern« initiiert. Die Gegensätze zu übersehen und sich dem liberal-protestantischen Bekenntnis zu unterwerfen, wäre eine Versündigung an der hohen historischen Mission des Judentums, die doch gerade durch die, wenn auch unvollendete, Rückkehrbewegung im Protestantismus gerechtfertigt werde.<sup>45</sup> Darin spiegelt sich Baecks Widerspruch gegen eine Aufgabe jüdischen Selbstbewußtseins: Die Plausibilität der »Rejudaisierungs-

<sup>43</sup> L. Baeck, in: *Korrespondenz-Blatt des VdJ*, Nr. 5, Juli 1909, 3. Baeck hatte diese Passage seines Essays an das Zitat aus einem Aufsatz Martin Rades – laut Baeck »einer der selbständigsten und freiestgesinntesten Köpfe aus Ritschls Schule« (3) – über »Unsere religiöse Abhängigkeit von Christus« angefügt. Vgl. M. Rade, in: *CW* 19 (1905), Nr. 11, 251: »Jenes schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, das nach Schleiermacher die Religion bedeutet, heftet sich wieder an die Person Jesu an. ... Nicht den Logos und sein himmlisches Drama suchen wir mehr bei Jesus. Aber wenn es um uns dunkel ist, und der ewige heilige unsichtbare Gott uns aus den Augen schwindet, suchen und finden wir Jesum, halten uns an seine Wahrheit, seine Wirklichkeit, setzen unser ganzes Vertrauen auf ihn, glauben an ihn, lieben und fürchten ihn über alle Dinge ... Warum sollen wir auch nicht andächtig sein zu ihm, ihn nicht rufen, nicht mit ihm reden, d.i. zu ihm beten!«

<sup>44</sup> F. Kattenbusch, in: *CW* 23 (1909), Nr. 33, 784. Vgl. Kattenbuschs theologisches Selbstportrait in: E. Stange (Hg.), Bd. 5, 1929, 85–121, bes. 102, wonach er trotz deutlicher Ablehnung der den altkirchlichen Bekenntnissen zugrundeliegenden Logospekulation die Person Jesu stärker in den Vordergrund stellen und als das »geschichtliche Momentbild Gottes« verstehen wollte, das offenbart, wie Gott in seiner Liebe zur Welt steht. Gegenüber einem zu starken Rekurs allein auf die Lehre Jesu versuchte er die Dimension der »Selbstrepräsentation« Gottes in Jesus« zum Tragen zu bringen.

<sup>45</sup> L. Baeck, aaO., 5.

these« und ihre wesentlich auf die innerjüdische Identitätsdebatte zielende Funktion bestanden gerade darin, daß sie einerseits als Erklärungsmodell für die Nähe zu theologischen Konzepten des liberalen Protestantismus diene und andererseits Spielraum für eine ausgeprägte eigene Identität eröffnen und durch den Erweis der Überlegenheit, zumindest aber der historischen Priorität des Judentums als der »messianische(n) Weltreligion«<sup>46</sup> Treue zur eigenen Überlieferung begründen sollte.

Kattenbusch bestritt verständlicherweise die These von der »Umkehr zum Judentum«, da er darin die liberale Theologie in ihren Intentionen mit Recht verfehlt sah. Allerdings klang in seinem Beitrag eine ausgeprägte Mißachtung der zeitgenössischen jüdischen Theologie mit. Er habe zwar kein Bedürfnis, »die Kluft zwischen evangelischen, lutherischen Christen und gottgläubigen Juden tiefer zu reißen, als sie ist«, empfinde sogar Freude darüber, wenn Christen und Juden sich im Gedanken an den einen Gott begegnen könnten, es sei jedoch zu wünschen, »daß jüdische Theologen ein wenig Ernst zeigten, das Christentum richtig zu verstehen.« Unter der Voraussetzung, »daß die Juden nicht bloß meinen, uns kurzerhand in Glaubensdingen belehren zu können, sondern auch sich selbst noch einiges weitere Verständnis von göttlichen Dingen erwerben zu müssen, ehe sie hoffen dürfen, ›die Wahrheit‹ von Gott erfaßt zu haben«, könnten sich christliche Theologen vielleicht auch mit ihnen fruchtbar austauschen. Zweifellos mußte Kattenbusch die Methode, das Christentum gleichsam in zwei Teile zu trennen, das Wertvolle und Anfängliche dem Judentum, das »Dogmatische« aber einer Verfallsgeschichte zuzuordnen, als Polemik verstehen, zumal die Kirche damit in ihrer komplexen, geschichtlich gewordenen Gestalt nicht ernstgenommen war. Es war jedoch bezeichnend, daß er Juden Lernfähigkeit und Offenheit absprach, aber nicht etwa dazu aufrief, die jüdische Tradition kennenzulernen oder in einen wissenschaftlichen Dialog mit jüdischen Gelehrten der Gegenwart zu treten, sondern betonte, die liberale Theologie könne mehr als einen Aspekt nennen, »unter dem es sich ihr nicht gerade als besonders naheliegende Pflicht darstelle, zu erörtern, wie sie zum modernen Judentum stehe.«<sup>47</sup> Deutlicher konnte man nicht ausdrücken, daß das gegenwärtige Judentum nicht als relevanter Gesprächspartner in Frage kam.

Bezeichnenderweise nahm Kattenbusch lediglich die mit Baecks Essay verbundene Zumutung wahr, nicht jedoch das darin verborgene Gesprächsangebot. Das Motiv der »Umkehr zum Judentum« war nicht allein Zeichen von Baecks apologetischer Wendung gegen die zeitgenössische Theologie, sondern zugleich Aus-

<sup>46</sup> Vgl. ders., 1905, 143 ff.

<sup>47</sup> F. Kattenbusch, aaO., 782. Anders sprach sich M. Rade aus, der Kattenbuschs Argumentation im ganzen bejahte, aber festhielt, man dürfe die jüdische Theologie nicht länger ignorieren. Es sei nicht legitim, »daß wir in Deutschland, nachdem wir seit dreißig Jahren uns mit Juden und Judentum aufs leidenschaftlichste befaßt haben, über die jüdische Theologie und jüdische Religion von heute nicht nur ganz ungenügend unterrichtet sind, sondern nicht einmal die Mittel und Wege kennen, uns darüber besser zu unterrichten«, vgl. M. Rade, in: *CW* 23 (1909), Nr. 40, 957. Zu Rades Stellung zu Judentum bzw. zur jüdischen Wissenschaft s. u. S. 335–340.

druck seiner dialogischen Beziehung zum Christentum. »Es war Baecks Liebe zu den jüdischen Elementen im Christentum, die ihn zu seiner schärfsten Polemik gegen die seiner Ansicht nach verderblichen Elemente im Christentum führte«, schrieb sein Biograph Albert H. Friedlander.<sup>48</sup> Eine Dimension seines dialogischen Ansatzes zeigt sich bereits darin, daß Baeck im liberalen Protestantismus eine – bei allen bleibenden Differenzen – verwandte Erscheinung erblickte. Der polemische Aspekt in der Figur der »Rückkehr zum Judentum«, ein Reflex auf die Infragestellung der Existenzberechtigung des Judentums, wurde durch die Hoffnung begrenzt, die Nähe von liberalem Judentum und liberalem Protestantismus könne sich wirklich als eine Brücke des Verstehens erweisen. Die Wahrnehmung der jüdischen Elemente des Christentums und die Forderung nach einer Rückbesinnung darauf, ein Signum des Denkens Baecks, das sich später immer deutlicher ausprägte,<sup>49</sup> implizierte beides: den Anspruch, liberale Theologen müßten sich im Gefolge der kritischen Destruktion der Dogmengeschichte stärker auf eine Deutung Jesu einlassen, die nicht vom Gegensatz zum Judentum lebte, und die Hoffnung auf eine offene Gesprächssituation, die gegenseitige Lernprozesse und eine gerechte Wahrnehmung gestattete.

Daß die bei aller Schärfe doch versöhnliche und bedenkenswerte Überzeugung, das Christentum könne sich nur treu bleiben und zu seinem eigentlichen Wesen finden, wenn es sich auf sein jüdisches Erbe besinne, bei liberalen protestantischen Theologen keine Resonanz finden konnte, hängt möglicherweise auch damit zusammen, daß das Motiv der »Rejudaisierung« Abgrenzungszwänge verursachte und von ihren kirchenpolitischen Gegnern instrumentalisiert wurde. Tatsächlich wandten »positive« Theologen Baecks Thesen sofort polemisch gegen die liberale Strömung und versuchten so, ihre eigene Richtung als die vorwärtsweisende auszugeben, die liberale Position dagegen als Rückschritt in die »unterchristliche Sphäre, die jüdische und heidnische«, zu brandmarken.<sup>50</sup> In der *Neuen Preußischen Kirchenzeitung* vom 31. Juli 1909 wurde unter dem Titel »Ein jüdisches Urteil über den liberalen Protestantismus« ein Artikel abgedruckt, der urteilte, Baecks sachlicher, objektiver Essay gelinge der Nachweis, daß die liberale Theologie sich auf dem Wege zum Judentum befinde und in christologischen Fragen, wie von gläubiger Seite aus immer wieder betont worden sei, »kurz und deutlich ausgedrückt – Falschmünzerei« betreibe. Die Liberalen sollten sich überlegen, »welch ein vernichtendes Urteil über ihre Geistesrichtung in der Auffassung des ehrlichen Israeliten« liege.<sup>51</sup> Aus konservativer Perspektive erschien das Motiv der

<sup>48</sup> A. H. Friedlander, 1990, 124.

<sup>49</sup> Daß Baeck seine Position auch später aufrechterhielt, zeigt der Neuabdruck seines Essays in: *JP* 49 (1918), Nr. 41, 386 ff.; vgl. auch seinen Aufsatz »Judentum in der Kirche« von 1925, in: L. Baeck, 1958, 120–140. Zu Baecks späterer Auseinandersetzung mit dem Christentum vgl. H. Liebeschütz, 1970, 76–102, A. H. Friedlander, aaO., 107–142 und W. Homolka, 1994, 90 ff.

<sup>50</sup> So der aus der neulutherischen Orthodoxie stammende Rostocker Systematiker Richard Grützmacher in einem Vortrag über die Dreieinigkeit und die Person Christi, vgl. den Bericht in: *AELKZ* 43 (1910), Nr. 44, 1038 ff., Zitat 1038.

<sup>51</sup> *Neue Preußische Zeitung* Nr. 354, Abendausgabe, Berlin 31. Juli 1909, 2; vgl. auch *Der*

»Rejudaisierung« des Christentums als bedrohlicher Geltungsanspruch des Judentums, den der liberale Protestantismus zu verantworten hatte.<sup>52</sup>

3.2. »Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt« –  
Hermann Cohen auf dem »Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt« in Berlin 1910

Die Chance, jüdisch-liberale Identität und den religiös-kulturellen Anspruch des zeitgenössischen Judentums wirkungsvoll und unmittelbar vor dem Forum des deutschen liberalen Protestantismus zur Geltung zu bringen, ergab sich 1910 anlässlich des in Berlin stattfindenden *Weltkongresses für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt*. Ein solcher »Weltkongreß« hatte, initiiert von der *American Unitarian Association*, erstmals 1900 in Boston stattgefunden. Im Laufe der folgenden Jahre gewannen diese Zusammenkünfte, bei denen es darum ging, »Gemeinschaft zu schaffen mit all denen, die in allen Landen sich bestreben, reine Religion und vollkommene Freiheit zu vereinigen«,<sup>53</sup> zunehmend an Profil. Auf dem vierten Kongreß 1907 in Boston, auf dem mit dem Marburger Systematiker Martin Rade erstmals auch ein namhafter Vertreter des deutschen Protestantismus referierte, entstand der Gedanke, für den folgenden Kongreß nach Berlin einzuladen. Die Vorbereitung übernahmen der Protestantenverein und die »Freunde der Christlichen Welt«, aus deren Kreis u.a. Rade und Wilhelm Bousset in das Vorbereitungskomitee entsandt wurden.

Angesichts des Programms, das hier erarbeitet wurde, wird die Absicht, auf diesem Kongreß »die Weltgeltung der deutschen wissenschaftlichen Theologie zu dokumentieren«,<sup>54</sup> überdeutlich. Während einerseits die herausragenden Repräsentanten der liberalen protestantischen Theologie, darunter Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset und Friedrich Niebergall, über den Stand der Theologie in Deutschland referierten, galt ein zweiter Schwerpunkt dem Thema »Was verdanken die Religiös-Liberalen der anderen Nationen dem religiösen Leben und der theologischen Wissenschaft Deutschlands?« Die Veranstalter wollten jedoch auch anderen christlichen Konfessionen, den freikirchlichen Bewegungen sowie den anderen Weltreligionen Raum zur

---

*Messiasbote* 5 (1910), 41 ff. und *AELKZ* 42 (1909), Nr. 36, 851 f.: Baecks Essay sei symptomatisch für eine geistige Situation, in der »von seiten einer den Heiland Jesum Christum grundsätzlich ablehnenden Religion eine Quittung ausgestellt wird für die Dienste, welche die liberale Theologie den bewußten Gegnern des Christentums leistet. Statt daß sie das Judentum innerlich überwinden hilft, wird sie von ihm als überwunden angesehen.«

<sup>52</sup> Vgl. R. Bieling, in: *Geisteskampf der Gegenwart* 55 (1909), 384–387, bes. 385 f.: »Wir sehen, die Synagoge drängt der Kirche wieder den Kampf auf; sie wird zur Abwehr genötigt. Es gibt eine jüdische Polemik, wo ist die christliche Apologetik dagegen?« Der liberalen Theologie sei diese Aufgabe nicht zuzutrauen, vielmehr müsse man es ihr überlassen, »ob sie das ihr von jüdischer Seite gespendete Lob annehmen« und dadurch zum »Schrittmacher des Judentums« werden wolle. Bieling war Direktor der Berliner »Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden«.

<sup>53</sup> M. Fischer/F. M. Schiele (Hg.), 1910, Bd. 1, 7.

<sup>54</sup> G. Hübinger, 1994, 252.

gleichberechtigten Selbstdarstellung geben. Damit sollte laut Aussage des Berliner Pfarrers Max Fischer, der maßgeblich an der Gestaltung des Kongresses beteiligt war, nicht etwa ein religiöser Wettstreit entfacht oder eine Art liberale Weltreligion geschaffen werden:

»Vielmehr kam es ihm darauf an, den Grundgedanken zu bewahrheiten, daß der religiöse Fortschritt nicht auf eine einzelne Religion beschränkt sein kann, daß also der Kongreß dazu dienen müsse, den Horizont der Teilnehmer zu erweitern und in ihnen die geistige Disposition zur Sympathie mit fremden Religionen, mit andersgearteter Religiosität anzuregen. Den einzelnen Rednern über dies Thema fiel dadurch die Aufgabe zu, ihre eigene Religion so ihrer Idee nach darzustellen, sie so zu idealisieren, daß ihr Fortschritt sichtbar wurde.«<sup>55</sup>

Zu den jüdischen Gästen zählten Emil G. Hirsch, Professor für rabbinische Studien in Chicago, der über »Die Beiträge des Judentums zur liberalen Religion« berichtete, Claude G. Montefiore mit einem Referat aus der Sicht des englischen Reformjudentums über »Die Beziehungen zwischen liberalen Christen und Juden«<sup>56</sup> und Hermann Cohen mit seinem Beitrag über »Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt«. Ob die Idee, Cohen einzuladen, von seinem Marburger Kollegen Rade stammte, ist leider nicht zu ermitteln. In jedem Fall schien es sich nahegelegt zu haben, als Vertreter des liberalen Judentums nicht einen der mit der Wissenschaft des Judentums verbundenen Rabbiner einzuladen, sondern Cohen, der, als gefeierter und einflußreicher Repräsentant des Marburger Neukantianismus, als gleichrangiger Gelehrter galt. Zugleich kam damit eine Persönlichkeit zu Wort, die in weiten Teilen der deutschen Judenheit als Autorität anerkannt war und den Willen verkörperte, die eigene jüdische Identität – in enger Verflechtung mit der modernen deutschen Kultur – zu bewahren.

Eine Würdigung der Person Cohens und seiner religionsphilosophischen Ideen, die auch innerhalb des liberalen Protestantismus auf Resonanz stießen, ist in diesem Zusammenhang auch nicht annähernd zu leisten.<sup>57</sup> Methodisch ist dies dadurch gerechtfertigt, daß Cohen trotz seines Einsatzes für die Gleichberechtigung dieser Disziplin, seiner Tätigkeit an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums und seines prägenden Einflusses auf eine ganze Generation jüdisch-liberaler Forscher nicht unmittelbar zum Kreis der Gelehrten der Wissenschaft des Judentums zu rechnen ist. Die herausragende Bedeutung, die der Philosoph Cohen, dessen jüdische Identität angesichts des aufflackernden Antisemitismus seit 1880 in neuer Weise in den Vordergrund seines Denkens getreten war, für die intellektuelle Prägung des jüdischen Liberalismus gewann, läßt sich auf zwei entscheidende Leistungen zurückführen. Erstens brachte er seit der Jahrhundertwen-

<sup>55</sup> M. Fischer/F. M. Schiele (Hg.), 1910, Bd. 1, 12 f.

<sup>56</sup> Zur Argumentation Montefiores s. u. S. 286 ff.

<sup>57</sup> Aus der Fülle von Literatur vgl. H. Liebeschütz, 1970, 7–54; A. Funkenstein, in: W. Grab (Hg.), 1984, 355–365; N. Rotenstreich, in: J. Reinharz/W. Schatzberg (Hg.), 1985, 51–63; U. Sieg, 1994. Zu Cohens Haltung gegenüber dem Christentum vgl. W. Jacob, 1970; speziell zur Berührung mit protestantischen Theologen (Ernst Troeltsch und Wilhelm Herrmann) vgl. W. S. Dietrich, 1986 und W. Kluback, 1987, bes. 163–237.

de in immer neuen Zusammenhängen seine Überzeugung zur Geltung, daß es sich beim Judentum um eine lebendige Tradition handelte, die einen wertvollen Beitrag zur kulturellen und religiösen Entwicklung der Menschheit zu leisten vermochte. Dabei verband sich das Postulat einer fundamentalen Wesensverwandtschaft des deutschen und des jüdischen Geistes<sup>58</sup> mit dem Einsatz für die staatsrechtliche Anerkennung der jüdischen Gemeinschaft. Zweitens wurde Cohen aufgrund seiner religionsphilosophischen Werke – vor dem Krieg in seiner *Ethik des reinen Willens* (1904) und in seinem Essay über »Religion und Sittlichkeit« (1907)<sup>59</sup> – zum Interpreten der religiösen und sittlichen Mission eines modernen Judentums.<sup>60</sup>

Beide Aspekte bestimmten auch Cohens Vortrag vor dem Weltkongreß, in dem seine zentralen Ideen, wenn auch ohne die philosophische Begrifflichkeit seines Systems, *in nuce* enthalten sind. Cohen griff zunächst das von den Veranstaltern vorgegebene Motiv der »Sympathie« gegenüber anderen Religionen auf: Die Grundvoraussetzung ernsthafter Begegnung bestehe in dem Bewußtsein, »daß wahrhafte Menschlichkeit, was dasselbe ist mit wahrer Göttlichkeit, in allen reifen Religionen zur Entwicklung ringt.« Dahinter stand die Prämisse, daß sowohl das Judentum als auch das Christentum der Gegenwart der »Idealisierung« bedurften und fähig waren. Unter »Idealisierung« verstand Cohen eine Interpretation der eigenen historischen Tradition im Licht des »religiösen Fortschritts«, dessen Kriterium in der Höherentwicklung der »Sittlichkeit« bestand. Auch das Judentum habe einen Anspruch darauf, in dieser idealisierten Gestalt und damit in seiner Bedeutung für das religiös-sittliche Fortschreiten der Menschheit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anerkannt zu werden. Voraussetzung einer entsprechenden Würdigung sei jedoch »die Kenntnis des lebendigen Judentums in seiner Gegenwart.«

In der Folge entfaltete Cohen – in vorsichtiger Abgrenzung gegen das Christentum – seine Überzeugung, der jüdische ethische Monotheismus sei letztlich die angemessenste Basis der modernen Kultur. Die absolute »Geistigkeit des jüdischen Monotheismus« gewährleiste am besten die sittliche Verantwortung des Menschen. Gegen den Einwand, damit löse sich die Religion völlig in Sittlichkeit auf, schärfte er ein, es wäre eine »Verdunkelung der Religion«, wenn Gott, etwa im Sinne einer mystischen Betrachtung über sein Wesen, »außerhalb der Sittlichkeit Bedeutung haben sollte«:

---

<sup>58</sup> Zu einer differenzierten Kritik dieser Auffassung aus der Perspektive nach der Shoah vgl. E. L. Fackenheim, 1969 und S. S. Schwarzschild, in: D. Bronsen (Hg.), 1979, 129–172, bes. 130 f.

<sup>59</sup> H. Cohen (1907), in: ders., 1924, Bd. III, 98–175. Als protestantische Reaktionen auf Cohens eingehende Kritik des Christentums vgl. K. Bornhausen, in: *ZThK* 17 (1907), 215–221 und F. Niebergall, in: *ThLZ* 32 (1907), Nr. 20, 562 ff. Niebergall wertete Cohens Gegenüberstellung von jüdischem Monotheismus und christlichem Mythos (H. Cohen, aaO., 136 ff.) als »polemisch-apologetische(n) Eifer« (563).

<sup>60</sup> In reifer Gestalt liegt Cohens Religionsphilosophie vor in: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) und *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1918).

»Am Wesen Gottes ist im Judentum nur das Religion, was dieses Wesen für die Sittlichkeit bedeutet. Sein Wesen besteht in seinen Eigenschaften. Und die sogenannten dreizehn Eigenschaften beziehen sich ausschließlich auf die Liebe und Gerechtigkeit Gottes, in denen er das Vorbild der menschlichen Sittlichkeit sein soll.«

An der Norm des ethischen Monotheismus gemessen, erschien Cohen das Christentum mit seiner Lehre der Menschwerdung Gottes als Verkörperung des »Pantheismus«. Die Liebe zu Christus habe gewiß in vielerlei Hinsicht zum religiösen Fortschritt beigetragen, berge jedoch Gefahren für die ethische Verantwortung des Menschen, insofern der Christ seine Erlösungshoffnung auf die stellvertretende Leistung eines göttlichen Mittlers richte. Dagegen spiegele der Versöhnungstag die jüdische Haltung eindrucksvoll wider:

»Keiner göttlichen Veranstaltung, welche das Wesen Gottes beträfe, bedarf es, um dem Juden seinen Seelenfrieden durch seinen Frieden mit Gott zu bewirken. Kein Priester, als Stellvertreter eines Gottes, und kein Gottmensch selbst, darf hier sagen: ich bin der Weg zu Gott. Ohne jeden Mittler ringt hier die Seele, und erringt sie in eigener Buße, im Gebete und in dem Vorsatz zu sittlichem Handeln ihre Erlösung.«

Den Wert der jüdischen Ethik für den Fortschritt der Menschheit versuchte Cohen seinen Zuhörern durch seine Interpretation des Sabbats als des »soziale(n) Symbol(s) des Judentums« nahezubringen. Seine Bedeutung liege in der Funktion der »Milderung und Aufhebung der sozialen Gegensätze«, aber auch in der Durchdringung des alltäglichen Lebens mit den religiösen Ideen und sittlichen Forderungen der Religion – ein Gedanke, der neuerdings in der sozial orientierten Richtung des »praktischen Christentums« aufgenommen werde. Als Höhepunkt der jüdischen Religion und Ethik, als ihren entscheidenden Beitrag zur menschheitlichen Kultur, zugleich aber als schärfsten Widerspruch gegen das Christentum, betrachtete Cohen den prophetischen Messianismus. Die Propheten hätten in der Idee des Messias nicht allein die Zukunft Israels, sondern die universale Zukunft der gesamten Menschheit vor Augen gehabt:

»Er ist ihnen das Symbol eines Friedens der Menschheit, in dem diese zu Einer Herde sich gesammelt haben wird, den Einen Gott anzubeten, und als die unerläßliche Probe davon, Sittlichkeit auf Erden zu pflegen, dazu vor allem Anderen die Kriege verschwinden zu machen, und in Eintracht und Gerechtigkeit ein Menschenleben der Zukunft zu entwickeln. ... Wahrlich, wenn die jüdische Religion nichts Anderes gebracht hätte als die messianische Idee des Prophetismus, so wäre sie die tiefste Kulturquelle der sittlichen Menschheit.«

Indem er den Gedanken des universalen, auch politisch wirksamen, innergeschichtlichen Messianismus hervorhob, brachte Cohen einen der Grundpfeiler seines Nachdenkens über die Zukunftsbedeutung des Judentums zur Geltung: aus seiner Sicht bestand die Mission des Judentums darin, zugleich mit dem ethischen Monotheismus auch die Vision der noch nicht verwirklichten »Welterlösung« zu bewahren und zu fördern – gemeint ist keine Überwindung der Welt, sondern »die Läuterung und Erhöhung des Menschengeschlechts von seinen geschichtlichen Sünden, der Friede der Menschheit in Gottesfurcht, Treue und Gerechtigkeit.« Das

Christentum habe mit der – im Mythos und Heroenkult verwurzelten – Personifizierung des Messias in Christus die politisch-soziale Dimension des Messianismus verfehlt und ihn auf die Erlösung des Individuums reduziert. Die Kraft der universalen geschichtlichen Hoffnung des Judentums stelle einen wesentlichen Faktor seiner Bedeutung für die Menschheit dar:

»Unter allen Verfolgungen und Bedrückungen äußerer und, was am seltensten beachtet wird, innerster seelischer Art, behauptet der Jude seine Religiosität kraft seines messianischen Grundaffekts der Hoffnung. Seine messianische Hoffnung ist sein Trost und seine Zuversicht. ... Daher ist der Leidensgang der Juden in der Weltgeschichte ein Zeichen des religiösen Fortschritts, weil ein Beweis für die religiöse Kraft, die allen Verfolgungen und allen gewissenlosen Verlockungen selbst zu widerstehen vermag. Die Hoffnung und Zuversicht auf der einen Seite, und andererseits die Kraft zu dulden und zu tragen, sind Spuren und Kräfte zugleich des religiösen Fortschritts, der Entwicklung, welche der Religion für das gesamte geschichtliche Leben zusteht.«

Unter Anspielung auf die Erschütterung des modernen Protestantismus angesichts der Diskussion über die Historizität Jesu, die vielerorts die Frage hervorruft: »Sind wir noch Christen?«, präsentierte Cohen den Kongreßbesuchern das Judentum als trotz aller Bedrängnisse und Benachteiligungen glaubensgewissen »Hort des religiösen Fortschritts.« Zugleich hob er den Anspruch des modernen Judentums hervor, als eigentliche und zukunftsweisende Verkörperung der prophetischen Gottesidee zu gelten:

»So wenig Christus der prophetische Messias ist, so wenig deckt sich der mit Christus vereinigte Gott mit dem einzigen Gotte der Propheten. ... Es gilt den Glauben wiederzugewinnen an die sittliche Wiedergeburt, an die sittliche Zukunft der Menschheit. Nur in sozialer Sittlichkeit und nur in weltbürgerlicher Humanität atmet der echte lebendige Gott, den die Propheten Israels zum Gotte Israels und zum Gotte der Menschheit gemacht haben.«<sup>61</sup>

Aufgrund des Vortrages Cohens ließen sich verschiedene Aspekte einer kritischen Wahrnehmung seiner Gegenüberstellung von Judentum und Christentum formulieren: das Verschweigen der jüdischen Identitätskrise, die unhistorische Idealisierung des Judentums im Sinne des ethischen Monotheismus,<sup>62</sup> die Gefahr der Auflösung des Judentums in eine philosophische Ethik,<sup>63</sup> die apologetisch inspirierte Deutung des Christentums in der Begrifflichkeit des »Mythos« und des »Pantheismus«. Es muß als typisch für die »Dialogsituation« zwischen liberalem Judentum und liberalem Protestantismus gelten, daß die Darstellung des Wertes des Judentums in der christlich dominierten Kultur eine Überordnung der jüdischen Religion zu erfordern schien. Auch in weit differenzierteren Ausführun-

<sup>61</sup> Alle Zitate bei H. Cohen (1910) in: ders., 1924, Bd. 1, 18–35.

<sup>62</sup> Vgl. W. S. Dietrich, 1986, 84.

<sup>63</sup> Vgl. E. L. Fackenheim, 1969, 19.

gen, aus denen viel Sympathie gerade für den liberalen Protestantismus herausklang, hat Cohen diesen Anspruch nie aufgegeben.<sup>64</sup>

Zwei Aspekte gilt es jedoch in unserem Zusammenhang besonders hervorzuheben. Erstens spricht die Tatsache, daß überhaupt jüdischen Gelehrten die Gelegenheit eröffnet wurde, die Identität des zeitgenössischen Judentums zur Sprache zu bringen, für die grundsätzliche Offenheit der Veranstalter für eine wirkliche Begegnung. Zweitens brachte Cohens Rede einigen unter den protestantisch-liberalen Forschern eindrucksvoll zu Bewußtsein, daß das liberale Judentum ein Selbstverständnis entwickelt hatte, das sie nicht einfach vereinnahmen und dem sie dennoch eine gewisse Achtung nicht verweigern konnten.<sup>65</sup> Martin Rade brachte dies in seinem Bericht über den Kongreß in der *Christlichen Welt* pointiert zum Ausdruck:

»Die klare und scharfe Rede Cohens gehörte für Viele zu den Ereignissen des Kongresses. Das denkende Judentum ist nach meiner Erinnerung in Deutschland kaum je noch so wissenschaftlich und religiös aggressiv aufgetreten wie in dieser Rede. In aller Fühlung mit der protestantisch-Kantischen Kultur, die man kaum stärker bejahen kann, aber mit der energischen Behauptung dessen, was die Welt dem Judentum verdanke und was das Judentum vor dem Christentum voraushabe.«<sup>66</sup>

### 3.3. »Wille zum Judentum« – Die »Richtlinien zu einem Programm für das Liberale Judentum« 1912

Der bedeutendste Versuch, das liberale Judentum institutionell zu stärken und seinen Geltungsanspruch in ein verbindliches Programm zu fassen, ist mit der *Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland* verbunden, die sich 1908 als gemeinsame Plattform von Rabbinern und Laien zum Zweck der Förderung jüdisch-liberaler Anliegen konstituierte.<sup>67</sup> Daß die von der »Vereinigung« ausgehenden Initia-

<sup>64</sup> Vgl. Cohens Aufsatz von 1917 »Der Jude in der christlichen Kultur«, in: H. Cohen, 1924, Bd. 2, 193–209, bes. 203 ff.

<sup>65</sup> Cohen berichtet jedoch 1918 in seinem Nachruf auf Julius Wellhausen, jener habe ihm auf seinen Vortrag hin zu verstehen gegeben, daß der Fortbestand der jüdischen Religion dem Zwang des traditionellen Gesetzes, nicht ihrer fortdauernden religiös-kulturellen Bedeutung zu verdanken sei. Cohen urteilte, es sei eine »Schranke in bezug auf die Philosophie und Dogmatik der Religion«, die Wellhausen hindere, »geschichtsphilosophische Begründungen der unabgeholten Mission Israels ernstzunehmen« und sich auch mit dem gegenwärtigen Judentum zu beschäftigen, vgl. H. Cohen (1918), in: ders., 1924, Bd. 2, 466. Vgl. dazu A. Jülicher, in: *Protestantische Monatshefte* 22 (1918), Heft 7/8, 149: »Wir werden eine nationalistische Befangenheit darin erblicken, wenn er von einem Historiker Wellhausen glaubt erwarten zu müssen, daß dieser die »Weltgeschichtliche Frage des Judentums« sich zum Problem mache. Es ist nicht der Historiker in Cohen, der solche Forderungen stellt, sondern der Patron des Spätjudentums.«

<sup>66</sup> M. Rade, in: *CW* 24 (1910), Nr. 34, 803.

<sup>67</sup> Ihr Vorsitzender war 1908–17 der Berliner Justizrat Bernhard Breslauer. Nachdem die Mitgliederzahl schnell auf über 5000 gestiegen war, widmete sich die Vereinigung zunächst vorwiegend praktischen Zielen wie der Gründung liberaler Jugendvereine und der Propagierung liberaler Gedanken durch organisierte Vorträge. Mit der Zeitschrift *Liberales Juden-*

tiven zur Vergewisserung jüdischer Identität im Kontext der Kontroversen mit dem liberalen Protestantismus verstanden werden müssen, zeigt sich daran, daß sie sich bei der Begründung ihrer Ziele und in ihrem öffentlichen Auftreten an den Gegenwartsproblemen der protestantischen Theologie orientierte. Augenfällig wird dies am Beispiel der öffentlichen *Berliner Religionsgespräche* am 8. Mai 1910. Der Bezug zum »Berliner Religionsgespräch« des *Monistenbundes* am 31. Januar und am 1. Februar 1910, an dem sich Anhänger des Monismus und protestantische Theologen unter der Fragestellung »Hat Jesus gelebt?« über die Bestreitung der Historizität Jesu durch Arthur Drews auseinandersetzten, ist unübersehbar.<sup>68</sup> Der Bezug auf eine Veranstaltung, in der die Frage diskutiert wurde, ob die Wahrheit des Christentums trotz der historischen und theologischen Aporien der liberalen Leben-Jesu-Forschung unberührt bleiben könne, war deutlich polemischer Natur. Der jüdischen Öffentlichkeit sollte vor Augen geführt werden, daß auch die protestantische Theologie mit dem Problem der Relevanz der Religion, mit Religionsfeindlichkeit und Indifferenz zu kämpfen hatte. Juden sollten auf das »aufregende Schauspiel einer Gedankenschlacht« aufmerksam werden, »in der es sich um nicht mehr und weniger handelt als um das Zentrum«, um den »letzten Grund« des christlichen Glaubens, »mit dessen Existenz er steht und fällt.«<sup>69</sup> Insbesondere die Beiträge von Leo Baeck über »Unsere Stellung zu den Religionsgesprächen« und des Stettiner Rabbiners Heinemann Vogelstein über »Die Zukunft des Judentums« zeigen, daß es wesentlich um den Nachweis ging, daß das liberale Judentum den geistigen Herausforderungen der Gegenwart besser begegnen könne als ein liberaler Protestantismus, dessen Grundlagen in bedeutend stärkerem Maße gefährdet schienen. Zwar klang auch der Gedanke an, Judentum und Christentum seien gemeinsam herausgefordert, insofern die »Frage nach dem zukünftigen Schicksal der Religion überhaupt« auf dem Spiel stehe, im Zentrum stand jedoch der Versuch, sich mit Blick auf die Zukunft der Überlegenheit der jüdischen Religion zu vergewissern.<sup>70</sup>

---

tum besaß sie ein eigenes publizistisches Organ. Zur Geschichte der »Vereinigung« vgl. W. Breslauer, in: *BLBI* 9 (1966), 302–329.

<sup>68</sup> Zum »Berliner Religionsgespräch« vgl. *Protestantenblatt* 43 (1910), Nr. 5, 125 und E. Fittbogen, in: *Protestantenblatt* 43 (1910), Nr. 7, 180 ff. Arthur Drews, der führende Repräsentant der religiös-idealistischen Strömung des Monistenbundes, hatte in seinem 1909 vorgelegten Buch *Die Christusmythe* (ein zweiter Band folgte 1911) die Historizität Jesu bestritten und das biblische Jesusbild als Ausdruck der religiösen Erlebnisse der frühen christlichen Gemeinde gedeutet, die in den Evangelien Jesus nachträglich als ihren Kultgott historisch legitimierte; zu der Debatte um Drews vgl. die Literaturberichte von H. J. Holtzmann, in: *DLZ* 31 (1910), 1797 ff. und M. Dibelius, in: *ThLZ* 35 (1910), 1545 ff. und in: *ThLZ* 36 (1911), 135 ff. Vgl. auch A. Schweitzer, <sup>9</sup>1984, 487 ff. und 50 ff.

<sup>69</sup> Alle Ansprachen sind abgedruckt in: *LJ* 2 (1910), Nr. 6/7, 121–143, Zitat von S. Hochfeld, aaO., 122. Samson Hochfeld war Rabbiner in Berlin.

<sup>70</sup> H. Vogelstein, aaO., 126. Vogelstein stellte fest, daß bereits die Frage »Hat Jesus gelebt?« beweise, »daß der Fels, auf dem die Kirche aufgebaut ist, bedenkliche Risse und Spalten erhalten hat, die sich nicht mehr verbergen oder übertünchen lassen. Denn für das Christentum ist die Persönlichkeit seines Stifters, ist die Idealgestalt, die ihm die neutestamentlichen Bekenntnisschriften verliehen haben, Ausgangs- und Mittelpunkt des Glaubens, Stern und Kern der Religion.« Der Ewigkeitswert des Judentums beruhe dagegen nicht auf einer Per-

Baeck begründete den Seitenblick auf die geistigen Kämpfe um das Christentum in einem rhetorischen Meisterstück mit der Offenheit des Judentums für das »seelische Ringen und Streben« in anderen Religionen und mit der Achtung, die Juden dem christlichen Glauben schuldeten, obwohl sie selbst mit solcher Achtung »nicht gerade verwöhnt« würden.<sup>71</sup> Im Folgenden bezog er sich auf die Kontroverse um die Existenz Jesu, die für Juden, anders als für Christen, lediglich ein religionsgeschichtliches Problem darstelle, und legte in diesem Zusammenhang seine Sicht des Verhältnisses von Judentum und Christentum dar:

»Für unser Judentum hat es nichts zu bedeuten, ob die Geschichte Jesu das Bild eines wirklichen Lebens oder nur ein Mythos ist. Denn was im Christentum groß und heilig ist, das alles, wir dürfen es getrost aussprechen, das alles ist ein altes, sicheres Besitztum unserer Religion.«<sup>72</sup>

Baeck war, wie er in einer eigenen Auseinandersetzung mit Drews *Christusmythe* deutlich gemacht hatte, von der Geschichtlichkeit Jesu fest überzeugt. Die Debatte erschien ihm als Symptom einer tiefen Krise der liberalen protestantischen Theologie, die diese, gerade weil sie keine ausreichende Kenntnis der jüdischen Religion besitze und Jesus einzig im Gegensatz zum geschichtlichen Judentum verstehen wolle, selbst heraufbeschworen habe.<sup>73</sup> Für die Juden der Gegenwart sei es entscheidend, so führte er auf der Versammlung in Berlin aus, daß sich die jüdische Religion positiv auf Jesus beziehen könne, sich jedoch von allem freigehalten habe, was in der Gegenwart »ernste, denkende Christen in ihrem Glauben als drückend empfinden.« Wenn daher die jüdische Gemeinschaft aufgefordert werde, im herrschenden Bekenntnis aufzugehen, dann gelte es selbstbewußt zu antworten: »Mit Verlaub, ihr Herren, soll es denn eine Bekehrung geben, dann be-

---

sönlichkeit, sondern auf der Dignität seiner Lehre. Als Religionsgemeinschaft, die auf eine einzigartige Geschichte zurückblicken könne und die »alle gegen sie gerichteten feindlichen Angriffe, sei es, daß sie mit den Waffen roher Gewalt, sei es, daß sie mit den Waffen der Wissenschaft und der Gelehrsamkeit unternommen wurden, siegreich abgewehrt« habe, werde das Judentum nicht untergehen. Vielmehr müsse jedem einleuchten, daß es »eine heilvolle Zukunft zu gewärtigen hat, daß ihre Erhaltung im Plane der göttlichen Vorsehung gelegen ist« (127 f.).

<sup>71</sup> L. Baeck, aaO., 123 f. »Wer selbst Religion besitzt, wer um die Klarheit seiner Überzeugung gekämpft hat, der wird auch dem, was seinem Mitmenschen ein Heiligtum ist, Ehrfurcht entgegenbringen, diese Ehrfurcht vor dem Glauben hegen, die der Anfang aller echten Toleranz ist.« Das Judentum habe daher die »geschichtliche Pflicht«, sich mit dem Streit zu befassen, der die Gemüter der protestantischen Theologen bewege. Er wünsche sich nur, daß auch »unsere evangelischen Mitbürger sich einmal, mit unbefangener Sympathie, offen über die Fragen unterhielten, die die deutsche Judenheit bewegen« (124).

<sup>72</sup> AaO., 124.

<sup>73</sup> Vgl. L. Baeck, in: *LJ* 2 (1910), 68 ff. und 92 ff. Dadurch, daß sich die Theologen auf den Standpunkt zurückgezogen hätten, »daß alles, was Jesus verkündet habe, ein Neues gewesen sei oder zum mindesten durch seine einzigartige Persönlichkeit einen neuen Charakter erhalten habe«, gerate nun das ganze Fundament ihres Entwurfs ins Wanken. »So verlor das, was als unvergleichlich verkündet worden war, immer mehr von seiner Besonderheit. Je dogmatischer man diese betont, je selbstgewisser man alles behauptet hatte, desto mehr konnte sich jetzt die Neigung einstellen, alles radikal zu verneinen« (69 f.).

kehret euch zu uns!« Zielpunkt der Argumentation Baecks und der gesamten Veranstaltung der »Vereinigung für das liberale Judentum« war das Bekenntnis:

»Wir wissen, wer wir sind und weshalb wir es sind; wir sind Juden, weil wir Gott über uns wissen und die Wahrheit auf unserer Seite; wir sind Juden, weil wir überzeugt sind, in unserer Religion die Zukunft zu besitzen.«<sup>74</sup>

Die Prinzipien, die das Judentum als »Religion der Zukunft« qualifizierten, wurden in den *Richtlinien zu einem Programm für das Liberale Judentum* zusammengefaßt, die Leo Baeck und der Vorsitzende der *Vereinigung der Liberalen Rabbiner Deutschlands*, Caesar Seligmann, 1912 einer Delegiertenkonferenz der *Vereinigung für das liberale Judentum* in Posen vorlegten. Die »Richtlinien« waren Ausdruck des Willens, endlich positiv und verbindlich zu definieren, was theologisch unter liberalem Judentum zu verstehen sei und wie es nicht nur als Lehre, sondern als gelebte Existenz Gestalt annehmen könne.<sup>75</sup> Die dreizehn Richtlinien beruhten auf der prinzipiellen Distinktion zwischen den »ewigen Wahrheiten und sittlichen Grundgeboten« des Judentums (I) und den »geschichtlich bedingten Glaubensvorstellungen und Erscheinungsformen«, die sich in der rabbinischen und religionsphilosophischen Literatur ausgeprägt hatten (IV; V). Der Monotheismus, die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der Unsterblichkeit seiner Seele und von seiner Befähigung zu sittlicher Autonomie und Vervollkommnung qualifiziere das »Wesen« der Weltreligion des Judentums ebenso wie die Anschauung von der universalen Gotteskindschaft aller Menschen und ihrer Bestimmung zum geschichtlich-messianischen Ideal eines Lebens in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe (II) sowie die Überzeugung von der Erwählung Israels im Sinne einer beispielhaften Verkörperung des messianischen Prozesses (III).

Das Recht jeder Zeit, bei unbedingtem Festhalten der zeitlosen Wahrheiten die bedingten Vorstellungen und Formen »aufzugeben, fortzubilden oder neue zu schaffen« (V), fand seine Begründung in einem geschichtlichen Offenbarungsverständnis. Angesichts des Sinnverlustes vieler überlieferter Anschauungen und Bräuche (VI) wurde die Bedeutung des religiösen Subjekts für die Beurteilung der tradierten Formen gegenüber der Autorität des Religionsgesetzes aufgewertet.<sup>76</sup> Allerdings sollten die Formen nicht geschichtsloser Subjektivität oder dem

<sup>74</sup> Ders., in: *LJ* 2 (1910), Nr. 6/7, 125 f.

<sup>75</sup> *Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum*, 1912; der eigentliche Text der Richtlinien findet sich auf den Seiten 56–69. 1910 hatte eine Kommission aus Laien und Rabbinern unter Caesar Seligmann und Heinemann Vogelstein mit dem Textentwurf begonnen, nach der Einbeziehung des Rabbinerverbandes 1912 besorgten Seligmann und Baeck die Endfassung. Zu Seligmann, der zwischen 1902 und 1937 die Israelitische Religionsgemeinde in Frankfurt zu einem Zentrum des religiösen Liberalismus machte, vgl. M. A. Meyer, in: C. Seligmann, 1975, 17–33. Unter den Rabbinern, welche die Richtlinien unterzeichneten, befanden sich mit Leo Baeck, Max Dienemann, Felix Goldmann, Sigmund Maybaum, Heinemann Vogelstein und Max Wiener u.a. die bedeutendsten Vertreter jüdisch-liberaler Theologie.

<sup>76</sup> Nach M. Dienemann, in: *LJ* 1 (1908/09), 73–81, bes. 73 war ein entscheidendes Kennzeichen des liberalen Juden, »daß er sich auch für die Sphäre des Religiösen der Freistellung seiner Persönlichkeit bewußt« sei. Vgl. ders., in: *LJ* 3 (1911), 241–247: Als kritisches

Zeitgeist unterworfen, sondern als Ausdruck des jüdischen Gemeinschaftsbeußtseins ernstgenommen werden, sofern sie für den Einzelnen eine persönliche lebendige Beziehung zu Gott stiften, »das Band der Glaubensgemeinschaft festigen, die Glaubenstreue stärken und ein edles jüdisches Selbstbewußtsein wachrufen« konnten (VIII). Entsprechend unternahmen die »Richtlinien« den nicht unumstrittenen Versuch, festzulegen, was für das religiöse Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft »unerläßlich« sei. Der Akzent lag auf der Forderung nach einer würdevollen Beachtung des Sabbats und der Feste (IX), der religiösen Weihe aller Lebensabschnitte (X), der zugleich modernen und geschichtsbewußten Gestaltung des Gottesdienstes wie des Religionsunterrichts und nicht zuletzt nach einer Förderung der Wissenschaft des Judentums, damit »durch sie eine immer größere Verinnerlichung und Vertiefung der jüdischen Religion herbeigeführt und die Achtung vor ihr gemehrt werde« (XI).

Insgesamt stellten die Richtlinien also eine Verbindung der liberalen Anschauung vom Judentum als der Religion des »sittlichen Monotheismus« mit dem praktischen Interesse dar, den Rabbinern Hilfen für ihre Gemeindefarbeit zu geben, aber auch die vielen ihrer Tradition entfremdeten Juden für einen »gangbaren jüdischen Lebensweg« zurückzugewinnen.<sup>77</sup> Die Durchdringung des persönlichen und gemeindlichen Lebens durch nach wie vor zeitgemäße Elemente des religiösen Brauchtums sollte jedoch keine Rückkehr zum verbindlichen Religionsgesetz, sondern eher den Ausdruck eines »Willens zum Judentum« darstellen.<sup>78</sup> Daß die »Richtlinien« von der Posener Versammlung nach heftiger Debatte zwar angenommen wurden, jedoch nur unter Vorbehalt einer Resolution, die ihre Verbindlichkeit entscheidend herabsetzte,<sup>79</sup> hat die Wirkung des programmatischen Ansatzes stark begrenzt. Es erwies sich, daß die stark säkularisierten Laien die »Richtlinien« als »liberalen Schulchan Aruch« und somit als Eingriff in ihre persönliche religiöse Freiheit ablehnten.<sup>80</sup> Sie vermochten daher keine dauerhafte Renaissance des liberalen Judentums zu begründen: Nach dem Ersten Weltkrieg konnte die *Vereinigung für das Liberale Judentum in Deutschland* nicht wiederbelebt werden. Der jüdische Liberalismus erlebte vielmehr, ähnlich wie die liberale pro-

---

Prinzip meine dieser Wille zur »persönlichen Religion« die dem Juden auferlegte Prüfung, »ob eine vorhandene Form nicht in Wort oder Tat mit der persönlichen Überzeugung in Widerspruch steht«; positiv zielte er auf eine stärkere »innere Beseelung des religiösen Brauches« (242 f.).

<sup>77</sup> So C. Seligmann in seinem Begleitreferat, vgl. *Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum*, 1912, 17.

<sup>78</sup> Diesen Begriff prägte Seligmann, um gegen die stark rationale Orientierung des liberalen Judentums das Gefühl für die jüdische Gemeinschaft und die bewußt empfundene jüdische Identität des Einzelnen aussagen zu können, vgl. M. A. Meyer, in: C. Seligmann, 1975, 17 ff.

<sup>79</sup> Vgl. den Text der Posener Resolution, in: *Richtlinien*, 1912, 69. Sie »überläßt ... die Stellungnahme zu den das religiöse Leben des einzelnen betreffenden Forderungen der Richtlinien der gewissenhaften Ueberzeugung« der Mitglieder der liberalen Vereinigung.

<sup>80</sup> Vgl. M. A. Meyer, 1988, 211 f. Entsprechend bezweifelt W. Breslauer, in: *BLBI* 9 (1966), 319 ff., daß die Richtlinien zur Rückgewinnung uninteressierter Kreise beigetragen oder prägenden Einfluß auf die Fortentwicklung der Gemeindeeinrichtungen im liberalen Sinne ausgeübt hätten.

testantische Theologie, aufgrund der fortschreitenden Säkularisierung und der geistigen Erschütterungen der Nachkriegszeit einen tiefgreifenden Niedergang. In ihrer Zeit waren die »Richtlinien« jedoch ein eindrucksvolles Zeugnis für den Willen liberaler Juden, die Relevanz eines zeitgemäßen Judentums und seine Gleichwertigkeit, wenn nicht Überlegenheit im Vergleich mit dem liberalen Protestantismus zur Geltung zu bringen.

#### 4. Die innerjüdische Diskussion über die Affinität des liberalen Judentums zum Protestantismus

##### 4.1. Die Konfrontation von zionistischer und jüdisch-liberaler Identität

In dem politisch brisanten innerjüdischen Streit um den Zionismus, der in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg geführt wurde, stand auch die Bewertung der »Abwehrbewegung« und ihrer Bemühung zur Debatte, die nichtjüdische Gesellschaft vom Wert der jüdischen Religion zu überzeugen. Die zionistische Deutung der Geschichte und gegenwärtigen Situation des Judentums zeichnete sich durch starke Skepsis gegenüber der politischen und religiösen Apologetik des liberalen Establishments aus. Die Lösung der »Judenfrage« war aus zionistischer Perspektive nicht auf dem Wege der Assimilation und der Aufklärung möglich, sondern nur durch »Selbstemanzipation« und eine »Renaissance des Judentums« zu erreichen. Wie schlug sich dies in der zionistischen Bewertung der Auseinandersetzung der Wissenschaft des Judentums mit der protestantischen Theologie nieder? Und welche Rolle spielte der Blick auf den liberalen Protestantismus im zionistisch-liberalen Diskurs über das »Wesen des Judentums«?

Daß zionistische Intellektuelle die liberale Apologetik auch dann skeptisch beurteilten, wenn sie sich selbst von den antijudaistischen Implikationen der protestantischen Bibelforschung herausgefordert fühlten, dokumentieren zwei Artikelserien »Über Judentum und Christentum« sowie »Über das Wesen des Judentums«, die der Arzt und Schriftsteller Elias Auerbach 1905 in der *Jüdischen Rundschau* veröffentlichte. Der protestantischen Forschung erscheine, so klagte er, alles Jüdische nur dann als wertvoll, »soweit es die Morgenröte ist für die Sonne, die ihr Auge blendet und alles überstrahlt, die Gestalt des Jesus Christus.« Gerade Harnack, »als Historiker unbestreitbar einer der fruchtbarsten und tiefgründigsten Forscher«, habe eine polemische Darstellung des Judentums geliefert, die »vielleicht mehr als rohe und masslose Schmähungen die Gleichachtung der Juden auch in den Kreisen untergräbt, die nicht geradezu judenfeindlich sind.« Auch die Entgegnungen der Wissenschaft des Judentums seien allerdings nur »Apologien, die dem Dogma das Dogma, der Herabsetzung die Verhimmelung« entgegenstellten. »Eine Apologie aber verfehlt gerade ihren Zweck, die Verteidigung, so gut wie immer.«<sup>81</sup> Insbesondere Baecks *Wesen des Judentum* orientiere sich, als Vertei-

<sup>81</sup> E. Auerbach, in: *JR* 10 (1905), Nr. 21, 23, 27 (Literaturblatt Nr. 4, 25 ff.; Nr. 5, 33 ff.; Nr. 7, 49 f.), Zitate 25 f.

digungsschrift aus liberal-rationalistischem Geist, viel zu sehr am Christentum, als daß sie dem historischen Judentum und den Bedürfnissen der jüdischen Gemeinschaft gerecht werden könne.<sup>82</sup> Auerbach formulierte damit den Eindruck vieler Zionisten, die Wissenschaft des Judentums lasse ihr Bild vom Judentum zu sehr fremdbestimmen, anstatt, völlig ohne Seitenblick auf die nichtjüdische Umwelt, aus den eigenen Quellen zu schöpfen.

Eine Kontroverse, die 1908 um den liberalen Rabbiner von Stolp/Pommern, Max Joseph, ausbrach, führt anschaulich vor Augen, wie in der zionistisch-liberalen Identitätsdebatte auch das Gegenüber zum liberalen Protestantismus als polemisches Instrument verwendet werden konnte. Joseph, Absolvent der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, war noch 1901 im Zusammenhang der Harnack-Debatte ganz im jüdisch-liberalen Sinne gegenüber der protestantischen Theologie als Verteidiger der jüdischen Ethik aufgetreten.<sup>83</sup> 1908 begründete er in seiner Schrift *Das Judentum am Scheidewege* seine Entscheidung für den Zionismus damit, daß das jüdisch-liberale Selbstverständnis den überall sichtbaren Tendenzen zur Auflösung des Judentums nicht wirksam begegnen könne, sondern unaufhaltsam »zum kulturellen Tode des Judentums« führe. Er wollte den theologischen Gegnern des Zionismus, die fürchteten, dieser werde das religiöse Moment völlig zurückdrängen, zeigen, »daß der Zionismus nicht nur keine Gefahr, sondern geradezu die Voraussetzung für eine religiöse Zukunft des Judentums bildet.«<sup>84</sup> Joseph berief sich darauf, daß durch alle Stadien der Religionsgeschichte Israels und des Judentums hindurch religiöses und nationales Element untrennbar miteinander verbunden gewesen seien. Israel habe nicht nur »seinen Ursprung und seine Voraussetzung ganz und gar im nationalen Leben, Bewußtsein und Daseinswillen«; auch der Messianismus der Propheten sei, ungeachtet seiner universalen Aspekte, wesentlich auf die nationale Zukunft Israels gerichtet, so daß auch der von liberalen Juden akzentuierte »ethische Monotheismus« nicht ohne seine nationalen Wurzeln und Implikationen zu verstehen sei.<sup>85</sup> Das Judentum habe das Exil nur deshalb überleben können, weil es in seiner Geschichte diesen national-messianischen Glauben immer festgehalten habe; der gegenwärtigen religiösen Krise könne man daher einzig auf dem Wege der nationalen Rückbesinnung begegnen.<sup>86</sup>

Indem Joseph die nationale Dimension der Prophetie hervorhob, setzte er sich in einen bewußten Gegensatz zur liberalen Bestimmung des »Wesens des Judentums«, die seiner Auffassung nach ausschließlich durch die Verteidigung gegen christliche Vorurteile bedingt war.<sup>87</sup> Das »liberal-religiöse Judentum assimilatorischer Tendenz« mit seinem exklusiv religiösen Selbstverständnis habe nicht nur

<sup>82</sup> Vgl. ders., in: *JR* 10 (1905), Nr. 30, 35–36, 39 (Literaturblatt Nr. 10, 11–12, 14).

<sup>83</sup> M. Joseph, in: *AZJ* 65 (1901), Nr. 45, 536 ff., Nr. 46, 547 ff., Nr. 48, 571 ff., Nr. 49, 584 ff., Nr. 50, 595 ff. Zu Joseph vgl. K. Wilhelm, in: H. Tramer (Hg.), 1962, 55–70.

<sup>84</sup> M. Joseph, 1908, VI und VIII.

<sup>85</sup> AaO., 71 und 47 ff. Vgl. ders., in: *JR* 15 (1910), Nr. 16, 184 f.

<sup>86</sup> Ders., 1908, 88 f. und 112 ff.

<sup>87</sup> Vgl. ders., 1910, 79 f.: »Universalistisch wiederum und zwar restlos universalistisch

nach innen »mehr auflösend als schöpferisch gewirkt.« Es sei auch zu bezweifeln, daß das Judentum, wie der Gedanke einer universalen jüdischen »Mission« insinuiere, durch seine Wirksamkeit in der Diaspora den christlichen Völkern irgendetwas geben könne, »was sie nicht schon hätten oder doch sehr gut auch ohne uns finden könnten!«<sup>88</sup> Die Hoffnung auf eine gegenseitige Annäherung von Protestantismus und Judentum erschien ihm als illusorisch. Auch wenn sich die Anschauungen liberaler Juden und liberaler Christen »ziemlich eng« miteinander berührten, bleibe nach wie vor ein gewichtiger Unterschied, der beide Strömungen »in einen ganz verschiedenen historischen Zusammenhang und dadurch auch in verschiedene Gesellschaftskreise« stelle. Die zentrale Stellung Jesu trenne beide religiösen Welten in einem Maße, daß sie nicht koexistieren könnten. Für die christliche Bevölkerung blieben auch die liberalen Juden, ganz abgesehen vom sozialen und rassistischen Antagonismus, religiöse Gegner.<sup>89</sup> Den Beweis für die zementierten jüdenfeindlichen Vorurteile stellten gerade die liberalen protestantischen Forscher dar, die

»eben weil ihnen so oft der Vorwurf des Aufgebens alles Spezifisch-Christlichen und der Annäherung an das Judentum gemacht wird, zur deutlicheren Dokumentierung ihrer christlichen Gesinnung nur um so weiter von den Juden abrücken, daß sie in mehr oder weniger tüftlerischer Weise die Überlegenheit des Christentums über das Judentum zu erweisen und das Judentum herabzudrücken suchen.«<sup>90</sup>

Nicht nur Max Joseph benutzte die jüdisch-liberale Kontroverse mit der protestantischen Theologie, um seine Vorstellung von der Zukunft des Judentums plausibel zu machen. Felix Goldmann, einer seiner prominentesten liberalen Gegner, die den Universalismus des Judentums gegen die Auffassung von der jüdischen »Nationalreligion« verteidigten, warf ihm vor, er befinde sich, indem er ihr Urteil über die nationale Beschränkung des Judentums bestätige, in voller Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Wissenschaft,

»deren einziger Lebenszweck anscheinend darin besteht, das Judentum zu schmähen und zu verkleinern, seinen Gott als den finsternen, rachegierigen Nationalgott eines kleinen Beduinenstammes zu kennzeichnen, diese Wissenschaft, die im Judentum einen beschränkt nationalen, von Weltunterdrückung und Weltbeherrschung träumenden Hochmut zu finden trachtet, die demgemäß an der Darstellung seiner messianischen

---

sollte das Judentum durchaus sein, einmal weil die philosophische Ethik dies zu fordern schien und dann auch, weil man dem Christentum den Vorzug des Universalismus, auf den es allein Anspruch macht, nicht lassen wollte.«

<sup>88</sup> AaO., 32 und 42. »Wir verfügen doch über keine tiefen religiösen Geheimnisse, für die die übrige Welt noch nicht reif ist! Den Glauben an den einen Gott, dem wir durch reine Sittlichkeit dienen, den haben doch Kuenen und Wellhausen, Ritschl und Harnack auch ohne uns gefunden! Unsere Gegenwart unter den Völkern ist für die Ausbreitung des wahren Glaubens völlig überflüssig« (ebd.).

<sup>89</sup> AaO., 15. »Der liberale Religionsjude wird von ihr wahrscheinlich nicht daraufhin befragt, ob er der Lehre Christi im Sinne der liberalen Christen näher steht: er ist Jude, also verworfen und Heilandsmörder« (16).

<sup>90</sup> AaO., 15 f., vgl. 42 f.

Hoffnung als einer möglichst engherzigen, chauvinistisch-nationalen ein sehr begreifliches Interesse hat.«

Man habe dem Zionismus nicht zu Unrecht vorgehalten, seine begeistertsten Anhänger seien Antisemiten. Es sei zu befürchten, daß die wissenschaftliche Aufklärung keine Fortschritte machen werde, »wenn die tendenziöse christliche Bibelwissenschaft, die das ›engherzig-nationale‹ Judentum auf Kosten des ›großzügigen, universalistischen Christentums‹ gewohnheitsmäßig herabsetzt, so unerwartete Hilfe von jüdischer Seite erfährt.«<sup>91</sup>

Goldmanns antizionistische Polemik zeigt, daß die zionistische Idee, namentlich durch die Bestreitung des rein religiösen Charakters des Judentums, eine unüberhörbare Herausforderung des jüdisch-liberalen Identitätswurfs darstellte. 1911 verschärfte er seine Kritik in seiner Schrift über *Zionismus oder Liberalismus. Atheismus oder Religion* und postulierte einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen zionistischer »Religionslosigkeit« und liberalem Judentum. Mit seinem Ziel einer nationalen Wiedergeburt und der Vorstellung, Religion und Nation stünden im Judentum in einer unauflöselichen Wechselbeziehung zueinander, widerstreite der Zionismus dem »Wesen« des Judentums als einer Weltreligion. Die Geschichte habe bewiesen, daß dem Judentum jeder Wille und jede Eignung zum nationalen Dasein fehlten. Allein dank seiner Begabung für die Religion und seiner Mission der Zeugenschaft für die reine Gottesidee habe Israel »eine Religion entwickelt, die sich trotz des Untergangs der Nation erhält.«<sup>92</sup> Während der jüdische Liberalismus danach strebe, die Lebenskraft der jüdischen Religion, also dessen zu bewahren, was den Wert des Judentums für die Menschheit ausmache, opfere der Zionismus die universale Sendung des Judentums, »um einen Krähwinkelstaat zu erreichen.« Goldmann gestand zu, daß der Zionismus – als säkulares »Ersatzjudentum« für religiös Indifferente – eine anregende Wirkung ausgeübt habe, nicht zuletzt deshalb, weil das liberale Judentum die Assimilation bisher nicht entschieden genug bekämpft habe. Letztlich könne jedoch nur eine bewußt religiöse jüdische Identität, die gegen »jede Anpassung an christlich-religiöse Anschauungen« eintrete, dazu beitragen, die Assimilation in Grenzen zu halten. Dies sei zugleich der Weg zur Überwindung des Zionismus.<sup>93</sup>

Zionismus und liberales Judentum, die beide eine Antwort auf die Assimilationsproblematik geben wollten, gerieten demnach vor dem Ersten Weltkrieg in einen sich zunehmend verschärfenden Gegensatz. Während liberale Rabbiner den Zionismus als religionsfeindlich zu desavouieren suchten, warfen Zionisten ihnen vor, für die fortschreitende Auflösung des Judentums verantwortlich zu sein, und behaupteten, der Zionismus könne – trotz seiner säkularen Ziele – eher beanspruchen, »das Judentum und damit auch die jüdische Religion« zu erhal-

<sup>91</sup> F. Goldmann, in: *AZJ* 74 (1910), Nr. 39, 464 ff., Zitate 465. I. Goldschmidt, in: *LJ* 1 (1908/09), 303–310, betonte, Joseph beziehe sein Bild des Judentums »aus der Hand der protestantischen Kathedertheologie« (303) und wandle durch seine Berufung auf Wellhausen und Harnack »die Pfade einer antisemitischen Wissenschaft« (305).

<sup>92</sup> F. Goldmann, 1911, 19.

<sup>93</sup> AaO., 71 und 78.

ten.<sup>94</sup> Zionistische Intellektuelle bestritten nicht nur die »konfessionelle« Deutung des Judentums und die liberale Deutung des Messianismus, sie verstanden, wie der zionistische Rabbiner Emil Cohn 1911 in einem Aufsatz über »Die religiöse Judenfrage« ausführte, die Herausbildung jüdisch-liberaler Identität als einen Weg der Assimilation an das Christentum, als »Emanzipation auf Abzahlung«.<sup>95</sup> Der für die postassimilierten Juden viel zu abstrakte und rational orientierte »moderne liberale Talmudismus der Ethik des Judentums, der Talmudismus der konfessionellen Glaubenslehrenreligion«, wie Cohn die jüdisch-liberale Religionsphilosophie kennzeichnete, sei nicht imstande, die jüdische Gemeinschaft neu zu beleben. Gewiß hätten gerade die Werke jüdischer Gelehrter, welche die Ethik des Judentums neu akzentuierten, seit der Jahrhundertwende »manches zur Stärkung des jüdischen Selbstbewußtseins beigetragen«, es sei jedoch fatal, wenn von der Religion nichts übrig bleibe als Apologetik.<sup>96</sup> »Erst wenn Israel *als Volk* wieder ein religiöser Wert wird geworden sein, wird dem Juden seine Religion wieder Erlebnis werden können« – mit dieser Formulierung begründete Cohn,

---

<sup>94</sup> Vgl. M. Kollenscher, 1912, 25. Zu dem weit komplexeren Verhältnis von Zionismus und Orthodoxie vgl. H. Greive, in: *LBIYB* 25 (1980), 173–195 und in: *LBIYB* 28 (1983), 241–246, bzw. M. Breuer, 1986, 328 ff. Zu einer gewissen Affinität trug das Unbehagen der Orthodoxie angesichts der mit Säkularisierung und Werteverfall einhergehenden Assimilation bei. Andererseits führte die Tatsache, daß die lebendige Zionshoffnung der Orthodoxie und ihre traditionelle Deutung des Exils ein latentes Bewußtsein für die nationale Dimension des Judentums gewährleistete, dazu, daß Zionisten einem offenen Konflikt aus dem Wege gingen. Vielmehr warben sie um die Orthodoxie, indem sie diese als Hüterin der Tradition gegen die Assimilation würdigten und hervorhoben, daß auch der Zionismus zur Rückbesinnung auf jüdische Überlieferung und Kultur führe.

<sup>95</sup> E. Cohn, in: *Preußische Jahrbücher* Bd. 143, 1911, 432–440, Zitat 435. »Der junge Protestantismus begann seine Dogmen immer mehr zu verflüchtigen und zu erkennen, daß ... der Schwerpunkt der Religion auf der Sittlichkeit liege. Diese Parole erweckte auch die jüdische Theologie. Der Protestantismus näherte sich dem Judentum, hieß es da. Wieder ein Schritt zum Gottesreich! Und als nun die zahlreichen Versuche begannen, das Wesen der christlichen Sittenlehre darzustellen, da kam es wie eine Reflexbewegung aus dem jüdischen Lager: Der Nachweis wurde erbracht, daß die christliche Sittenlehre nichts anderes sei, als ein Abklatsch der jüdischen, daß Jesus in Wahrheit nichts anderes gelehrt habe, als was vor ihm und mit ihm die Pharisäer alle lehrten« (436 f.). Cohn war 1907 Prediger der liberalen Gemeinde Berlin, bevor er wegen seiner zionistischen Überzeugung sein Amt auf Druck des Gemeindevorstandes aufgeben mußte (vgl. dazu E. Cohn, 1907). 1908–12 war er Rabbiner in Kiel, 1914–25 in Bonn.

<sup>96</sup> Ders., in: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 143, 1911, 437 f. »Und so ist es gewesen: Apologetik ist das Resultat unserer hundertjährigen Entwicklung, Apologetik blieb uns, und Apologetik sind wir selbst, jeder von uns eine zweibeinige Apologetik. Wir leben von den Angriffen auf uns. Und wenn wir auf die Anpreisungen fremder Werte sagen können: »Das haben wir auch!« oder gar »Das hatten wir vor euch!«, so gilt es uns als ein Triumph. Apologetik, das ist der Wert der jüdischen Ethik für uns in unserer Zeit« (ebd.). Felix Rosenblüth, der führend in der zionistischen Jugendbewegung tätig war, merkte ironisch an, das jüdisch-liberale »Apologetengeschlecht« lebe einzig von der »Widerlegung sinnloser antisemitischer Behauptungen« und »von Betrachtungen darüber, daß die jüdische Religion vor der christlichen immerhin unleugbar gewisse nicht zu verkennende Vorzüge habe«, vgl. F. Rosenblüth, in: *JR* 18 (1913), Nr. 13, 126 ff., Zitat 126.

weshalb er glaubte, dem liberalen Judentum den Zionsgedanken als »ein ewigreligiöses Ideal« entgegenstellen zu müssen.<sup>97</sup>

#### 4.2 Die »Richtlinien« als Annäherung an den Protestantismus? – Die Kontroverse mit der Orthodoxie 1912/13

Auch orthodoxe jüdische Gelehrte bewerteten die liberale Verteidigung des Judentums überwiegend negativ. Sie partizipierten zwar grundsätzlich an der apologetischen Tendenz der Wissenschaft des Judentums, nämlich im Sinne einer umfassenden »Verteidigung des traditionellen Judentums und seiner Glaubenssätze gegen die religionskritischen und religionsfeindlichen Strömungen in der zeitgenössischen Wissenschaft und Philosophie«,<sup>98</sup> fühlten sich jedoch durch den liberalen Protestantismus offenbar in weit geringerem Maße herausgefordert. Immerhin hatte die Orthodoxie einen wesentlichen Beitrag zur Bekämpfung der antisemitischen Talmudhetze und der Ritualmordvorwürfe geleistet. Auch andere Phänomene, der Historismus, die Religionsgeschichte und die Bibelkritik drängten sie in die Defensive, so daß sie bei der »Babel-Bibel-Debatte«, in der es für sie konkret um die Historizität der Offenbarung selbst ging, führend beteiligt war. Daß sie an der Diskussion um Harnack und Bousset nahezu keinen Anteil nahm, lag daran, daß sie, sofern sie das »Wesen« des Judentums mit Gesetzestreue identifizierte, sich weit weniger als das liberale Judentum gezwungen sah, der protestantischen Darstellung entgegenzutreten.<sup>99</sup> Schwerpunkt und Stärke der orthodoxen Apologetik lagen in der Begründung eines tieferen Verständnisses der Torافرömmigkeit. Sowohl bei der Auseinandersetzung mit der Bibelkritik als auch bei der Frage der »Gesetzlichkeit« spielte jedoch vielfach die Selbstbehauptung gegen das liberale Judentum eine viel bedeutendere Rolle als etwa die antijüdischen Implikationen der protestantischen Theologie.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> E. Cohn, in: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 143, 1911, 439 f. (Hervorhebung nicht im Original).

<sup>98</sup> M. Breuer, 1986, 187; vgl. seine vorzügliche Analyse 187–197.

<sup>99</sup> AaO., 194; vgl. etwa die Auffassung von M. Schweitzer, in: *Der Israelit* 44 (1903), Nr. 5, 93 ff.: Es sei ein »wenig erfreuliches Zeichen, wenn die jüdische Gelehrsamkeit – im Sinne der Moderne – heute meist damit beschäftigt« sei, »die Schriften und Werke nichtjüdischer Gelehrter zu kritisieren.« Weder Harnack, der das Judentum »vielfach recht glimpflich« behandelt habe, noch andere Forscher hätten sich durch die jüdischen Gegenschriften beeindrucken lassen. Schweitzer fand es »erklärlich und darum verzeihlich«, daß protestantische Theologen die jüdischen Schriften nicht rezipierten. »Sie sind durchdrungen von christlichem Geist, von christlicher Auffassung, sind zuerst Christen, eifrige Bekenner ihres Glaubens, Förderer ihrer Anschauung, dann erst kommt der gelehrte Forscher« (93). Viel wichtiger sei es, sich auf sich selbst zu besinnen und in den eigenen Reihen Torakennntnis zu verbreiten. »Lassen wir die Apologetik gegen Andersgläubige und Andersdenkende ruhen. Wir wollen unsere eigenen Wege gehen, uns begnügen mit dem, was die Thora lehrt, wie wir in ihrer Erfüllung, in ihrer Erforschung unseren Lebensberuf sehen – wir haben damit genug zu thun« (95). Vgl. jedoch die vereinzelt positiven Stimmen zu den Arbeiten J. Eschelbacher, z.B. S. Kaatz, in: *Der Israelit* 48 (1907), Nr. 27, 12 und ders., in: *Der Israelit* 49 (1908), Nr. 4, 13.

<sup>100</sup> J. Wohlgenuth führte in seiner 1913 vorgelegten Schrift *Aufgabe und Methodik der*

Die ohnehin tiefen Gegensätze zwischen liberalem Judentum und Orthodoxie verschärften sich durch die programmatische Neuformulierung der jüdisch-liberalen religiösen Identität in solchem Maße, daß immer häufiger die grundsätzliche Frage gestellt wurde, ob die liberale Richtung überhaupt noch als Judentum anzusprechen sei.<sup>101</sup> Die Spannung, hinter der sich starke gemeindepolitische Interessen verbargen, kam 1912/13 im sog. »Richtlinienstreit« zum Ausbruch. Selbst gemäßigte Kreise der Orthodoxie konnten die liberalen »Richtlinien« von 1912 nicht als legitime Form jüdischer Identität akzeptieren. Der *Verband orthodoxer Rabbiner Deutschlands* und die *Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner Deutschlands* reagierten mit »Rabbinischen Erklärungen«, die festhielten, die »Richtlinien« leugneten den göttlichen Ursprung der Tora und die zeitlose Verbindlichkeit des Religionsgesetzes, gäben das jüdische Leben subjektivistischer Willkür preis und zerstörten so die Grundlagen des Judentums.<sup>102</sup> Vor allem die Rabbiner der ohnehin auf völlige Abgrenzung bedachten Separatgemeinden betonten, Liberalismus und Orthodoxie seien nicht verschiedene Strömungen innerhalb des Judentums, sondern »zwei Religionssysteme . . ., die jeder prinzipiellen Gemeinsamkeit entbehren«, so daß auch ein Zusammenwirken in gemeindlichen religiösen Angelegenheiten endgültig auszuschließen sei.<sup>103</sup>

---

*Apologetik im jüdischen Religionsunterricht* (J. Wohlgemuth, 1913 a) aus, die Auseinandersetzung mit dem Christentum sei einzig durch die Desavouierung des Judentums als »Gesetzesreligion« von Bedeutung – ein Punkt, »von dem wir unsere Daseinsberechtigung ableiten und mit dem wir die höhere Stellung der jüdischen Religion begründen.« Die christlichen Dogmen könnten dagegen unberücksichtigt bleiben, weil sie die Anhänger des gesetzestreuen Judentums kaum gefährdeten (12). Die Auseinandersetzung mit der Bibelkritik und der Religionsgeschichte falle mit der kompromißlosen Bekämpfung des liberalen Judentums zusammen (10 f.).

<sup>101</sup> Isaac Breuer, Enkel von S. R. Hirsch und eine der Leitfiguren der Separatorthodoxie, reagierte 1911 mit dem Aufsatz »Was läßt Hermann Cohen vom Judentum übrig?« auf die Selbstvorstellung des liberalen Judentums auf dem Berliner »Weltkongreß« und warf ihm den »Abfall vom historischen Judentum« vor, vgl. I. Breuer, in: *Der Israelit* 52 (1911), Nr. 11–13 und Nr. 15, Zitat Nr. 15, 3. Vgl. den Vortrag über »Liberales Judentum«, den Saul Kaatz, Rabbiner aus Zabrze, 1910 auf der Generalversammlung der *Vereinigung traditionell Gesetzestreuer Rabbiner Deutschlands* hielt, abgedruckt in: *Der Israelit* 52 (1911), Nr. 7–12.

<sup>102</sup> Die Erklärungen sind abgedruckt bei J. Wohlgemuth, 1912 b, 74–77.

<sup>103</sup> AaO., 74 f. Neben den liberalen Rabbinern wehrten sich vor allem die jüdischen Großgemeinden, die in einer öffentlichen Erklärung die Einheit der verschiedenen Anschauungen unter dem Dach der Gemeinden bekräftigten, vgl. *LJ* 4 (1912), 271: »Keiner Richtung im Judentum steht das Recht zu, einer anderen die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft abzusprechen oder ihr den Makel religiöser Minderwertigkeit anzuheften.« Im Verlauf des »Richtlinienstreits« veröffentlichte auch die 1909 gegründete *Freie Jüdische Vereinigung*, in der sich Vertreter der konservativen Breslauer Tradition formierten, eine Stellungnahme, in der sie ihre Sorge um die Bewahrung des überlieferten Judentums und des innerjüdischen Friedens ausdrückte. Ihr Ziel war eine »ruhige, organische Entwicklung des Judentums auf geschichtlicher Grundlage«, die es gegen orthodoxe wie liberale Bestrebungen gleichermaßen abzugrenzen galt. Der Text ist in Auszügen abgedruckt bei J. Wohlgemuth, 1913 b, 2 f. Selbstvorstellung und Programm dieser Vereinigung, die sich auch *Religiöse Mittelpartei für Frieden und Einheit in der Gemeinde* nannte, finden sich im Nachlaß Ismar Elbogen (LBIA/AR 7209, Box 3/12): »Wir wollen«, so die zentrale Passage, »die Einheit in der Gemeinde erhalten und nicht den Zwiespalt in ihnen noch erweitern; wir wollen die

Von besonderem Interesse ist der »Richtlinienstreit« deshalb, weil er ein Licht auf die Rolle der Wahrnehmung der protestantischen Theologie für die innerjüdische Polemik wirft und zeigt, daß die Sprecher der Orthodoxie ein ausgeprägtes Sensorium für die Nähe des liberalen Judentums zum liberalen Protestantismus entwickelten. Zum wirkungsvollsten Interpreten dieser Position entwickelte sich Joseph Wohlgemuth, der mit äußerster Konsequenz die Anschauung vertrat, mit der Fixierung der »Richtlinien« im Sinne eines offiziellen liberalen »Bekenntnisses«, bei dem es sich um die »Proklamierung eines völlig neuen Glaubens« handele, sei ein Schisma unvermeidlich geworden.<sup>104</sup> Im praktischen Teil der »Richtlinien« erblickte Wohlgemuth »völlige(n) Nihilismus«,<sup>105</sup> damit aber eine Sanktionierung des in indifferenten Gemeindegemeinschaften längst Praktizierten, einen »Freibrief für den Abfall vom frommen Glauben und die Übertretung der Gesetze.«<sup>106</sup> Als eigentliche Ursache des Schismas diagnostizierte er die dogmatische Differenz, die in einer gegenläufigen Bestimmung des Wesens des Judentums gipfele, und unterstellte den Verfassern der »Richtlinien« die Leugnung der Offenbarung als einer autoritativen Willenskundgabe Gottes. Statt dessen propagierten sie die »Entwicklungsfähigkeit des Judentums zu einem Gebilde von Lehren und Forderungen, das von dem jeweiligen Zeitbewußtsein seine Gestalt erhält.«<sup>107</sup> Selbst der Pentateuch werde unter dem Aspekt geschichtlich bedingter Glaubensvorstellungen und Bräuche betrachtet.<sup>108</sup> Wohlgemuth bezeichnete dagegen die Tora als das »Lebensprinzip, das Wesen des Judentums« und forderte als genuine jüdische Haltung die unbedingte Anerkennung der schriftlichen und mündlichen Tora, des Sitten- und Zeremonialgesetzes in seiner Totalität.<sup>109</sup>

An diesem Punkt setzten auch die Vertreter des liberalen Judentums, die Wohlgemuth antworteten, die eigentliche Differenz an, bestritten unter Hinweis auf die vielfachen Gemeinsamkeiten in Lehre, religiöser Ethik und Lebenspraxis allerdings entschieden die Notwendigkeit der Separation. Während für die Orthodoxie das Religionsgesetz völlig im Mittelpunkt stehe, habe das liberale Judentum den Monotheismus, die ewigen religiösen Wahrheiten und sittlichen Grundgebote der prophetischen Religion als »Wesen« des Judentums erkannt.<sup>110</sup> Ihr Einspruch galt vor allem der Gleichsetzung von Tora und Religionsgesetz, einer Auf-

---

Autorität der Quellenschriften unserer Religion nicht erschüttern und unser Judentum nicht zum Spielball jeder modernen Strömung machen lassen; wir wollen das jüdische Bewußtsein stärken. Bei aller Treue gegen die Heiligtümer unserer Väter dürfen und wollen wir uns jedoch auch den Ansprüchen der Zeit nicht verschließen, soweit diese dem Wesen unseres Bekenntnisses nicht widersprechen. Durchdrungen von der Erkenntnis, daß die Wissenschaft des Judentums das Leben des Judentums bedeutet, wollen wir sie pflegen und fördern. Sie soll uns bei den auf die Gestaltung des modernen jüdischen Lebens gerichteten Bestrebungen den Weg für unsere Wirksamkeit weisen.«

<sup>104</sup> J. Wohlgemuth, 1912 b, 6; vgl. ders., 1913 b, 15.

<sup>105</sup> Ders., 1912 b, 61.

<sup>106</sup> AaO., 15.

<sup>107</sup> Ders., 1913 c, 77.

<sup>108</sup> Ders., 1913 b, 5 f.

<sup>109</sup> Ders., 1913 c, 35.

<sup>110</sup> Vgl. C. Seligmann, 1913, 15 ff., 41 und 44 f.; S. Samuel, 1913, 51 f.

fassung, in der sich, so spitzte der Essener Rabbiner Salomon Samuel zu, »vielmehr jüdische Orthodoxie mit liberaler, christlicher Theologie« berühre.<sup>111</sup> Samuel deutete vorsichtig an, daß aus liberaler Sicht die Orthodoxie tatsächlich dem von der protestantischen Bibelwissenschaft entworfenen Bild des Judentums als einer starren Gesetzesreligion entspreche und für die Aufrechterhaltung dieses Stereotyps mit verantwortlich sei. Caesar Seligmann formulierte dies weitaus polemischer:

»Da wehren wir uns, seitdem das Judentum in die Wissenschaft eingetreten ist, gegen die Verunglimpfung, die ihm von seiten der judentumsfeindlichen theologischen Wissenschaft widerfährt. Da protestieren wir seit Jahrzehnten gegen die Herabsetzung, mit der das Judentum als verächtliche ›Gesetzesreligion‹ gebrandmarkt und ihm nachgesagt wird, daß bei ihm das Religiöse und die Sittlichkeit minderwertig sei. ... Da wehrt sich das gesamte wissenschaftliche Judentum gegen die Unterstellungen und Voraussetzungen der modernen Bibelkritik und religionsgeschichtlichen Wissenschaft – und mitten in dem Kampf fällt Herr Dr. Wohlgemuth den Verteidigern des Judentums in den Rücken, drückt sein Siegel unter die hämische Beschimpfung des Judentums und wird nun die Freude haben, während der nächsten Jahrzehnte als Kronzeuge der antisemitischen theologischen Wissenschaft zitiert zu werden.«<sup>112</sup>

Dieser heftige Angriff war eine Antwort auf die Provokation, die Wohlgemuth seinerseits an die liberalen Juden gerichtet hatte, indem er die innere Abhängigkeit ihrer Anschauungen von der liberalen christlichen Theologie postulierte. Das liberale Judentum, darin sich von der tradierten Religion scheidend, stehe, »was seine religiöse Lehre betreffe, dem liberalen Christentum näher, als dem geschichtlichen Judentum.«<sup>113</sup> Wohlgemuth begründete diese These mit einer dreifachen Beobachtung. Erstens hätten die »Richtlinien« ihre Anschauung von den geschichtlichen Grundlagen und der historischen Entwicklung der jüdischen Religion von »der liberal-protestantischen theologischen Wissenschaft« kritiklos übernommen. Das liberale Judentum habe sich mit der Trennung von universaler Prophetenreligion und priesterlicher Gesetzesreligion einfach auf den Boden der religionsgeschichtlichen Theorien Wellhausens und der »Religionsgeschichtlichen Schule« gestellt, damit aber die Wahrheit der schriftlichen und mündlichen Tora, das fundamentale Grundprinzip der Tradition, untergraben. Denn aus gesetzestreuer Sicht bedeuteten die Hypothesen der Bibelkritik »eine Umwertung aller Werte, deren sich das Judentum bis jetzt gerühmt, sie rauben ihm, konsequent durchgeführt, das Recht des Daseins.«<sup>114</sup>

Zur Affinität zwischen liberalem Judentum und Protestantismus gehörte für Wohlgemuth zweitens deren gemeinsame Orientierung an zentralen theologischen Ideen – Monotheismus, Gottebenbildlichkeit des Menschen, Unsterblichkeit seiner Seele, sittliche Freiheit, und eine ethisierte Messias- bzw. Reich-Got-

<sup>111</sup> AaO., 16.

<sup>112</sup> C. Seligmann, aaO., 52 f. J. Wohlgemuth, 1913 c, 49, Anm. 2, wies diese Kennzeichnung der protestantischen Wissenschaft als »durchaus unangemessen« zurück.

<sup>113</sup> J. Wohlgemuth, 1912 b, 28.

<sup>114</sup> Ders., 1913b, 7 und 38.

tes-Idee. Dazu komme drittens, als deutlichste Folge des religionsgeschichtlichen Zugangs, die »Verwerfung des geschichtlichen Judentums«, der Angriff auf seinen Charakter als Gesetzesreligion.<sup>115</sup> Liberale jüdische Apologeten könnten dem Angriff auf die angebliche knechtische Unterwerfung unter die Last eines starren Gesetzes »niemals entschieden entgegentreten«, weil sie das Religionsgesetz nur als die Schale betrachteten, die das Eigentliche, die ewigen Wahrheiten, über die Zeit hin bewahren sollte.<sup>116</sup>

Mit seiner Argumentation griff Wohlgemuth die von liberalen jüdischen Forschern während des »Wesensstreits« aufgebrachte These von der Annäherung des liberalen Protestantismus an die Grundlagen der jüdischen Religion auf, wandte sie aber ins Negative, um das liberale Judentum zu diskreditieren.<sup>117</sup> Da die orthodoxe Behauptung der Affinität beider liberalen Strömungen, trotz der bewußten Einseitigkeit, mit der sie vorgetragen wurde, einen wahren Kern hatte und theologische Aporien geschickt ausnutzte, sahen sich die Liberalen zur scharfen Abgrenzung gezwungen. Daß die radikale jüdische Orthodoxie ihnen den jüdischen Charakter absprechen wollte, um das Fortbestehen ihrer Separatgemeinden zu legitimieren, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie präzise die verwundbarste Seite ihrer Apologetik traf: die ambivalente Haltung zur normativen Stellung des »Gesetzes«. Gegenüber der isolierten liberalen Wertschätzung des prophetischen Judentums wollte die Orthodoxie ein ganzheitliches, historisch wie theologisch vom Sinai her bestimmtes Verständnis der jüdischen Religion entwickeln, deren »gesetzlicher« Charakter nicht verschwiegen oder weginterpretiert, sondern offensiv vertreten werden sollte.

Wie liberale Protestanten sich gegen den Vorwurf schützen mußten, sie vollzögen durch die kritische Interpretation der Christologie eine »Rejudaisierung« des Christentums, so sah sich auch das liberale Judentum gezwungen, sich gegen falsche Identifikationen zu wehren. Dies ist der Grund für die Heftigkeit, mit der etwa Seligmann auf Wohlgemuths These von der liberalen »Christianisierung« des Judentums reagierte. »Ein gehässigerer Vorwurf« war nach seiner Auffassung »wohl noch nie mit einem so armseligen Spinngewebe von sogenannten Beweisen begründet worden.« Das Christentum habe die ewigen Wahrheiten und sittlichen Grundgebote aus dem Judentum genommen und sei ihm daher ohnehin verwandt.<sup>118</sup> Daß das liberale Judentum keine Preisgabe des geschichtlichen Ju-

<sup>115</sup> Ders., 1912 b, 34.

<sup>116</sup> Ders., 1913 c, 46. Das liberale Christentum dagegen lebe – in seinem Versuch, das Urchristentum und die prophetische Religion in ihrer Ursprünglichkeit darzustellen, nachdem es sich wesentlicher Teile der Christologie entledigt habe – einzig von diesem Gegensatz zur »Gesetzesreligion«, vgl. ders., 1913 b, 9.

<sup>117</sup> Vgl. ders., 1913 c, 85: »An sich wäre die Annäherung des liberalen Christentums an die Glaubenslehren des Judentums freudig zu begrüßen als eine Vorstufe der messianischen Zeit. Aber dieser Annäherung entspricht leider eine Entfremdung gegenüber den allen positiven Religionen gemeinsamen Grundlagen.«

<sup>118</sup> Vgl. C. Seligmann, aaO., 57: »Sollen wir aus lauter Angst davor, daß das liberale Christentum nach 1800 Jahren seine unterscheidenden Dogmen abzuwerfen beginnt und darum der Mutterreligion, von der es sich durch eben diese Dogmen einst getrennt hat, wieder ähnlicher wird, – sollen wir aus lauter Angst davor uns immer mehr in unser Schneckenhaus

dentums intendiere, zeige seine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie während des jahrelangen Streits über das »Wesen« des Judentums. Wohlgemuth dagegen wollte durchaus zugestehen, daß liberale Gelehrte der Verunglimpfung der pharisäischen Frömmigkeit und Gesetzesübung entgegengetreten seien. Diese Verteidigung beziehe sich jedoch nur auf die Vergangenheit, während liberale Juden das Religionsgesetz für die Gegenwart und ihr eigenes Leben unter dem gleichen Aspekt betrachteten, wie die protestantische Theologie. Damit seien sie aber für die Verzerrungen mitverantwortlich.<sup>119</sup> Zudem sei das eigentliche Motiv der liberalen Apologetik nur die Bewahrung ihrer Anhänger vor einer allzu großen Annäherung, d.h. letztlich vor der Taufe. Letztlich sei kaum zu bestreiten, daß der vom liberalen Judentum eingeschlagene Weg auf die Dauer »geraden Weges in das Christentum« führen müsse.<sup>120</sup>

#### 4.3. Max Dienemanns Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum 1914

Die innerjüdische Kontroverse um den Charakter des liberalen Judentums blieb nicht ohne Wirkung auf die Selbstdefinition liberaler Gelehrter und ihre Wahrnehmung des Protestantismus. Sichtbar wird dies an der Schrift über *Judentum und Christentum*, die Max Dienemann, einer der maßgeblichen Repräsentanten der *Vereinigung für das Liberale Judentum in Deutschland*, 1914 in der Reihe der *Volkschriften über die jüdische Religion* veröffentlichte. Sie geht pointiert von den »Unterschieden zwischen Judentum und Christentum« aus und versucht, offensiv den Eigenwert des Judentums und seine Distanz zu allen Spielarten christlicher Theologie zur Geltung zu bringen.<sup>121</sup> Dienemann verstand die Notwendigkeit, »die Ehre und Reinheit des Judentums zu verteidigen«, als Zwang, der aus der jüdischen Minderheitssituation und dem christlichen Absolutheitsanspruch erwachse. Solche Apologetik bleibe jedoch unbefriedigend, weil sie den Anschein erwecke, »als wäre schon jener Nachweis als ein der Mühe wertiges Ziel zu betrachten, daß die eigene Anschauung hinter jener der herrschenden Mehrheit an Wert und Stärke der sittlichen Empfindung nicht zurückstehe«, und als ob man »die Position des Christentums für unanfechtbar halte.« Eine wirksame Verteidigung des Judentums könne nur darin bestehen, »aus dem frohen Kraftgefühl des Starken« heraus zu argumentieren und »bei aller Würdigung der Überzeugung des Andersdenkenden das Wesen der eigenen Anschauung zu betonen und aus ihrer Eigenart zu begründen.«<sup>122</sup> Unter Nichtjuden sei die Anschauung, das Judentum verkörpere

---

verkriechen? ... Wird unsere jüdische Wahrheit dadurch geringwertiger, daß sie sich die Welt erobert? Soll die vornehmste Aufgabe des Judentums immer nur darin bestehen, anders zu sein als die anderen?»

<sup>119</sup> J. Wohlgemuth, 1913 b, 9. Vgl. ders., 1913 c, 49: »Können sich die liberalen Herren darüber beklagen, daß dem Judentum von der christlichen Wissenschaft Unrecht geschieht, wenn sie kein Bedenken tragen, ihrerseits mit dem gesetzestreuen Judentum in völlig gleicher Weise zu verfahren?«

<sup>120</sup> AaO., 60 f. und 86.

<sup>121</sup> M. Dienemann, 1914, 5.

<sup>122</sup> Ders., in: *Korrespondenz-Blatt des VdJ* 1914, Nr. 14, 7. Vgl. ders., 1914, 5: »Es sei uns fern, eine Kritik des Christentums zu geben, Glaubenssätzen nahe zu treten, in denen Mil-

eine überwundene Religionsstufe, so dominierend, daß sie sich nicht vorstellen könnten, »die Juden von heute sollten sich nicht als überwunden erklären, ja hätten sogar ein deutliches Bewußtsein von ihrer religiösen Eigenart und den ausgesprochenen Willen, sie zu erhalten.« Als besonders herausfordernd erschien es Dienemann, daß die jüdische Öffentlichkeit zwar die Differenz »zwischen orthodoxem Judentum und orthodoxem Christentum« empfinde, daß sie jedoch »schon fast widerspruchslos« das Urteil akzeptiere, »zwischen liberalem Judentum und liberalem Christentum sei ein innerer Unterschied nicht vorhanden.« Demgegenüber wollte er aufzeigen, »wie durchgehends eine geschlossene jüdische einer ebenso geschlossenen christlichen Anschauung gegenübersteht.«<sup>123</sup>

Die fundamentale Differenz zwischen Judentum und Christentum erblickte Dienemann in der Anthropologie, speziell in der Problematik des »liberum arbitrium«. Das Judentum halte trotz aller Einsicht in das Wesen der Sünde daran fest, daß der Mensch aufgrund der Gottebenbildlichkeit von Natur aus fähig sei, »das Gute zu tun und sittlich zu handeln aus eigener Kraft.« Dagegen stehe auf christlicher Seite die Lehre von der Erbsünde als der herrschenden Macht im Leben, eine Lehre, die zwangsläufig den Gedanken der stellvertretenden Sühneleistung hervorgebracht habe.<sup>124</sup> Obgleich der moderne Protestantismus sich von der Vorstellung entfernt habe, die menschliche Sünde sei Folge der Ursünde Adams, bleibe er davon überzeugt, »daß dem Menschen ohne Christus eine religiöse Hilflosigkeit innewohnt.« Infolgedessen ließen liberale Theologen zwar die Gottheit Christi und den Opfertod Christi fallen, blieben aber in irgendeiner Weise immer auf Christus als auf denjenigen bezogen, »der die Menschen gelehrt hat, ihrer Sünde los und ledig zu werden.« Auch dem liberalen Protestantismus gegenüber sei daher hervorzuheben, daß sich Judentum und Christentum »in der Seelenstimung, aus der die Frömmigkeit hervorwächst«, fundamental unterschieden.<sup>125</sup>

Die stärksten Auswirkungen dieser Differenz fand Dienemann im Bereich der Ethik und der Weltverantwortung. Als »Religion der Erlösung von der Macht der Sünde« fordere das Christentum zwar die Heiligung als Frucht der Erlösung, aber selbst der moderne Protestantismus, der dies auf neue Weise betone, verstehe die sittliche Tat nicht als »die völlig eigene Arbeit des Menschen, der um seine sittliche Läuterung ringt«, sondern als »Geschenk Gottes.« Selbst wenn er den Gedan-

---

tionen Menschen Beseligung und innere Ruhe finden. Worauf es uns ankommt, ist einzig und allein, zu zeigen, welche Lehren dem Judentum eigentümlich sind, was die Juden von altersher vor dem Eintritt in das Christentum abhielt und auch in aller Zukunft abhalten muß.«

<sup>123</sup> AaO., 6 f. Dienemann fand in diesem Anliegen die Zustimmung seiner jüdischen Kollegen, vgl. etwa die Rezension von J. Lewkowitz, in: *AZJ* 78 (1914), Nr. 43, 564: »Je mehr das Christentum der Gegenwart sich von den Dogmen früherer Jahrhunderte befreit und dem Monotheismus der Bibel nähert, je entschiedener auch seine ethischen Lehren sich dem modernen Kulturbewußtsein anzupassen suchen, desto dringender wird für uns Juden die Aufgabe, die Eigenart unserer religiösen Anschauung zu erkennen und zu betonen und auf die Differenzen hinzuweisen, die zwischen jüdischer und liberal-christlicher Denkweise bestehen.«

<sup>124</sup> M. Dienemann, 1914, 8 ff.

<sup>125</sup> AaO., 12 f. und 18.

ken des sühnenden Opfertodes Christi aufgegeben habe, konzentrierte er sich auf den Menschen Jesus, der durch das Beispiel seines Lebens die Sünde überwinden lehre. Das Judentum betone dagegen den Gedanken der »Versöhnung«, an der Gott *und* Mensch mitwirkten, wobei die sittliche Tat des Menschen im Vordergrund stehe. Entsprechend seien für jüdisches Denken und soziales Handeln Gerechtigkeit und Liebe unauflöslich miteinander verbunden, während die christliche, auch die liberale protestantische Theologie, die Liebe, »die an Wert weit über Gerechtigkeit herausragen soll«, zum »Gipfelpunkt der Sittlichkeit« erhebe.<sup>126</sup> Das Judentum nehme den Menschen in ganz anderer Weise als sittliche Persönlichkeit und als Mitarbeiter an der Ausbreitung des Gottesreiches auf Erden ernst und setze der christlichen »Stimmung der Weltflucht« das Bestreben entgegen, »durch freudige Bejahung der Welt die sittliche Kraft des Menschengeschlechts zu steigern.« Dienemann bestritt nicht, daß der moderne Protestantismus sich intensiv mit Fragen der Kultur, Sozialpolitik und Weltverantwortung befaßte und das Problem der Begründung und Konkretion ethischen Handelns in den Vordergrund seiner Theologie stellte. Darin vollziehe er tatsächlich eine Annäherung an jüdisches Denken und rechtfertige so »die Standhaftigkeit, mit der die Juden durch die Jahrhunderte ihre Idee von der eigenen sittlichen Kraft des Menschen der christlichen Idee von der Sündhaftigkeit des Menschen gegenüber festgehalten haben.« Es sei zu hoffen, daß diese Erkenntnis den Juden seiner Zeit die Überzeugung von der »sieghaften Kraft« ihrer Religion wiedergeben könne.<sup>127</sup>

Besonders eingehend schärfte Dienemann die Differenz in der Frage der Christologie und der Beurteilung des »Gesetzes« ein. Hier gebe es auch zwischen »dem freiesten Juden und dem freiesten Christen« keine Verständigung. Möge sich der liberale Protestantismus, indem er über die Dogmen hinwegschreite, »noch so sehr der jüdischen Versöhnungslehre nähern«, er müsse an der zentralen Stellung der Person Christi festhalten, müsse, um christlich zu bleiben, alle sittliche Tat des Menschen auf Christus beziehen und bezeugen, »daß für den Christen das Heil nur in seiner persönlichen Beziehung zu Christus liegt.« Darin unterscheide sich die liberale Theologie nicht vom orthodoxen Christentum, im Gegenteil, je deutlicher Christus »entgöttlicht« und als vorbildlicher Mensch gezeichnet werde, um so mehr werde seine Person herausgehoben »als die allein wirksame in der ganzen Menschheitsgeschichte.«<sup>128</sup> Nicht zuletzt markierte aus Dienemanns Sicht die Entgegensetzung von »Gesetz und Evangelium«, die auch den modernen Protestantismus in seiner Wahrnehmung der jüdischen Tradition bestimmte, eine unübersteigbare Grenzlinie. Trotz des erbitterten Streits um die Geltung des überlieferten »Gesetzes«, insbesondere der kultischen Teile, bleibe auch das liberale Judentum »dem Gesetze freund« und halte an der gemeinsamen Überzeugung fest,

<sup>126</sup> AaO., 34 und 37.

<sup>127</sup> Zitate aaO., 20, 23 f. und 26 ff.

<sup>128</sup> AaO., 39 f. So bleibe etwa – bei aller Annäherung bei der Deutung des Messianismus als einer innerweltlichen Entwicklung – für christliches Denken der Messias im Mittelpunkt. Demgegenüber habe das liberale Judentum mit seiner sozialen Messiasidee den Akzent auf die »messianische Zeit« gelegt, an deren Herbeiführung der Mensch verantwortlich sei (43).

daß die Religion »als Gesetz, als von Gott geforderte Tat in unser Leben« trete und Frömmigkeit bedeute, »diesem Gesetz gemäß zu handeln und dadurch die eigene sittliche Kraft zu erhöhen.« Da das Christentum »grundsätzlich gesetzesfeindlich« sei und an die Stelle der Tora »Gnade und Erlösung« treten lasse, könne man diesen Dissens »nicht kräftig genug betonen und nicht streng genug darauf hinweisen, daß die Strömungen im Judentum, die gegen die Verbindlichkeit einzelner Gesetze kämpfen, nicht etwa eine Annäherung an die christliche Anschauung bedeuten.«<sup>129</sup>

In diesen Formulierungen, wie überhaupt in der Tatsache, daß Dienemann die Differenz in der Bewertung des »Gesetzes« so stark akzentuierte, spiegelt sich eine Spannung wieder, die eng mit dem vehementen Einspruch der Orthodoxie gegen das jüdisch-liberale Selbstverständnis zusammenhängt. Eine kritische Analyse seines Ansatzes ergibt, daß er mit seiner abstrakten, stark typisierenden Gegenüberstellung von Christentum und Judentum eine differenzierte historische und theologische Verhältnisbestimmung eher verhinderte. Robert Raphael Geis, einer der bedeutendsten jüdischen Initiatoren der Neubegegnung von Juden und Christen in Deutschland nach 1945, urteilte, Dienemann habe nicht nur den Gegensatz überbetont, sondern zugleich eine idealtypische Charakteristik jüdischen Denkens entworfen, die »mit Notwendigkeit das Judentum verzeichnen mußte und damit auch das Christentum.«<sup>130</sup> Die scharfe Abgrenzung vom liberalen Protestantismus wird allerdings erst auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion über die Affinität zwischen jüdisch-liberalem und protestantisch-liberalem Denken verständlich. Dienemann mußte diese Nähe – mit Blick auf protestantische Vereinnahmungsversuche, die jüdisch-orthodoxe Polemik und die religiöse Indifferenz vieler Juden – bestreiten, um die Bindung der jüdischen Gemeinschaft an ihre Tradition zu stärken. Damit brachte er am Ende der wilhelminischen Epoche in profilierter Form jenes vitale Interesse des liberalen Judentums zur Geltung, das sich wie ein Leitmotiv durch alle Kontroversen seit der Jahrhundertwende zog.

### 5. Zum Prozeß der »Vergegnung« im Streit zwischen liberalem Judentum und liberalem Protestantismus – Auswertung

»Nicht ein(em) Feind«, so betonte Joseph Eschelbacher 1907 in der Einleitung zu seinem Buch *Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie*, begegneten jüdische Gelehrte bei der Wahrnehmung des liberalen Protestantismus, »wohl aber ein(em) Gegner.«<sup>131</sup> Damit ist das zwiespältige Verhältnis zwischen der liberal orientierten Wissenschaft des Judentums und der Theologie kulturpro-

<sup>129</sup> AaO., 49 f. Vgl. ders., in: *Korrespondenzblatt des VdJ* 1914, Nr. 14, 6–12.

<sup>130</sup> R. R. Geis, in: G. Schulz (Hg.), 1971, 115–118, Zitat 118.

<sup>131</sup> J. Eschelbacher, 1907, 1.

testantischer Prägung präzise beschrieben. Die Erbitterung, mit der die Kontroverse geführt wurde, hing nicht allein mit den antijudaistischen Tendenzen der protestantischen Theologie zusammen. Sie erscheint viel eher als Resultat einer spannungsvollen Mischung von Nähe und antithetischer Abgrenzung. Das Bewußtsein, daß beide liberalen Strömungen durch wichtige gemeinsame theologische und ethische Konzepte miteinander verbunden waren, führte auf keiner Seite zu einem offenen Diskurs über die Fragen, mit denen sich Protestantismus und Judentum angesichts der vielfältigen Herausforderungen ihrer Zeit auseinanderzusetzen hatten. Für das liberale Judentum schien, da hier wesentlich das innerjüdische Identitätsproblem eine Rolle spielte, die Brisanz des Konflikts sogar eher aus dem Gemeinsamen denn aus dem Trennenden zu erwachsen.

Eine kritische Bewertung des gesamten Diskurses über die Affinität zwischen liberalem Judentum und liberalen Protestantismus, der letztlich nicht als Chance zum offenen Gespräch genutzt wurde, sondern vielmehr zu einer wachsenden Entfremdung führte, wird durch die Konfrontation mit den Vorstellungen über die »Beziehungen zwischen liberalen Christen und Juden« möglich, die Claude G. Montefiore, der führende Repräsentant des englischen Reformjudentums, 1910 auf dem *Fünften Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt* in Berlin seinem christlichen Auditorium unterbreitete. Als Autor zahlreicher Schriften über Jesus und die Evangelien war er mit der religionsgeschichtlichen Diskussion vertraut. Zugleich war er nicht in den deutschen Kontext involviert, sondern konnte auf dem Hintergrund der unkomplizierteren Verhältnisse in England, dem »Paradies für die Juden«, in dem der Antisemitismus ein marginales Problem sei, beide Seiten kritisch in den Blick nehmen.<sup>132</sup> In seinem Vortrag formulierte er Leitlinien für ein dialogisches Verhältnis zwischen den beiden liberalen Strömungen und versuchte, konkrete Wege zur Verständigung aufzuzeigen.

Mit erstaunlicher Präzision erfaßte Montefiore die Struktur des Konflikts. Liberales Judentum und liberales Christentum seien geneigt, ihrem besonderen Bekenntnis exklusiv die Wahrheit zuzusprechen und einander gegenseitig als Folie zu verwenden, um ihre eigenen Vorzüge herauszuarbeiten. Christen stellten den jüdischen Glauben als religionsgeschichtlich überwundenes Phänomen dar und seien allenfalls gewillt, die Orthodoxie als »anachronistisches Überbleibsel eines einst Lebendigen« zu dulden, während ihnen das liberale Judentum keine historische und theologische Berechtigung zu haben schien. Im Gegenzug werde das Christentum von vielen Juden als Abweichung von der wahren, ethisch überlegenen jüdischen Tradition wahrgenommen, so daß liberalen Christen allein die

---

<sup>132</sup> C. G. Montefiore, in: M. Fischer/F. M. Schiele (Hg.), Bd. 2, 1911, 548–562, Zitat 549. In England seien gerade die Beziehungen zwischen Christen und Juden, denen das Religiöse am Herzen liege, »die intimsten und herrlichsten.« Der intensive gesellschaftliche Kontakt zwischen den Angehörigen beider Religionsgemeinschaften führe dazu, daß Juden und Christen auch »Hochachtung« vor dem Glauben des jeweils Anderen hätten (549 f.). Montefiore, der zeitweise an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin studiert hatte, begründete in England die radikale Reformbewegung (Jewish Religious Union, 1902) und wurde 1926 Präsident der *World Union for Progressive Judaism*.

Rückwendung zum Judentum übrigbleibe.<sup>133</sup> »Was gegenwärtig so häufig geschieht, ist, daß jede Partei die andere studiert (sofern das Studium genannt zu werden verdient), um Gegensätze und schwache Punkte ausfindig zu machen.« Selbst die in den liberalen Bewegungen ermöglichten »Annäherungen und Überbrückungen« durch die modifizierende Interpretation der Menschwerdung Gottes sowie der »nomistischen« Tradition führten nicht zu gegenseitiger Offenheit, sondern lediglich zu verstärkter Abgrenzung. Weil orthodoxe Juden ihren liberalen Glaubensbrüdern das Judesein absprächen und konservative Christen ihrerseits das Recht der Liberalen auf Verbleib in der Kirche in Frage stellten, komme es dazu, »daß der liberale Christ in seinem heftigen Drange, sich seiner Zugehörigkeit zum Christentum zu versichern, gelegentlich in der irrtümlichen Beurteilung des jüdischen Glaubenswesens« den konservativen übertreffe, »während *mutatis mutandis* das Gleiche manchmal von den liberalen Juden dem Christentum gegenüber« geschehe.

Gegen solche Zwänge zur gegenseitigen Herabsetzung wollte Montefiore ein Modell der Achtung setzen, das sich von absoluten Ansprüchen distanzierte und ein pluralistisches Verständnis religiöser Wahrheit begründete. Juden und Christen bräuchten nicht die Überzeugung von der ihrem Glauben anvertrauten göttlichen Mission aufzugeben, sollten sich jedoch bewußt bleiben, daß in keiner Religion die ganze Wahrheit enthalten sei. »Ist es aber unmöglich, daß die eine wie die andere Partei den Glauben hegt, Gott sei auch irgendwie mit der anderen?« Der englische Gelehrte ging davon aus, daß jede Religion »irgend eine besondere Schattierung, einen besonderen Aspekt der Wahrheit« enthielt, Metaphern und Symbole, die sie »mit besonderer Klarheit und Schlüssigkeit« vertrat, und daß Judentum und Christentum jeweils kostbare Erkenntnisse »auf den großen Geistesaltar der Welt« gelegt hätten. Gesonderte Identitäten würden noch auf lange Sicht spannungsvoll nebeneinander bestehen, bevor vielleicht die volle Wahrheit sichtbar werde – Zeichen des Reichtums, demgegenüber die Uniformität eines herrschenden Glaubens nur als »geistige Verarmung der Menschheit« zu bewerten wäre. Montefiore verband seine Vision einer gleichberechtigten Existenz von Judentum und Christentum mit Leitlinien zu einer Hermeneutik des »sympathischen gegenseitigen Verstehens«, die sich wie ein Gegenentwurf zur Debatte in Deutschland lesen. Juden und Christen müßten erkennen, daß ihre Beziehung sich nicht im abstrakten Religionsvergleich erschöpfen dürfe, sondern die Begegnung mit dem lebendigen Glauben des anderen verlange. Diese Erkenntnis müsse sich daran bewähren, daß bei der gegenseitigen Wahrnehmung nicht im Vordergrund stehe, was bei der jeweils anderen Religion als Mangel empfunden werde. Statt dessen gelte es, etwas über die jeweiligen Vorzüge zu erfahren, auf daß »die eine Religion von der anderen lerne.« Christliche Theologen müßten also etwa beginnen, »die Stärke des Nomismus« wahrzunehmen, anstatt die jüdische Toraförmigkeit als Symbol der Veräußerlichung und Werkgerechtigkeit zu betrach-

---

<sup>133</sup> AaO., 553 f. »Einige Christen scheinen uns liberale Juden als Halb-Juden mit christlicher Firnis anzusehen, während einige Juden meine liberalen christlichen Freunde als christlich etikettierte Halb-Juden zu betrachten scheinen« (554).

ten. Sie könnten ihre Werturteile relativieren, wenn sie sich im Dialog mit »jüdischen Autoritäten, die schließlich doch etwas von ihrer Literatur und ihrem Sinn verstehen, ins innerste Heiligtum des nachbiblischen Judentums einführen« lieben. Umgekehrt dürfe den Juden »das Kreuz Christi nicht mehr als bloße Torheit erscheinen.« Vielmehr sollten sie sich »auf die Stärke des Evangeliums« besinnen und ihre Achtung vor dem Christentum zum Ausdruck bringen, indem sie Person und Lehre Jesu würdigten und »Paulus ... nicht mehr als bloße(n) Verderber des ethischen Monotheismus« betrachteten.<sup>134</sup>

Als zeitgenössisches Alternativkonzept spiegeln Montefiores Überlegungen zu einem gleichberechtigten Diskurs, in dem die Gesprächspartner mit der Wahrheit der anderen Religion rechneten, die Defizite der komplexen Beziehungen in Deutschland in aller Schärfe wider. Eine dialogische Annäherung hätte von beiden Seiten verlangt, sich auf das Selbstverständnis des jeweils Anderen, seine spezifischen theologischen Probleme und Lösungsversuche einzulassen und über verbindende und trennende Faktoren zu reden. Statt dessen kam es, um mit Buber zu reden, zu einem Prozeß der »Vergegnung«, in dem zunehmend wechselseitige Abgrenzungszwänge dominierten, die ein Gespräch erschwerten, wenn nicht unmöglich machten. Sowohl die jüdischen als auch die protestantischen Forscher waren bestrebt, die religiösen Identitätskonzepte, die sie für zukunftsfruchtbar hielten, an ihren eigenen geschichtlichen Traditionen zu verifizieren und gegen die konkurrierende religiöse Überlieferung auszuspielen. Auf theologischer Ebene hing dies mit der Frage nach dem »Wesen« von Judentum und Christentum zusammen, die von vorneherein apologetische Interessen implizierte. So wollte etwa Harnack mit dem Wesensbegriff die Summe der Inhalte, Werte und Erscheinungen des dem Wandel der Geschichte unterworfenen Christentums erfassen, sofern diese als normativ auch für die Moderne erschienen. Die Spannung zwischen dem Anspruch auf die Autorität einer objektiven historischen Wissenschaft und dem gegenwartsrelevanten Zweck seiner Darstellung war offenkundig.<sup>135</sup> Entsprechendes gilt für den Begriff des »Wesens des Judentums«, den die Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert im Zusammenhang ihres Strebens nach Identitätsfindung und geistiger Selbstbehauptung geprägt hatte.<sup>136</sup> Das Konzept des »Wesens« eignete sich weder für die historisch differenzierende Wahrnehmung der jeweils anderen Religion, noch trug es dazu bei, die gegenwärtige Identität des Gegenübers ernstzunehmen. Es führte vielmehr zur Idealisierung eines von allen geschichtlich bedingten »Schalen« unabhängigen »Kerns« der eigenen Religion und war besonders anfällig für Absolutheitsansprüche.<sup>137</sup>

Mindestens genauso wirksam war das Zusammenspiel des Theologischen mit dem Politischen. Als trennend erwies sich im wesentlichen der auch im liberalen

<sup>134</sup> Alle Zitate aaO., 552–562. Zu Montefiores Deutung des Verhältnisses von Judentum und Christentum vgl. M. Bowler, 1988.

<sup>135</sup> U. Tal, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), 1976, 606 ff.

<sup>136</sup> Vgl. F. Niewöhner, in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 4, 1976, 649 ff.

<sup>137</sup> Vgl. W. Homolka, 1994, 138 ff.

Protestantismus ungebrochene Superioritätsanspruch, der das Judentum zur überwundenen Vorstufe reduzierte und damit implizit oder explizit seinen emanzipatorischen Anspruch bestritt. Die Hoffnung der Wissenschaft des Judentums, eine liberale protestantische Theologie könnte aufgrund ihrer Negation des Prinzips des »christlichen Staates« eine Gleichstellung der jüdischen Religion befürworten und sich eindeutig gegen antijüdische Stereotypen aussprechen, wich einer tiefen Desillusionierung. Die Infragestellung des engen Bündnisses von »Thron und Altar« schien zwar die Tore für die jüdische Integration zu öffnen und als logische Konsequenz eine Offenheit für plurale sozio-kulturelle Identitäten zu fordern. Die gegenläufigen Bestrebungen, die sich mit dem Begriff des »Kulturstaates« verknüpften und auf eine möglichst enge Verbindung von Nation, Kultur und protestantischem Christentum zielten, erwiesen sich jedoch als weit wirkungsvoller. Die jüdischen Gelehrten erkannten die Gefahr des integralen Nationalismus kulturprotestantischer Prägung, der letztlich auf eine uniforme, durch die protestantische Ethik bestimmte christliche Gesellschaft zielte.<sup>138</sup> Ihrer Enttäuschung angesichts dieser illiberalen Tendenzen entsprach unter liberalen Protestanten eine wachsende Erbitterung über den festen Willen des Judentums zur Bewahrung seiner besonderen Identität. Sie nahmen vielfach die gleiche Haltung ein, die auch den politischen Liberalismus bestimmte, und forderten, da sie sich einen Akkulturationsprozeß unter Bewahrung einer kulturellen und religiösen Eigenwertigkeit nicht vorzustellen vermochten, als Preis für die Emanzipation das allmähliche Aufgehen der jüdischen Gemeinschaft in ihrer christlichen Umwelt.

Das Bild, das Trutz Rendtorff 1986 in seinem Aufsatz über »Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende« entworfen hat, kann daher nicht überzeugen. Zumindest für die Zeit vor 1914 erweist sich seine Behauptung, der liberale Protestantismus sei in Richtung auf eine Anerkennung der Pluralität religiöser Identität und eine Würdigung der religiösen und kulturellen Traditionen des Judentums fortgeschritten, als eine unzulässige Idealisierung, die den jüdischen Erfahrungen dieser Zeit nicht entspricht.<sup>139</sup> Es handelt sich mehr um ein Postulat, das sich auf mögliche systematisch-theologische Folgerungen aus der liberalen Neuzeiterfahrung bezieht, denn um die Abbildung von historischer Wirklichkeit. Die Ambivalenz der meisten liberalen Theologen bei der Bewertung der Stellung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland bleibt dabei unberücksichtigt. Daß Rendtorff die politische Toleranz des theologischen Liberalismus über Gebühr würdigt, hängt mit der Ausblendung der jüdischen Perspektive und mit einer Unterschätzung der politischen Dimension theologischer Antijudaismen zusammen. Über die Respektierung der Ergebnisse der Emanzipa-

<sup>138</sup> G. Hübinger, 1994, 309 diagnostiziert mit Blick auf den »Universalitätsanspruch kulturprotestantischen Christentums« ein »gesellschaftliches Hegemonialbewußtsein«, das einen enormen Assimilierungsdruck ausübte.

<sup>139</sup> T. Rendtorff, in: ders., 1991, 60 ff. Es ist aufschlußreich, daß sich Rendtorff, obwohl er beansprucht, die Frage für die liberale Theologie als ganze zu beantworten, nur auf die Positionen von Martin Rade und Ernst Troeltsch beruft, die darin durchaus nicht repräsentativ sind, und dann auf die Haltung der liberalen Protestanten in der Weimarer Republik verweist.

tion hinaus forderten Juden Achtung vor ihrer gelebten religiös-kulturellen Identität und die Anerkennung des Wertes der jüdischen Tradition. Daß liberale protestantische Theologen – unter Mißachtung der jüdischen Identitätswürde ihrer Zeit – versuchten, das moderne protestantische Selbstverständnis »in den Rang der Leitkultur der Moderne schlechthin zu erheben«, <sup>140</sup> und Juden permanent bedrängten, ihre vollständige Integration durch Verzicht auf ein »Sonderbewußtsein« unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen, mußte die Existenzberechtigung der jüdischen Gemeinschaft ständig latent in Frage stellen.

Liberale jüdische Gelehrte sahen sich deshalb gezwungen, diesem antipluralistischen Konzept von »Assimilation« das jüdische Streben nach Verschmelzung *und* Eigenart, Integration *und* Identitätswahrung entgegenzuhalten und die Existenzberechtigung eines modernen Judentums offensiv und in Abgrenzung gegen den exklusiven theologischen und kulturellen Geltungsanspruch des liberalen Protestantismus zu begründen. Verschärft wurde dies durch die Anziehungskraft des protestantisch-liberalen Zeitgeistes unter jüdischen, ihrer Tradition entfremdeten Intellektuellen. Die jüdisch-liberale Apologetik war, wie ihre Protagonisten offen zugaben, zu einem wesentlichen Teil gegen die Taufbewegung und den »Indifferentismus« in der eigenen Gemeinschaft gerichtet. Die Debatte über das »Wesen« des Judentums und des Christentums diente als Katalysator für die intellektuelle und wissenschaftliche Formierung des liberalen Judentums, die in dem Versuch gipfelte, normative »Richtlinien« zum Verständnis jüdischer Tradition und Existenz in der Gegenwart festzulegen, und zwar im Interesse kollektiver Identitätsfindung und der Immunisierung der diskriminierten jüdischen Gemeinschaft gegen den von der Gesellschaft geforderten Akt der Selbstauflösung. In diesem Zusammenhang muß die herausfordernde Rede von der »Umkehr« des liberalen Protestantismus zu den jüdischen Ursprüngen des Christentums als Antwort auf die äußere wie innere Infragestellung der Existenzberechtigung des Judentums verstanden werden.

Die polemische Diskussion über die geistige Verwandtschaft beider liberaler Strömungen war also durch komplexe apologetische Interessen bestimmt. Beide »Gesprächspartner« begegneten einander nicht wirklich, sondern vergewisserten sich ihrer Identität durch Ausführungen über den Rivalen. Die wechselseitige Nähe wurde offenbar als so bedrängend erfahren, daß ein Zwang entstand, die Differenz immer deutlicher hervorzuheben. Theologische Aporien auf beiden Seiten verstärkten diese Neigung: bei jüdischen Gelehrten die ambivalente Stellung zur Normativität der Halacha, bei protestantischen Theologen jene Spannung zwischen dem Verlust der Plausibilität des christologischen Dogmas und der Würdigung der Einzigartigkeit Jesu, die mit Hilfe der religionsgeschichtlichen Abwertung des antiken Judentums kompensiert wurde. Daß die jeweilige konservative Opposition im eigenen Lager die Affinität der beiden liberalen Strömungen für die eigenen polemischen Intentionen instrumentalisierte, trug zusätzlich zur Verschärfung des Konflikts bei. Die jüdisch-orthodoxe Kritik an der Historisierung der Tradition durch eine kritische Wissenschaft, welche die Fundamente

---

<sup>140</sup> K. Nowak, in: *ZKG* 99 (1988), 353.

des überlieferten Glaubens zu zerstören schien, gipfelte in dem Vorwurf, das liberale Judentum gebe – im Sinne einer »Christianisierung« – die wahre Identität der jüdischen Religion preis. Auf der anderen Seite gewann die ohnehin vorhandene Bereitschaft der liberalen protestantischen Theologie, die gesamte jüdische Geschichte nach dem Auftreten Jesu für obsolet zu erklären, dadurch an Intensität, daß die von ihr vorgenommene kritische Reduktion der Christologie von kirchlichen Gegnern als »Judaisierung« des Christentums interpretiert wurde. Am einfachsten schien es, die »Gesetzlichkeit« des Judentums und die nach liberaler Einsicht irrationalen und formalistischen Aspekte der christlichen Dogmengeschichte als parallele Erscheinungen zu deuten und in einen fundamentalen Gegensatz zum wahren »Wesen« des Christentums zu setzen. Wo überhaupt über Gemeinsamkeiten reflektiert wurde, geschah es unter Hinweis auf die jüdisch-liberale Ambivalenz gegenüber den halachischen Traditionen und eine »Annäherung des Judentums an das Christentum.«<sup>141</sup> Ein modernes jüdisches Selbstverständnis, das nicht mehr mit den Kategorien der »Gesetzlichkeit« und des »Partikularismus« zu erfassen war, erschien liberalen Theologen zumeist als politisch untragbare Gegenbewegung gegen die Assimilation oder als illegitime Inanspruchnahme christlicher Ideen und somit als noch nicht bewußt gewordener Übergang zum Christentum.

Ein klassisches Beispiel für diese Denkart bietet die Argumentation des Leipziger Neutestamentlers Hans Windisch, der 1913 in der *Christlichen Welt* auf das Verhältnis von liberalem Protestantismus und liberalem Judentum zu sprechen kam. Er gestand zu, daß sich Judentum und Christentum in ihren modernen Gestaltungen zweifellos »wesentlich näher gekommen« seien, insofern beide Vorstellungen abgestreift hätten, »die allzusehr mit antiker Weltanschauung zusammenhängen.«<sup>142</sup> Dies habe jedoch für beide Seiten unterschiedliche Konsequenzen. Der

---

<sup>141</sup> Vgl. M. Brückner, in: *Protestantenblatt* 47 (1914), Nr. 3, 54 ff., Zitat 58. Der liberale Bibelwissenschaftler Martin Brückner reagierte damit auf eine Äußerung des Elberfelder Rabbiners Joseph Norden, der in einem Aufsatz über »Annäherung zwischen Christentum und Judentum« die liberal-protestantische Entdogmatisierung mit der jüdisch-liberalen Distanzierung vom Zeremonialgesetz verglichen hatte. Aus der auf beiden Seiten vollzogenen Distinktion zwischen »Kerngehalt« der Religion und ihrer historischen Erscheinungsform bezog er die Hoffnung auf Versöhnung und gemeinsame Arbeit für die Menschheit, vgl. J. Norden, in: *Protestantenblatt* 47 (1914), Nr. 3, 51 ff., Zitate 51. Brückner betonte dagegen, der liberale Protestantismus bedeute »nicht ein Zurücksinken in das Judentum, sondern einen Fortschritt im Christentum zu reinerer und klarerer Erfassung seines ewigen Gehaltes.« Die erkennbare jüdische Annäherung an den Protestantismus müsse sich in der völligen Verwerfung des »Gesetzes«, also dem Einholen der Entscheidung Jesu und des Urchristentums bewähren, vgl. M. Brückner, aaO., 57 f.

<sup>142</sup> H. Windisch, in: *CW* 27 (1913), Nr. 16, 365–370, Zitat 369 f. Kontext seiner Äußerungen war der Bericht über eine zu Ehren des 100. Geburtstages Franz Delitzchs veranstaltete »Konferenz für Judenmission«. Windisch wies darauf hin, daß die »Judenmission« das gegenwärtige Judentum aufmerksam beobachte und das Reformjudentum als »bemerkenswerte Parallele zum liberalen Protestantismus« verständlich gemacht habe. Daß sie besonders die positive jüdische Jesusrezeption als Alarmzeichen dafür betrachte, »daß die liberale protestantische Kritik den Juden ihre besten Waffen in die Hände« liefere, indem sie die »Haupttätigkeiten des christlichen Glaubens« historisch auflöse, nötige die liberale Theolo-

freie Protestantismus sehe sich in fester Kontinuität zu den Anfängen des Urchristentums, erkenne die historische Notwendigkeit der Dogmenbildung an und versuche, den »religiösen Gehalt« dieser Lehren zu erhalten. Für das Fortbestehen des »Rabbinismus« gebe es jedoch seit dem Auftreten Jesu und der Ausbreitung der Urgemeinde »keine innere Notwendigkeit«. Wenn das liberale Judentum nun die Toraobservanz auflöse, erreiche es »endlich einen Standpunkt, auf den Jesus und Paulus das Judentum schon vor zweitausend Jahren erheben wollten.« Die wichtigste Differenz sah Windisch in der Beurteilung Jesu. Während er für das liberale Judentum allenfalls ein »edler Rabbi« sei, betrachte ihn der liberale Protestantismus als den »große(n) Vollender israelitischen Glaubens und Anfänger einer neuen Gottesoffenbarung, die alle Welt umspannen soll.« Das Judentum besinne sich plötzlich auf die universale Tendenz seiner Religion, bedenke aber nicht, daß das Werk der Verbreitung der israelitischen Gottes- und Sittenerkenntnis, mit dem es ursprünglich vertraut gewesen sei, »ihm von der christlichen Religion längst aus der Hand genommen« sei. Mit der freundlichen Beurteilung Jesu sprächen liberale Gelehrte »ein verdammendes Urteil über ihre Väter«, die »in Jesus nur die Gotteslästerer sahen und darum verwarfen, und die den Stephanus, der manches Reformjüdische an sich hatte, steinigten und Paulus aus ihren Synagogen herausstießen.«

Eine positive Wahrnehmung des liberalen Judentums, gar eine dialogische Beziehung, welche die Nähe als Anknüpfungspunkt zur Verständigung über Gemeinsamkeiten und bleibende Unterschiede ernstgenommen hätte, war damit völlig ausgeschlossen. Das Ideal der »Menschheitsreligion« konnte – gegen jüdische Ansprüche – nur in der Person Jesu erschienen sein. Jede wirkliche Annäherung mußte daher von jüdischer Seite ausgehen, schien aber letztlich nur als Aufgabe der eigenen Tradition denkbar. Die Aufgabe des liberalen Protestantismus bei der Förderung dieser Tendenz bestehe darin, einen »geistigen Wettstreit mit dem gebildeten Judentum zu führen.« Ziel dieser intellektuellen Auseinandersetzung war für Windisch, trotz grundsätzlicher Bejahung der »Judenmission«, nicht so sehr die Bekehrung. Er formulierte etwas offener und legte den liberalen Juden – in der Hoffnung, daß sie sich »dem Geiste Jesu und der richtigeren religionsgeschichtlichen Einsicht immer mehr erschließen« möchten – nahe, sich »vor religiöser Verflachung« zu hüten.<sup>143</sup> Die ungebrochene Überzeugung von der Überlegenheit des Christentums wird in solchen Formulierungen ebenso offenkundig wie das Verständnis des jüdisch-protestantischen »geistigen Wettstreits« als eines zwangsläufig einseitigen Kommunikationsprozesses, in dem auf das liberale Judentum einzuwirken, aber nichts von ihm zu erwarten sei. Zugleich zeigt sich die Intention, dem liberalen Judentum das Recht abzusprechen, sich bei der Formulierung eines modernen Selbstverständnisses auf die Kontinuität zu seiner Überlieferung zu berufen, d.h. das Judentum bei seiner »Gesetzlichkeit« und seinem »Partikularismus« zu behaften. Jüdische Gelehrte dagegen forderten das Recht,

---

gie zu der Frage, ob sie dem liberalen Judentum nicht näher stehe als dem bibelgläubigen Christentum bzw., welches die unterscheidenden Merkmale seien (369).

<sup>143</sup> AaO., 370.

wie die liberale protestantische Theologie und wie alle lebendigen Religionen zwischen Vergänglichem und Bleibendem, zwischen wesentlicher ethisch-religiöser Norm und zeitgebundener Ausprägung zu unterscheiden und die eigene Religion durch das kritische Gespräch von Tradition und gegenwärtigem Denken fortzuentwickeln. Hier wird der fundamentale Dissens sichtbar, der das Verhältnis zwischen den beiden rivalisierenden liberalen Strömungen vor dem Ersten Weltkrieg bestimmte und eine Hermeneutik des »gegenseitigen sympathischen Verstehens« im Sinne Montefiores unmöglich machte.

## Kapitel 7

# Die Rezeption der Wissenschaft des Judentums durch die protestantische Universitätstheologie 1900–1914

### 1. Einführung –

#### Die Bedingungen einer dialogischen Annäherung

Alle bisher angesprochenen Reaktionen auf die Herausforderung seitens der Wissenschaft des Judentums deuteten auf ein ungebrochenes Überlegenheitsgefühl der protestantischen Theologen hin. Offensive, nicht selten mit antisemitischen Klängen einhergehende Antworten, verächtliches Schweigen, halbherzige Zugeständnisse an die jüdische Sachkritik oder Konzepte einer »judenmissionarischen« Gegenwirkung gegen das neue jüdische Selbstbewußtsein bestimmten die Erfahrung jüdischer Gelehrter. Gustav Karpeles, der den alljährlichen Literaturbericht im *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* verfaßte, schrieb 1909 in einem Leitartikel in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, die protestantischen Theologen stolzierten einher »auf ihrer sittlichen Höhe, von der herab sie auf uns halb verächtlich und halb mitleidig schauen«:

»Tausendmal weist man diesen unberechtigten Hochmut zurück; sie kommen aber damit immer wieder, als ob niemals etwas von diesem Gerede widerlegt worden wäre. Die Widerlegung ignorieren sie und wiederholen ihre falschen Behauptungen so oft, bis sie selbst daran zu glauben anfangen.«<sup>1</sup>

Das von Gelehrten wie Leo Baeck erhoffte Ideal eines gleichberechtigten Diskurses, in dem die Partner mit der Wahrheit der jeweils anderen Religion rechneten, spiegelt die Defizite der damaligen Beziehungen in aller Schärfe wider. Zugleich macht es den Weg sichtbar, der geeignet gewesen wäre, einen Wandel herbeizu-

---

<sup>1</sup> G. Karpeles, in: *AZJ* 73 (1909), Nr. 9, 98. B. Jacob, 1907, 12 stellte fest, die christliche Theologie werde sich nie zu einer gerechten Bewertung überwinden: »Wenn sie auch dem Judentum gegenüber nicht mehr auf dem Standpunkt eines Eisenmenger beharren kann, um es als rabbinischen Aberwitz abzufertigen, wenn sie auch dankbar seine Mitarbeit zur Erforschung der eigenen Religion und ihrer Anfänge annimmt und sich selbst erfolgreich an der jüdischen Wissenschaft beteiligt, so ist sie doch schon zu ihrer eigenen Selbstverteidigung gezwungen, immer neue Schlagworte der Abneigung zu formulieren und gewollt oder ungewollt allen praktischen Bestrebungen, die Emanzipation der Juden aufzuhalten, das wissenschaftlich sein sollende Rüstzeug zu schmieden. Mit diesem Gegner gibt es für das Judentum niemals Frieden, sondern nur Kampf von Geschlecht zu Geschlecht.«

führen. Einzig die ernsthafte Rezeption der jüdischen Forschung, eine grundlegende Modifikation des protestantischen Bildes vom biblischen wie nachbiblischen Judentum und eine unmißverständliche Distanzierung von antijüdischen Denkmustern, dies dokumentieren nahezu alle jüdischen Beiträge jener Zeit, hätten dafür die Voraussetzungen schaffen können. Um der Vollständigkeit und Differenziertheit der Bewertung willen geht dieses abschließende Kapitel der Frage nach, ob die jüdische Apologetik wirkungslos verhalte oder ob sich auf protestantischer Seite zumindest Ansätze eines Lernprozesses nachweisen lassen, die geeignet waren, die bisherigen Strukturen zu durchbrechen. Damit ist zugleich die Frage nach dem Sinn der jüdischen Apologetik aufgeworfen. Fand der Anspruch auf eine Anerkennung der Existenzberechtigung des Judentums und auf eine gerechtere Wahrnehmung jüdischer Überlieferung und Lebenswirklichkeit überhaupt keinen Widerhall, oder lassen sich innerhalb der protestantischen Theologie jener Zeit zumindest Elemente eines Wandels nachweisen, die unmittelbar auf den Einspruch der jüdischen Forschung zurückgeführt werden dürfen?

Verschiedene wissenschaftsgeschichtliche Vorgänge, die zeitlich im Kontext der jüdisch-protestantischen Kontroversen anzusiedeln sind, deuten auf einen vorsichtigen Wandel hin, insbesondere auf ein erhöhtes religionsgeschichtliches Interesse an jüdischen Quellen und die wachsende Bereitschaft zur Rezeption der Wissenschaft des Judentums. Die Judentumskunde war nun nicht mehr allein die Domäne einer Minderheit von in der »Judenmission« verwurzelten Theologen, sondern wurde auch von anderen Forschern, die sich mit der nachbiblischen jüdischen Überlieferung beschäftigten, als eigene Forschungsrichtung wahrgenommen. Zwiespältig blieb allerdings der Umgang mit der jüdischen Forschung. Entgegen der Forderung nach Anerkennung und Förderung der Wissenschaft des Judentums als einer eigenständigen Wissenschaftsdisziplin, die durch jüdische Gelehrte wahrgenommen werden sollte, favorisierten nichtjüdische Wissenschaftler, darunter auch protestantische Universitätstheologen, mehrheitlich eine christlich dominierte Judentumskunde als Forschungsrichtung innerhalb der traditionellen Wissenschaftsdisziplin, zu der jüdische Forscher allenfalls als Hilfskräfte in inferiorer Stellung herangezogen werden sollten. Dieses Konzept nahm wissenschaftspolitisch in der Einrichtung von Lektoraten für rabbinische Literatur im Rahmen philosophischer oder theologischer Fakultäten Gestalt an. Ein neues Kapitel jüdisch-christlicher Wissenschaftsgeschichte begann mit der seit 1911 im Kontext der Gründung der Universität Frankfurt a. M. geführten Diskussion um die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät. Erstmals befürworteten jetzt protestantische Theologen ernsthaft eine institutionell sichtbare Partizipation der Wissenschaft des Judentums an Forschung und Lehre über jüdische Geschichte, Tradition und Kultur. Im Folgenden werden die Implikationen dieser Entwicklung und ihres am Ende des Ersten Weltkriegs offenkundigen Scheiterns für das Verhältnis der jüdischen Forschung zur protestantischen Theologie untersucht.

## 2. Jüdische Forderungen nach akademischer Gleichberechtigung der Wissenschaft des Judentums

### 2.1. »Das Ghetto des Judentums wird nicht eher gänzlich fallen, als bis das Ghetto seiner Wissenschaft fällt«<sup>2</sup> – der emanzipatorische Impuls

Die Forderung der Wissenschaft des Judentums, in den Kanon der akademischen Fächer aufgenommen zu werden und in die deutschen Universitäten einzuziehen, wurde seit der Kontroverse um Harnack und Bousset immer deutlicher zur Sprache gebracht. Dazu trug insbesondere das Empfinden bei, daß ihre Interpretation der Geschichte und Tradition des Judentums weder ausreichend wahrgenommen, noch in ihrer wissenschaftlichen Relevanz geachtet wurde. Dabei lag der Akzent zunächst auf dem Aspekt der Emanzipation, da man hoffte, eine Befreiung der jüdischen Forschung aus ihrer bisherigen Marginalität durch ihre formale Repräsentation werde den Prozeß der Gleichberechtigung der jüdischen Gemeinschaft vollenden.

Ignaz Ziegler forderte 1907 in seinem Vortrag über »Universitätsprofessuren für jüdische Theologie« vier Professuren für die Wissenschaft des Judentums an den philosophischen Fakultäten der Zentren Berlin, Breslau, Leipzig und München. Juden und Nichtjuden hätten das Recht, zu verlangen, »daß Religion und Geschichte einer Gesamtheit, die eine so wichtige Rolle im Leben der Nation spielt, an den Universitäten ihren Platz habe.« Da er annahm, daß vom Staat keine Unterstützung zu erwarten war, sondern »alle maßgebenden Kreise« sich »aufs allerenergischste« dagegen aussprechen würden, regte er an, die jüdische Gemeinschaft solle dem Staat von sich aus die finanziellen Mittel anbieten, um dem Judentum den »Ehrenplatz« zu verschaffen, »der ihm in dem geistigen Schatzschreine des deutschen Volkes, an den deutschen Universitäten« gebühre. Solange die Wissenschaft von der Theologie beherrscht werde, werde sie das Denken der gesellschaftlichen Eliten im judenfeindlichen Sinne bestimmen; gerade deshalb ver spreche allein vorurteilslose Forschung einen Wandel – wie »das Gift vom Geiste ausgegangen, muß auch die Heilung bei ihm beginnen.«<sup>3</sup> Die einzige Möglichkeit dafür biete die Universität, denn in Deutschland werde ein gelehrtes Buch »erst dann für voll angesehen, wenn sein Verfasser Universitätsprofessor ist: Gelehrsamkeit und Universität sind in Deutschland sich deckende Begriffe.«<sup>4</sup> Eine

<sup>2</sup> B. Jacob, 1907, 16.

<sup>3</sup> I. Ziegler, in: *AZJ* 71 (1907), Nr. 9/10, 102 ff. und 114 ff., Zitate 103 und 114 ff.

<sup>4</sup> Ders., in: *AZJ* 71 (1907), Nr. 9, 103 f. Mit der Autorität des Professorenstandes erklärte sich Ziegler auch die Unwirksamkeit der jüdischen Apologetik. »Wie oft haben schon jüdische Gelehrte den christlichen Gelehrten und Professoren krasse Unwissenheit nachgewiesen! ... Aber Professoren sind's, die geistigen Führer der deutschen Nation, und wir sind ohnmächtig« (ebd.). Er machte darauf aufmerksam, Paul Hinneberg habe ursprünglich geplant, im Rahmen seines Sammelwerks *Die Kultur der Gegenwart* (1905) »auch dem Judentum einen ausführlichen Band zu widmen.« Nachdem sich kein jüdischer Gelehrter gefunden habe, der diesen Band hätte schreiben können, habe man es abgelehnt, statt dessen Rabbiner heranzuziehen, da man sie für voreingenommen hielt. Daraufhin habe Hinneberg

gleichberechtigte jüdische Wissenschaft sollte, so Ziegler, zur Aufklärung der nichtjüdischen Intellektuellen beitragen, aber auch die ihrer Tradition entfremdeten Juden überzeugen. Würde ein Jude Minister in der preußischen Regierung, so wäre dies immer noch nur ein Jude, der alle Schranken niedriger haben. Würde jedoch »an der Berliner Universität neben den Protestanten Pfeleiderer und Harnack ein etatmäßiger ordentlicher Professor jüdische Theologie lehren, dann würden wir von vollständiger Parität sprechen, die dem Judentum geworden. Und wie viele Geister, wie viele Herzen könnte, müßte der jüdische Theologieprofessor dem Judentum zurückgewinnen!« Nicht zuletzt erwartete Ziegler, die jüdische Forschung werde durch ihre freie Entfaltung zugleich ihre Ebenbürtigkeit mit der protestantischen Wissenschaft erweisen.<sup>5</sup>

In der Folgezeit trat vor allem Hermann Cohen – erstmals 1907 in seinem Essay »Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes« – dafür ein, auf dem Wege der Einbürgerung der Wissenschaft des Judentums an den Universitäten durch Bildung jüdische Identität zu stärken, dem gesellschaftlichen Konversionsdruck zu begegnen und so zur »wahrhaften, lebendig durchgeführten sozialen Gleichstellung« der Juden beizutragen. Die jüdischen Bildungsanstalten hätten viel geleistet und beeinflussten auch die allgemeine Wissenschaft, doch diese Wirkung bleibe »unterbunden, gehemmt, vom Vorurteil des Ghetto verdunkelt und verdrängt.« Er forderte daher die Errichtung eines Lehrstuhls für die Wissenschaft des Judentums, ging allerdings davon aus, daß der Staat in absehbarer Zeit kaum darauf eingehen werde, zumal man darauf bestehen müsse, »daß nur Juden die Wissenschaft des Judentums lehren«:

»Das Judentum ist unsere lebendige Religion; nicht ein Gebiet lediglich der Altertumswissenschaft schlechthin, noch auch der christlichen Theologie, noch auch nur der Religionsgeschichte oder der Religionsphilosophie, sofern beide, wie sogar in den Orientalistenversammlungen und Religionskongressen, das Judentum als Vorstufe des Christentums betrachten. Ein Andersgläubiger kann nicht die Wissenschaft einer lebendigen Reli-

---

seinen Plan fallengelassen. »Sie wissen nunmehr«, kommentierte Ziegler, »warum das meiste, das zur Ehrenrettung des Judentums geschrieben und gesprochen wird, gerade von denen, an deren Adresse es gerichtet ist, vollständig unbeachtet bleibt. Weil die Verfasser zumeist Rabbiner sind, die angeblich voraussetzungslos, sachlich das Judentum nicht beurteilen können« (ebd.).

<sup>5</sup> AaO., 115. Ähnlich akzentuierte B. Jacob, 1907, 15 f., wenn er seine Sorge um das wissenschaftliche Niveau der zeitgenössischen jüdischen Forschung zum Ausdruck brachte: Es fehle der jüdischen Wissenschaft an Kontinuität, Organisation und kritischem Geist. Eine der christlichen ebenbürtige jüdische Bibelforschung gebe es nicht, die Talmudforschung liege nieder, und viele der apologetischen Arbeiten erhöhen sich »nicht über das Niveau der modernen Feuilletonistik.« Jacob hob hervor, diese zahlreichen Defizite könnten nur durch die Repräsentation der Wissenschaft des Judentums an den Hochschulen behoben werden. Die deutsche Wissenschaft sei an den Universitäten zu ihren Leistungen gelangt. Entsprechend könne auch die Wissenschaft des Judentums erst dann blühen, wenn sie, »anstatt in Winkeln zu vegetieren, mitten hineingestellt wird in das unendlich reiche wissenschaftliche Leben und Arbeiten der Nation und der Menschheit.« Sie könne dadurch die Kraft gewinnen, sich als gleichwertig auszuweisen und »ihr volles Gewicht zugunsten des Judentums in die Schale der geschichtlichen Gerechtigkeit zu legen.«

gion, unserer Religion vortragen. Eine lebendige Religion kann nur von demjenigen wissenschaftlich vertreten werden, der ihr mit seiner innerlichen Religiosität angehört. Diese wird von konfessioneller Befangenheit durch die wissenschaftliche Gesinnung und ihre Kontrolle unterschieden. Aber mit einer anderen Religion im Herzen kann man das Wesen einer lebendigen Religion nicht wissenschaftlich vertreten. Es wird die Zeit kommen, in der der Staat sich gezwungen sehen wird, die wissenschaftliche Vertretung unserer Religion als seine eigene Aufgabe zu erkennen, erstlich im Interesse seiner jüdischen Bürger, sodann aber auch aus der Pflicht gegen die wissenschaftliche Wahrheit. Aber wie nahe oder fern diese Zeit sein mag, können wir jetzt nicht ermessen. Wir haben vielmehr gerade hierbei mit der Absicht der Ausrottung zu rechnen.«<sup>6</sup>

Cohen schlug deshalb vor, die jüdische Gemeinschaft möge selbst die Mittel für die Stiftung eines Lehrstuhls aufbringen. Im Frühjahr 1911 griff der Vorstand der Berliner jüdischen Gemeinde diese Initiative auf. In einem Rundschreiben an die preußischen Synagogengemeinden plädierte er für die Stiftung eines Lehrstuhls für die Wissenschaft des Judentums an der Berliner Universität, erklärte die Bereitschaft der Berliner Gemeinde, ein Drittel der dazu notwendigen 300.000 Mark aufzubringen, und bat um Spenden für den Restbetrag.<sup>7</sup> Die Problematik des Unterfangens dokumentiert ein Gutachten, das Ismar Elbogen am 5. April 1911 auf Anfrage für den Gemeindevorstand in Berlin verfaßte. Grundsätzlich erkannte Elbogen die Bedeutung eines solchen Lehrstuhls für die Förderung jüdischen Selbstbewußtseins und die Wertschätzung der Wissenschaft des Judentums an. Die Chancen zur Verwirklichung des Projekts beurteilte er jedoch skeptisch. Einerseits könne ein so vielfältiger Forschungsbereich nicht durch einen einzigen Lehrstuhl vertreten werden. Eine Dozentur für Religionsgeschichte, Religionsphilosophie und Ethik des Judentums sei kaum durchsetzbar, zumal die Universitäten keine Lehrstühle für allgemeine Religionsgeschichte besäßen und einen solchen mit Beschränkung auf das Judentum kaum zulassen würden. Ähnlich verhalte es sich mit der jüdischen Literatur und Geschichte. Am ehesten könne man für einen Lehrstuhl für Hebräisch und Aramäisch plädieren, an dem dann auch die Religion und Ethik des rabbinischen Judentums gelehrt werden könnte. Man

<sup>6</sup> H. Cohen (1907), in: ders., 1924, Bd. 2, 133–141, Zitate 138 ff.

<sup>7</sup> Vgl. E. Kalischer, in: *AZJ* 76 (1912), Nr. 35, 414 ff., bes. 414. Ein Exemplar des Rundschreibens ist einem Brief von Julius Guttmann an den Rabbinerverband in Deutschland beigelegt (Akten des Rabbinerverbandes in Deutschland, in: *CAHJP M* 4/2 Vol. 2). Die Fragen an die Gemeinden lauten: »I. Stimmen Sie der Errichtung eines Lehrstuhls für die Wissenschaft des Judentums an einer preussischen oder deutschen Universität grundsätzlich zu? II. Welche deutsche Universität würden Sie zur Errichtung eines Lehrstuhls für die geeignetste halten? In Vorschlag gebracht sind bisher Berlin, Breslau, Bonn, Frankfurt a.M., Leipzig, München, Straßburg. III. Kann in irgendeiner Weise sichergestellt werden, daß nur ein Jude auf den Lehrstuhl berufen wird? IV. Welcher Lehrauftrag ist dem Inhaber des Lehrstuhls zu erteilen?« In einem Brief vom 24. Oktober 1911 teilte der Vorstand der jüdischen Gemeinde Berlin dem Rabbinerverband das Ergebnis der Befragung mit: 32 von 40 Gemeinden und 15 von 23 Sachverständigen hätten zugestimmt. Guttmann schreibt, zustimmend hätten sich u.a. Leo Baeck, Hermann Cohen, Ismar Elbogen, Caesar Seligmann und Cosman Werner geäußert; Joseph Eschelbacher verhalte sich ablehnend; Ludwig Geiger und Martin Philippon träten für eine jüdische Fakultät ein.

werde allerdings sicher dem Einwand begegnen, daß dieser Bereich bereits von der semitischen Philologie mitvertreten werde.

Elbogen hielt außerdem, anders als Cohen, die Forderung, der Lehrstuhl müsse in jedem Falle durch einen jüdischen Gelehrten besetzt werden, nicht für durchsetzbar. Die Einwirkung von außen auf die Berufung eines Dozenten sei kaum denkbar, und ein jüdischer Forscher, der auf diese Weise zu einem Lehrstuhl käme, würde »innerhalb der Fakultät einen schweren Stand haben und wahrscheinlich von allen Kollegen gemieden werden.« Das Ansinnen eines »konfessionellen Lehrstuhls« sei jedoch auch deshalb »überaus gefährlich«, weil es das wichtigste Argument des jüdischen Gleichberechtigungskampfes, die Berufung an die Universität dürfe nicht vom Bekenntnis abhängen, desavouieren könnte. Die einzige sachlich denkbare, aber unter den herrschenden politischen Bedingungen völlig unrealistische Forderung sei daher die nach einer jüdisch-theologischen Fakultät:

»Tatsächlich müsste sie das Ziel des Strebens bilden, denn die Krönung der Emanzipation der Juden wird erst dann erfolgt sein, wenn der Staat die jüdische Religion als eine völlig gleichberechtigte anerkennt und ihrer wissenschaftlichen Erforschung an den Universitäten eine Stätte einräumt.«<sup>8</sup>

Die Berliner Initiative scheiterte schließlich daran, daß keine Garantie dafür zu erlangen war, daß der gestiftete Lehrstuhl »einer nach allen Richtungen einwandfreien Persönlichkeit« verliehen würde, die »das Judentum objektiv zu behandeln im Stande wäre.«<sup>9</sup> Ob sich die preußischen Kultusbehörden oder die Gremien der Berliner Universität überhaupt mit dem Vorstoß der Berliner Gemeinde befaßten, ließ sich nicht ermitteln. Es ist jedoch überliefert, daß der Kaufmann, Philanthrop und Wissenschaftsmäzen James Simon 1911 bei dem Althistoriker Eduard Meyer vorfuhr und ihn wissen ließ, die jüdischen Gemeinden Preußens seien bereit, für die Universität Berlin eine ordentliche Professur für »Kultur- und Literaturgeschichte der Juden vom babylonischen Exil bis zum Abschluß des Talmuds« zu stiften; allerdings müsse in der Stiftungsurkunde die Bestimmung aufgenommen

---

<sup>8</sup> Das zitierte Gutachten befindet sich im Nachlaß I. Elbogens (LBIA/AR 7209, Box 3/8). Einen anderen Akzent setzte Sigmund Maybaum 1907 in einer Festrede anläßlich der Einweihung des eigenen Heims der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Unter dem Gesichtspunkt der Freiheit der Wissenschaft machte er geltend, die Wissenschaft des Judentums sei »vor allem keine *jüdische* Wissenschaft«, sondern eine auf objektive, religiös voraussetzungslose Forschung angewiesene Disziplin, die selbstverständlich auch »von Nichtjuden angebaut und gefördert werden« könne. Dahinter stand offenbar die Furcht, die Wissenschaft des Judentums könne, wenn dies nicht unmißverständlich klar sei, als vorurteilsvoll und unwissenschaftlich, weil im Dienste der Interessen einer religiösen Minderheit stehend, desavouiert werden. Zugleich widersprach Maybaum um der Unabhängigkeit der Wissenschaft des Judentums willen der Forderung nach einer staatlich geförderten Universitätsprofessur und forderte statt dessen eine verstärkte Unterstützung der bestehenden eigenständigen jüdischen Institutionen. Vgl. S. Maybaum, in: *MGWJ* 51 (1907), 641–658, Zitat 643.

<sup>9</sup> So die Redaktion der Zeitschrift *Ost und West* 14 (1914), 560; vgl. auch *AZJ* 76 (1912), Nr. 2, 15.

werden, daß der Lehrstuhl durch einen »Bekannter der mosaischen Lehre« zu besetzen sei.<sup>10</sup>

Meyer geriet, wie ein Briefwechsel mit dem Berliner Ägyptologen Adolf Erman zeigt, dadurch in Bedrängnis, daß Simon einer der Mitbegründer der *Deutschen Orientgesellschaft* war und einen großen Teil der Ausgrabungen in Mesopotamien, Palästina (Jericho, Synagogen in Galiläa) und Ägypten (Tell-El-Amarna) finanzierte, man ihn also nicht brüskieren durfte. Klar schien, daß man sich »auf eine confessionell-jüdische Professur niemals einlassen« könne. Meyer war allenfalls bereit, Simon zuzugestehen, daß eine Professur für jüdische Philologie »sehr beachtenswert und bedeutsam« sei und er selbst befürworten könnte, sie etwa mit dem Orientalisten Jacob Barth zu besetzen. Ohne eine Bewertung der Wissenschaft des Judentums vorzunehmen, betonte er, nicht allein ein konfessionell gebundener Lehrstuhl, auch die Errichtung einer Jüdisch-Theologischen Fakultät könne nicht als wünschenswert gelten.<sup>11</sup> Erman hielt die Wissenschaft des Judentums, entgegen ihrem Selbstverständnis als einer philologische, historische und theologische Fragestellungen berührenden Disziplin, für ein viel zu »enges« Fachgebiet, als daß man ihr ein Ordinariat zugestehen könne. Seine Stellungnahme verdeutlicht das entscheidende Motiv, das aus der Sicht der Vertreter der Berliner Philosophischen Fakultät den Intentionen der jüdischen Stifter entgegenstand. Er sprach den jüdischen Gelehrten die notwendige Distanz zu ihrem Gegenstand ab und betonte, »dass man, um die Religionsurkunden eines Volkes richtig zu beurteilen und zu werten, dieser Religion nicht selbst angehören darf – was hilft uns ein mohammedanischer Kollege zur Erklärung des Koran?« Zudem schien es ihm um der Unabhängigkeit der philosophischen Fakultäten willen wissenschaftspolitisch verhängnisvoll, einen Präzedenzfall konfessionellen Einflusses auf die Besetzung eines Lehrstuhls zuzulassen.<sup>12</sup> Erman übersah, daß das erste Argument, nahm man es ernst, bedeutete, daß auch die Erforschung des Christentums und die gesamte Bibelwissenschaft nur von dezidierten Nicht-Christen hätte betrieben werden dürfen. Auch das verständliche Ansinnen, die philosophischen Fakultäten von konfessionellen Ansprüchen frei zu halten, stellte, betrachtet man die jahrzehntelange Politik der Verhinderung von Wissenschaftskarrieren jüdischer Gelehrter und die Bedeutung der Taufe für die Öffnung der Aussichten auf ein Ordinariat, eher eine Fiktion dar und ließ sich nur zu leicht als Schutzbehauptung gegen den Emanzipationsanspruch der jüdischen Wissenschaft mißbrauchen.

---

<sup>10</sup> Brief von J. Simon an E. Meyer vom 19. Dezember 1911, Akademie-Archiv Berlin, Nachlaß Eduard Meyer, Nr. 251 (Einrichtung einer Stiftungsprofessur zur 100. Wiederkehr der preußischen Judenemanzipation). Ein beigefügtes Exposé verwies auf die Bedeutung eines solchen Lehrstuhls für die alt- und neutestamentliche Exegese, die Patristik, die Semiotik und die Kulturgeschichte.

<sup>11</sup> Brief von E. Meyer an A. Erman vom 26. Dezember 1911. Zu Meyers zwiespältiger Stellung zum Judentum vgl. H. Liebeschütz, 1967, 269–301 und C. Hoffmann, 1988, 133–189.

<sup>12</sup> Brief von A. Erman an E. Meyer vom 27. Dezember 1911. »An dem Tage, wo eine Stiftung mit dieser Beschränkung angenommen wird, ist den Ultramontanen der Weg offen gelegt und gezeigt, durch den sie in jede Universität hineinkönnen.«

Die Forderung nach einer Garantie dafür, daß die Erforschung des Judentums wenigstens an *einer* preußischen Universität durch einen jüdischen Gelehrten repräsentiert würde, resultierte daraus, daß die staatskirchenrechtliche Stellung der christlichen theologischen Fakultäten politisch garantiert, die Wissenschaft des Judentums dagegen bewußt von den Universitäten ferngehalten wurde.<sup>13</sup> Die Initiative der Berliner Gemeinde hätte diese Situation wenigstens im Ansatz durchbrechen können und wäre gerade im Zusammenhang des Emanzipationsjubiläums 1912 ein Hoffnungszeichen gewesen. Verständlicherweise fand sich die jüdische Gemeinschaft nicht bereit, der preußischen Regierung ihre Kulturaufgabe abzunehmen und die nötigen Mittel für einen Lehrstuhl aufzubringen, ohne die Zusage der eigenen Partizipation zu erhalten.<sup>14</sup> Hermann Cohen wies den preußischen Staat am 7. März 1912 in seinem Aufsatz »Emanzipation. Zur Hundertjahrfeier des Staatsbürgertums der preußischen Juden (11. März 1912)« im *Israelitischen Familienblatt Hamburg* noch einmal eindringlich auf die Pflichten hin, die ihm aus seiner Rechtsprechung erwachsen. Der Staat müsse immer wieder auf den Rechtsakt von 1812, den Ursprung der politischen und kulturellen Teilnahme der Juden am Leben der deutschen Nation, angesprochen werden. Mit der Emanzipation der Juden sei der Begriff des »christlichen Staates« grundsätzlich entwurzelt, das Judentum von einer Schutzreligion zu einem den christlichen Konfessionen rechtlich gleichgestellten Bekenntnis geworden. Der Staat habe damit die Pflicht übernommen, nicht nur die Verführung zum Glaubenswechsel durch vorenthaltene soziale Positionen aufzugeben (»Das ist der moderne Scheiterhaufen. Wir verachten ihn«), sondern die jüdische Religion aktiv zu fördern und den negativen Begleiterscheinungen der Akkulturation, dem Verlust an jüdischer Bildung und Identität, entgegenzuwirken. Es liege im Prinzip der Emanzipation,

»daß die geistige, die volle wissenschaftliche Pflege und Fortentwicklung unserer Religion in ihrer politisch anerkannten Lebendigkeit als Kulturaufgabe des Staates zugestanden ist. ... Wir haben demgemäß die Forderung in Aussicht zu nehmen: daß an den Universitäten von wissenschaftlich freien Bekenntnern unseres Glaubens die Wissenschaft des Judentums vertreten werde. Nicht als ein historisches Petrefakt soll die Wissenschaft unserer lebendigen Religion gelehrt werden, sondern auf Grund der wissenschaftlich freien Überzeugung von dem Wahrheitsgehalt des Judentums.«<sup>15</sup>

Mit dieser Interpretation der Emanzipation, welche die Anerkennung und Gleichstellung der jüdischen Religion einklagte, machte Cohen den energischen Widerspruch gegen das – auch das kulturpolitische Handeln des Staates bestim-

<sup>13</sup> Vgl. S. Samuel, in: *K.C.-Blätter* 4 (1913/14), Nr. 4, 79 ff. und F. Goldmann, in: *K.C.-Blätter* 7 (1916/17), Nr. 18, 929 ff.

<sup>14</sup> Vgl. *Ost und West* 14 (1914), 560: »Denn wer bürgt uns dafür, daß nicht etwa Herr Beer aus Heidelberg berufen würde?« Der Vertreter eines derartigen Lehrstuhls werde z.B. bei gerichtlichen Verhandlungen gegen antisemitische Verleumdungen als Gutachter herangezogen werden, und der Fall des Freispruchs des Antisemiten Theodor Fritsch auf Grund des Gutachtens des Leipziger Alttestamentlers Rudolf Kittel zeige deutlich, »was wir von solchen patentierten Lehrern des Judentums zu erwarten haben.« S. o. S. 206 ff.

<sup>15</sup> H. Cohen (1912), in: ders., 1924, Bd. 2, 220–228, Zitat 227.

mende – Emanzipationsmodell geltend, wonach das Judentum durch stufenweise Gleichstellung der Assimilation und allmählichen Auflösung entgegengeführt werden sollte. In der Verweigerung der akademischen Beheimatung der Wissenschaft des Judentums war dieses Konzept nicht nur aus Cohens Sicht am offensichtlichsten politisch in Erscheinung getreten, und genau an diesem Punkt mußte es exemplarisch bestritten werden.

## 2.2. Felix Perles' Appell an das Wissenschaftsethos der deutschen Universitäten

Das Scheitern der jüdischen Initiative anlässlich der Jahrhundertfeier der Emanzipation zeigt, daß ernsthafte Impulse zur Integration der Wissenschaft des Judentums an den Universitäten nicht vom emanzipatorischen Anspruch jüdischer Gelehrter, sondern allein von der Einsicht nichtjüdischer Forscher zu erwarten war, daß die vorurteilslose Erforschung des Judentums als einer bis in die Gegenwart reichenden religions- und kulturgeschichtlichen Erscheinung überhaupt ein wissenschaftliches Desiderat war. Vor allem Felix Perles widmete sich der dafür erforderlichen Überzeugungsarbeit. 1906 beklagte er in einem Essay über »Jüdische Wissenschaft« in der *Königsberger Hartungschen Zeitung*, daß in Deutschland die einzigen Vorlesungen über das Judentum von evangelischen Theologen nebenamtlich an den missionarisch orientierten *Instituta Judaica* in Berlin und Leipzig gehalten würden, während etwa in Frankreich, England oder Amerika Universitäten und Akademien Möglichkeiten zur rein wissenschaftlichen Erforschung des Judentums böten und Lehrstühle unterschiedslos mit jüdischen und christlichen Gelehrten besetzt würden. Zwar brächten die Rabbinerseminare, die in Deutschland die Pflege der jüdischen Wissenschaft übernommen hätten, auch wenn sie im Grunde nicht rein wissenschaftlichen Zwecken, sondern der praktischen Ausbildung für das Rabbinat dienten, immer wieder fähige Gelehrte hervor. Für sie gebe es jedoch kaum Stellen, und das Amt des Rabbiners lasse wenig Zeit zu ernsthafter wissenschaftlicher Arbeit. Als hemmend wirke sich darüber hinaus die »auffallende und sehr bedauerliche Verständnislosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber der wissenschaftlichen Erforschung des Judentums« aus, die auch unter den Juden herrsche. Nicht zuletzt seien jüdische Forscher durch die ständigen »maßlosen Angriffe auf Gegenwart wie Vergangenheit der Juden«, die sich »mit Vorliebe in ein wissenschaftliches Mäntelchen« hüllten, zu einem Aufwand an aufklärender Tätigkeit gezwungen, der die Möglichkeiten wissenschaftlicher Arbeit ohne theologische Rücksichten und ohne Zwang zur Apologetik stark begrenze. Sie könnten dazu nicht schweigen, vergeudeten aber so ihre Arbeitskraft, »um die zu belehren, die teilweise nicht belehrt sein wollen und teilweise eine Widerlegung gar nicht verdienen.« Die Beheimatung der Wissenschaft des Judentums an den Universitäten würde es gestatten, ungestört und ohne »tausend Seitenblicke« zu arbeiten und die Entstehung von Werken fördern, »die schon durch die Größe ihres Gegenstandes Interesse und Achtung für das Judentum erwirken ... und besser als irgend eine Abwehrzwecken dienende Gelegenheitschrift Verständnis für eine so einzigartige geschichtliche Erscheinung wecken.«<sup>16</sup>

<sup>16</sup> F. Perles, in: *KHZ* Nr. 431, 14. September 1906, im folgenden zitiert nach dem Ab-

Innerhalb der protestantischen Theologie erzielte eine solche Argumentation zunächst kaum Resonanz. Bezeichnend ist etwa der Widerspruch des Bonner Alttestamentlers Eduard König, der Perles in der *Kreuzzeitung* unter dem Titel »Die jüdische Wissenschaft und das öffentliche Unterrichtswesen« entgegenhielt, seine Ausführungen wären »besser unausgesprochen geblieben«, da sie geeignet seien, »das friedliche Zusammenwirken der Gelehrten verschiedener Glaubensstellung zu stören.« Das Fehlen eines Lehrstuhls für die Wissenschaft des Judentums stelle keine Rechtsverweigerung dar, zumal auch keine Lehrstühle für »mohammedanische oder buddhistische Wissenschaft oder Literatur« existierten. Die hebräische Sprache und die nachbiblische jüdische Literatur könnten qualifiziert durch die Orientalistik mitvertreten werden, ohne daß jüdische Forscher dadurch benachteiligt würden. Immerhin sei etwa der jüdische Orientalist Jacob Barth außerordentlicher Professor für semitische Sprachen in Berlin, und auch Sigmund Maybaum habe man 1903 für seine wissenschaftlichen Leistungen mit dem Professorentitel geehrt. König bezweifelte im übrigen, »daß ein Gelehrter nur als Universitätslehrer in ruhiger, objektiver Weise seine Forschungen betreiben« könne. Perles' Hoffnung, die akademische Pflege der jüdischen Wissenschaft könne dem Judentum größere Achtung einbringen, leuchtete ihm nicht ein. »Der Gegenstand, nämlich das Judentum«, werde »doch nicht dadurch größer, daß er von einem Universitätslehrer behandelt« werde.<sup>17</sup>

In seinem Aufsatz »Die Wissenschaft vom Judentum an den deutschen Universitäten« (1908) bestritt Perles, daß eine so umfangreiche Disziplin von Theologen oder Orientalisten nebenbei mitbearbeitet werden könne. Es dürfe nicht im Interesse der deutschen Wissenschaft liegen, »daß jahraus jahrein auf ihrem Gebiet hochangesehene Professoren sich die schlimmsten Blößen« gäben, »wenn sie sich auf das ihnen fremde Gebiet des nachbiblischen Judentums wagen und dann von nicht zur Zunft gehörigen Gelehrten oft in elementaren Dingen die beschämendsten Berichtigungen sich gefallen lassen« müßten. Gewiß gebe es bisher nur wenige geeignete jüdische Bewerber für die geforderte Professur, doch werde die Gründung eines ersten Lehrstuhls langfristig für hervorragenden wissenschaftlichen Nachwuchs sorgen. Angesichts der bei König mitklingenden Skepsis gegen-

---

druck in: ders., 1912, 73–77, Zitate 73 und 75 f. Die polemische Literatur sei bereits »ins Unheimliche angewachsen«, und man müsse sich fragen, »ob der Aufwand an Arbeit, Scharfsinn und Gelehrsamkeit wirklich lohnt.« So gewiß etwa die Schriften von Baeck und Eschelbacher gediegene Arbeiten darstellten, so habe die Wissenschaft des Judentums »doch noch höhere Aufgaben, die unabhängig von den Bedürfnissen des Tages« zu behandeln seien (76).

<sup>17</sup> E. König, in: *Neue Preußische Zeitung* (Kreuzzeitung), Nr. 449, Abendausgabe 25. September 1906, 1. G. Karpeles, in: *JJGL* 10 (1907), 21 ff. wertete die Position des ansonsten »ziemlich vorurteilslosen Theologen« König (21) als Zeichen dafür, »wie wenig Verständnis selbst in den sogenannten objektiven Gelehrtenkreisen für unsere Wissenschaft noch immer vorhanden ist« (24). Erst 1916, im Kontext seiner Überlegungen zur Stellung des Judentums während des 1. Weltkriegs, gestand König die Berechtigung der Forderung zu, »daß an der einen oder anderen Universität des Deutschen Reiches auch eine Professur für die wissenschaftliche Vertretung der Literatur und Kultur des Judentums errichtet werde«, vgl. ders., in: *MVAA* 26 (1916), Nr. 26, 195.

über der Relevanz der Wissenschaft des Judentums hob Perles hervor, diese werde sich nicht nur für die Religionswissenschaft, sondern auch für den weiten Bereich der Philologie, Literatur- und Kulturwissenschaft als fruchtbar erweisen. Sie könne die Wissenschaft »um ein Gebiet erweitern, das in anderen Kulturländern längst bearbeitet« werde und dem in Deutschland »nur ein atavistisches Vorurteil so lange die gebührende Würdigung versagt« habe. Nicht zuletzt dürfte sie ein »gerechteres und objektiveres Urteil auf einem Gebiete anbahnen«, das bisher »nur ein Spielball zwischen wüster Polemik und unerquicklicher Apologetik gewesen, an dem Unkenntnis auf der einen und Unmethode auf der anderen Seite (und Vorurteil auf beiden Seiten) sich schon zu sehr versündigt haben.«<sup>18</sup>

Offenbar war Perles im Zuge seiner eigenen Polemik gegen Wilhelm Bousset deutlich geworden, daß die apologetische Reaktion auf verzerrte Darstellungen der jüdischen Religionsgeschichte, so verständlich und notwendig sie war, nicht nur weitgehend wirkungslos blieb, sondern die jüdische Forschung auch in ein falsches Licht setzte und in ihrer Wissenschaftlichkeit zu desavouieren drohte. Statt dessen setzte er seine Hoffnung auf die Aufklärungskraft intensivierter Forschung auf allen Gebieten der Wissenschaft des Judentums. Als Anregung dazu veröffentlichte er 1913 im *Archiv für Religionswissenschaft* einen programmatischen Aufsatz über »Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur«. Nach einer Bestandsaufnahme der bisherigen Forschung und ihrer Defizite skizzierte Perles die Arbeitsschritte, die für die sachgemäße Erkenntnis der Geschichte der jüdischen Religion notwendig waren. Dazu gehörte insbesondere eine differenzierte Darstellung der Entwicklung des Judentums bis zur Kodifizierung des Talmuds. In sichtlich abgemildeter Form kritisierte Perles die Mängel des von christlichen Gelehrten geleisteten, die wesentlich auf die fehlende selbständige Kenntnis der rabbinischen Quellen zurückzuführen seien. Diese stellten »nicht nur für die jüdische, sondern auch für die vergleichende Religionsgeschichte eine geradezu unerschöpfliche Fundgrube« dar; vor allem aber sei ein wissenschaftliches Verständnis des neutestamentlichen Schrifttums ohne sie unmöglich. Anders als Ismar Elbogen in seinem Gutachten von 1911 forderte Perles bewußt nicht etwa eine jüdisch-theologische Fakultät, sondern Lehrstühle an den philosophischen Fakultäten, »wo völlig unabhängige Forscher den Gegenstand dem Streit der Theologen entziehen« könnten. Bisher hätten sich nahezu ausschließlich jüdische oder christliche *Theologen* mit der Erforschung der nachbiblischen Literatur des Judentums befaßt, und obgleich viele unter ihnen auch »frei von dogmatischen Vorurteilen« seien, zeige sich immer neu die Schwierigkeit, »sich nicht nur im Denken, sondern auch im Fühlen von jeder Tradition freizumachen und zur höchsten Objektivität zu erheben.«<sup>19</sup>

Die Argumentation des Königsberger Gelehrten erzielte, wie noch zu zeigen sein wird, weit größere Wirkung als die emanzipatorischen Ansprüche anderer Repräsentanten der Wissenschaft des Judentums. Ein Vorstoß, in dem die offensi-

<sup>18</sup> F. Perles, in: *KHZ*, Nr. 277, 16. Juni 1908, abgedruckt in: ders., 1912, 78–82, Zitate 79 und 81 f.

<sup>19</sup> Ders., in: *Archiv für Religionswissenschaft* 16 (1913), 580–597, Zitate 582 ff.

ve politische Forderung nach formaler Gleichstellung und die kontroverstheologische Herausforderung in den Hintergrund traten, konnte offenbar im nichtjüdischen akademischen Kontext eher mit Akzeptanz rechnen. Zugleich gelang es Perles, dem Eindruck entgegenzutreten, als reduziere sich jüdische Forschung auf die Verteidigung der religiösen Überlieferung gegen judenfeindliche Angriffe und als handle es sich bei ihr allein um eine *jüdische Theologie*, eine Darstellung der jüdischen Lehre und ihrer Ausprägung in Kultus und Ritus, um eine »Wissenschaft von Juden für Juden.«<sup>20</sup> Wie kaum ein anderer jüdischer Gelehrter reflektierte Perles selbstkritisch über den apologetischen Zwang zur Bestreitung antijüdischer Stereotypen, von dem sich die Wissenschaft des Judentums fremdbestimmen lasse, anstatt eigene Akzente zu setzen, und gestand die Gefahr der Voreingenommenheit gegenüber der eigenen sowie der Fehlwahrnehmung der fremden Tradition ein. Sein Plädoyer für eine Verbesserung des wissenschaftlichen Niveaus der Erforschung des Judentums im Rahmen philosophischer Fakultäten verlieh seiner Forderung nach akademischer Zusammenarbeit weit mehr Gewicht als das emanzipatorische Argument. Nicht zuletzt gelang es ihm, die Relevanz gerade der Erforschung der rabbinischen Literatur plausibel zu machen und auf dem Hintergrund wissenschaftsgeschichtlicher Entwicklungen, die sich im Jahrzehnt vor dem Ersten Weltkrieg herauskristallisierten, mit einigen protestantischen Forschern ins Gespräch zu kommen.

### 3. »Christliche Talmudgelehrsamkeit« –

#### Die jüdische Bewertung der neueren protestantischen Erforschung der rabbinischen Literatur und die Frage der Partizipation jüdischer Forscher

##### 3.1. *Paul Fiebigs Konzept zur Reform der neutestamentlichen Forschung und seine Bewertung der Wissenschaft des Judentums*

Die in der Kontroverse um Wilhelm Bousset diskutierte methodische Frage der Gewichtung der rabbinischen Literatur gegenüber den hellenistischen, apokalyptischen und apokryphen Überlieferungen bei der religionsgeschichtlichen Interpretation des Neuen Testaments führte bald auch innerhalb der protestantischen Forschung zu einem Dissens. Unter Aufnahme der Anregungen von Franz Delitzsch und Hermann L. Strack formierte sich eine neue Richtung, die allerdings erst während der Weimarer Zeit – etwa durch Gerhard Kittel<sup>21</sup> – ihre wissenschaftlichen Ergebnisse zur Geltung brachte. Einer ihrer maßgeblichen frühen Vertreter war Paul Fiebig, ein Schüler Stracks. Seine Position differenziert wahrzunehmen, ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil er als einziger Theologe dieser Zeit der Wissenschaft des Judentums und dem Verhältnis von Judentum und Christentum seine volle Aufmerksamkeit zuwandte.

<sup>20</sup> Ders., in: *Ost und West* 14 (1914), 553–559, Zitat 553.

<sup>21</sup> Vgl. L. Siegele-Wenschkewitz, 1980, bes. 51 ff.

Nach seinem Studium in Halle und Berlin amtierte Fiebig, der aus dem sächsischen Luthertum stammte, 1902/03 als stellvertretender Direktor des Institutum Judaicum in Leipzig.<sup>22</sup> Später, er wirkte ein Jahr lang als Studieninspektor am Predigerseminar in Wittenberg und dann 10 Jahre als Gymnasialoberlehrer in Gotha, verlagerte sich sein Interesse von der »Judenmission« zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit der rabbinischen Literatur, insbesondere mit den Parallelen zwischen den Gleichnissen Jesu und den Gleichnissen in der rabbinischen Tradition. Nun trat er immer häufiger in den liberalen Periodica, namentlich in der *Christlichen Welt*, aber auch im *Protestantenblatt* und in der *Theologischen Literaturzeitung* in Erscheinung und bekundete damit seine Hinwendung zum liberalen Protestantismus. Von seinem Engagement für die Etablierung der Erforschung der rabbinischen Literatur als einer Disziplin innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft erhoffte sich Fiebig nicht zuletzt die Möglichkeit einer akademischen Karriere. Dennoch vertrat Fiebig sein Arbeitsgebiet nie im Rahmen einer ordentlichen Professur, sondern seit 1914 als Pfarrer in Leipzig. 1924 wurde er Privatdozent, 1930 nichtplanmäßiger a. o. Professor an der dortigen Theologischen Fakultät.<sup>23</sup>

1903 machte Fiebig in der Schrift *Talmud und Theologie* geltend, die mangelnde Sachkenntnis protestantischer Theologen mit Blick auf die jüdische Tradition liege nicht darin begründet, »wie jüdische Gelehrte, ihres rabbinischen Wissens sich rühmend, glauben, daß antisemitische Vorurteile oder Antipathien hindernd im Wege stünden«, sondern in der Komplexität des religionsgeschichtlichen Sachverhalts selbst. Langjährige Vertrautheit mit Sprache und Denken der rabbinischen Literatur sei notwendig, um »hier nicht auf Schritt und Tritt Irrtümern ausgesetzt zu sein.« Es sei daher unerlässlich, die jüdische Literatur für die neutestamentliche Forschung mit der Hilfe jüdischer Gelehrter zu erschließen. Mit seiner Forderung nach einem »Zusammenarbeiten von Juden und Christen«, in dem sich beide Seiten gegenseitig ergänzten und anregten, griff Fiebig eine zentrale Forderung jüdischer Forscher auf. Bezeichnend ist allerdings, wie er sich die Struktur dieser Zusammenarbeit und die von ihm geforderte »Vertretung der jüdischen Wissenschaft an der Universität« vorstellte. Ihm schwebte nicht vor, die Wissenschaft des Judentums als eigenständige Disziplin zu etablieren; vielmehr sollten christliche Gelehrte herangebildet werden, die die Judentumskunde innerhalb der Theologie vertreten könnten. Dazu bedurfte es der Hilfsdienste eines jüdischen Gelehrten, etwa eines Lektors für rabbinische Studien, der »frei von jeder Tendenz jüdischer Art« zu sein hatte.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> In diese Zeit fällt sein Vortrag »Die Mission unter den Juden, ihre Geschichte und ihr Recht« (in: *SaH* 40 (1903), 154–168), in dem er den »Pharisäismus«, die »tiefe Selbstgerechtigkeit des Judentums« beklagte (164) und – ganz im Sinne Franz Delitzschs – die »Liebe zu Israel« sowie die Pflicht des Protestantismus beschwor, »den Juden eine wirklich geistige Religion zu bieten« (158).

<sup>23</sup> Vgl. den Lebenslauf Fiebigs in den Akten des Sächsischen Kultusministeriums, Staatsarchiv Dresden, Ministerium für Volksbildung Nr. 10 281 (Personalakte Lic. theol. D. theol. Paul Fiebig – nichtplanmäßiger Professor an der Universität Leipzig 1924–1941), Bl. 2.

<sup>24</sup> P. Fiebig, 1903, 23 ff. und 29. Als Beispiel verwies Fiebig auf den jüdischen Privatgelehrten Israel Issar Kahan, der am Leipziger Institutum Judaicum Talmud lehrte und dem er

Fiebigs Konzeption der protestantischen Rezeption der Wissenschaft des Judentums wird in einem Brief greifbar, den er am 15. Oktober 1907 an Adolf von Harnack sandte, um diesen von der Notwendigkeit rabbinischer Studien zu überzeugen und ihn dafür zu gewinnen, seinen wissenschaftspolitischen Einfluß für die Errichtung von Lehrstühlen für Rabbinica einzusetzen.<sup>25</sup> Da Fiebigs Engagement stets von eigenen Ambitionen begleitet war,<sup>26</sup> ist es wahrscheinlich, daß er sich mit diesem Brief auch selbst für einen solchen Lehrstuhl empfehlen wollte. Er kritisierte die einseitige Orientierung der RGS an hellenistischen Quellen und betonte die Notwendigkeit der Förderung des Talmudstudiums, um das religionsgeschichtliche Material der Mischna und des Talmuds sowie der alten Midraschim aus dem 2. Jahrhundert u. Z. für die neutestamentliche Forschung fruchtbar zu machen. In diesem Zusammenhang verlangte er, auch mit Blick auf die jüdisch-christlichen Beziehungen, historische Gerechtigkeit gegenüber der religiösen Überlieferung des Judentums:

»Wir sollten uns doch endlich von dem Vorurteil frei machen, als wenn das Judentum mit dem Wort ›Pharisäismus‹ oder ›Verknöcherung‹ erschöpft wäre. Auch das Urteil, was man oft hören kann, daß der Thalmud und die jüdische Literatur überhaupt ›Stumpfsinn‹ sei oder ›öde‹ und daß ›nichts dabei heraus käme‹ oder daß ›es einem etwas Unsympathisches‹ sei, kann doch vor wissenschaftlichem Urteil nicht bestehen. Viel tiefere und gerechtere Urteile auch über das Alte Testament, über Paulus, vor allem über das Judentum der Gegenwart und überhaupt über das Verhältnis von Christentum und Judentum zu allen Zeiten würden die protestantischen Theologen haben, wenn ihnen das Judentum besser bekannt wäre, und zwar nicht nur das Judentum des Alten Testaments, sondern ebenso das Judentum der neutestamentlichen Zeit, die Mischnaperiode und so fort bis zur Gegenwart.«

Deshalb plädierte Fiebig für eine stärkere Berücksichtigung der Wissenschaft des Judentums:

---

selbst seine Kenntnis der rabbinischen Quellen verdankte; vgl. die Danksagung an Kahan, in: ders., 1904, 9. Zu Kahans Stellung in Leipzig s. u. S. 329 f.

<sup>25</sup> Brief von P. Fiebig an A. v. Harnack vom 15. Oktober 1907, in: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachlaß A. v. Harnack, Kasten 31 (im Folgenden Nachlaß A. v. Harnack).

<sup>26</sup> Vgl. etwa die ausführlichen Briefe Fiebigs vom 22. August 1908 und vom 4. Oktober 1911 an den Basler Neutestamentler Paul Wernle, in: UB Basel, Nachlaß Paul Wernle, III B, 48 (im Folgenden Nachlaß P. Wernle). Wernle zeigte sich von Fiebigs Argumenten beeindruckt und fragte am 3. September 1908 brieflich bei Bousset an, ob das rabbinische Judentum bei ihm nicht doch zu kurz gekommen sei. »Wären die Quellen nicht so verflucht langweilig und mühsam, es stünde doch wohl anders mit dieser Forschung unter uns« (Der Brief befindet sich im Nachlaß W. Bousset in der UB Göttingen, Cod. Ms. Bousset Nr. 141, Bl. 12–15, Zitat Bl. 15). In Fiebigs Briefen an Wernle findet sich, da Harnacks Antwort leider nicht überliefert ist, auch der einzige Hinweis auf Harnacks Reaktion. Fiebig zitiert Harnack in seinem Brief an Wernle vom 22. August 1908 mit den Worten: »Griechenland ist für die Erforschung des Urchristentums nicht alles – die Studien, die Sie so nachdrücklich treiben, sind so wichtig, daß sie sich durchsetzen werden.« Über ein Engagement Harnacks über diese Ermutigung hinaus ist nichts bekannt.

»Die jüdischen Theologen der Gegenwart sind doch nicht bloß eine *massa perditionis* oder des Interesses nicht wert. Auch sie denken und arbeiten, jetzt, seit der ›Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums‹ erscheint, mehr als bisher. Wir können mancherlei von ihnen lernen. Sie, verehrter Herr Geheimrat, haben den Besuch der katholischen Vorlesungen empfohlen. Auch der Besuch der jüdischen Vorlesungen ist lehrreich, vielleicht in vieler Beziehung ist die jüdische Theologie für uns lehrreicher als die katholische, und zwar sowohl die Lektüre der jüdischen Dogmatiker, Historiker etc. der Gegenwart als die Lektüre der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters und der jüdischen Gelehrten der älteren Zeit.«

Er hielt allerdings fest, daß die protestantische Theologie die Führungsrolle bei der Bewertung der jüdischen Überlieferung und Geschichte beanspruchte und sie weder der Orientalistik noch jüdischen Wissenschaftlern überlassen dürfe:

»Man sage nicht: das Judentum mag das selber leisten. Das Judentum leistet alles natürlich in *majorem Judaeorum gloriam*, und es fehlt der jüdischen Arbeit ein wesentliches Förderungsmittel, wenn die Christen, selbst z.B. Bousset, so wenig wie bisher imstande sind, den Juden auf die Behauptungen zu antworten. Die jüdische Wissenschaft muß auf ihrem eigenen Gebiet ebenbürtige Gegner erhalten auf christlicher Seite, wie das früher, z.B. im 17. und 18. Jahrhundert, der Fall war. Rabec, Surenhusius u.a. sind dafür Zeugnis. Es hat früher viele christliche Theologen gegeben, die auch in Rabbinicis Bescheid wußten, so Lightfoot, Schöttgen. Die veralteten Werke und ihre lateinischen Zitate schleppt man noch heute, oft kritiklos, durch die neuesten Kommentare. Ist das nicht eine Blamage für die Theologie?«<sup>27</sup>

Fiebig intendierte nicht so sehr den Austausch der protestantischen Theologie mit einer als gleichwertig erachteten Wissenschaft des Judentums, sondern die Förderung einer in ihrer Quellenkenntnis ebenbürtigen christlichen Judentumskunde, die den Anspruch jüdischer Gelehrter auf die authentische Deutung ihrer Religion begrenzen sollte. Die Ambivalenz zwischen Anerkennung und Mißachtung der Wissenschaft des Judentums, in der die »judenmissionarische« Tradition einer kontroverstheologisch orientierten Judentumskunde nachwirkte, machte sich auch in seinem Urteil über die Arbeiten jüdischer Kollegen bemerkbar. Klang in seinen frühen Besprechungen des jüdisch-apologetischen Schrifttums eine unüberhörbare Verachtung mit,<sup>28</sup> so bewirkte der Aufschwung der Wissenschaft des

<sup>27</sup> Brief von P. Fiebig an A. v. Harnack vom 15. Oktober 1907 (Nachlaß A. v. Harnack).

<sup>28</sup> So forderte er eine christliche Polemik gegen das Judentum, die durch vornehme wissenschaftliche Objektivität »die nur allzu sehr nach dem alten Pharisäismus schmeckenden, meist erschreckend oberflächlichen und theatralischen Behauptungen von Rabbinen« zurückweisen sollte, vgl. ders., in: *ThLB* 25 (1904), Nr. 6, 71 f.; vgl. auch ders., in: *ThLB* 24 (1903), Nr. 10, 116 f. und in: *ThLB* 25 (1904), Nr. 7, 81 ff.

<sup>29</sup> Vgl. etwa die Karte von P. Fiebig an I. Elbogen vom 5. November 1909, in: Nachlaß I. Elbogen (LBIA AR 695/711): »Sehr geehrter Herr Doktor! Eben lese ich, daß Sie in der ›Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums‹ über ›Judentum und Urchristentum‹ vortragen. Hoffentlich veröffentlichen Sie diese Vorlesungen. ... Ich wäre darüber sehr erfreut, da ich ja leider hier in Gotha etwas Derartiges nicht hören kann.« Zwischen 1911 und 1916 korrespondierte Fiebig intensiv mit dem Historiker Markus Brann, dem er seine eigenen Arbeiten schickte und den er mehrfach um Informationen über jüdische Quellen, aber auch

Judentums im Gefolge der »Wesensdebatte« einen Wandel, der sich in zunehmendem Interesse am Austausch mit jüdischen Gelehrten bekundete.<sup>29</sup> Die unterschiedlichen Facetten seines Umgangs mit der jüdischen Gelehrsamkeit lassen sich an zwei in der *Christlichen Welt* veröffentlichten Aufsätzen verdeutlichen, in denen er sich – unter dem Titel »Jüdische Gebete und das Vaterunser« (1906) und »Über jüdisches und protestantisches Gelehrtentum« (1907) – mit den Schriften Joseph Eschelbachers auseinandersetzte. Aufschlußreich ist auch sein Bericht über »Die Wissenschaft des Judentums in der Gegenwart« vom 19. Februar 1907 in der Beilage zur *Allgemeinen Zeitung*.

Grundsätzlich würdigte Fiebig die Wissenschaft des Judentums als eine »besonders reife Frucht« der Akkulturation der jüdischen Gemeinschaft und bescheinigte Gelehrten wie Zunz, Geiger, Graetz und Bacher, sie hätten bereits vor langer Zeit »Proben gründlicher Wissenschaftlichkeit auf dem Gebiet der spezifischen jüdischen Religionswissenschaft abgelegt.«<sup>30</sup> Allerdings müsse die jüdische Bibelexegese und Talmudistik erst beweisen, ob sie der protestantischen Forschung in puncto historisch-kritischer Methodik »etwas Ebenbürtiges an die Seite zu stellen« habe.<sup>31</sup> Er begrüßte den von der *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums* initiierten *Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums*, von dem er sich einen bedeutenden Aufschwung aller Bereiche der Erforschung der jüdischen Tradition erhoffte. Auch die christliche Theologie müsse angesichts ihrer »vielfache(n), enge(n) Beziehungen zum Judentum« dieses Projekt »mit gespanntem Interesse« verfolgen<sup>32</sup> und sich dazu herausfordern lassen, »ihrerseits in Judais gründlich und umfassend zu arbeiten.« Nach der Vollendung des »Grundrisses« könne »mehr als bisher das gegenseitige Nehmen und Geben zwischen Judentum und Christentum in Deutschland anheben«, dies aber werde »zur Erweiterung des Gesichtskreises, zur Vertiefung des gegenseitigen Verständnisses, zu beiderseitigem Fortschritt« wesentlich beitragen.<sup>33</sup>

Veränderte Fiebig, wenn er die Wissenschaft des Judentums »mit großer Freude« als »Bundesgenossin« bei der Erforschung der Ursprünge des Christentums

---

über das gegenwärtige Judentum ersuchte. Dieser Briefwechsel ist, da Brann mit Durchschlag schrieb, vollständig erhalten, vgl. Nachlaß M. Brann, JNUL, Jerusalem, Acc. Ms. Var. 308/358 (im Folgenden Nachlaß M. Brann).

<sup>30</sup> Ders., in: *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* vom 19. Februar 1907, Nr. 146, 181 ff.

<sup>31</sup> Ders., in: *CW* 21 (1907), Nr. 27, 631–637, Zitat 633. In einem Brief an P. Fiebig vom 24. Dezember 1911 erkannte M. Brann die glänzenden Erfolge der protestantischen Exegese des Alten Testaments an, wollte aber das »herostratische Unternehmen, die ererbten Heiligtümer der gesamten Menschheit zu zerstören«, nicht als »wissenschaftliche Großtat« betrachten. Ihm erschien es eher als »eine erfreuliche Erscheinung, daß das Gros der modernen jüd. Theologen sich von der Teilnahme an diesen grundstürzenden Untersuchungen ganz instinktiv ferngehalten hat.« Fiebig erwiderte in seinem Brief vom 27. Dezember 1911, Zurückhaltung sei nicht angebracht, sondern vielmehr »ein recht wirksames, wissenschaftliches, gründliches Eingreifen in die wissenschaftliche Diskussion sowohl auf dem Gebiete des Alten als dem des Neuen Testaments. Das heutige Judentum hat doch tatsächlich eine ganze Reihe tüchtige wissenschaftliche Kräfte. Es wäre sehr erwünscht, wenn diese grade auf alttestamentlichem Gebiet hervorträten« (Nachlaß M. Brann).

<sup>32</sup> Ders., in: *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* vom 19. Februar 1907, Nr. 146, 181 f.

<sup>33</sup> Ders., in: *CW* 21 (1907), Nr. 27, 631 f.

begrüßte,<sup>34</sup> sein Bild vom Frühjudentum tatsächlich? Immerhin räumte er ein, Gelehrte wie Eschelbacher beklagten sich mit Recht über die protestantische Forschung, »soweit sie über das sogenannte Spätjudentum urteilt.«<sup>35</sup> Die Einseitigkeit der Darstellung des Judentums als einer »gesetzlichen«, »national verknöcherten« Religion erschloß sich Fiebig aus eigenem Erleben des jüdischen Gottesdienstes und Festzyklus und der Beschäftigung mit den traditionellen Gebeten.<sup>36</sup> Es sei nicht zu leugnen, »daß im Judentum genau dasselbe an sittlichen und hohen und tiefen religiösen Gedanken auch mit enthalten ist wie im Christentum«, ja, die protestantische Theologie müsse noch viel lernen, »um nicht im Einzelnen fort und fort fehl zu greifen und die Polemik herauszufordern.«<sup>37</sup> Dennoch vermochte er sich, wie Kritiker festhielten,<sup>38</sup> nicht wirklich aus dem Bann des Vorurteils gegen den Typus der »nomistischen« und »partikularistischen« jüdischen Religion zu lösen und stellte der pharisäisch-rabbinischen Tradition insgesamt die überbietende »Reinheit und Kraft der Lehre und Persönlichkeit Jesu« gegenüber. So gestand er zwar zu, daß insbesondere Vaterunser und Kaddisch verwandte Strukturen aufwiesen und weder die Gebetsanrede »unser Vater im Himmel« noch der Gedanke der Gotteskindschaft des Menschen eine originale

<sup>34</sup> Ders., in: *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* vom 19. Februar 1907, Nr. 146, 182.

<sup>35</sup> Ders., in: *CW* 21 (1907), Nr. 27, 635.

<sup>36</sup> In einer Aufsatzserie mit dem Titel »Aus der jüdischen Mischna«, in: *CW* 22 (1908), Nr. 11, 266 ff., Nr. 13, 316 ff. und Nr. 17, 417 ff. empfahl er die Lektüre des Achtzehngebetes als eines Zeugnisses der »Frömmigkeit der Juden in neutestamentlicher Zeit und in der Gegenwart, das jeder Christ kennen sollte, damit er sich vor falschen Urteilen über die jüdische Religion hütet. Welch eine Hoffnung lebt durch die Religion in diesem Volke! Welche Zähigkeit! Von Äußerlichkeiten und pharisäischem Stolze ist in dem Gebet nichts zu spüren, im Gegenteil, viel von Sündenbewußtsein und Demut und Vertrauen auf Gottes Gnade.« (317). Auch das Schma' isra'el zeige, »wie tiefe religiöse Kräfte im Judentum, auch dem heutigen Judentum stecken« (270). Vgl. ders., in: *CW* 23 (1909), Nr. 29, 689 ff. und in: *CW* 23 (1909), Nr. 44, 1045 ff. In *Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart* (1916) bot Fiebig einen Überblick über die Geschichte des Judentums, speziell seines Gottesdienstes, und druckte die wichtigsten Gebete ab, denn »das Studium der jüdischen Gebetstexte führt am tiefsten in die Seele dieses Volkes ein« (I). Vgl. die positiven Besprechungen von M. Dienemann, in: *AZJ* 81 (1917), Nr. 1, 11 und von A. Strauß, in: *CW* 31 (1917), Nr. 7, 136 f. Als weitere Quellen vgl. P. Fiebig, in: *CW* 31 (1917), Nr. 7, 133 ff. und Nr. 10, 189 ff.; ders., Art. Gottesdienst IV, Jüdischer, in der Gegenwart, in: *RGG*<sup>1</sup> Bd. 3, 1910, 1581 ff.

<sup>37</sup> P. Fiebig, in: *CW* 20 (1906), Nr. 40, 947 ff. und Nr. 41, 961–969, Zitat 969.

<sup>38</sup> Unter jüdischen Forschern fand Fiebig vor allem durch die Herausgabe der *Ausgewählten Mischnatraktate* Beachtung, die zwischen 1905 und 1909 von ihm selbst (Joma, Pirque' Aboth, Berachoth) und anderen Neutestamentlern übersetzt wurden. V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 52 (1908), 112–120, 252–256, 372–379 würdigte die »Mischnatraktate« aufgrund der philologischen Leistungen der Verfasser als ein verdienstvolles Werk, wenn auch darin die jüdische Tradition »nicht gerechter beurteilt« werde als zuvor (113). Auch bei Fiebig verhielten sich Judentum und Christentum zwangsläufig »wie der schwarze Nachthimmel zu dem von ihm sich abhebenden glänzenden Monde, wie die Raupe zu dem aus ihr sich entwickelnden farbenprächtigen Schmetterling« (114). In einer späteren Rezension konstatierte Aptowitzer, daß Fiebig das »Joch des Vorurteils noch nicht ganz abgeschüttelt« habe. Seine Voreingenommenheit für die Person Jesu könnten Juden jedoch »mit Gleichmut hinnehmen«, da er zumindest die Absicht zeige, zu einer gerechten Würdigung des Judentums zu gelangen (vgl. *MGWJ* 57 (1913), 10).

Schöpfung Jesu darstelle, wollte aber strikt zwischen »Abhängigkeit im Ausdrucksmaterial« und »Abhängigkeit im Gedanken« unterschieden wissen; letztere bestritt er »auf Grund der sonstigen auf das rein Religiöse und Ethische gehenden Art Jesu.« Das »Unjüdische« des Vaterunsers, das den »Stempel des Geistes Christi« trage, verkenne etwa Eschelbacher in seinem Versuch, Jesu Verwurzelung im Judentum nachzuweisen, völlig – »und mit ihm alle Rabbiner, die da meinen, wenn sie das Einzelne als im Judentum vorhanden konstatieren, dann das Ganze als jüdisch in Anspruch nehmen zu können.«<sup>39</sup>

»Den wertvollsten Gehalt des Judentums nahm das Christentum auf, nimmt es heutzutage noch auf, machte es und macht es fruchtbar für die Kultur der Gegenwart, alles Nationale und Zeremonielle streifte es ab und muß es immer wieder abstreifen. Das Judentum mache es ebenso, dann wird es darin auf der Höhe stehen, auf der Christus gestanden hat.«<sup>40</sup>

Bei aller Anerkennung der Wissenschaft des Judentums meinte Fiebig in ihrer apologetischen Arbeit, im Gegensatz etwa zur kritischen Haltung der liberalen protestantischen Theologie gegenüber der christlichen Tradition, letztlich nur eine neue Form des »sich selbst rühmenden Pharisäismus« zu erkennen, der »von seiner eigenen Vortrefflichkeit« ebenso überzeugt sei wie von der »Minderwertigkeit aller anderen geschichtlichen Erscheinungen.«<sup>41</sup> Der Unterschied zwischen »manchen christlichen und manchen jüdischen Gelehrten« bestehe darin, »daß erstere ihre Unvollkommenheit ruhig eingestehen.«<sup>42</sup> Seine Polemik gegen die jüdische Apologetik gipfelte darin, daß er in einer Besprechung der auf der »Judenmissionskonferenz« von 1906 in Amsterdam gehaltenen Vorträge einschärfte, die evangelische »Judenmission« müsse der Ort sein, um »in gründlicher wissenschaftlicher Erwiderung« jüdischen Gelehrten wie Eschelbacher deutlich zu machen, »daß sie, wenn sie ihrer Religion in vollem Umfang treu bleiben, zur Verknöcherung und Unkultur verdammt sind, wenn sie ihr aber nicht in vollem Umfang treu bleiben, dann gar keinen Grund haben, ihr Sonderdasein gegenüber dem echten Christentum aufrecht zu erhalten.«<sup>43</sup>

Diese Aussage wirft die Frage nach Fiebigs Haltung zum gegenwärtigen Judentum und nach seiner Einschätzung der Zukunft der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland auf. Im Zuge der Auseinandersetzung mit der Wissenschaft des Judentums war es ihm wichtig geworden, die Vielfalt des jüdischen religiösen Lebens zu erfassen und dabei das Selbstverständnis der divergierenden Strömungen

<sup>39</sup> P. Fiebig, in: *CW* 20 (1906), Nr. 41, 961 ff. und 968 f. mit Bezug auf J. Eschelbacher, 1905, 53 ff.

<sup>40</sup> P. Fiebig, in: *CW* 21 (1907), Nr. 27, 634.

<sup>41</sup> Ders., in: *CW* 20 (1906), Nr. 40, 947 f. Eschelbacher betrachte jede Kritik als einen Angriff auf das Judentum; und während er in seiner Polemik gegen Harnack alles betone, »was mit christlichen Gedanken verwandt und identisch ist und zur Vorbereitung und Anknüpfung für das Christentum gedient hat«, hebe er am Christentum »alles Mangelhafte« hervor, »um die Farben unter allen Umständen zum Vorteil des Judentums zu verteilen« (947).

<sup>42</sup> Ders., in: *CW* 21 (1907), Nr. 27, 635.

<sup>43</sup> Ders., in: *ThLZ* 32 (1907), Nr. 4, 117 f.

zur Geltung zu bringen. Er konnte daher auch die Richtungen, die ihm nicht als zukunftsfruchtig erschienen, das orthodoxe Judentum<sup>44</sup> und den Zionismus,<sup>45</sup> in ihren Anliegen würdigen. Als herausforderndste Aufgabe empfand Fiebig allerdings die Auseinandersetzung mit dem jüdisch-liberalen Selbstverständnis, wie es 1910 durch das Auftreten namhafter Vertreter des liberalen Judentums auf dem »Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt« in Berlin zum Ausdruck gelangt war. In diesem Zusammenhang stehen die Aufsätze »Christen und Juden auf dem Berliner Weltkongreß« (1913 in der *Christlichen Welt*), »Das Judentum auf dem Berliner Weltkongreß« und »Das moderne Judentum« (1911 im *Protestantenblatt*), in denen er sich ausführlich zu den zukünftigen jüdisch-christlichen Beziehungen äußerte, in dem Bestreben, wie er an Markus Brann schrieb, »gerecht zu sein, echt wissenschaftlich zu sein, der Erkenntnis der Sache und der Wahrheit ganz objektiv zu dienen.«<sup>46</sup>

Fiebig bedauerte, daß es wesentlich einfacher sei, zu erfahren »was liberales Judentum ist und wie es über das Christentum denkt«, als zu verstehen, wie liberales Christentum sich zum liberalen Judentum verhalte. Daß die jüdische Selbstdarstellung auf dem »Weltkongreß« keine protestantische Antwort herausgefordert hatte, erschien ihm als ein »Symptom für die Lage der abendländischen liberalen Theologie der Gegenwart« gegenüber der religionsgeschichtlichen Aufgabe, die ihr das liberale Judentum der Gegenwart aufnötige.<sup>47</sup> Es gelte das Schweigen zu brechen, »die heutige liberale jüdische Religion und Theologie nach ihren innersten Motiven und ihrer Stärke (zu) würdigen« und sie »in Zukunft nicht bloß in ihren Schwächen (zu) verurteilen und herab(zu)setzen.«<sup>48</sup> Damit knüpfte er un-

<sup>44</sup> An der Orthodoxie kritisierte Fiebig die unhistorische Fixierung auf die Tora. Dennoch versuchte er mit Blick auf Texte von S. R. Hirsch zur Geltung zu bringen, daß gerade in der »Neo-Orthodoxie« »viele Vortreffliche, viel echte Religion« zu finden sei, so daß der Protestantismus sein Bild von der »Verknöcherung« und Kulturfeindlichkeit des Judentums relativieren müsse (ders., in: *CW* 23 (1909), Nr. 33, 780 f.). Sympathischer war ihm die »positiv-historische« Breslauer Tradition, die ihn namentlich durch ihre wissenschaftlichen Leistungen beeindruckte, vgl. ders., in: *CW* 30 (1916), Nr. 38, 733.

<sup>45</sup> Fiebig ging davon aus, daß das Ideal einer eigenen jüdischen Heimstätte »längst nicht überall« bei den Juden ein Echo fand, und bewertete das Streben der Mehrheit nach Integration als »innerlicher, geistiger« (ders., in: *CW* 25 (1911), Nr. 42, 1004). Er widersprach jedoch Branns Anschauung, der Zionismus sei lediglich »eine Zersetzungserscheinung am modernen Judentum«, da er »einseitig viel zu viel die nationale Seite des Judentums« betone; er gab zu bedenken, der Zionismus betone mit dem nationalen Aspekt doch »etwas, was nicht zersetzt, sondern eine Seite der Sache, d.h. des Judentums stärkt und konserviert« (Brief von M. Brann vom 24. Dezember 1911 und Antwort Fiebigs vom 27. Dezember 1911, Nachlaß M. Brann). Entsprechend würdigte Fiebig das Ringen der Zionisten »um Anerkennung der Menschenrechte des Juden, die Sehnsucht nach ungehinderter Betätigung, nach Heimat und Vaterland« als ein legitimes Ideal. Zögen Juden es jedoch vor, in der Diaspora zu leben, so gebiete die Ethik, ihnen »zu gestatten, von uns das zu genießen, was sie aus sich heraus nicht haben können (d.h. eine Heimat und ein Vaterland, Anm. des Verf.), um uns dann in gegenseitigem, edlen Wettstreit von ihnen das geben zu lassen, was sie Großes und Gutes besitzen« (P. Fiebig, in: *CW* 25 (1911), Nr. 42, 1002 f.).

<sup>46</sup> Brief von P. Fiebig an M. Brann vom 27. Dezember 1911 (Nachlaß M. Brann).

<sup>47</sup> Ders., in: *CW* 27 (1913), Nr. 16, 371–378, Zitate 371 und 378.

<sup>48</sup> Ders., in: *Protestantenblatt* 44 (1911), Nr. 48, 1406–1413, Zitat 1410 f.

mittelbar an die Hermeneutik des »sympathischen gegenseitigen Verstehens« an, die Claude G. Montefiore als Weg zu einem dialogischen Verhältnis entfaltet hatte. Besonders beherzigenswert schien ihm die Aufforderung, bei der religionsgeschichtlichen Auseinandersetzung zunächst jeweils das Wertvolle der anderen Tradition anzuerkennen, anstatt auf »eine selbst fabrizierte Karikatur des Gegners« loszuschlagen.<sup>49</sup> Fiebig versuchte daher eine kritische Würdigung jener drei Wesenszüge des Judentums, die liberale Juden besonders akzentuierten: die Bedeutung der Torافرömmigkeit,<sup>50</sup> die Betonung der sittlichen Autonomie des Menschen<sup>51</sup> und die strikte Bewahrung des Monotheismus.

In der jüdischen Betonung des »ethischen Monotheismus« erblickte Fiebig eine wichtige Ergänzung und ständige Herausforderung des christlichen Gottesglaubens. Der jüdische Monotheismus bilde ein »festes Bollwerk« gegen polytheistische oder pantheistische Neigungen, welche die »sittlich-persönliche Gottesidee« verdunkeln könnten.<sup>52</sup> Vermutlich werde das Judentum in dem, was es an der christlichen Religion ablehne, sogar »zum guten Teil die Sympathien liberaler Christen finden.«<sup>53</sup> Allerdings gelte es zu bedenken, daß das Christentum in all seinen Ausprägungen den Monotheismus bewahren wollte und ihn daher nicht als »spezifische Eigentümlichkeit des Judentums« anerkennen könne. Das Judentum solle daher mit seinem Sendungsbewußtsein keiner Illusion erliegen.<sup>54</sup> Widerspruch äußerte er schließlich dagegen, daß liberale jüdische Gelehrte die Lehre Jesu als »prophetisch und damit als jüdisch« beanspruchten. Gewiß beruhe Jesu Religion auf der prophetischen Frömmigkeit. Die »Heidenchristen« könnten es auch nicht verargen, wenn man Jesus, »der ja ein Jude war«, als Juden bezeichne. Man dürfe nur nicht vergessen, daß Jesus sich gegen das Judentum seiner Zeit gewandt habe. Daß das moderne Judentum sich auf das Prophetische besinne, sei eine begrüßenswerte »Idealisierung« des jüdischen Gottesbegriffs, die jedoch erst durch das Christentum »ermöglicht und wirksam gemacht« worden sei. So unver-

<sup>49</sup> Ders., in: *CW* 29 (1915), Nr. 5, 91 ff., Zitat 93.

<sup>50</sup> Vgl. ders., in: *Protestantenblatt* 44 (1911), Nr. 48, 1411. Es sei allerdings für das Judentum »sehr segensreich«, daß der liberale Protestantismus »energisch das Gegengewicht gegen alle Veräußerlichung und Gesetzlichkeit« geltend mache (ebd.).

<sup>51</sup> Vgl. aaO., 1411 ff. Die Gleichsetzung von Religion und Ethik, die Fiebig besonders bei Cohen kritisierte, erschien ihm als eine »vorübergehende und innerhalb des Judentums nicht notwendige Verirrung« (ders., in: *CW* 27 (1913), Nr. 16, 378).

<sup>52</sup> Ders., in: *Protestantenblatt* 44 (1911), Nr. 48, 1409 und 1411.

<sup>53</sup> Ders., in: *Protestantenblatt* 44 (1911), Nr. 44, 1276–1280 und Nr. 45, 1308–1312, 1312.

<sup>54</sup> Ders., in: *CW* 27 (1913), Nr. 16, 378. M. Brann, der im übrigen »freudig« anerkannte, Fiebigs Ausführungen seien von »erstaunlicher Sachlichkeit und Unbefangenheit« bestimmt, hielt ihm in seinem Brief vom 24. Dezember 1911 entgegen, daß der »strenge jüdische Monotheismus« sich auf der ganzen Linie im »siegreichen Fortschritt« befinde. »Die Jungfrauengeburt, der Auferstehungsglaube usw. sind Bastionen, die von dem modernen liberalen Protestantismus so gut wie preisgegeben sind. Der christliche Trinitarismus lenkt immer mehr auf den jüdischen Unitarismus zu.« Fiebig erwiderte am 27. Dezember 1911: »Daß der Unitarismus den Trinitarismus im Christentum zurückdrängt, wäre doch nur dann ein Beweis für den Sieg des jüdischen Monotheismus, wenn Judentum weiter nichts als Monotheismus wäre. Sie geben doch aber selbst zu, daß das Judentum mehr ist als das« (Nachlaß M. Brann).

kennbar die Ansätze zu einem universalen, rein geistigen Gottesbegriff in der Prophetie zu finden seien, so klar sei jedoch, »daß erst das Christentum vollen Ernst mit dem an keine Nationalität gebundenen, einig-einigen Gott gemacht hat, daß erst das Christentum die Universalität der Religion voll zur Geltung gebracht hat und damit die genuine Fortsetzung dessen geworden ist, was das Judentum lediglich anbahnte.«<sup>55</sup> Das gegenwärtige Judentum könne daher nur aufholen, denn gegenüber dem »christlichen, klaren, scharfen Universalismus« haften der jüdischen Religion noch immer »gewisse Halbheiten« an. Dem Anspruch der »Mission des Judentums« begegnete Fiebig mit der Versicherung, daß »trotz allen Strebens nach Verständnis und Gerechtigkeit die heutige liberale christliche Theologie keine Neigung verspürt, vom Christentum zum Judentum abzufallen.«<sup>56</sup> Er zeigte sich allerdings überzeugt, daß es verkehrt sei, »der jüdischen Religion einen baldigen Zusammenbruch zu weissagen.« Das liberale Judentum habe zu einer Form des Glaubens gefunden, die fortbestehen werde, weil darin keine »Beschränkung des Gottesbegriffes zu einem Nationalgott der Juden oder eine besondere Hervorkehrung der Heiligkeit und Strenge Gottes auf Kosten seiner Liebe und Gnade nachweisbar« sei. Auch wenn das jüdisch-liberale Selbstverständnis als »stark vom Christentum beeinflußt« gelten müsse, sei es »doch als tatsächliche jüdische Religion der Gegenwart« zu verstehen.<sup>57</sup>

Fiebig Nachdenken über die Zukunft der jüdischen Religion wies verschiedene Nuancen auf. Einerseits betrachtete er das liberale Judentum als Ergebnis einer unwillkürlichen »Christianisierung«, eines Prozesses, in dem die »auf die Dauer unleugbaren Wahrheitsmomente des Christentums« spürbaren Einfluß gewannen. Auf der anderen Seite gestand er ihm das Recht zu, durch kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition eine neue Identität zu entwickeln. Das gleiche erwartete er auch vom Christentum, das sich ebenfalls erst vom Ballast der Tradition befreien müsse, um das Ideal einer universalen Religion der Liebe zu erfüllen. Beide Religionen waren aus Fiebig's Sicht noch unterwegs zur Wahrheit: »Die Zukunft der unter uns lebenden jüdischen Religion ist zum guten Teil die Zukunft der Religion überhaupt, wie die Zukunft des Christentums die Zukunft der Religion überhaupt ist.«<sup>58</sup> Da er nirgends systematisch-theologisch ausführte, wie er sich die zukünftige Religion vorstellte, wird nicht deutlich, ob und wie

<sup>55</sup> Ders., in: *CW* 27 (1913), Nr. 16, 373 f. und 376.

<sup>56</sup> Ders., in: *Protestantenblatt* 44 (1911), Nr. 48, 1412 f.

<sup>57</sup> Ders., in: *Protestantenblatt* 44 (1911), Nr. 45, 1310 f.

<sup>58</sup> AaO., 1311. Vgl. ders., in: *CW* 20 (1906), Nr. 40, 948: »Wenn das Christentum seine griechisch-philosophischen Spekulationen zurückstellt, wie sie in der Dreieinigkeit und Gottheit Christi ihre Anknüpfungspunkte fanden, wenn das Christentum ferner den Weg zu streng wissenschaftlicher Untersuchung aller historischen Stoffe, wie z.B. der Auferstehung Christi, freigibt, wenn andererseits das Judentum der Gegenwart, soweit es wissenschaftlich seine Vergangenheit erforscht und kritisiert, einsieht, daß die nationale Beschränktheit und äußerliche Gesetzlichkeit, die talmudische Spitzfindigkeit und Gelehrsamkeit schädlich ist für die Religion, dagegen das Wesentliche und Förderliche ist der Kern der Religiosität der Propheten und Psalmisten, das Beste, national Freiste und Tiefste in ihnen: dann wäre etwas Großes und Herrliches gewonnen, nämlich eine Umbildung und »Weiterbildung« beider Religionen zu einer großen, umfassenden Einheit.«

weit jüdische Elemente dabei eine Rolle spielen sollten. Immerhin ließen diese Überlegungen Raum für eine stärkere Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums und zielten auf ein Aufeinanderzugehen der beiden Religionen in der Gegenwart, auf ein Zusammenleben und sogar ein Zusammenwirken – gegen religiöse Indifferenz und für die Lösung der sozialen Probleme der Zeit.<sup>59</sup>

Fiebig nahm damit im Vergleich zur protestantischen Mehrheitstheologie eine klare Ausnahmestellung ein. Er wurde einer der maßgeblichen Befürworter des Studiums der rabbinischen Quellen im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft und löste dies in seiner eigenen Forschungsarbeit ein.<sup>60</sup> Darüber hinaus zeichnete er sich durch die Kenntnis der jüdischen Forschung aus und versuchte, die protestantische Theologie für die Wissenschaft des Judentums zu interessieren, der er eine wichtige Funktion für das Verhältnis von Judentum und Christentum zuschrieb. Nicht zuletzt gab er die Beschränkung auf das antike Judentum auf, richtete seine Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Spielarten modernen jüdischen Selbstverständnisses und suchte die Begegnung mit jüdischen Gelehrten. Wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit durchbrach er damit die Asymmetrie und die Ungleichzeitigkeit, welche die Begegnung von Wissenschaft des Judentums und protestantischer Theologie prägte. Wenn Fiebig davon sprach, »daß der Protestantismus der Gegenwart sehr gern zu jeder ernststen Auseinandersetzung und zur Anerkennung der Wahrheit überall und unter allen Umständen bereit«

---

<sup>59</sup> Vgl. ders., in: *CW* 23 (1909), Nr. 33, 781: »Daß bei dem beiderseitigen Fortschritt Judentum und Christentum vor allem auch die moderne jüdische und die moderne christlich-protestantische Theologie einander näher kämen und einander immer besser verstünden, wäre sehr zu wünschen, zumal sie doch beide im Kampfe stehen für die Religion und gegen die Irreligiosität.« Ders., in: *CW* 20 (1906), Nr. 40, 949 zitierte zustimmend die »schönen versöhnenden Worte« Eschelbachers, die »den Juden und Christen ein Leitstern« sein sollten: »In der Tat können im Streben nach Erkenntnis Gottes und in der Liebe zu ihm die Denker der verschiedensten religiösen und philosophischen Richtungen sich zusammenfinden. Und wie sie sodann auch im Einzelnen auseinandergehen mögen, in den Werken der Nächstenliebe können sie wieder zusammengehen und in friedlicher Verständigung an der Lösung der großen sozialen Aufgaben der Gegenwart und der Zukunft arbeiten« (J. Eschelbacher, 1905, 169).

<sup>60</sup> Fiebig sah sich in seinem Forschungsansatz zunehmender Kritik und grundsätzlichen Einwänden namentlich der RGS gegen eine extensive Beschäftigung mit der rabbinischen Literatur ausgesetzt. Bousset betrachtete Fiebig als »Tendenzkritiker« und hielt das von ihm bereitgestellte Material für »Ballast« ohne rechte Relevanz für die neutestamentliche Forschung (vgl. den undatierten Brief von W. Bousset an W. Heitmüller, in: Nachlaß M. Rade, UB Marburg, Ms. 839: »Fiebig verlangt Quellenausgaben von Mischna und Tamud. Der wievielte von unseren Lesern die wohl nachschlagen würde. Ich möchte den populären Kommentar nach Umfang und Genießbarkeit sehen, der den von F. verlangten Ballast mit-schleppte.«) Die heftigste Kritik formulierte H. Weinel, in: *ZNW* 88 (1913), 117–132, der Fiebig vorwarf, daß er »mit dem Eifer des Spezialforschers, dem sein Sondergebiet die Welt wird, die Bedeutung des Talmud außerordentlich« überschätze (117). Fiebig setze das Judentum zur Zeit Jesu und damit auch Jesus mit dem »Talmudjudentum« gleich und behandle die übrige Literatur lediglich nebenbei, »damit der Talmud um so heller strahle« (124). Dahinter stand erkennbar der Verdacht, Fiebig könne Jesus nicht mehr eindeutig genug vom pharisäischen Judentum abgrenzen und idealisiere in seinen Arbeiten die rabbinische Tradition. Vgl. dazu P. Fiebig, in: *ZNW* 88 (1913), 192–211.

sei,<sup>61</sup> so kam der Impuls dazu aus seiner ursprünglichen »judenmissionarischen« Orientierung, für welche die »Auseinandersetzung des modernen Christentums mit dem modernen Judentum« eine wichtige Rolle spielte.<sup>62</sup> Dies hatte nicht nur Auswirkungen auf seine Konzeption einer christlich dominierten Judentumskunde, sondern führte auch dazu, daß positive Ansätze nicht selten von traditionellen antijudaistischen Prämissen durchkreuzt wurden.<sup>63</sup> Dennoch bleibt unübersehbar, daß Fiebig, dessen religiöser Liberalismus ihn ohnehin von der theologisch konservativen Ausrichtung der »Judenmission« unterschied, eher als diese bereit war, sich anders als nur polemisch auf das Selbstverständnis des Judentums seiner Zeit zu beziehen. Bemerkenswert ist insbesondere, daß er die Modernisierung des jüdischen Selbstverständnisses als einen legitimen Prozeß und damit die Fähigkeit des Judentums zu lebendiger Fortentwicklung anerkannte, ja, daß er im Zusammenhang mit dem Judentum überhaupt von einer Zukunft sprach, die nicht zwangsläufig in einer Auflösung im Christentum bestand, sondern zumindest die

<sup>61</sup> Ders., in: *CW* 21 (1907), Nr. 27, 637.

<sup>62</sup> Ders., Art. »Judenmission«, in: *RGG*<sup>1</sup>, Bd. 3, 1910, 801–805, Zitat 803. Die »Judenmission« verfolgte die jüdische Apologetik am intensivsten, weil ihre Interessen am unmittelbarsten betroffen waren. Symptomatisch dafür ist, daß die 7. Internationale Konferenz für Judenmission, die 1906 in Amsterdam stattfand, sich ausgiebig mit den jüdischen Beiträgen zur »Wesensdebatte« beschäftigte. In dem Einladungsschreiben heißt es: »Die bedeutsamen Vorgänge und Neugestaltungen im jüdischen Volk stellen auch die Judenmission vor neue Aufgaben und mahnen sie zu neuen Anstrengungen. Mit dem wieder erwachenden Selbstbewußtsein des jüdischen Volkes hat sich auch sein trotziges Kraftgefühl gegenüber dem Christentum gestärkt. Versuche werden gemacht, das Wesen des Judentums klar zu stellen, neue Grundlagen für den Glauben zu finden, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Christentum vorzunehmen und die Überlegenheit des Judentums darzutun. Demgegenüber haben wir der wissenschaftlichen Arbeit in der Judenmission erneute Aufmerksamkeit zuzuwenden, unsere geistliche Waffenkleidung zu prüfen und, wenn nötig, zu ergänzen« (zit. n. H. L. Strack, (Hg.), 1910, Bd. 1, 10). Strack deutete in seiner Rede über »Das Wesen des Judentums« (aaO., 19–39) das moderne jüdische Selbstverständnis als Selbstüberhebung: das Judentum habe »eine falsche Beurteilung seiner Vergangenheit und seiner Erwählung.« Der jüdische Wahrheitsanspruch werde einst durch den siegreichen christlichen Glauben überwunden: »er soll, er muß, er wird auch Israels starr gewordenes Herz erweichen und gewinnen« (37 ff.). An Strack wird noch deutlicher als bei Fiebig, daß die Herausforderung seitens der Wissenschaft des Judentums bei der »Judenmission« das Konzept einer Wissenschaft im Dienste der Mission verstärkte, s. u. S. 330 ff.

<sup>63</sup> Wie zwiespältig Fiebigs Einstellung gegenüber dem Judentum blieb, wird auch daran deutlich, wie es sich im politischen Kontext bewährte: obwohl Fiebig während der ganzen Weimarer Zeit gegen den Antisemitismus eintrat, stand er 1933 offenbar den »Deutschen Christen« nahe. Am 16. Juli 1934 schrieb er in einem Brief an das Ministerium in Dresden, es sei ihm wichtig, die rabbinischen Studien »in ihrer Bedeutung für die neutestamentliche Wissenschaft zu betonen und in deutsch-christlichem Sinne zu betreiben« (Staatsarchiv Dresden, Ministerium für Volksbildung Nr. 10 281 Personalakte Lic. theol. D. theol. Paul Fiebig – nichtplanmäßiger Professor an der Universität Leipzig 1924–1941, Bl. 19a.). Fiebigs Vorlesungen von 1933/34 an der Leipziger Theologischen Fakultät erschienen 1935 im Rahmen der »Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft nationalsozialistischer Pfarrer und Lehrer« unter dem Titel *Neues Testament und Nationalsozialismus. Drei Universitätsvorlesungen über Führerprinzip – Rassenfrage – Kampf*. Eine Untersuchung über Fiebigs theologisch-politische Entwicklung fehlt bisher völlig.

Möglichkeit einer Koexistenz verschiedener religiöser Identitäten offenließ. Im Vergleich zum Denken der Mehrheit muß dieses zweifache Zugeständnis auch dann noch als Ergebnis eines echten Lernprozesses gewertet werden, wenn er letztlich selbstverständlich an der Superiorität des Christentums festhielt.<sup>64</sup>

### 3.2. Zwischen Unwissenheit und antisemitischer Gesinnung – Die Anfänge der »Gießener Mischna« 1912

1912 initiierten der Gießener Neutestamentler Oscar Holtzmann und der Heidelberger Alttestamentler Georg Beer das ambitionierte Projekt einer kritischen Gesamtausgabe der Mischna, die jeweils zu den einzelnen Traktaten den hebräischen Text, eine deutsche Übersetzung, eine historische Einleitung und einen Kommentar bieten sollte. Die *Gießener Mischna* suchte dem Desiderat der religionsgeschichtlichen Erforschung der rabbinischen Literatur zu genügen. In dem Verlagsprospekt, der dem ersten Band beigegeben war, erläuterten die Herausgeber ihre Ziele. Die Mischna, das »jüdische Seiten- und Gegenstück zum Neuen Testament«, sollte in die theologische Forschung mit einbezogen werden, da die Kenntnis der jüdischen Quellen für jeden Forscher, der »das Judentum in seiner Eigenart begreifen« wolle, unumgänglich sei. Die Literargeschichte der Mischna sollte in dem Bewußtsein bearbeitet werden, daß hier »Neuland« betreten wurde, das »erst schrittweise erobert werden« mußte, bevor sichere Ergebnisse zu erwarten waren. Darüber hinaus ging es um die »religions- und kulturgeschichtliche Würdigung des Judentums«, d.h. um die Erforschung der in der Mischna vorausgesetzten Sitten, Institutionen und religiösen Vorstellungen. »Oder sollten gar«, so deuteten die Herausgeber fragend an, »von einem solchen Unternehmen ein besseres gegenseitiges Verständnis und eine Annäherung des heutigen Judentums und Christentums zu erwarten sein?«<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Vgl. die unterschiedliche Akzentuierung bei der Interpretation des Bildes vom Judentum als der »Wurzel« des Christentums bei Eschelbacher und Fiebig. J. Eschelbacher, 1907, 60 hob die Priorität und bleibende Kraft des Stammes hervor, aus dem Christentum und Islam ihre Substanz bezogen hätten: »Konnten seine Zweige sich auch nicht mehr weit ausdehnen, suchten die neben ihm aufgesprossenen Bäume ihm auch vielfach die Nahrung zu entziehen; seine Wurzeln waren zu stark und zu fest eingesenkt, als daß ihnen das hätte gelingen können. Unter Gottes Luft, Licht und Regen ist er weiter gediehen, und er hofft auch ferner auf eine segensreiche Zukunft, auf ein weiteres frisches und kräftiges Wachstum, auf neue Blüten und Früchte.« P. Fiebig, in: *CW* 21 (1907), Nr. 27, 637 gestand Eschelbacher mit Blick auf das Ölbaumgleichnis in Röm 11, 17 ff. zu, daß Israel die Wurzel des Baumes sei und daß diese Wurzel »die edlsten Kräfte der Religion« enthalte, malte das Bild jedoch so aus, daß es die Überlegenheit des Christentums darstellte: »Die Wurzel des Baumes der Religion in der Menschheit ist Gottes Offenbarung in Israel. Judentum wie Christentum lebt von dieser Offenbarung Gottes. Wo der lebendige Gott wirkt, da ist die Wurzel, da ist die Quelle wahrer Religion, die Lebenskraft des Baumes. Wenn doch das Judentum, wie bereits das Christentum, es lernte, Kern und Schale, inneres Lebensmark und die Rinden, die es umhüllen, zu scheiden! Zu diesem gegenseitigen Verständnis ist Arbeit von beiden Seiten nötig. Das Judentum greift diese Arbeit jetzt, wie wir hoffen, energisch an.«

<sup>65</sup> Vgl. den Prospekt im Vorspann zu G. Beer, 1912b.

Der Auftakt des Projekts, das vom Ansatz her einen grundlegenden Wandel im Verhältnis zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer Judentumskunde herbeizuführen versprach, rief jedoch zunächst tiefe Enttäuschung hervor. Der aus Galizien stammende Gelehrte Viktor Aptowitzer, der von 1909 bis 1938 an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien Bibelexegese, Haggadah und Religionsphilosophie lehrte, beleuchtete in einer Aufsatzserie über »Christliche Talmudforschung«, die er 1913/14 in der *MGWJ* veröffentlichte, kritisch die Motive der innerprotestantischen Diskussion über die Relevanz der rabbinischen Literatur: »Wie und zu welchem Zweck wird von manchen christlichen Theologen Talmudforschung getrieben?« Grundsätzlich bewertete er den neuen Forschungsakzent positiv, implizierte er doch scheinbar den Abschied nicht nur von der Unkenntnis der jüdischen Tradition, sondern auch von den zugrundeliegenden theologischen Prämissen. Die protestantischen Forscher hätten sich bisher instinktiv dem objektiven Studium der rabbinischen Texte und der Einsicht in die Nähe Jesu zur pharisäisch-rabbinischen Tradition verweigert, weil damit »jeder sittliche Grund zur Judenbekehrung« und zugleich die Grundlage dafür entfallen wäre, »die christliche Judenpolitik zu rechtfertigen.« Die zunehmende Einsicht in die Unabdingbarkeit der Kenntnis des rabbinischen Schrifttums für das Verständnis des Neuen Testaments erschien Aptowitzer als »Bruch mit der unmöglichen Fiktion, daß das Christentum über ein halbes Jahrtausend hinweg direkt an die Propheten« angeknüpft habe, als Erkenntnis, »daß die Lehre Jesu vom Judentum nicht losgelöst werden« könne und daß »Jesus nicht anders dachte, fühlte und lehrte als seine rabbinischen Zeitgenossen.«<sup>66</sup>

<sup>66</sup> V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 57 (1913), 1–23; 129–152; 272–283 und *MGWJ* 58 (1914), 386–394, Zitate 4. Die protestantische Theologie müsse daraus die Konsequenz ziehen, daß das Christentum dem Judentum anders als dem Heidentum »keine neuen religiösen Wahrheiten, keine neuen ethischen Werte bieten konnte«, daß daher die Juden berechtigt seien, ihrer Religion treu zu bleiben, und »dafür nicht gestraft zu werden verdienen« (4 f.). Daß protestantische Theologen genau dies nicht zu tun gewillt waren, zeigt Gerhard Kittels Schrift *Jesus und die Rabbinen* (1914). Kittel protestierte dagegen, daß »jüdische Gelehrte triumphierten: der Talmud enthalte das Evangelium; das sei die Quelle, aus der Jesus geschöpft habe« (G. Kittel, 1914, 5). Statt dessen wollte er den Gegensatz zwischen Jesus und den Rabbinen möglichst scharf herausarbeiten: »Das ist klar, daß, was wir Rabbinen nennen, die Kreise waren, mit denen der Herr während seines Lebens sich auseinandergesetzt hat. Der Gegensatz zu ihnen hat ihm den Tod gebracht« (3). Kittel legte Wert darauf, daß sich in der rabbinischen Literatur Worte finden ließen, »die in der Tat dem evangelischen Geiste nicht ferne stehen«, betonte aber, diese Worte seien Ausnahmen und lediglich »einzelne Höhepunkte in der großen Masse des Korpus Rabbinikum«, stellten jedoch nicht »die eigentliche Eigenart des Rabbinentums« dar (10). Er wollte nicht leugnen, daß es unter den Rabbinen »edle Geister« gab, die gelegentlich die Fesseln des »Zeremonialwesens« sprengten und »zum reinen Menschentum« vordrangen. Doch »diese wenigen Perlen rabbinischer Literatur« waren aus seiner Sicht dem Talmud »im Grunde wesensfremd; man könnte fast sagen: es sind die Worte, die nicht in den Talmud gehören« (15). Schärfer ließ sich die Ablehnung der Position, die Aptowitzer vertrat, nicht formulieren. Vgl. die 1914 erschienene kritische Rezension von L. A. Rosenthal, in: ders., 1926, 28–38. Kittels Buch enthielt seiner Auffassung nach einen »Ansatz zu wirklich forschendem Vergleichen zwischen Jesus und den Rabbinen.« Dennoch müsse sich das Judentum statt eines objektiven religionsgeschichtlichen Verfahrens »das vornehme, halb mitleidige, darum um so fühlbarere Herabsetzen« seiner Tradi-

Dennoch sah sich Aptowitzer gezwungen, »mit aller Schärfe und Entschiedenheit« gegen die ersten, von Holtzmann und Beer bearbeiteten Bände der »Gießener Mischna« (*Berakhoth* und *Pesachim*) zu protestieren.<sup>67</sup> Mit Blick auf die Arbeit von Holtzmann, den er ansonsten als ernsten, gründlichen und besonnenen Gelehrten schätzte, zitierte er das Diktum von Zunz, wonach »selbst schätzbare Schriftsteller, sobald das Judenkapitel herankommt, eine ganz andere, man möchte sagen gespenstische Natur« annähmen. Holtzmann habe, als er begann, Talmudforschung zu betreiben, offenbar »Ernst und Gründlichkeit fahren lassen und sich auf dieses ungemein schwierige, ihm bis dahin völlig fremde Gebiet mit einer Sorglosigkeit und Leichtigkeit gewagt, die an Leichtfertigkeit grenzt.«<sup>68</sup> Die Kritik richtete sich also erst in zweiter Linie gegen antijudaistische Affekte, ja, Holtzmann wurde zugestanden, daß er dem Judentum »viel unbefangener und vorurteilsloser« gegenüberstehe als andere Theologen.<sup>69</sup> Er mußte sich jedoch den Vorwurf gefallen lassen, daß er in keiner Weise für die Bearbeitung eines Mischnatextes qualifiziert sei, da er weder das Neuhebräische beherrsche noch die notwendigen Kenntnisse über die jüdischen Gebete und ihre Terminologie besitze.<sup>70</sup> In dem Hochgefühl, »Pionierarbeit« zu leisten, sei er bei der Kommentierung des Traktats *Berakhoth* mit einer geradezu rührenden »Voraussetzungslosigkeit« vorgegangen. So habe er den von der Wissenschaft des Judentums erreichten Forschungsstand völlig ignoriert, obgleich dieser Mischnatraktat bereits in 16 Übersetzungen vorlag.<sup>71</sup>

tion gefallen lassen (37). Kittels Schrift zeige, daß der Pharisäismus in der Judentumskunde allmählich, »wenn auch mit vielen Vorbehalten und Seitenblicken«, eher anerkannt werde als früher. Die Verkennung trete nicht mehr »so schroff« auf, müsse jedoch völlig verschwinden. »Nichts soll anerkannt werden, weil es talmudisch oder nicht talmudisch, jüdisch oder nicht jüdisch ist, der wissenschaftliche Streit bleibe nur wissenschaftlich« (ebd.).

<sup>67</sup> V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 57 (1913), 1 und 10. Am 10. September 1912 hatte M. Brann Aptowitzer aufgefordert, den Herausgebern »einmal gründlich den Standpunkt klar zu machen.« In einem weiteren Brief schrieb er am 25. September 1913 an Aptowitzer, seine Abhandlung sei »in den weitesten Kreisen mit großem Beifall aufgenommen« worden, und regte an, die Texte über den C.V. zu verbreiten (Nachlaß M. Brann, in: JNUL, Jerusalem, ARC. Ms. Var. 308/23). Vgl. auch die vernichtende Kritik von W. Bacher, in: *DLZ* 33 (1912), Nr. 51/52, 3205 ff. Von christlichen Judaisten wurde die Kritik durchaus geteilt, vgl. H. L. Strack, in: *ThLB* 3 (1912), Nr. 21, 481 ff. und Nr. 23, 529 ff.; W. Staerk, in: *Frankfurter Zeitung* vom 23. Februar 1913, Nr. 54, Literaturblatt, 7; H. Laible, in: *ThLB* 34 (1913), Nr. 1, 1 ff. und Nr. 2, 25 ff.

<sup>68</sup> V. Aptowitzer, aaO., 11.

<sup>69</sup> F. Perles, in: *OLZ* 16 (1913), Nr. 2, 68. Bereits Holtzmanns Werk *Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu* (1901) war unter diesem Aspekt sehr positiv gewürdigt worden, vgl. F. Perles, in: *OLZ* 5 (1902), Nr. 3, 114.

<sup>70</sup> Vgl. die Korrekturen bei F. Perles, in: *OLZ* 16 (1913), Nr. 2, 71 ff., W. Bacher, aaO., 3207 ff., V. Aptowitzer, aaO., 11 f., H. L. Strack, aaO., 483 ff. Dilettantische textkritische Eingriffe wurden ebenso bemängelt wie sachliche Fehler bei der Beschreibung jüdischer Gebräuche und in religionsgeschichtlichen Exkursen. Vgl. H. Vogelstein, in: *OLZ* 15 (1912), Nr. 8, 344 ff. Auch W. Bousset, in: *ThR* 18 (1915), 280 nahm in Holtzmanns Arbeit »unfreiwillige Komik« wahr und stellte fest, er habe seine Arbeit »wohl etwas zu eilig« hingeworfen. Er wollte dadurch jedoch nicht die gesamte Mischnausgabe, die er für ein »sehr verdienstvolles« Unternehmen hielt, diskreditiert sehen (278).

<sup>71</sup> V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 57 (1913), 12; vgl. H. Vogelstein, aaO., 347. W. Bacher, aaO.,

Schwerer noch als die sachlichen Mißverständnisse wogen für Aptowitzer Holtzmanns Irrtümer in der »religions- und kulturgeschichtlichen Würdigung des Judentums.«<sup>72</sup> Das obligatorische Urteil von der »öden Gesetzlichkeit und rein formalen Frömmigkeit« der Schriftgelehrten<sup>73</sup> oder etwa die Kritik der »Knechtung des Menschen unter bestimmte Gebetszeiten«,<sup>74</sup> vergleichsweise »harmlose« Stereotypen, entwerteten jedoch den Anspruch der Herausgeber, mit ihrem Werk zum gegenseitigen Verständnis von Judentum und Christentum beizutragen, es sei denn, damit wäre eigentlich die »Judenbekehrung« gemeint. Immerhin hielt es Aptowitzer für denkbar, daß Holtzmann trotz der Ungerechtigkeiten gegen die Rabbinen wirklich ernsthaft eine freundlichere Gesinnung gegenüber dem Judentum intendiere, denn in seinem Werk sei die Gerechtigkeit zumindest »nicht ganz erschlagen.«<sup>75</sup>

Wesentlich schärfer wurde Georg Beer beurteilt. In einem Prospekt, den er unterschrieben habe, könne nicht einmal der größte Optimismus »eine freundliche Gesinnung gegen Juden und Judentum argwöhnen.«<sup>76</sup> Beer war jüdischen

---

3208 monierte, daß Holtzmann die neueren Forschungen – etwa Elbogens – über das jüdische Gebet überhaupt nicht zur Kenntnis genommen habe. »Nur wenn die neuen Bearbeiter der Mischna ihrer Empfindung, Neuland zu betreten, durch größere Achtung für die vor ihnen an der Mischna geleistete Arbeit ein Gegengewicht bieten, kann ihr Unternehmen die durch den wissenschaftlichen Ruf der Herausgeber und Mitarbeiter geweckten Erwartungen zur Erfüllung bringen.« F. Perles, in: *OLZ* 16 (1913), Nr. 2, 77 betrachtete die wissenschaftlichen Mängel bei Holtzmann als eine weitere »traurige Folgeerscheinung« der Diskriminierung der Wissenschaft des Judentums. Um so mehr erschien es ihm als »elementares«, wenn auch unerfreuliche Pflicht jüdischer Forscher, »den Einbruch Unberufener in dieses Gebiet ohne jede Schonung zurückzuweisen.« Er empfahl Holtzmann, sich zunächst mehrere Jahre lang dem Talmudstudium bei einem guten Lehrer zu widmen; bis dahin müßten jüdische Forscher wünschen, »ihm nur auf neutestamentlichem Gebiete zu begegnen.« W. Staerk, aaO., 7 stellte den Sinn des ganzen Unternehmens in Frage und hielt seinem Kollegen vor, übersehen zu haben, daß eine kritische Bearbeitung der Mischna nicht »ohne ständige Beratung durch sachkundige und methodisch geschulte jüdische Gelehrte geleistet werden« könne. H. L. Strack, aaO., 481 warf Holtzmann vor, die christliche Judentumskunde bei Juden durch seine Inkompetenz in Verruf zu bringen: »Wer hier lehren will, muß gründlich gelernt haben (was anfangs ohne jüdische Lehrer kaum möglich), damit er nicht den Juden gegenüber schwere Blößen sich gebe und dadurch der Achtung, welche der von Christen gepflegten Wissenschaft gebührt, Schaden zufüge.« O. Holtzmann, in: *ThLB* 33 (1912), Nr. 23, 531 warf daraufhin dem Kreis jüdischer und christlicher Gelehrter, der bisher die talmudischen Studien alleine getrieben habe, vor, daß er »mit Keulenschlägen jeden niederzuschmettern« versuche, »der in sein geheiligtes Gehege« eindringen wolle. »Auch damit schadet man nicht nur seinem eigenen Rufe, sondern bringt auch das wissenschaftliche Arbeiten (seines jüdischen oder christlichen Kreises) in Verruf.«

<sup>72</sup> V. Aptowitzer, aaO., 15.

<sup>73</sup> O. Holtzmann, 1912a, 61, dazu V. Aptowitzer, aaO., 132.

<sup>74</sup> O. Holtzmann, aaO., 47. V. Aptowitzer, aaO., 19 f. betonte, daß er selbst »die schweren Ketten dieser Knechtung« trage, und fragte Holtzmann, weshalb die »Last des Gesetzes« eigentlich immer nur von christlichen Theologen empfunden werde, während sich Juden nicht darüber beklagten, »ja – horribile dictu – sogar eine aus ihr quellende Freude kennen und täglich zweimal Gott für die ewige und große Liebe danken, die er ihnen durch Verleihung des Gesetzes erwiesen hat.«

<sup>75</sup> AaO., 136.

<sup>76</sup> AaO., 136. Vgl. H. Laible, in: *ThLB* 34 (1913), Nr. 2, 28, der anmerkte, daß »ein bei je-

Beobachtern bekannt, seitdem er in Antisemitenprozessen als Gutachter der Verteidigung aufgetreten war und antisemitische Urteile über den Talmud bestätigt hatte.<sup>77</sup> Aptowitzer hatte bereits Beers 1908 in der Fiebig'schen Sammlung herausgegebenen und mit einer umfangreichen religionsgeschichtlichen Einleitung versehenen Traktat *Schabbat* als »Blütenlese aus der judenfeindlichen Literatur aller Zeiten« bewertet: »Verunglimpfung, Entstellung und Verleumdung, ergänzt und vermehrt durch panbabylonistische Halluzinationen. ›Wissenschaftlicher Antisemitismus – nein, ›gewöhnlicher‹ Judenhaß!«<sup>78</sup> Der Wiener Gelehrte bezog sich darauf, daß Beer nicht nur zu sehr auf die Ursprünge des Sabbats in babylonisch-assyrischen Mondkulten oder Tabu-Vorschriften abgehoben, sondern auch die christlichen Stereotype mit Blick auf den Sabbat mit einer massiven Abwertung des Judentums, vielfach sogar mit rassistischen Anklängen verbunden hatte. Die bisherigen Bearbeitungen der Mischna ließen aus Beers Sicht jedes religionsgeschichtliche Interesse vermissen und konnten, da sie »meist von Juden für Juden« besorgt seien, »die Bedürfnisse des modernen Christen nicht befriedigen.«<sup>79</sup> Er kritisierte das »ritualistische, zum Teil von unglaublichstem Aberglauben erfüllte Sabbatsystem« der Mischna, die »antihumane, eiserne Strenge« des Sabbats und das »unglaubliche Raffinement« einer Sabbatkasuistik, die Gottes Gebot heimlich zu umgehen suche.<sup>80</sup> Alle diese Charakteristika schienen ihm im Wesen der Juden begründet. Demgegenüber sei Jesu »Sich-Losmachen von der Autorität der Alten«, seine prophetische Freiheit als »unjüdisch«, »unsemitisch« und »unorientalisch« zu bezeichnen, ein Gegensatz, den Jesus mit dem Tode besiegelt habe. Beers Darstellung gipfelte darin, daß er das Judentum als endgültig überwundene Größe zeichnete:

»Talmud und Evangelium sind Kinder derselben Mutter – aber wie ungleich! Der Rabbinismus ist im ganzen eine rückständig gebliebene Größe – dem Evangelium gehörte die Zukunft. Der innere Zerfall des Judentums bekundet sich auch in den einzelnen Einrich-

---

der unpassenden Gelegenheit höhnisch vom Judentum redender Mischnakommentar von christlichen Theologen« Juden, die schon wegen der vielen sachlichen Mängel »schwerlich Achtung vor diesem Unternehmen haben können, nur abstoßen, nicht aber dergleichen Vertretern des Christentums nähern« werde.

<sup>77</sup> So wurde 1911 aufgrund seines Gutachtens die antisemitische *Staatsbürgerzeitung* von der Anklage der Beschimpfung der jüdischen Religionsgemeinschaft freigesprochen, vgl. G. Cohn, in: *IDR* 7 (1911), Nr. 10, 541 ff. Zu Beers Rolle im Prozeß gegen Theodor Fritsch 1912/13 s. o. S. 213. Markus Brann konnte sich Beers Antisemitismus nur damit erklären, daß dieser »entweder selbst ein abtrünniger Jude« war oder aber »unmittelbar von abtrünnigen Juden« abstammte (Brief an H. Laible vom 19. Januar 1913). In einem Brief an Laible vom 19. Dezember 1915 erinnerte sich Brann daran, daß Beer schon als junger Privatdozent in Breslau Übungen über die Mischna hielt, in denen er sich bei jungen jüdischen Studenten blamierte. »Ich glaube nicht«, schrieb er, »daß er inzwischen im Bereich der Mischna viel zugerlernt hat. Mehr vielleicht im Bereich des Judenhassens.« (Alle Briefe im Nachlaß M. Brann, in: JNUL Jerusalem, ARC. Ms. Var 308).

<sup>78</sup> V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 53 (1909), 616. Vgl. auch ders., in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 23 (1909), 252–268.

<sup>79</sup> G. Beer, 1908, Vf.

<sup>80</sup> Zitate aaO., 21, 115 und 51.

tungen desselben. ... Die vielen Sabbatgebote dienen als Zäune und Hecke, eine Ruine zu umgeben und zu schützen, die erleuchtet von der vielbesungenen traulichen Sabbatlampe im festlich geschmückten Familienkreise eines gewissen romantischen Zaubers nicht entbehrt.«<sup>81</sup>

Den Kommentar Beers zum Traktat *Pesachim* in der *Gießener Mischna* charakterisierte Aptowitzer mit Recht als eine »in wissenschaftliches Staniolpapier gehüllte Brand- und Schmähchrift gegen Juden und Judentum, die in eine salbungsvolle Missionstirade ausläuft.«<sup>82</sup> Er bestritt zwar nicht Beers wissenschaftliche Kompetenz, sondern attestierte ihm sogar, seine Übersetzung sei weit besser war als die Holtzmanns, zumal er auch die jüdischen Vorarbeiten herangezogen habe,<sup>83</sup> mußte jedoch feststellen, daß dies keine Garantie für objektives Urteilen darstellte, und charakterisierte Beers Motive folgendermaßen:

»Ich erkläre zwar die Juden für den Ausbund aller Schlechtigkeit, aber die Mischna übersetzen können sie doch besser als ich. Darf ich etwa deshalb, weil ich die Juden mit meinem ganzen Herzen, mit meiner ganzen Seele und mit meinem ganzen Vermögen hasse, ihre Mischnaübersetzungen nicht benutzen? Das wäre ja echt rabbinische Ängstlichkeit.«<sup>84</sup>

Vergleichsweise harmlos nehmen sich Beers ironische Spitzen gegen die im Traktat *Pesachim* vorgeschriebenen Gebräuche bei der Zubereitung des Passahlammes<sup>85</sup> und die Ausführungen über den jüdischen »Ritualismus« aus. Die Rabbinen hätten mit den Riten ihrer Religion einen religiösen »Drill« eingeführt, der das Judentum in einen Zustand der Erstarrung gebracht habe, der bis in die Gegenwart reiche, da der Geist des »Talmudismus« sich durch den Schulchan Aruch »auch das moderne Judentum unterworfen« habe.<sup>86</sup> Antisemitischem Denken gab Beer Nahrung, indem er anhand der rituellen Vorschriften der Mischna für Pessach das Bild einer exklusiven, der Umwelt ausschließlich feindlich gegenüberstehenden Religion zeichnete.<sup>87</sup> Die Sitte, am Sederabend vor dem Weinsegen über den

<sup>81</sup> Zitate aaO., 10, 28 und 36.

<sup>82</sup> V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 57 (1913), 136.

<sup>83</sup> AaO., 137; vgl. W. Bacher, aaO., 3209 ff. Vgl. die positiven Besprechungen von W. Bousset, in: *ThR* 18 (1915), 281 ff. und von P. Fiebig, in: *Literarisches Zentralblatt* 63 (1912), Nr. 39, 1243, die beide den weltanschaulich bestimmten Passagen unkritisch gegenüberstanden. Anders verhält sich dies bei W. Staerk, in: *Frankfurter Zeitung*, Nr. 54 vom 23. Februar 1913, Literaturblatt, 7, der von »grobschlächtiger Kritik« redete und bedauerte, daß sich bei Beer »die Verständnislosigkeit für die treibenden Kräfte in der Religion Israels mit einem leichten antisemitischen Mißbehagen« mische.

<sup>84</sup> V. Aptowitzer, aaO., 136 ff.

<sup>85</sup> Vgl. G. Beer, 1912b, 57 f. zu *Pesachim* VII 1–2: »Der jüdische Glaube hat ein vitales Interesse daran, festzustellen, wie das Osterlamm gebraten wird. Nicht Rost- und nicht Bratpfannen-, sondern nur Spießbraten macht selig, der Spieß darf aber beileibe nicht von Metall, sondern nur von Holz, jedoch allein vom Granatbaum sein!«

<sup>86</sup> AaO., 87.

<sup>87</sup> Beer bezeichnete es als »echt jüdisch«, daß die Erinnerung an den Exodus mit einer feierlichen musikalischen Liturgie begangen wurde: »Die Juden machen Musik dazu, während Jahwe die Heiden zusammenhaut« (46). Die Vorschrift, daß Nichtjuden nicht am Se-

vierten Becher Wein mit Worten aus Ps. 69, 25, 79, 6, Jer 10, 25 und Kglg 3, 66 den Beistand Gottes gegen die Widersacher Israels zu erflehen, kommentierte er etwa mit den Worten:

»Eine Religion, die derartigen Wünschen in ihren liturgischen Formeln Ausdruck gibt, ist jedenfalls keine Religion purer Liebe und Inbrunst, wofür manche jüdische Theologen den Glauben des Judentums gerne ausgeben möchten.«<sup>88</sup>

Noch schwerer wog angesichts der antisemitischen Ritualmordvorwürfe, der Agitation gegen das »Schächten« und der Hetze gegen den Talmud, daß Beer mit Blick auf die in *Pesachim X 6c* ausgedrückten Hoffnung auf die Wiederrichtung des Opferdienstes bemerkte, der »Blutaberglaube«, in dem der israelitisch-jüdische Opferkult wurzele, sei »bis heute im Judentum nicht ausgestorben.«<sup>89</sup> So warf er dem Talmudisten Eduard Baneth vor, in einer Bearbeitung des Traktates seiner Sehnsucht nach der entschwundenen Zeit des Tempels Ausdruck verliehen zu haben, d.h. für Beer nach der »massenweisen Abschachtung der Paschalämmer.« Solche Gefühle, die »für viele jüdische Kreise typisch« seien, seien nur als kulturwidrig zu brandmarken; Juden müßten sich »mit Grauen abwenden von der Erinnerung an den widrigen Anblick der blutüberströmten, von dem Stöhnen der verendenden Tiere durchhallten und mit dem Unrat ihrer Kadaver besudelten heiligen Stätte.« Indem Beer eine Verbindung zwischen angeblichen Menschenopfern beim altisraelitischen Passahfest und der Kreuzigung Jesu herstellte und letztere als Hinrichtung eines Verbrechers im Sinne eines am Rüsttag vor Pessach dargebrachten »Reinigungsopfers« für das Volk deutete, erweckte er den Eindruck, es habe durch die Geschichte Israels hindurch eine Tradition des Menschenopfers an Pessach gegeben. Die Verleumdung, auch das gegenwärtige Judentum praktiziere solche Riten, konnte dadurch neue Nahrung erhalten. Die Bitten um die Erneuerung des Opferdienstes in Jerusalem in der Pessach-Haggadah zeigten, so Beer, daß der jüdische »Blutaberglaube« schlicht »unausrottbar« sei.<sup>90</sup>

Unverkennbar hegte Beer auch die Absicht, den antisemitischen Mythos von den jüdischen Weltherrschaftsbestrebungen religionsgeschichtlich zu untermauern. »Wie ein roter Faden«, stellte Aptowitzer fest, »durchzieht das Buch das zum

---

dermahl teilnehmen sollten, quittierte er mit dem Satz: »Wehe dem Nichtjuden, der am Pessachmahl teilnimmt! Seine Gegenwart wirkt wie ansteckendes Gift! Der Nichtjude ist ja unrein.« Darüber hinaus zog er eine Erzählung über die Tötung eines Heiden heran, der unerkannt am Pessachmahl teilgenommen hatte, um die Juden und ihre Tora zu verspotten, und erweckte so den Eindruck, das jüdische Religionsgesetz schreibe die Tötung von Nichtjuden vor (58 f.). V. Aptowitzer, aaO., 144 f. hielt Beer vor, daß zum Abendmahl ebenfalls nur Christen zugelassen seien. Beer dürfe sich über die von ihm angeführte Geschichte nicht empören, sondern müsse sich fragen: »Wieviel Hunderttausende von Juden sind im Zusammenhang mit dem Abendmahl getötet worden? ... War denn nicht die abergläubisch-wahnsinnige Lüge der Hostienschändung eines der beliebtesten Mittel, Judenplünderungen und Judenmetzeleien zu veranstalten?«

<sup>88</sup> G. Beer, aaO., 82, Anm. 1.

<sup>89</sup> AaO., 197 f. Stracks Ausführungen über den Blutaberglauben waren seiner Auffassung nach »hinsichtlich der Israeliten und Juden parteiisch« (94, Anm.4).

<sup>90</sup> AaO., 94 f. und 150 f.

eisernen Bestand des Judenhasses gehörende alberne Märchen von der Weltherrschaft und der Weltmacht der Juden.«<sup>91</sup> Tatsächlich begegnet in verschiedenen Variationen die These, Pessach stelle »das wichtigste jüdisch-partikularistische Nationalfest« dar, in dem die »Hoffnung des Volkes auf Freiheit und Weltherrschaft« gefeiert werde. Der Exodus bedeute für Israel die Wende von der Knechtschaft zur Freiheit; mit dem Gedanken der Freiheit aber verbinde sich »für ein echt jüdisches Gemüt von damals wie von heute sofort der Gedanke der Herrschaft.« Im Zeitalter Jesu sei Pessach das Fest, an dem der »unter das Fremdenjoch gezwängte jüdische Bruderbund« die Hoffnung lebendig halte, »nicht bloß wieder ein freies Volk, sondern auch das Herrenvolk auf Erden zu sein.« Beer stellte bewußt die Verbindung zur politischen Diskussion der Zeit her, indem er betonte, das Passahfest sei nach wie vor »einer der stärksten Pfeiler des modernen Judentums.«<sup>92</sup> Er schreckte auch nicht vor der Behauptung zurück, im Pessachfest habe sich der »ungezügelter Freiheits- und Herrschaftsdrang« Israels »zum Rassenkult« verschärft. Für das »Sonderfest einer Stamm- oder Rassengemeinschaft« sei aber innerhalb der modernen Kulturgesellschaft, der sich »der Jude« zugehörig fühle, eigentlich kein Raum.<sup>93</sup> Der unausgesprochene Gedanke, Juden müßten sich ihrer Tradition entledigen, um die Zugehörigkeit zum deutschen Volk zu beweisen, erscheint als unvermeidliche Konsequenz dieser Argumentation.

Beers Charakterisierung des Passahfestes diene auch als Beweis für die These, dieses könne nicht als Wurzel des Abendmahls gelten, Jesu Mahl mit seinen Jüngern am Vorabend seines Todes sei vielmehr lediglich ein letztes feierliches Mahl des Abschieds gewesen. »Konnte Jesus wirklich sich mit vollem Herzen am Paschamahl beteiligen, an dem vor allem der jüdische Heidenhaß und die Hoffnung des Judentums auf Freiheit und Weltherrschaft zum hellen Ausdruck kam?« Da die Jünger Jesu seine Kreuzigung, »durch die er aus seiner Volksgemeinschaft ausgestoßen wurde«, als »Bruch seiner Sache mit der des Judentums« erfahren hätten, sei das letzte Mahl mit ihrem Herrn für sie »zum Eröffnungsmahl des neuen Bundes und zum Gegenstück des Pascha« geworden. Die Synoptiker hätten daher bewußt das letzte Mahl Jesu auf den Sederabend gelegt, um zu betonen: »Die Paschafeier gilt dem Bekenntnis der jüdischen Weltherrschaft, die Abendmahlsfeier dem Bekenntnis der Humanität.« Anhand der Differenz zwischen Pessachmahl und Abendmahl versuchte Beer in krasser Weise den Gegensatz zwischen der antiquierten jüdischen »Volksreligion« und der zukunftssträchtigen universalen christlichen Religion zu erweisen. Die Universalität und Humanität des Christentums, die am Beginn einer modernen Kultur stehe, in welcher der »rastlose, aber ehrliche und brüderliche Wetteifer der Völker und Menschen um die höchste Gesittung und Bildung« als oberster Zweck der Geschichte gelte, zeige sich besonders im Gegensatz des christlichen Glaubens gegen den Nationalismus. Im Judentum spiegele sich dagegen der nationale Egoismus, der die antiken Völker in die Katastrophe geführt habe.

<sup>91</sup> V. Aptowitz, aaO., 138; vgl. W. Bacher, aaO., 3212 f.

<sup>92</sup> G. Beer, aaO., 2; vgl. u.a. 63, 73, 83, 196.

<sup>93</sup> Ders., 1911, 43.

»Beim Paschafest feiert über die Trümmer vernichteter und unterjochter Völker hinweg der im Nomadismus wurzelnde Freiheits- und Herrschaftstaumel der Juden, des zähesten und patriotischsten aller Völker, seine Orgien – beim Abendmahl zieht Jesus der Mensch ungezählte Geschlechter und Menschen in den Kreis seiner edlen und starken Persönlichkeit und heischt allem, was Mensch sich nennt, treuen Brudersinn bewähren.«

Beer beendete seinen Kommentar mit der Frage, ob die Synagoge, »die verärgerte und rückständige ältere Schwester der Kirche«, je nach dem christlichen Ostern verlangen, »der frohen Botschaft ihres größten und besten Sohnes Gehör schenken und nicht mehr durch die Aufrichtung der jüdischen Weltherrschaft bis an die Enden der Erde, sondern durch Förderung des menschlichen Allgemeinwohls das Ziel aller Weltgeschichte, das ›Reich Gottes‹, ... herbeizuführen suchen« werde.<sup>94</sup> Daß das jüdisch-liberale Selbstverständnis gerade von dieser universalen Dimension des Messianismus lebte, verschwieg Beer. Statt dessen ließ er den Juden seiner Zeit letztlich nur den Übertritt zum Christentum als Möglichkeit für eine gleichberechtigte Existenz in Deutschland. Dies zeigt auch die Art, in der Beer 1911, anlässlich des Erscheinens des zweiten Bandes von Moritz Lazarus' »Ethik«, die Gelegenheit wahrgenommen hatte, das Werk in ironischen Wendungen als Ethik »unter jüdischer Scheinflagge« zu entlarven. Dabei ging es ihm weniger darum, daß Lazarus seine moderne Deutung jüdischer Ethik in seine Quellen hineinprojizierte und eher eine idealisierende Apologetik denn eine historische Analyse vorlegte, als darum, die »wirkliche« jüdische Ethik als »Volks- oder Rassenethik« zu entlarven. Während der »Geist des Talmudismus und des von ihm abhängigen heutigen Judentums ... ethisch beschränkt« sei, stammten die von Lazarus vereinnahmten Elemente der Humanität aus der modernen europäischen Geisteskultur, deren Wurzeln aber aus dem Neuen Testament und dem Christentum. Immerhin aber ziehe er seine Glaubensgenossen dadurch zu den ethischen Idealen Europas und bahne so »eine Verschmelzung des Judentums mit dem Christentum an.« Mit dieser – nur angedeuteten – These der möglichen »Christianisierung« des Judentums durch eine moderne Ethik sprach Beer deutlich aus, daß er sich eine legitime moderne jüdische Identität nicht vorstellen konnte. Letztlich sei »eine moderne deutsche Ethik des Judentums die Ethik einer Nation innerhalb der deutschen Nation und darum sachlich abzulehnen!«<sup>95</sup>

Aptowitzer wertete Beers »wissenschaftlichen« Kommentar zum Traktat *Pesachim* mit Recht als Tendenzschrift, in der antisemitisches Denken und »judenmissionarische« Intention eine wirkungsvolle Verbindung eingegangen waren. Wie

<sup>94</sup> Zitate ders., 1912b, 99, 102 und 108 f. V. Aptowitzer, aaO., 138 ff. betonte, in der Pesachliturgie stehe kein Wort von Herrschaft, wohl aber von Freude beim Gedenken an den Exodus und von messianischer Sehnsucht nach Freiheit – eine legitime Hoffnung eines unterdrückten Volkes. Er verwies Beer auf die Deutung, die Maimonides im 12. Jh. u. Z. in *Mischne tora*, der von ihm vorgenommenen systematischen Zusammenfassung der halachischen Literatur, der messianischen Zeit gegeben hatte: diese erschien nicht als Zeit der Herrschaft Israels, sondern als Zeit des vollendeten Friedens, als Zeit, in der sich die Erkenntnis Gottes unter allen Menschen durchsetzen werde und in der sich die Juden frei der Erkenntnis der Tora hingeben könnten.

<sup>95</sup> G. Beer, in: *ThLZ* 27 (1912), Nr. 4, 105 f.

völlig anders jüdische Forscher ihre Traditionsliteratur deuteten, und zwar trotz historischer Methode, zeigt etwa der Band über *Die Mischna*, den der Historiker und Talmudgelehrte Samuel Krauss, der an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien lehrte, 1914 im Rahmen der *Volksschriften über die jüdische Religion* veröffentlichte. Anders als die protestantischen Bearbeiter brachte er zur Geltung, daß die Mischna für das Judentum kein totes Schrifttum darstellte, sondern »lebendige Gegenwart«, die nach wie vor das Denken und Handeln jüdischer Menschen bestimmte. Die Mischna verkörpere gerade kein »starres« Traditionsprinzip, sondern sei – in der Vielstimmigkeit der Diskussion der Rabbinen – durch die Polarität von überlieferter mündlicher Tradition und Anpassung der Auslegung an die Bedürfnisse der Zeit geprägt. Der nationale Zug der rabbinischen Tradition, die Bindung an die Vergangenheit des jüdischen Volkes und die messianische Hoffnung auf die Wiederherstellung jüdischen Lebens in Palästina seien Elemente, auf die das Judentum auf seinem langen Leidensweg dringend angewiesen war. Die historische Bedeutung der Mischna bestehe darin, daß sie »dem heimatlos in der Welt umherirrenden und blutig verfolgten Volke die ideale Heimat, ein Vaterland und dadurch einen mächtigen Halt und unendlichen Trost« schuf. »Das war die letzte große Tat Palästinas im Dienste des Judentums: die alte Mutter ließ ihre gehetzten und gejagten Kinder nicht ohne innere Stärkung, zu ihr doch wieder zu finden.«<sup>96</sup> Damit beschrieb Krauss eine Dimension, welche die protestantischen Forscher nicht einmal wahrzunehmen, geschweige denn zu würdigen vermochten.

Die weiteren Bände der *Gießener Mischna*, die noch erscheinen konnten, bevor das Unternehmen wegen des Krieges vorläufig eingestellt wurde, waren laut Aptowitzer »keine politisch-religiösen Tendenz- und Hetzschriften«, sondern verdienten eine rein wissenschaftliche Auseinandersetzung.<sup>97</sup> Leider läßt sich nicht feststellen, welche unmittelbare Wirkung der Einspruch jüdischer und protestantischer Fachleute auf die Konzeption der *Gießener Mischna* ausübte. Daß die Kritik nicht einfach ignoriert werden konnte, zeigte sich daran, daß seit der Wiederauf-

<sup>96</sup> S. Krauss, 1914, Zitate 5, 14 und 50.

<sup>97</sup> V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 58 (1914), 386 f. Besonders positiv wurden die von dem Oldenburger Orientalisten Karl Albrecht bearbeiteten Traktate Challa (1913), Kil'ajim (1914) und 'Orla (1916) bewertet (ders., in: *MGWJ* 57 (1913), 38; vgl. L. Blau, in: *DLZ* 26 (1915), Nr. 39, 1985 f.). Ähnliches galt für Fiebigs Bearbeitung des Traktats Rosch-ha-Schana (1914), dem große Sorgfalt und Objektivität bescheinigt wurde (L. Blau, aaO., 1989). Auch Holtzmanns Arbeit am Traktat Middot (1913) wurde gut aufgenommen (V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 58 (1914), 387). An Johannes Meinholds Kommentar zum Traktat Joma (1913) bemängelte Aptowitzer eine »den Rabbinen feindselige Stimmung«, immerhin habe er sich jedoch nicht zu »Beschimpfungen und bewußten Entstellungen hinreißen lassen« (386). Die stärkste Kritik mußte sich Walter Windfuhr gefallen lassen, dessen Edition der Traktate Baba Qamma (1913) und Horajot (1914) nicht nur sachliche Fehler, sondern auch eine vorurteilsvolle Herangehensweise vorgeworfen wurde. Er war, so schrieb L. Blau, aaO., 1990, »nicht mit dem ganzen Herzen bei der Sache«, doch auch die rabbinische Literatur erschließe sich »wie jede andere Literatur, nur der Liebe.« V. Aptowitzer, aaO., 387 erklärte sich Windfuhrs »verhältnismäßig harmlose Anrempelungen« aus seiner Verständnislosigkeit gegenüber der juristischen Methode der Rabbinen.

nahme des Werkes mit dem von Karl Albrecht bearbeiteten Traktat *Bikkurim* im Jahre 1922 auf dem Klappentext zu lesen war, die Herausgeber seien bestrebt, allen Kritikpunkten Rechnung zu tragen und hätten »besonders allen Mitarbeitern empfohlen, sich bei der Ausarbeitung der Traktate der Mithilfe jüdischer Fachgelehrter zu versichern«, um dem Vorwurf, »die jüdische Tradition werde in dieser Mischna-Ausgabe nicht berücksichtigt, allen Boden zu entziehen.«<sup>98</sup> Während in der Weimarer Zeit zunehmend erkannt wurde, daß der Beteiligung jüdischer Forscher bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der rabbinischen Literatur entscheidende Bedeutung zukam, war dies offenbar vor 1914 alles andere als selbstverständlich. Der peinliche Auftakt der *Gießener Mischna* erschien der Wissenschaft des Judentums jedenfalls als symptomatisch für die Auswirkungen ihrer Diskriminierung.

### 3.3. Ansätze zur Beteiligung jüdischer Gelehrter an Forschung und Lehre 1912–1914

Ein erster Ansatz, dem wachsenden Interesse an der rabbinischen Literatur durch die institutionelle Verankerung der Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten an Theologischen Fakultäten zu entsprechen, ging von Rudolf Kittel aus. 1912 meldete die *Allgemeine Zeitung des Judentums*, die Leipziger Theologische Fakultät sei »die erste, die endlich die Bedeutung der talmudischen Wissenschaft« anerkenne, da sie ein *Lektorat für späthebräische, jüdisch-aramäische und talmudische Wissenschaften* eingerichtet und zum 1. April 1912 mit dem Privatgelehrten Israel Issar Kahan besetzt habe.<sup>99</sup> Die Motive Kittels erhellt der Antrag, den er in seiner Eigenschaft als Fakultätsdekan beim Sächsischen Kultusministerium in Dresden gestellt hatte:

»Dem Königlichen Ministerium erlauben wir uns, über einen empfindlichen Mangel in unseren Einrichtungen Bericht zu erstatten. Für die Erklärung des Alten und Neuen Testaments ist durch die vorhandenen Lehrkräfte und Lehrmittel, wenn von einzelnen in nächster Zeit zur Sprache zu bringenden Bedürfnissen und Wünschen hier abgesehen werden darf, ausreichend gesorgt. Hingegen fehlt es an einer Gelegenheit, die geschichtliche Entwicklung der jüdischen Religion vom Ende der alttestamentlichen Zeit bis zum apostolischen Zeitalter, insbesondere auch die schwierigen und zum Teil entlegenen Denkmale der Sprache des Judentums in der genannten Zeit selbständig kennen zu lernen, noch mehr an einer solchen, darin die wissenschaftliche Forschung ernsthaft zu fördern.

<sup>98</sup> Vgl. Klappentext bei K. Albrecht, 1922. F. Schwally, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1916), 379 behauptete, es seien von Anfang an jüdische Gelehrte zur Mitarbeit aufgefordert worden, soviel er wisse, hätten jedoch alle abgelehnt. Mangels Quellenmaterial über die Anfänge der Edition läßt sich dies nicht überprüfen. 1924 bis 1927 wurde der Breslauer Gelehrte Israel Rabin, der 1919–21 ein »Lektorat für jüdische Wissenschaften« an der Universität Gießen innehatte (vgl. die Akte PrA Nr. 993, in: UB Gießen), als Mitherausgeber aufgeführt, seit 1928 Samuel Krauss, der noch 1933 die Traktate Sanhedrin–Makkot bearbeitete und selbst 1935 noch offiziell als Mitherausgeber figurierte. Im Vorwort zu K. Marti/G. Beer, 1927, VII ist vermerkt, Rabin sei »bedauerlicherweise aus der Arbeitsgemeinschaft ausgeschieden«, weil man sich über die Art seiner Mitherausgeberschaft nicht habe einigen können. Welcher konkrete Konflikt dahinter stand, bleibt leider offen.

<sup>99</sup> *AZJ* 76 (1912), Nr. 2, 15.

Schon der 1902 verstorbene grosse Göttinger Orientalist und Theologe Paul de Lagarde hat mehrfach die Forderung aufgestellt, es müssten an unseren Universitäten eigene Lehrkanzeln für die spätjüdischen und talmudischen Wissenschaften eingerichtet werden. Trotzdem ist bisher in Deutschland in dieser Richtung noch so gut wie nichts geschehen. Nur in England hat man, die Wichtigkeit dieser Studien erkennend, sowohl in Oxford als in Cambridge Stellen für diese Wissenschaft geschaffen. Dasselbe ist da und dort in Amerika geschehen.

Der Natur der Sache nach sind die wenigen Kenner der hier in Frage kommenden Dialekte Juden. Auch unter ihnen finden sich nun wieder nur ganz ausnahmsweise solche, die zugleich über eine ausreichende Schulung in abendländischer Wissenschaft und in allgemein wissenschaftlicher Methode verfügen. *Hierdurch entsteht die ernste Gefahr, dass, wo Christen über diese Dinge mitreden wollen, sie sich bei Juden Rats erholen müssen, besonders aber, dass diese Wissenszweige mit der Zeit zu einer Art **Geheimwissenschaft** des Judentums werden, eine Gefahr, die umso ernster ist, als sich innerhalb des Judentums in neuerer Zeit viel stärker als früher eine jüdisch-apologetische, d.h. gegen das Christentum aggressiv vorgehende Richtung, geltend macht.*

Wie gross die Bedeutung ist, welche diesen Studien zukommt, zugleich aber auch wie empfindlich der *Mangel an Kenntnissen dieser Art bei den christlichen Gelehrten* sich fühlbar macht, zeigen am besten die in jüngster Zeit die breite Öffentlichkeit beschäftigenden Debatten über die Existenz Jesu bzw. über gewisse mit dieser Frage aufs engste zusammenhängende Spezialfragen. Diejenigen, die sich in diese Debatte eingelassen haben – Angreifer und Verteidiger – haben fast ausnahmslos mit ganz unzureichenden Waffen gekämpft. Die meisten hatten kaum eine rechte Ahnung davon, dass diese Fragen zu einem grossen Teile gar nicht mit Hilfe der griechischen Sprache zu lösen sind, sondern dass zu ihrer Lösung weitergreifende Kenntnisse gehören.

Bei dieser Lage der Dinge ist es dringend notwendig, *dass auch die heranwachsenden christlichen Gelehrten, insbesondere die Theologen, in den Stand gesetzt werden, sich an diesen Studien zu beteiligen, damit eine Generation christlicher Gelehrter heranwächst, die mit besserem Erfolge als die gegenwärtige an jenen geistigen Kämpfen Anteil nehmen kann.* Es müssen deshalb Stellen geschaffen werden, an denen die jüdischen Wissenschaften, d.h. die Einführung in die Sprache und die Lektüre des Talmud, der Targume, der jüdisch aramäischen Dialekte des Zeitalters Jesu, sowie in die jüdische Geschichte und Religionsgeschichte dieser Zeit getrieben werden. *Dadurch kann mit der Zeit ein Stamm christlicher Kenner dieser Gebiete herangebildet werden, die dann als akademische Dozenten der Alt- oder Neutestamentlichen und verwandter Wissenschaften ihre Kenntnisse weitergeben können,* während die jetzigen christlichen Bearbeiter dieses Feldes (so Bousset, Holtzmann u.a.) fast ausnahmslos aus sekundären Darstellungen oder unzureichenden Übersetzungen schöpfen.

Leipzig ist der traditionelle Boden für derartige Studien. Der frühere Inhaber der Alttestamentlichen Professur, Franz Delitzsch, war als geborener Jude durch seine Vergangenheit und Neigung besonders auf sie geführt, *auch hat er im Dienste der Judenmission sie jahrelang gepflegt.* Die theologische Fakultät ist von der Notwendigkeit, dass diese Bestrebungen wieder aufgenommen werden müssen, überzeugt, und sie glaubt, dass keine deutsche Universität geeigneter wäre, mit ihnen den Anfang zu machen, als Leipzig. Gewiss werden andere in Kürze nachfolgen. Wir richten deshalb an das Königliche Ministerium die Bitte, eine Lektorstelle für späthebräische, jüdisch-aramäische und talmudische Wissenschaft bei ihr zu gründen, die dem Alttestamentlichen Seminar anzugliedern wäre.

In der Auswahl der Persönlichkeiten müsste, mindestens für den Anfang, der Direktor des Alttestamentlichen Seminars so weit freie Hand behalten, *dass ihm gestattet würde, auch jüdische Gelehrte für dieses Lektorat heranzuziehen, wenngleich nach dem oben Gesagten das Augenmerk darauf zu richten wäre, dass mit der Zeit christliche Kräfte, an denen es im Augenblick fast völlig fehlt, in Betracht gezogen werden.* Für den Anfang wären wir in der günstigen Lage, einen in ganz besonderem Masse geeigneten Mann für jenen Posten vorschlagen zu können. Es ist dies der z.Zt. in München lebende jüdische Privatgelehrte Israel Issar Kahan, den schon Franz Delitzsch für diese Zwecke nach Deutschland gezogen hatte und der inzwischen bei grösster Armut und rührender Bescheidenheit des Auftretens einen in aller Welt bekannten Namen als einer der besten, wo nicht der beste Kenner jüdischer Wissenschaft unter den Lebenden gewonnen hat. Er wäre bereit, für ein jährliches Gehalt von 1500 M die Lektorstelle zu übernehmen und regelmässige Übungen am Alttestamentlichen Seminar zu halten. Auch mag gleich bemerkt werden, dass bei einem etwa künftig einzurichtenden Forschungsinstitute, bei dem die vorchristliche Religionsgeschichte vertreten wäre, der genannte Gelehrte als besonders vorzügliche Kraft für die Herausgabe und Bearbeitung spätjüdischer Religionsurkunden überaus nützliche Dienste leisten könnte. Durch die Einrichtung des Lektorates wäre daher möglicherweise auch dem Plane der Errichtung jenes Institutes schon vorgearbeitet.<sup>100</sup>

Trotz des Eingeständnisses, christliche Theologen seien für ein adäquates Verständnis der neutestamentlichen Literatur auf Kenntnisse der rabbinischen Literatur und die Hilfe jüdischer Gelehrter angewiesen, ist in diesem Antrag weder ein ernsthaftes Interesse an jüdischer Tradition noch eine Würdigung der Wissenschaft des Judentums zu erkennen. Bezeichnend sind die Anknüpfung an Franz Delitzsch und die »Judenmission«<sup>101</sup> sowie das Interesse am apologetischen Kampf gegen den jüdischen »Antichristianismus«. Kittel verstand die Berufung jüdischer Forscher, deren wissenschaftliche Fähigkeiten er ziemlich gering einschätzte, ausdrücklich als Interimslösung, die durch die Heranbildung kompetenter christlicher Judaisten langfristig überflüssig werden sollte. Mit Israel Issar Kahan schlug er zudem einen Gelehrten vor, der bereits am Institutum Judaicum in Leipzig tätig gewesen war und eine Randfigur darstellte, während er andere ausgewiesene Talmudisten gar nicht erst in Betracht zog. Das sächsische Kultusministerium entsprach dem Antrag Kittels umgehend und bot Kahan die Tätigkeit als Lektor an, betonte jedoch, daß es sich nicht um eine Professur handelte, sondern um ein Lektorat »ohne feste Anstellung und ohne Aussicht auf Pension« sowie unter der Leitung Kittels.<sup>102</sup> Kahan nahm die Stellung an und drückte bescheiden seine

<sup>100</sup> Brief von R. Kittel an das Königliche Ministerium des Kultus und öffentlichen Unterrichts in Dresden vom 16. November 1911, in: Staatsarchiv Dresden, Ministerium für Volksbildung Nr. 10 193/9: Das Lektorat für späthebräische, jüdisch-aramäische und talmudische Wissenschaften – Abteilung des Neutestamentlichen Seminars 1911–1939 (seit 1934 Spätjüdische Abteilung des Neutestamentlichen Seminars), Bl. 1–4 (Hervorhebungen nicht im Original).

<sup>101</sup> Vgl. Kittels Beitrag »Zur Feier des 100jährigen Geburtstags Franz Delitzschs«, in: AELKZ 46 (1913), Nr. 10, 220–227, 221 f.

<sup>102</sup> Brief des Sächsischen Kultusministeriums an I. I. Kahan vom 12. Dezember 1911, in: Staatsarchiv Dresden, Ministerium für Volksbildung Nr. 10 193/8, Bl. 7. In einem Schreiben

»tiefe Befriedigung« darüber aus, daß es ihm nun möglich sei, »für die Forschungen, deren Pflege die Universität Leipzig wie in früheren Zeiten so auch neuerdings sich ganz besonders angelegen sein lässt, Arbeiter heranzubilden«, denen es vergönnt sein möge, auf dem Gebiet der Wissenschaft des Judentums »tiefer zu graben und reichere Schätze zu heben, als mir selbst das beschieden war.«<sup>103</sup>

Eine ähnliche Initiative wie jene in Leipzig ergab sich 1912 aus der Anregung Hermann L. Stracks, das *Institutum Judaicum Berolinense* in ein »Seminar für nachbiblisches Judentum« umzuwandeln. Die Berliner Theologische Fakultät unterstützte diese Idee und beantragte beim Preußischen Kultusministerium, Strack möge ein jüdischer Gelehrter als Assistent zur Seite gestellt werden.<sup>104</sup> Das beiliegende Gutachten Stracks hob hervor, Kenntnisse der jüdischen Geschichte und Literatur seien nicht nur für die allgemeine Sprach- und Kulturgeschichte, sondern vor allem für die theologische Wissenschaft relevant. Sie seien zudem für »das neueste christliche und deutsche Verständnis der ›Judenfrage‹ ... unerläßlich.«<sup>105</sup>

---

an die Theologische Fakultät Leipzig vom 28. Dezember 1912 teilte das Ministerium mit, es habe beschlossen, das beantragte Lektorat mit Kahan zu besetzen – »mit der Maßgabe, daß dessen Unterricht mit dem Alttestamentlichen Seminar in Verbindung zu setzen und gleich diesem Seminar zur Zeit der Oberleitung des Geh. Kirchenrats Prof. Dr. Kittel zu unterstellen ist« (Ministerium für Volksbildung Nr. 10 193/9, Bl. 9).

<sup>103</sup> Brief von I. I. Kahan an das Sächsische Kultusministerium vom 8. Januar 1912, in: Staatsarchiv Dresden, Ministerium für Volksbildung Nr. 10 193/8, Bl. 11. Die Leipziger Vorlesungsverzeichnisse weisen aus, daß Kahan regelmäßig Übungen zu Mischnatraktaten und Targumim abhielt. Kahan erfuhr durchaus die Förderung R. Kittels, der sich z.B. 1919 dafür einsetzte, das Kultusministerium »möge diesem ausgezeichneten Gelehrten um seiner hohen wissenschaftlichen Tüchtigkeit wie um seiner vortrefflichen persönlichen Eigenschaften willen den Titel ›Professor‹ verleihen« (Brief von R. Kittel an das Sächsische Kultusministerium vom 16. Oktober 1919, in: Staatsarchiv Dresden, Ministerium für Volksbildung Nr. 10 193/8, Bl. 19). Kahan sprach dem Kultusministerium in einem Brief vom 23. Dezember 1919 seinen Dank für die Verleihung des Titels aus. Er wolle die Auszeichnung so verstehen, daß er »einem Wissensgebiet diene, welches zwar an den anderen Universitäten ganz vernachlässigt oder nur kümmerlich gepflegt wird, dessen volle Bedeutung aber die theologische Fakultät der Universität Leipzig von jeher erkannt und daher seine Förderung sich hat angelegen sein lassen.« Er hoffe, daß »in nicht zu später Zeit sich zeigen wird, dass die Arbeit auf diesem Felde auch lohnende Früchte trägt« (Staatsarchiv Dresden, Ministerium für Volksbildung Nr. 10 193/8, Bl. 23). Auch nach dem Tod Kahans 1924 blieb das Lektorat erhalten und wurde von Lazar Gulkowitsch vertreten, der bis zu seiner Entlassung im November 1933 an der Leipziger Fakultät tätig war (Staatsarchiv Dresden, Ministerium für Volksbildung Nr. 10 193/8, Bl. 23–99).

<sup>104</sup> Schreiben der Theologischen Fakultät der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität vom 14. Juni 1912 an das Ministerium der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten, in: GStA PK Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt. 2, Nr. 186 (Acta betreffend: das Seminar für nachbiblisches Judentum an der Universität Berlin), Bl. 1–2. Die Fakultät begründete dies mit der »immer grösseren Bedeutung, die das Studium des nachbiblischen Judentums für die neutestamentliche und dogmenhistorische Forschung in der Gegenwart genommen« habe, und berief sich auf das Vorbild des Leipziger Lektorats.

<sup>105</sup> Gutachten H. L. Stracks an die Theologische Fakultät (15. April 1912), in: GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt. 2, Nr. 186, Bl. 3–5, bes. Bl. 3. Als Aufgabengebiet des Seminars sah Strack nachbiblisches Hebräisch und Aramäisch, Lektüre ausgewählter Mischnatrakte und Midraschim, jüdische Liturgie, Exegese und Poesie, Religionsphiloso-

Die eigentliche Problematik der Initiative Stracks wird nicht nur im Festhalten an der missionarischen Zielsetzung des Seminars sichtbar, sondern auch darin, wie er sich die Stellung des jüdischen Gelehrten vorstellte. In seinem Gutachten machte er geltend, er bedürfe zur Ergänzung seiner eigenen Lehrtätigkeit der Hilfe »durch einen geborenen Israeliten«, der durch seine Verwurzelung in der jüdischen Tradition als »gegenwärtigen geistigen Besitz« habe, was ein christlicher Gelehrter trotz noch so guter Kenntnisse erst mühsam erwerben müsse.<sup>106</sup> Offenbar kam es bei einer Besprechung innerhalb der Fakultät am 17. Mai 1912 zur Diskussion darüber, ob und unter welchen Bedingungen ein jüdischer Forscher an einer theologischen Fakultät lehren dürfe. Strack fügte seinem Gutachten daraufhin einen Passus an, der betonte, die Abteilung für nachbiblisches Judentum solle »unbeschadet der Selbständigkeit ihres Arbeitens« dem Alttestamentlichen Seminar angegliedert werden. Die jüdische Lehrkraft solle den Titel »Assistent« erhalten, die Anstellungsbedingungen müßten »dafür sorgen, daß der evangelische Grundcharakter dieser Seminarabteilung gewahrt bleibt.«<sup>107</sup> Am 30. Juni 1913 – die Entscheidung des Kultusministeriums war vorläufig vertagt worden – legte Strack seinen Antrag erneut vor, diesmal erweitert um einen Abschnitt über die »Notwendigkeit des Lehrens durch einen Christen.« Darin betonte er, es sei »nützlich, ja notwendig, daß an den Rabbinerseminaren Wissenschaft des Judentums gelehrt werde«, unverzichtbar aber sei, »daß all dies auch von Christen und vom christlichen Standpunkt gelehrt werde.«

»Wie man in Deutschland Chinesisch und Japanisch nicht nur von Chinesen und Japanern lernt, sondern auch von Deutschen und manches von diesen besser, so muß man bei Christen *auch* über Judentum und jüdische Literatur sich Rats erholen können, ja gerade hierüber wegen der Wichtigkeit dieser Lehrgegenstände für unsere Kirche.«<sup>108</sup>

Am 8. Juli 1914 formulierte Strack in einem weiteren Antrag, die Kenntnis des nachbiblischen Judentums, »durch Juden, selbst bei bestem Willen und grosser Gelehrsamkeit, nicht in einer die berechtigten Ansprüche von Christen wirklich

---

phie, Chassidismus, jüdische Geschichte, neuere und neueste jüdische Literatur und Jiddisch vor (Bl. 5).

<sup>106</sup> GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt 2, Nr. 186, Bl. 4.

<sup>107</sup> GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt 2, Nr. 186, Bl. 4. Der Antrag der Fakultät an das Kultusministerium wollte noch keinen definitiven Vorschlag machen. Möglich erschien danach grundsätzlich die »Herstellung einer neuen, dem nachbiblischen Judentum gewidmeten Abteilung des Theologischen Seminars.« In dieser Form gehöre diese jedoch eher in die philosophische, nicht in die theologische Fakultät, weil eine selbständige Stellung der Erforschung des Judentums »den Zusammenhang mit dem Betrieb der theologischen Disziplinen und Interessen in keiner Weise wahrnehmbar« mache. Am besten sollte das der Judenmission gewidmete Institutum Judaicum Stracks durch eine neue Abteilung ergänzt werden, die einen jüdischen Assistenten beschäftige. »Auf diese Weise ließe sich die Berechtigung einer derartigen Einrichtung an einer theologischen Fakultät durch den, wenn auch indirekten, Zusammenhang mit dem Zwecke der Judenmission am ehesten rechtfertigen« (Bl. 2).

<sup>108</sup> Antrag H. L. Stracks vom 30. Juni 1913 an die Theologische Fakultät Berlin, in: GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt.2, Nr. 186, Bl. 7–9, Zitate Bl. 8.

befriedigenden Weise vermittelt werden.«<sup>109</sup> Der für die Berliner Fakultät vorgesehene jüdische Gelehrte sollte den Status eines Assistenten unter »Leitung durch einen *Christen*« und »mit Vorbehalt der Kündigung« erhalten und langfristig Universitätslehrer heranbilden, die das Fach aus christlicher Sicht vertreten konnten.<sup>110</sup> Stracks Argumentation ist bezeichnend für seine Haltung gegenüber der Wissenschaft des Judentums. Wohl besaß er ausgeprägtes Interesse an einer christlichen Rezeption der jüdischen Traditionsliteratur und an einer Zusammenarbeit mit jüdischen Kollegen, die er auch zu fördern bereit war.<sup>111</sup> Seine theologische Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum verstellte ihm jedoch die Möglichkeit zur uneingeschränkten Anerkennung der wissenschaftlichen Objektivität jüdischer Gelehrter, die er für sich und die protestantische Theologie selbstverständlich in Anspruch nahm. Auch die Initiative der Berliner Fakultät zielte daher nicht auf die gleichberechtigte Partizipation der Wissenschaft des Judentums und eine ernsthafte Auseinandersetzung mit jüdischem Selbstverständnis, sondern auf die Förderung einer christlichen Judentumskunde, die sich die Kompetenz eines – bewußt in einem inferioreren akademischen Status gehaltenen – jüdischen Gelehrten zunutze machen sollte.

Zeitgleich zu den Leipziger und Berliner Initiativen wurden jedoch auch andere, vielversprechendere Modelle der Partizipation erwogen. Der Bonner Rabbiner Elias Kalischer berichtete 1912 in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, der Bonner »Orientalistenverein«, eine Arbeitsgemeinschaft von Studenten und Fachgelehrten auf dem Gebiet orientalistischer Studien, habe im März 1912 in einer Eingabe an das Preußische Kultusministerium die Errichtung eines Lehrstuhls für Talmud an der Bonner philosophischen Fakultät vorgeschlagen, mit der Begründung, der Talmud sei »der Schlüssel zur Wesenserkenntnis des Judentums«, und der rabbinischen Tradition komme für die Sprachgeschichte, die vergleichende Religionswissenschaft, die Kulturgeschichte sowie eine »zuverlässige Darstellung der Ursprünge des Christentums« große Bedeutung zu. Leider scheinen die betreffenden Aktenbestände von Universität und Ministerium durch Kriegseinwirkung verlorengegangen zu sein, so daß keine Angaben über das Schicksal dieser Initiative möglich sind. Kalischer nahm mit »einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit« an, ein geheimes Gutachten der philosophischen Fakultät Bonn habe die Forderung des »Orientalistenvereins« für grundsätzlich berechtigt erklärt,

<sup>109</sup> Antrag H. L. Stracks vom 8. Juli 1914 an die Theologische Fakultät Berlin, in: GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt. 2, Nr. 186, Bl. 16–17, Zitate Bl. 16.

<sup>110</sup> GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt. 2, Nr. 186, Bl. 8–9 (Hervorhebung im Original). Die Anträge Stracks wurden – trotz Befürwortung durch Kultusminister August von Trott zur Solz am 23. August 1913 und am 20. Mai 1914, vor dem Ende des Ersten Weltkriegs, seitens des Finanzministeriums nicht bewilligt (GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt. 2, Nr. 186, Bl. 11–15). Erst 1922 erhielt Strack einen seiner christlichen Schüler, den Studienrat Willi Cossmann aus Spandau, als Assistenten (Bl. 20–25).

<sup>111</sup> So befürwortete Strack etwa 1917 gegenüber dem Preußischen Kultusministerium die vom Kuratorium der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums beantragte Verleihung des Professortitels an Eduard Baneth und Ismar Elbogen unter Hinweis auf ihre gründliche Gelehrsamkeit, vgl. GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Vc, Sekt. 2, Tit. 16, Bd. III (Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums), Bl. 416–422.

andere Lehraufträge jedoch als vordringlich beurteilt. Die ministerielle Antwort auf die Eingabe bestätigte laut Kalischer die sachliche Relevanz der Argumente der Initiatoren und stellte die Bewilligung des Lehrstuhls für eine spätere Zeit in Aussicht. Dazu ist es allerdings nie gekommen. Daß sich der »Orientalistenverein« entschlossen zeigte, sein Engagement fortzusetzen und daß verschiedene Bonner Professoren ihm gegenüber ihre Sympathie für das Projekt äußerten, wertete Kalischer als Zeichen für die Einsicht nichtjüdischer Forscher in die Defizite ihrer Kenntnisse vom Judentum und das Ende des »Isolierungszustand(es)« der jüdischen Wissenschaft.<sup>112</sup>

1914 informierte Felix Perles die jüdische Öffentlichkeit über die hoffnungsvolle Perspektive, daß mit der *Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen* erstmals eine Akademie in Deutschland sich die Aufgabe gestellt habe, »wenigstens einen Teil der Wissenschaft vom Judentum auf ihre Schultern zu nehmen«, und bereits »jüdische Fachmänner« mit dem Entwurf des Programms betraut habe.<sup>113</sup> Unter der Federführung einer 1913 gegründeten »Religionsgeschichtlichen Kommission«, der unter anderem die Theologen Wilhelm Bousset, Rudolf Otto und Arthur Titius angehörten, sollten »Quellen der Religionsgeschichte« gesammelt, in deutscher Sprache ediert und möglichst umfassend erschlossen werden. »Apologetische, parteiliche, philosophische, ästhetische, subjektive Beweggründe, die bei der Darbietung religionsgeschichtlicher Urkunden oft störend mitwirken«, sollten dabei »gänzlich ausgeschaltet werden.« Für die Durchführung des Projekts sollten jeweils die besten Kenner der jeweiligen Gebiete gewonnen werden.<sup>114</sup> An der Ausarbeitung der Konzeption für die Quellensammlung zur jüdischen Überlieferung wurden neben Hermann L. Strack, dem Alttestamentler Gustav Hölscher und dem Kabbalaforscher Erich Bischoff auch die jüdischen Gelehrten Wilhelm Bacher, Ludwig Blau, der Straßburger Orientalist Samuel Landauer und Felix Perles beteiligt.

Ein Briefwechsel zwischen Titius und Perles aus den Jahren 1913/14 erlaubt es, diesen Vorgang genauer zu rekonstruieren. Im Oktober 1913 wandte sich Titius mit der Bitte an Perles, ihm »einen kurzen Entwurf der nach Ihrer Auffassung erforderlichen Arbeit, soweit sie den Richtlinien unseres Programms entsprechen würde, zu übersenden.« Perles dankte Titius für die ehrenvolle Aufforderung, der er um so freudiger nachkomme, als er »seit mehr als einem Jahrzehnt für eine bessere Wertung der bisher von der Forschung vernachlässigten jüdischen Quellen zu

---

<sup>112</sup> E. Kalischer, in: *AZJ* 76 (1912), Nr. 35, 414 f. Aus der theologischen Fakultät gehörten laut Kalischers Zeugnis diesem Verein Eduard König und Johannes Meinhold an. Kalischer berichtete, es sei ihm gelungen, »neben dem bereits vorhandenen Interesse für das Alte Testament auch der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem eigentlichen Judentum, zunächst mit der Mischna, Freunde zu gewinnen« (ebd).

<sup>113</sup> F. Perles, in: *Ost und West* 14 (1914), 558.

<sup>114</sup> Vgl. den Programmentwurf »Quellen der Religionsgeschichte«, 1 und 3. Exemplare finden sich im Archiv der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Unternehmungen der Akademie: Phil. – Hist. Klasse, Scient. 167, Vol. 1–2: Herausgabe der »Quellen der Religionsgeschichte« (Unternehmen der Religionsgeschichtlichen Kommission der Akademie).

wirken« suche. Für die Wissenschaft des Judentums sei es »von besonderer Bedeutung, wenn hier endlich die Gelegenheit geboten« werde, »die Quellen der jüdischen Religion in streng wissenschaftlicher Weise zu erschließen.«<sup>115</sup> Perles präsentierte, in Absprache mit anderen jüdischen Kollegen, einen Entwurf, der verschiedenen Gelehrten vorgelegt und schließlich in revidierter Gestalt in dem Programm der »Religionsgeschichtlichen Kommission« abgedruckt wurde. Neben den Pseudepigraphen sollte die rabbinische Literatur einen Schwerpunkt bilden. Eine Übersetzung des Jerusalemer und des babylonischen Talmud war nach übereinstimmender Meinung bei dem damaligen Stand der Arbeit nicht möglich, so daß wesentlich die Übersetzung und Edierung der *Tosefta*, der halachischen Midraschim sowie des *Midrasch Ha-Gadol* und anderer Sammlungen haggadischer Midraschim in Aussicht genommen wurde. Daneben sollten die Gebetsliteratur, karäische Texte, der Sohar und die wichtigste antike und mittelalterliche religionsphilosophische Literatur, etwa von Saadja Gaon, Maimonides oder Bachja ibn Pakuda Berücksichtigung finden.<sup>116</sup>

Es handelte sich also um ein umfangreiches Projekt, das sich nicht allein auf die rabbinische Literatur und ihre mögliche »Verwertbarkeit« für die Erforschung des Urchristentums beschränkte, sondern insgesamt die jüdische Tradition als eigenständige, vielfältige Erscheinung im Blick hatte. Titius wollte die Herausgabe der Serie jüdischer Quellen langfristig planen und bat Perles, unter der Vorgabe, daß nur solche Gelehrte beauftragt werden sollten, »von denen beste Leistung und Sauberkeit zu erwarten ist«, um personelle Vorschläge. Man muß sich die Namen der jüdischen Gelehrten, die Perles nannte – alles »wissenschaftlich auf der Höhe stehende Männer« – vor Augen führen, um zu ermessen, welche Bedeutung das Göttinger Projekt für die Wissenschaft des Judentums in Deutschland hätte gewinnen können.<sup>117</sup> Die Zusammenarbeit der *Göttinger Gesellschaft der Wissenschaft-*

---

<sup>115</sup> Brief von A. Titius an F. Perles vom 15. Oktober 1913 und Antwort von F. Perles vom 21. Oktober 1913 (Privatbesitz Fritz und Hans Perles, Tel Aviv). Auch M. Brann sah in dem Projekt – trotz einiger kritischer Anfragen zu seiner Durchführbarkeit – eine »unbefangene Würdigung der Wissenschaft des Judentums« angebahnt (*MGWJ* 58 (1914), 275–280).

<sup>116</sup> Programmentwurf »Quellen der Religionsgeschichte«, 5 f.

<sup>117</sup> Brief von A. Titius an F. Perles vom 8. Februar 1914 und Antwort von F. Perles vom 10. Februar 1914 (Privatbesitz Fritz und Hans Perles). Perles schlug folgende Gelehrte vor: für die *pseudepigraphische Literatur*: Leopold Cohn, Privatdozent für klassische Philologie in Breslau, und den Berliner Orientalisten Eugen Mittwoch; für die *rabbinische Literatur*: neben Strack den Berliner Rabbiner Juda Bergmann, Ludwig Blau, den Vorsitzenden des Jews College/London, Adolf Büchler, den Rabbiner von Triest, Zwi Perez Chajes, Chief-Rabbi Moses Gaster aus London, Louis Ginzberg, der am Jewish Theological Seminary in New York Talmud lehrte, Oberrabbiner Immanuel Löw aus Szegedin/Ungarn, den Wiener Talmudisten Adolf Schwarz, David Jakob Simonsen, Rabbiner und Orientalist aus Kopenhagen und Rabbiner Julius Theodor aus Bojanowo/Posen; für *jüdische Liturgie*: Ismar Elbogen; für die *karäische Literatur*: den Warschauer Rabbiner Samuel Abraham Poznanski und den russisch-jüdischen Orientalisten Abraham Elijahu Harkavy; für die *Religionsphilosophie*: Israel Friedländer vom Jewish Theological Seminary; Ignaz Goldziher, Arabist und Dozent für Religionsphilosophie an der Landesrabbinerschule Budapest; den Straßburger Orientalisten Samuel Landauer, Abraham S. Yahuda; für die *Kabbala*: Israel Abrahams, Dozent für Talmud und rabbinische Literatur in Cambridge, und den Historiker Philipp Bloch.

ten mit den auch international bekanntesten jüdischen Forschern wäre zumindest ein Zeichen der Anerkennung gewesen, möglicherweise sogar der Beginn einer Kooperation zwischen jüdischer Wissenschaft und der RGS, die ja in der Göttinger Kommission maßgeblich vertreten war. Leider scheiterte die Verwirklichung der Quellenedition an den wirtschaftlichen Folgen, die der Erste Weltkrieg auch für die Wissenschaften zeitigte. Für den Bereich des Judentums konnte kein Band erscheinen, und das gesamte Projekt wurde im Gefolge der Inflation Mitte der zwanziger Jahre endgültig eingestellt.<sup>118</sup>

#### 4. Die Diskussion über eine jüdisch-theologische Fakultät in Frankfurt a.M. und die Etablierung von Lehrstühlen für die Wissenschaft des Judentums in Preußen

##### 4.1. »Erst kennen lernen, dann urteilen und handeln«<sup>119</sup> – Das Votum Martin Rades für die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät 1912/13

Ein Durchbruch in der Frage der Anerkennung der Wissenschaft des Judentums schien sich anzubahnen, als im Zuge der Planungen zur Neugründung der Universität in Frankfurt a. M. die Möglichkeit der Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät in den Blick trat. Reelle Chancen zur Verwirklichung dieser Idee erwuchsen aus der Tatsache, daß jüdische Steuerzahler einen nicht unwesentlichen Teil der für die Stiftung der Universität erforderlichen Gelder aufgebracht hatten.<sup>120</sup> Es war Martin Rade, Kollege Hermann Cohens in Marburg, der erstmals am 14. März 1912 in der *Christlichen Welt* die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät in Frankfurt anregte, mit der Begründung, dies sei »die würdigste, gesündeste und nützlichste Anerkennung für die starke finanzielle Beteiligung der Frankfurter Juden an der Universitätsgründung.«<sup>121</sup> 1913 präziserte er seine Vorstellungen in den *Süddeutschen Monatsheften* in einem Essay unter dem Titel »Eine jüdische, theologische Fakultät in Frankfurt a.M.«. Kontext seines Votums war die Diskussion über die Funktion theologischer Fakultäten, die angesichts des ausdrücklichen Verzichts auf die Theologie bei den Universitätsneugründungen in Frankfurt und Hamburg entstanden war. Die überraschenden kulturpolitischen Akzente Rades lassen sich als Konsequenz seines zunehmenden Interesses an der vergleichenden Religionsgeschichte verstehen, deren Integration in die theologi-

<sup>118</sup> Vgl. Archiv der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Unternehmungen der Akademie: Phil. – Hist. Klasse: Herausgabe der »Quellen der Religionsgeschichte« (Unternehmen der Religionsgeschichtlichen Kommission der Akademie), Scient 167, Vol. 2 (1922–35).

<sup>119</sup> So der Leitgedanke Rades für die Lösung der »Judenfrage« in: *CW* 27 (1913), Nr. 16, 382.

<sup>120</sup> P. Kluge, 1972, 53 f. Zur Frage der jüdischen Vertretung vgl. W. Schottroff, in: ders., 1991, 9–30.

<sup>121</sup> M. Rade, in: *CW* 26 (1912), Nr. 11, 266.

sche Ausbildung ihm als logische Folge der Rezeption historischen Denkens und als Voraussetzung gegenwartsnaher Theologie erschien.<sup>122</sup>

In Frankfurt erblickte Rade die Chance zur Verwirklichung seiner Ideen und forderte, um der Relevanz der Religion für die gegenwärtige Kultur willen, eine »theologische« oder »religionswissenschaftliche« Fakultät. Dabei machte er zugleich deutlich, daß er sich den Abschied von der konfessionellen Trennung der Universitätstheologie vorstellen konnte.<sup>123</sup> Darüber hinaus sprach er sich für die akademische Repräsentation der Wissenschaft des Judentums in Gestalt einer jüdisch-theologischen Fakultät aus, die ihren ebenbürtigen Platz neben der protestantischen und der katholischen Fakultät erhalten sollte. Rade begründete dies nicht nur mit der wissenschaftlichen Notwendigkeit der Erforschung der authentischen jüdischen Quellen, sondern führte auch politische Gründe an. Das Judentum müsse als »eine lebendige Religion ... von 600.000 Reichsdeutschen« begriffen werden, »hinter denen in der Welt eine Gemeinde von über elf Millionen steht.« Diese »lebendige Religion«, nicht die Rasse oder Nationalität, wie Antisemiten und Zionisten meinten, sei das eigentliche Proprium der jüdischen Gemeinschaft, so daß die »Judenfrage« einzig durch religiöse Erkenntnis und nicht dadurch zu lösen sei, »daß man die Juden als Fremdvolk ansieht und behandelt.« Man solle das Judentum »weder verachten noch durch leidenschaftliches Für und Wider sein Selbstbewußtsein ins Ungesunde steigern, sondern ... seine Bedürfnisse erforschen und im Rahmen des vaterländischen Gemeinwesens auf deren rechte Befriedigung bedacht sein. In Abkehr von der traditionellen liberalen Vorstellung, das Judentum werde »sich in absehbarer Zeit in der deutsch-christlichen Masse auflösen«, müsse sich die deutsche Nation dieses einflußreichen kulturellen Faktors »bemächtigen«. Sie könne ihm allerdings »nur beikommen von seiten seiner Religion als seines reinsten Eigenbesitzes. Das müssen beide Teile wünschen, Juden und Christen.« Als wirksamstes Mittel dieser »Bemächtigung« erschien Rade die Integration der Wissenschaft des Judentums, deren Winkelstellung in der Beschränkung auf die Rabbinerseminare und deren Mißachtung durch die christliche Theologie andauern müsse, »solange sie nicht an den Universitäten frei und öffentlich gelehrt wird, jedermann zugänglich.« Um die ihr angemessene Öffentlichkeit zu schaffen, bedürfe es nicht nur eines vereinzelt Lehrstuhls für Talmud an einer philosophischen Fakultät, sondern einer vollgültigen, mit Lehrstühlen für Bibelexegese, rabbinische Literatur, Geschichte des Judentums, Religionsphilosophie und praktische Theologie ausgestatteten Fakultät.<sup>124</sup>

<sup>122</sup> Vgl. C. Schwöbel, 1980, 120 ff.

<sup>123</sup> M. Rade, in: *Süddeutsche Monatshefte* 10 (1913), Heft 7, 68.

<sup>124</sup> Ders., in: *Süddeutsche Monatshefte* 10 (1913), Heft 9, Zitate 334 ff. Rade machte sich konkrete Gedanken über die Besetzung einer solchen Fakultät. Offenbar hatte er sich bereits 1912 an P. Fiebig gewandt, der ihm entsprechende Vorschläge machte, vgl. den Brief von P. Fiebig an M. Rade vom 4. April 1912 (Nachlaß M. Rade, UB Marburg, Ms. 839): »Ich glaube, daß das heutige Judentum eine jüd. theolog. Fakultät stellen könnte, die sich durchaus sehen lassen kann. ... Ich habe, als ich ihre Bemerkungen ... las, mir gedacht: ja, das wäre schön, wenn das zustande käme. Und habe dann gedacht: könnte ich dann bei all diesen Gelehrten hören!« Das Judentum könne für eine hochkarätig und international besetzte Fa-

Daß Rade die Förderung der Wissenschaft des Judentums unter Berufung auf Hermann Cohens Forderungen anlässlich der Hundertjahrfeier der Emanzipation zur Kulturaufgabe des Staates erhob und so die Identifikation von Kultur und Christentum durchbrach, implizierte eine bedeutsame Neufassung liberaler Grundsätze.<sup>125</sup> 1915, während des Krieges, präziserte er, an Cohens Schrift über *Deutschtum und Judentum* anknüpfend, seine Überlegungen speziell zur Rolle der protestantischen Theologie für eine vorurteilslosere Wahrnehmung der »Judenfrage«. Da zwischen Christen und Juden ein »besonderes, auf Verständnis angelegtes positives Verhältnis« vorauszusetzen sei, zumal »Jesus ein Jude war« und Christen wesentlich aus jüdischen Gedanken und jüdischer Frömmigkeit schöpften, konnte aus seiner Sicht gerade die christliche Theologie als »Brücke zwischen Deutschtum und Judentum« fungieren.<sup>126</sup>

Die Ursache der Judenfeindschaft sah Rade darin, daß die Deutschen »kein redliches, wirklich durchdachtes Verhältnis« zu ihren jüdischen Mitbürgern hätten. Allerdings seien auch die Juden selbst, vor allem die konservativen Juden mit ihrer schwer erträglichen »Geheimnistuerei«, für den Antisemitismus mitverantwortlich. Das Geheimnis werde »als etwas Fremdes« empfunden, ein Gefühl, auf das sich leicht »die wunderlichsten und wüstesten Vorstellungen« gründen ließen, »bis zum Ritualmord«. Noch schwerwiegender erschien Rade der »unsäglich religiöse Indifferentismus« vieler Juden. Die Erfahrung, »daß das Volk der Bibel, das Volk der Religion einem in so religionsfremden und religionsfeindlichen Vertretern« begegne, zumal wenn diese »auch bis in die christlich-kirchlichen Angelegenheiten hinein ungescheut das Wort führen«, sei ein schwerer Anstoß.<sup>127</sup> Da in

---

kultät »tüchtige Gelehrte zur Auswahl stellen.« Für das Fach »Altes Testament« empfahl er Ludwig Blau und Wilhelm Bacher aus Budapest (Rade fügte Felix Perles hinzu), für die hellenistische und rabbinische Literatur Leopold Cohn, Eduard Baneth, Philipp Bloch, Adolf Schwarz und Julius Theodor, für die jüdische Geschichte Markus Brann und Martin Philippon. Die systematische Theologie konnten seiner Auffassung nach Kaufmann Kohler, der Präsident des Hebrew Union College in Cincinnati, Moritz Gudemann oder Julius Guttmann am besten vertreten, aber auch Leo Baeck, »Verfasser eines m.E. sehr wertvollen Buches« über das »Wesen des Judentums«. Für die praktische Theologie schien ihm namentlich Ismar Elbogen geeignet. Jüdische Gelehrte würdigten Rades Engagement als Beitrag zur Vollendung der Emanzipation, vgl. etwa S. Samuel, in: *K.C.-Blätter* 4 (1913/14), Nr. 4, bes. 81 f. F. Perles schrieb dagegen in einem Brief an Theodor Nöldeke vom 21. Juli 1913, Rades Wollen sei größer als seine Sachkenntnis. Eine jüdisch-theologische Fakultät könne der Wissenschaft des Judentums nicht viel nutzen, und ihre Vertreter würden es vorziehen, an philosophischen Fakultäten zu lehren (Privatbesitz Fritz und Hans Perles).

<sup>125</sup> M. Rade, aaO., 335. In *CW* 27 (1913), Nr. 20, 483 ff. führt Rade Cohens Rede ausführlich an. Vgl. die zutreffende Deutung von T. Rendtorff, 1991, 67.

<sup>126</sup> M. Rade, in: *CW* 29 (1914), Nr. 43, 868. Vgl. ders., 1915, 41: »Soll es mit der unlauteeren, unwahrhaftigen Behandlung der 600 000 Juden in unserem Volke wirklich so weiter gehen? Vom Kriege selber ist, soweit ich sehe, eine Änderung dieses wilden Gegensatzes nicht zu erwarten. Die christliche Kirche aber ist berufen, auf eine ernste Inangriffnahme des hier vorhandenen Problems hinzudrängen und Mittel zu seiner Bewältigung darzureichen. Denn wovon das Judentum auch in unserer Mitte schließlich lebt, ist seine Religion. Und dafür müssen wir die Sachverständigen sein.«

<sup>127</sup> M. Rade, in: *CW* 29 (1914), Nr. 43, 867.

diesen Aussagen die herrschenden stereotypen Vorstellungen vom »zersetzenden« modernen Judentum und von den undurchsichtigen Praktiken der jüdischen Religion unreflektiert mitschwangen, urteilte etwa der *Israelit* in einem »Eines Freundes Vorwürfe« betitelten Leitartikel, Rade betrachte das Judentum zwar nicht »mit den Augen des ›literarischen‹ Straßenantisemitismus«, seine »schiefen Urteile« seien aber deshalb nicht weniger gefährlich.<sup>128</sup> Der Frankfurter Rabbiner Nehemia Anton Nobel bestritt in der *Christlichen Welt* vor allem den Vorwurf der Geheimnistuerei und forderte Rade auf, christliche Talmudforscher wie Strack zu befragen, »ob eine solche, dem Judentum gefährliche Behauptung mit den Gesetzen wissenschaftlicher Wahrheit und auch nur Wahrhaftigkeit vereinbar« sei.<sup>129</sup> Obwohl sich Rade durch diese Kritik völlig mißverstanden fühlte, gestand er in seinem Artikel »Zur Verständigung« die Defizite seiner Wahrnehmung des Judentums ein und zog daraus wichtige Folgerungen:

»Ich bekenne aber doch, daß mein Vorwurf nicht ganz berechtigt war. Denn ich muß mir sagen, daß ich mich auch selber nicht genug darum bemüht habe. Und insofern mag die Schuld an mir liegen. Mein Interesse an der Sache ist viel zu spät erwacht. Jetzt freilich ist es mir damit sehr ernst geworden. Und man wird es mir nicht mehr abgewöhnen.«

Die christliche Theologie insgesamt habe, so Rades selbstkritische Reflexion, ihre Verantwortung gegenüber dem Judentum bisher nicht wahrgenommen, vielmehr »mit einer merkwürdigen Entschlossenheit« dem Volk Israel ihre Aufmerksamkeit von dem Augenblick des Auftritts Christi an versagt, »wie wenn mit der Zerstörung Jerusalems durch Titus die Judenheit von der Erde getilgt wäre«:

»Alle weitere Beschäftigung mit ihr bleibt zufällig, sprunghaft, dilettantisch. Sie kann gelegentlich in Leidenschaft ausbrechen, das verträgt sich ja mit der Unwissenheit. Eine allgemeine Wissenschaft vom Judentum haben wir nicht.«<sup>130</sup>

Trotz der erwähnten Mißtöne zeigte Rade, indem er eindringlich auf die in ihren jüdischen Wurzeln begründete Verantwortung der christlichen Theologie für die Wahrnehmung des Judentums und seiner Geschichte als einer lebendigen Reli-

<sup>128</sup> *Der Israelit* 56 (1915), Nr. 49, 2. Vgl. *MVAA* 25 (1915), Nr. 22, 6 f.; 11 f.

<sup>129</sup> N. A. Nobel, in: *CW* 30 (1915), Nr. 3, 54; vgl. S. Jampel, in: *Israelitisches Familienblatt Hamburg* 19 (1917), 10, der, gerade weil Rade sich »wie kaum ein anderer Theologe eine Verständigung zwischen Deutschtum und Judentum auf der Grundlage der wissenschaftlichen Beurteilung der jüdischen Literatur herbeizuführen« bemühe, seine Zugeständnisse an den traditionellen Antitalmudismus kritisierte. Letztlich gebe es nur ein Mittel zur deutsch-jüdischen Verständigung, nämlich den »Weg, der die arischen Talmudbeflissenen ebenso ungescheut zu den jüdischen Talmudisten, wie er die jüdischen Bibelforscher zu den christlichen Exegeten hinführt.« Rades Geheimnisvorwurf würde dadurch hinfällig, denn »nur die Unkenntnis des Talmuds läßt ihn als etwas Unheimliches erscheinen; mit der Zunahme der gründlichen Talmudkenntnis dagegen schwindet der Haß und die Verdächtigung gegen denselben« (ebd.). M. Rade, in: *CW* 30 (1915), Nr. 3, 55 f. erwiderte, er habe mit dem Vorwurf der »Geheimnistuerei« nur seine persönliche Erfahrung vermitteln wollen, daß es ihm nicht erleichtert wurde, »die jüdische Religion, die neben einem lebt, als lebendige kennen zu lernen, durch die Juden, mit denen man verkehrt.«

<sup>130</sup> AaO. 55 f.

gion hinwies und die Wissenschaft des Judentums gerade deshalb als anerkannte Disziplin an der Universität verankern wollte, wichtige neue Wege auf.<sup>131</sup> Die Vorbehalte, die er bei seinen Kollegen zu erwarten hatte, sprach exemplarisch Hermann Gunkel aus, der seinen Widerstand gegen das Projekt einer jüdisch-theologischen Fakultät am 26. März 1912 in einem Brief an Rade so begründete:

»Kennen Sie wirklich die gegenwärtige jüdische Wissenschaft und wissen Sie, ob diese so weit ist, daß sie in einer preußischen Universität eine würdige Stelle einnehmen kann? Sonst ist das Verfahren doch stets und mit Recht dies gewesen, daß neu entstehende Disziplinen erst ihre Daseinsberechtigung beweisen mußten, u. daß erst, wenn die Wissenschaften vorhanden waren, Stellen für sie gegründet wurden, nicht umgekehrt! Sie aber schlagen vor, gar eine ganze neue Fakultät zu errichten, ohne daß die betreffende Wissenschaft wirklich so weit wäre! Was ich persönlich von jüdischer ›Wissenschaft‹ kennen gelernt habe, hat mir nie einen besonderen Respekt eingeflößt. Unsere jüdischen Gelehrten haben zumeist noch nicht einmal die Renaissance erlebt! *Vielmehr steht die Sache noch immer so, daß die einzige Konfession, in der wirklich wissenschaftlicher Geist möglich ist, noch immer die evangelische ist.* Demnach sollten wir alle, die wir für wissenschaftlichen Betrieb der Religion sind, darin einig sein, daß auch nach Frankfurt eine evgl.-theol. Fak. gehört. *Wie mannigfacher Schade aber könnte aus einer jüd.-theol. Fak. in Frankfurt entstehen.* Ich führe das nicht aus, da ich denke, daß die ganze Sache völlig aussichtslos ist.«<sup>132</sup>

Aus Gunkels Worten spricht die Arroganz einer privilegierten protestantischen Universitätstheologie, die auch mit Blick auf das Judentum das wissenschaftliche Erklärungsmonopol für sich beanspruchte und einzig sich selbst wissenschaftlichen Charakter zubilligen wollte, während sie die jüdische Forschung zu einer im Vorurteil verhafteten, apologetischen und der Integration in die Welt der Universität nicht würdigen Disziplin degradierte. In der Andeutung, eine jüdisch-theologische Fakultät könne zudem Schaden anrichten, klingen auch weltanschauliche Aspekte an, die nur auf dem Hintergrund von Gunkels ablehnender Haltung gegenüber der zeitgenössischen jüdischen Gemeinschaft verständlich werden. Ihr hatte er bereits 1907 im Kontext seines Beitrages zu einer Umfrage zur »Lösung der Judenfrage«, in dem er begründete, weshalb den Juden »die volle Gleichbe-

---

<sup>131</sup> Nach dem Krieg engagierte sich Rade weiter gegen den Antisemitismus. In seinem Nachlaß findet sich der Entwurf einer Einladung zu einer vertraulichen Aussprache über den Antisemitismus am 21. Januar 1919 (UB Marburg, Nachlaß M. Rade Ms. 839, Mappe »Manuskripte, Notizen«). Rade forderte auch Hermann Gunkel und Hugo Gressmann auf, ihre wissenschaftliche Tätigkeit in den Dienst der Aufklärung zu stellen, beide entzogen sich aber dieser Aufgabe. Vgl. den Brief von H. Gunkel an M. Rade vom 9. Dezember 1919: »Der Antisemitismus geht in verschärftem Grade durch unser Volk. Es würde sehr nützlich sein, wenn die Christl. Welt dazu Stellung nähme. Es ist freilich ein schlimmes Wespennest, in das man dabei greifen muß! Ich würde es tun, wenn ich nur nicht durch meinen großen Psalmenkommentar bedrängt würde. ... Könnten Sie nicht einen anderen auffordern, etwa Gressmann?« Gressmann schrieb am 27. Januar 1920 an Rade: »Das Thema ›Judentum & Antisemitismus‹ kann ich nicht behandeln, da es mich nur historisch interessiert und da ich mich von der großen Politik der Gegenwart fern zu halten wünsche« (Nachlaß M. Rade).

<sup>132</sup> Brief von H. Gunkel an M. Rade vom 26. März 1912, in: Nachlaß M. Rade, Universitätsbibliothek Marburg, Ms. 839 (Hervorhebungen nicht im Original).

rechtigung im Staatsleben ... , solange sie nicht ganz Deutsche geworden sind, nicht gegeben werden« könne, nur den Weg der radikalen Assimilation offenlassen wollen.<sup>133</sup> Gunkel bekannte sich – auf Rades Nachfrage – zu dieser Position und betonte in einem weiteren Brief, er werde niemals einsehen, daß »deutsche Regierungen gut tun würden, durch Schaffung einer jüdischen Fakultät den jüdischen Geist zu pflegen«, d.h. jüdische Identität zu stärken, anstatt zu ihrer Auflösung beizutragen. Zudem könne jeder, der sich vor Augen führe, »mit welcher Frechheit man aus solchen Kreisen gegen uns auftritt«, den protestantischen Theologen nachfühlen, »daß wir den Verkehr mit jüdischen Gelehrten nicht suchen.«<sup>134</sup>

#### 4.2. Ein »lebenskräftig aufwärtsstrebender Zweig am großen Baum der deutschen geisteswissenschaftlichen Arbeit« – Das Votum Willy Staerks 1914

1914 meldete sich der Jenaer Alttestamentler Willy Staerk, dessen Interesse an der rabbinischen Literatur aus seinem Studium bei Hermann L. Strack herrührte, in der Zeitschrift *Die Geisteswissenschaften* mit einem wichtigen Beitrag zur Frage der Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums an der Universität Frankfurt zu Wort. Er verließ darin seinem Verständnis für die Bedenken der jüdischen Gemeinde Ausdruck, bedeutende Summen für die Errichtung einer christlich-theologischen Fakultät zur Verfügung zu stellen, die einen »Machtfaktor in der Pflege evangelisch-christlicher Kultur« darstellen würde. Ganz unabhängig von dieser Frage sei es jedoch eine »Ehrenpflicht« des Judentums, für die Errichtung und finanzielle Ausstattung eines Lehrstuhls für »jüdische Religionswissenschaft« zu sorgen, und zwar an der philosophischen Fakultät, an der allein die »ideale, in das Gesamtgebiet der Geistesgeschichte eingegliederte und streng methodisch betriebene Erforschung des Judentums« möglich sei.<sup>135</sup> Explizit orientierte sich Staerk

<sup>133</sup> Vgl. H. Gunkel, in: J. Moses (Hg.), 1907, 231 f. Das »Wesen der Judenfrage« bestand für Gunkel darin, daß in Deutschland »Splitter eines durch Rasseneigentümlichkeit, Religion und Vergangenheit durchaus verschiedenen Volkes« wohnten, das sich dem Deutschtum zwar genähert, die wirkliche Assimilation aber verweigert habe. Das »gesund empfindende Volk« spüre die ethnischen Unterschiede und werde »eifersüchtig«, »wenn fremde Elemente einen starken Einfluß auf sein geistiges, soziales und politisches Leben« gewännen. Vielen Juden – nicht allen, er selbst habe »viele jüdische oder von Juden abstammende und ... hochverehrte Freunde« – hafteten »gewisse Eigenschaften« an, die aus ihrer Geschichte resultierten und die »der Deutsche allen Grund« habe, »im eigenen Volke nicht aufkommen zu lassen.« Gunkel klagte das »Recht des deutschen Volkes auf eine von fremdem Einfluß freie Gestaltung seiner Verhältnisse« ein und forderte den Grenzscluß gegen die ostjüdische Immigration einerseits und die vollständige Assimilation der Juden andererseits – bis hin zur Aufgabe ihrer »religiöse(n) Sonderstellung.« Wünschenswert sei insbesondere, »dass der Jude eine Mischehe eingeht, seine Kinder in der christlichen Religion unterweisen und nicht Kaufleute werden läßt.« Die »Judenfrage« werde in Deutschland letztlich »nur mit den Juden verschwinden.«

<sup>134</sup> Brief von H. Gunkel an M. Rade vom 3. Juni 1913, in: Nachlaß M. Rade, Universitätsbibliothek Marburg, Ms. 839.

<sup>135</sup> W. Staerk, in: *Die Geisteswissenschaften* I (1914), 429 f. F. Perles, in: *Ost und West* 14

an den Anregungen, die Felix Perles 1913 in seinem Essay »Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur« entwickelt hatte. Nachdem er dem Rabbiner seinen Aufsatz zugesandt hatte, schrieb ihm dieser am 3. Februar 1914:

»Empfangen Sie meinen herzlichsten Dank für die Übersendung Ihres Artikels. Sie können sich vorstellen, mit welchem Interesse ich ihn las und was für eine freudige Überraschung mir sein Inhalt bereitete. Es ist das erste Echo, das meine seit mehr als einem Jahrzehnt fortgesetzten Bemühungen um die Anerkennung der Wissenschaft vom Judentum als eine selbständige Disziplin auf Seiten der christlichen Theologie gefunden hat.«

Staerk erwiderte am 6. Februar 1914:

»Ich habe Ihre Ausführungen im Archiv für Religions-Wissenschaft über das Ideal eines wissenschaftlichen Studiums des Judentums mit Absicht in meinem Artikel erwähnt u. es soll mich herzlich freuen, wenn Ihre großzügigen Gedanken endlich einer ersten Realisierung entgegengehen. Wird erstmal in Frankfurt der Bann gebrochen, so ist zu hoffen, daß wenigstens einige große deutsche Universitäten der neuen Wissenschaft einen Platz gönnen.«<sup>136</sup>

In einem Oktober 1914 im *Neuen Merkur* publizierten Essay »Das Judentum als wissenschaftliches Problem« verband Staerk seine Ausführungen zum Frankfurter Lehrstuhl mit wichtigen wissenschaftlichen und kulturpolitischen Überlegungen. Die Bekämpfung antisemitischer Hetze schien ihm ohne ein »tieferes Verständnis des Judentums und seiner Geschichte« kaum erreichbar; sie sei nicht bloß »Sache der politischen Moral, sondern ebenso des Intellekts, und nicht nur augenblickliches, praktisches politisches Bedürfnis, sondern im höheren Sinne eine bedeutende wissenschaftliche Aufgabe.« Die Wissenschaft des Judentums könne durch objektive Aufklärung die inneren Spannungen mildern, die auch in Zukunft zu erwarten seien, und auf diese Weise einen erheblichen Beitrag zur Hebung der politischen Kultur leisten. Staerk hoffte außerdem, die Ausbildung einer Generation von in der Kultur Europas verwurzelten »Vertretern des jüdischen ethisch-sittli-

---

(1914), 559 hielt es für beschämend, »daß erst ein christlicher Theologe an diese Ehrenpflicht erinnern ... muß.«

<sup>136</sup> »Ich hörte gestern, daß für den Frankfurter Lehrstuhl für semitische Philologie der Arabist Horovitz gewonnen ist: sehr erfreulich! Nun möchte ich, daß bald die Ernennung eines jüdischen Professors für Judaica bekannt wird. Wäre denn nicht Elbogen ganz geeignet? Oder würden Sie selbst Ihr geistliches Amt ev. aufgeben?« Perles bestätigte in seinem Brief vom 7. Februar 1914 sein grundsätzliches Interesse an einer akademischen Lehrtätigkeit, die es ihm erlauben würde, sich ganz der Wissenschaft zu widmen. Er stand der Realisierung des Projekts jedoch skeptisch gegenüber: »Wie mir scheint, überschätzen Sie jedoch das Verständnis der gebildeten Juden für die Geschichte ihrer Religion. Soweit sie überhaupt Interesse an der Wissenschaft des Judentums nehmen, ist es nicht auf geschichtliche Erkenntnis, sondern auf apologetische Zwecke gerichtet. Das ist zwar aus der starken Anfeindung des Judentums in Deutschland verständlich, aber ein Verhängnis für die Wissenschaft. Ich fürchte daher, daß auch in Frankfurt kein Lehrstuhl für Judaica gegründet wird.« Die Korrespondenz zwischen Perles und Staerk befindet sich im Privatbesitz von Fritz und Hans Perles, Tel Aviv.

chen Monotheismus« werde der jüdischen Integration förderlich sein. Nicht zuletzt hob er, indem er die Relevanz der Forschungsergebnisse der Wissenschaft des Judentums auch für die christliche Theologie anerkannte, auf bisher ungekannte Weise die Bedeutung eines wissenschaftlichen »Dialogs« zwischen jüdischen und christlichen Forschern hervor. Voraussetzung dafür sei, daß die Arbeit auf beiden Seiten »nicht politischen oder religiösen Parteien dienen oder polemische und apologetische Dienste leisten, sondern objektive Erkenntnisse« förderten.« Die diskriminierte, auf »das Interesse, die Fähigkeiten und den guten Willen von Vertretern der Theologie und Orientalia« angewiesene jüdische Forschung werde die ihr gebührende Gleichberechtigung allerdings nur durch Lehrstühle an den Universitäten gewinnen. Staerk unterstrich diese Forderung, indem er die bisherige Entwicklung der Wissenschaft des Judentums als die eines »lebenskräftig aufwärtsstrebenden Zweiges am großen Baume der deutschen geisteswissenschaftlichen Arbeit« skizzierte, die mit methodisch klaren, auch für die nichtjüdische Forschung aufgeschlossenen historisch-kritischen Werken zur Kultur und Geschichte des Judentums hervorgetreten sei.<sup>137</sup>

Als wichtigster gemeinsamer Forschungsgegenstand erschien Staerk das Judentum nach 70 u. Z. »mit der Fülle seiner literarischen Schöpfungen und seiner originellen geistlichen Gesamthaltung und seinen tausend Beziehungen zur Weltkultur« bis hin zur Geschichte der sozialen und geistigen Entwicklung des modernen Judentums der Kulturnationen. Für die präzise philologische sowie kultur- und religionsgeschichtliche Erfassung der talmudischen Literatur, der Quellen der mittelalterlichen Religionsphilosophie, der Kabbala und nicht zuletzt der Beziehungen zwischen Judentum, Christentum und Islam sei man dringend auf die Kenntnisse jüdischer Forscher angewiesen. Einen weiteren Schwerpunkt, zu dem jüdische Beiträge erwünscht seien, obgleich er schon lange von christlichen Gelehrten bearbeitet werde und eigentlich in den Bereich der neutestamentlichen Zeitgeschichte gehöre, sollten mit hellenistischem Judentum, Apokalyptik und den verschiedenen palästinischen Strömungen diejenigen religionsgeschichtlichen Phänomene bilden, die sich jenseits der Grenze des alttestamentlichen Kanons entwickelt hätten. Insbesondere das Profil des Pharisäismus bedürfe zu seiner »gerechten Beurteilung« der wissenschaftlichen Darstellung aus jüdischer Perspektive.<sup>138</sup> Die kritische Bibelwissenschaft, die sich »völlig selbständig und fast ganz außerhalb der jüdischen Gelehrtenwelt ..., ja zum Teil in lebhafter Bekämp-

<sup>137</sup> W. Staerk, in: *Der Neue Merkur* 2 (1914), Zitate 407–410 und 420.

<sup>138</sup> AaO., 414. Staerk bezog sich explizit auf die Kontroversen um Harnack und Bousset, wenn er bei nichtjüdischen Forschern die Objektivität an ihre natürlichen Grenzen kommen sah (»denn nicht jeder ist imstande, von der talmudischen Überlieferung aus Licht auf diese Dinge fallen zu lassen, und wir anderen sehen die Dinge natürlich unwillkürlich vom Standpunkt des Evangeliums und des Apostaten Paulus aus«). Die Erkenntnis, daß das pharisäische Judentum den Boden des Urchristentums gebildet habe – »in seiner Luft hat es Generationen hindurch geatmet, mit ihm hat es Geistesschlachten von weltgeschichtlicher Bedeutung geschlagen, von ihm hat es in vielen Beziehungen fleißig gelernt!« – erfordere eine möglichst vorurteilslose Erforschung des rabbinischen Judentums (ders., in: *Die Geisteswissenschaften* I (1914), Heft 16, 430).

fung durch diese« vollzogen habe, wollte Staerk dagegen von der Wissenschaft des Judentums abtrennen. Georg Herlitz, Mitarbeiter am *Gesamtarchiv der deutschen Juden*, hielt ihm darauf entgegen, nur auf der Basis einer gleichberechtigten Zusammenarbeit auf *allen* Gebieten, einschließlich der Bibelforschung, könne »ein objektives und einwandfreies Bild des Gesamtjudentums entstehen und die Wissenschaft und nach ihr die Gesamtheit zu einer vorurteilsloseren und, wie wir das hoffen, anerkennderen Beurteilung des Judentums kommen.«<sup>139</sup> Insgesamt wurde Staerks Essay jedoch von vielen jüdischen Gelehrten als Hoffnungszeichen für eine zukünftige Kooperation begrüßt. Da Staerk als maßgeblicher Sachkenner galt, erwartete etwa Markus Brann, die »unerschrockenen, beredten und begeisterten Worte, mit denen er für die völlige Gleichberechtigung unserer Sonderwissenschaft eintritt«, könnten Beachtung finden und erreichen, was Juden mit allen bisherigen Eingaben nicht erreichen konnten. Sollte dies eintreten, so werde es in der theologischen Wissenschaft in Zukunft »einen Reichtum an »christian rabbi« geben, die dem Judentum Gerechtigkeit widerfahren ließen.<sup>140</sup>

#### 4.3. Das Scheitern des Projekts der »jüdisch-theologischen Fakultät«

Die Integrationshoffnungen, die sich mit der Erfahrung des »Burgfriedens« zu Beginn des Ersten Weltkriegs verbanden, ließen für kurze Zeit das Projekt der jüdisch-theologischen Fakultät in Frankfurt als realistische Perspektive erscheinen. Franz Rosenzweig, der sich zu dieser Zeit intensiv mit der Zukunft der Wissenschaft des Judentums befaßte, drängte darauf, die Durchsetzung der Fakultät sofort als die bedeutendste Gegenwartsaufgabe anzugehen, »die überhaupt vom antizionistischen deutschen Judentum jetzt und *nur* jetzt am Kriegsausgang zu lösen« sei. Womöglich werde der Staat nun – »wenn man ihm den nötigen Fond von zwei Millionen auf den Tisch« lege – wirklich eine solche »Belohnung für Wohlverhalten« aussetzen.<sup>141</sup> Ergreife man diese einmalige Gelegenheit nicht, so könne die wissenschaftliche Stimmung dazu führen, daß die Initiative auf die christliche Theologie übergehe und »überall in den evangelischen Fakultäten Lektorate oder Extraordinariate für »Rabbinica« errichtet« würden.<sup>142</sup> Dadurch könnte die Wis-

<sup>139</sup> W. Staerk, in: *Der Neue Merkur* 2 (1914), Heft 10, 411 ff.; und G. Herlitz, in: *JP* 47 (1916), Nr. 10, 113; vgl. M. Brann, in: *MGWJ* 60 (1916), 76 und J. Rosenheim (1916), in: ders., Bd. 2, 1930, 45.

<sup>140</sup> M. Brann, aaO., 77 ff. G. Herlitz, aaO., 111 sah bei Staerk eine »objektivere und gerechtere Betrachtung der Juden« angebahnt; vgl. L. Geiger, in: *AZJ* 80 (1916), Nr. 26, 310: »In so wohlthuender, schlichter Sachlichkeit ist die Notwendigkeit einer Pflege der Wissenschaft des Judentums und der staatlichen Förderung dieser Pflege wohl noch niemals von einem christlichen Lehrer ausgesprochen worden.«

<sup>141</sup> F. Rosenzweig, Brief an die Eltern vom 18. September 1916, in: *Gesammelte Schriften* (GS) I/1, 1979, 227. Bereits 1917 schrieb er in realistischer Einschätzung der Situation: »Zweifelhaft aber bleibt, trotz allerlei freundlicher Worte, die Zustimmung der Regierung« (GS III, 1984, 476).

<sup>142</sup> Ders., Brief an die Eltern vom 18. September 1916, in: GS I/1, 1979, 227. in: GS III, 1984, 474: »Soll auch für das »nachbiblische Judentum« das modernisierte Christentum der anerkannte Maßstab der Betrachtung werden, so braucht man die Dinge nur sich selber zu

senschaft des Judentums »selbst von diesem ihrem eigensten Gebiet durch nichtjüdischen Wettbewerb verdrängt ... werden.« Überließe man aber den protestantischen Theologen, »denen bei allem Scharf- und Feinsinn dennoch die Eigentümlichkeiten jüdischen religiösen Denkens nie ins Gefühl übergehen« könnten, auch das nachbiblische Judentum von der Halacha bis zur Kabbala, so würde man mit ihnen die gleichen negativen Erfahrungen machen wie bei der Biblexegese. Die jüdisch-theologische Fakultät, als die Möglichkeit, für die Verbreitung der »heimischen, innerfamiliären Ansicht dieser Dinge« zu sorgen, werde dagegen auch die protestantische Forschung befruchten.<sup>143</sup>

Die Reaktion von Teilen der jüdischen Orthodoxie auf die durch Rade und Staerk eröffneten Perspektiven zeigt allerdings, daß auch in der jüdischen Gemeinschaft eine jüdisch-theologische Fakultät nicht einhellig befürwortet wurde. Perles' Einschätzung, die Wissenschaft des Judentums sei der neutrale Boden, »auf dem die Angehörigen aller Richtungen und Parteien sich die Hand reichen könnten«,<sup>144</sup> erwies sich als zu optimistisch. So verwarf etwa Jacob Rosenheim als Sprecher der Frankfurter Separatorthodoxie die Forderung nach akademischer Repräsentation als rein politische Emanzipationsbestrebung, die der Wissenschaft nicht zugute käme. Die von Staerk über die Juden »wegen ihrer angeblich allzu großen Frömmigkeit verhängte Aussperrung von dem Tummelplatz der Bibelkritik« werde sich, fürchtete er, nur kurz aufrechterhalten lassen. Dann müsse die Anerkennung der Wissenschaft des Judentums zwangsläufig zu einer »Zurückdrängung des Positiv-Religiösen, des Traditionalismus gegenüber der von dem Ehrgeiz der wissenschaftlichen Gleichberechtigung gestachelten geistreichen Kritik der Tradition um jeden Preis« führen. Das Ertragen »wissenschaftlicher Excommunication« müsse als Preis des Festhaltens am Glauben verstanden werden.<sup>145</sup> Rosenheim hielt es für naiv, daß etwa Georg Herlitz, immerhin ein Repräsentant der Tradition des Berliner Rabbiner-Seminars, annahm, auf den in Frankfurt zu errichtenden Lehrstühlen würden neben christlichen und jüdisch-liberalen auch solche Gelehrte sitzen, die »vorurteilslosestes wissenschaftliches Forschen ... mit dem Bekenntnis zur orthodox-jüdischen Religionsanschauung und ihrer Betätigung vereinen.« Statt dessen würden liberale Juden die Dozenturen besetzen und womöglich vom Staat zu Gutachtern in Fragen jüdisch-religiöser Angelegenheiten bestellt werden.<sup>146</sup> Auf der anderen Seite äußerte Ludwig Geiger als liberaler Repräsentant der Berliner Jüdischen Gemeinde die Befürch-

---

überlassen; die Entwicklung des wissenschaftlichen Interesses in protestantisch theologischen Kreisen ist reif dafür.«

<sup>143</sup> AaO., 473 f. Vgl. den Brief an die Eltern vom 29. Oktober 1916, in: GSI/1, 1979, 264: »wenn die jüdische Ansicht des ›Rabbinismus‹ (d.h. ja schließlich doch: des modernen Judentums) erst einmal wissenschaftlich sichtbar geworden ist ..., dann wird ganz von selbst die Einseitigkeit der christlichen A.T.-Exegese verschwinden, die bisher ... den ›Profetismus‹ nur als den Ursprung des Christentums begriff und nicht, was doch mindestens genauso berechtigt ist, auch des Judentums.«

<sup>144</sup> F. Perles, in: *Ost und West* 14 (1914), 558.

<sup>145</sup> J. Rosenheim, 1916, in: ders., 1930, Bd. 2, 46.

<sup>146</sup> G. Herlitz, in: *JP* 47 (1916), Nr. 10, 112; J. Rosenheim, aaO., 47.

tung, »bei der eigenartigen Berücksichtigung«, der sich die Orthodoxie beim Staat erfreue, könnte der Vertreter des Lehrstuhls eher »aus den Reihen der Altgläubigen genommen« werden. Er verlangte deshalb – »bei der tiefen Spaltung, die nun einmal das Judentum durchzieht, eine Spaltung, die auf wissenschaftlichem Gebiete unendlich viel größer ist als auf dem des Kultus« – von vorneherein zwei Lehrstühle.<sup>147</sup>

Die orthodox-liberalen Gegensätze machen verständlich, weshalb Martin Rade die »Unmöglichkeit, beide theologische Richtungen in einer Fakultät zu vereinigen«, als das einzige reale Hindernis gegen seine Initiative erschien<sup>148</sup> und sich die Hoffnung auf eine Beheimatung der Wissenschaft des Judentums an der Frankfurter Universität nicht erfüllte. Entgegen Rosenzweigs Einschätzung, an inneren Schwierigkeiten und der Unmöglichkeit, die Mittel aufzubringen, werde die Angelegenheit nicht scheitern,<sup>149</sup> fand sich kein jüdischer Stifter, und die Frankfurter Universität wurde am 26. Oktober 1914 ohne jüdisch-theologische Fakultät und ohne einen Lehrstuhl für die Wissenschaft des Judentums eröffnet.<sup>150</sup> Das Zögern der jüdischen Gemeinschaft, die Gelegenheit entschlossen zu ergreifen, dürfte, abgesehen vom orthodoxen Einspruch, auch mit der vielfach von jüdischen Gelehrten häufig beklagten Indifferenz gegenüber ihrer Disziplin zu tun gehabt haben. Nach dem späteren Zeugnis Rosenzweigs scheiterte das Vorhaben allerdings vor allem »daran (was natürlich die christlichen Anreger am wenigstens geahnt hätten), daß die jüdischen Stifter der Universität den Gedanken sabotierten aus dem bekannten Angstgefühl, »nur nicht zu jüdisch.«<sup>151</sup> Offensichtlich bestanden gerade im Augenblick scheinbar tiefster Verbundenheit von jüdischer Gemeinschaft und deutscher Gesellschaft, im Krieg, unüberwindbare Hemmungen, jüdische Anliegen zur Geltung zu bringen und den von einigen Intellektuellen angebotenen gleichberechtigten Platz in der deutschen akademischen Kultur selbstverständlich zu beanspruchen.

<sup>147</sup> L. Geiger, in: *AZJ* 80 (1916), Nr. 26, 310.

<sup>148</sup> M. Rade, in: *CW* 29 (1914), Nr. 43, 867.

<sup>149</sup> F. Rosenzweig, in: *GS* III, 1984, 475 f. Den religiösen Differenzen glaubte er durch eine Doppelbesetzung der Lehrstühle für biblisches, rabbinisches und philosophisches Schrifttum entgegenwirken zu können.

<sup>150</sup> Erst nach dem Krieg konnte – auf Antrag des Vorstands der Israelitischen Gemeinde Frankfurt a.M. vom Mai 1920 – zumindest die Errichtung eines Lehrauftrags für Judaica in der Philosophischen Fakultät, verwirklicht werden. Nachdem Nehemia Anton Nobel 1922 kurz vor der Erteilung des Lehrauftrags gestorben war und auch Franz Rosenzweig ihn aufgrund seiner fortschreitenden Krankheit nicht wahrnehmen konnte, vertrat Martin Buber vom Sommersemester 1924 an das Gebiet der jüdischen Religionswissenschaft und der jüdischen Ethik; vgl. dazu W. Schottroff, 1991, 20 ff. und ders., in: W. Licharz/H. Schmidt (Hg.), 1989, 19–95.

<sup>151</sup> F. Rosenzweig, Brief an M. Buber vom 12. Januar 1923, in: *GS* I/2, 1979, 878; vgl. S. Samuel, in: *K.C.-Blätter* 4 (1913/14), Nr. 4, 82: die Schwierigkeit liege »in dem zaghaften Bedenken: können wir etwas so Großes überhaupt verlangen? Diese Bangigkeit ist das Erbe des Ghetto.«

4.4. Ein »Frommer unter den nichtjüdischen Völkern« – Max Löhrs Plädoyer für einen Lehrstuhl für die Wissenschaft des Judentums in Preußen 1915

In einem Nachruf auf den 1931 verstorbenen Königsberger Alttestamentler Max Löhr erinnerte Felix Perles daran, dieser habe 1915 »in Verbindung mit achtundzwanzig angesehenen evangelischen und katholischen Theologen, Orientalisten und Historikern ... an das Preußische Kultusministerium eine Eingabe zwecks Schaffung der schon 1848 von Leopold Zunz geforderten Lehrstühle zur Erforschung des nachbiblischen Judentums« gerichtet. »Die Eingabe blieb zwar damals ohne Antwort, hatte aber doch, wenn auch Jahre später, den Erfolg, daß in kurzer Aufeinanderfolge an drei preußischen Universitäten Honorarprofessuren errichtet wurden.«<sup>152</sup> Der für die wilhelminische Epoche einzigartige Vorgang, auf den Perles hier anspielte, ist in der bisherigen Literatur zur Wissenschaft des Judentums in Deutschland mehrfach erwähnt worden,<sup>153</sup> ohne daß der Text dieses »Memorandums« bisher publiziert oder mit Blick auf Ursprung, Schicksal und Argumentation analysiert worden wäre. Die Geschichte von Löhrs Engagement für die Anerkennung der Wissenschaft des Judentums läßt sich aufgrund neuer Quellen ebenso erhellen wie der persönliche Kontext, dem es sich verdankte – seine lebendige Beziehung zum Judentum und seine Freundschaft mit Rabbiner Perles.

Zahlreiche Würdigungen anlässlich des Amtsrücktritts 1929 und seines Todes 1931 bezeugten Löhr eine außergewöhnliche Offenheit und Achtung im Umgang mit Juden und Judentum. Nur wer wie er selbst das Glück habe, mit ihm schon »ein halbes Menschenalter hindurch« freundschaftlich verbunden zu sein, so schrieb Perles, als er 1929 seinen Gemeindegliedern den Mann vorstellte, »den sie alle von Ansehen kennen und aufrecht verehren«, könne »die ganze in ihm verborgene Fülle tiefer Gelehrsamkeit, umfassender Bildung und reinen Menschentums« ermessen.<sup>154</sup> Nach Löhrs Tod formulierte er:

<sup>152</sup> F. Perles, in: *Der Morgen* 7 (1931/32), 449.

<sup>153</sup> U.a. bei K. Wilhelm, 1967, Bd. 1, 21, zuletzt bei H. H. Völker, in: *Judaica* 49 (1993), 99, Anm. 17, der auch von Löhrs Verfasserschaft weiß. F. S. Perles, in: *LBIYB* 26 (1981), 188, Anm. 103, nahm noch an, das Dokument stamme von Willy Staerk. Da der Vorgang nie öffentlich gemacht wurde, war der Text jüdischen Zeitgenossen wohl nicht bekannt. Perles dagegen hatte den Text vermutlich von Löhr selbst erhalten. Eine maschinenschriftliche Abschrift befindet sich im Privatbesitz von Hans Perles und Fritz S. Perles. Der Text der Eingabe ist in den Akten des Preußischen Kultusministeriums überliefert, GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Vc, Sekt. 1, Tit. VII, Nr. 31 (Acta betreffend die Gründung von Lehrstühlen für jüdische Litteratur und Geschichte bei den Königlichen Landesuniversitäten), Bl. 24–27. Das auf den 27. November 1915 in Königsberg datierte Dokument ist von Löhr handschriftlich unterzeichnet, während die Mitunterzeichner in alphabetischer Reihenfolge aufgeführt sind.

<sup>154</sup> F. Perles, in: *KJG* 6 (1929), 137. Ich danke an dieser Stelle Hans Perles und Fritz S. Perles, die mir 1991 in einem Interview ein eindrucksvolles Zeugnis der freundschaftlichen Beziehung zwischen ihrem Vater und Löhr gaben und sich an viele Besuche Löhrs in dem Haus ihrer Eltern erinnerten. Die Freundschaft der beiden Gelehrten war danach durch menschliche Sympathie und Respekt vor der wissenschaftlichen Tätigkeit des jeweils anderen geprägt.

»So war er die vornehmste Verkörperung eines Typus, der schon vor 1700 Jahren im rabbinischen Schrifttum definiert wurde als »der Fromme unter den nichtjüdischen Völkern«. ... Löhr war ein Frommer im tiefsten Sinne des Wortes, und gerade darum hatte er auch so viel Verständnis für jede Regung echter Religiosität, wo und in welcher Form sie ihm entgegentrat, gleichviel ob innerhalb seiner eigenen oder einer anderen Glaubensgemeinschaft. Zeitlebens bemühte er sich darum, andere Religionen sowohl in ihrem Kultus als auch in ihren lebenden Vertretern besser kennen zu lernen.«<sup>155</sup>

Die Anfänge seines Interesses am Judentum scheinen in Löhrs Zeit als Professor für Altes Testament in Breslau zu liegen, wo ihn eine enge Freundschaft mit dem jüdischen Orientalisten Siegmund Fraenkel verband.<sup>156</sup> Auf mehreren Reisen lernte er als Mitarbeiter des Deutschen Archäologischen Instituts Palästina kennen. Zwischen 1909 und 1929 lehrte er an der Universität Königsberg. Unter jüdischen Kollegen galt er als unbedingter Freund des Judentums. Als der amerikanische Rabbiner Stephen Wise, der Gründer des *Jewish Institute of Religion* in New York, 1926 bei Ismar Elbogen anfragte, welchen deutschen Alttestamentler er für Gastvorlesungen in den USA vorschlagen könnte, schrieb dieser: »Um mit Löhr zu beginnen, so besitzt er die meisten Kenntnisse vom Judentum und die reinste Liebe für das Judentum.«<sup>157</sup> Seine religionsgeschichtliche Arbeit zeichnete sich dadurch aus, daß er auch die nachexilische Epoche mit »wohltuender Objektivität« beschrieb.<sup>158</sup> Insbesondere war er, wie er mehrfach auch in jüdischen Zeitschriften ausführte, ein Bewunderer des schöpferischen Geistes der hebräischen Bibel.<sup>159</sup>

Besonders beeindruckt zeigte sich Perles davon, daß sich Löhr »eine bei christlichen Gelehrten – besonders in Deutschland – nur selten anzutreffende Kenntnis der verschiedenen Seiten und Erscheinungsformen auch des nachbiblischen Judentums« angeeignet hatte. Er habe sich stets von der Erkenntnis leiten lassen, daß die hebräische Bibel »nicht bloß in Hinblick auf das Christentum, sondern nicht minder auch im Hinblick auf die religiöse Entwicklung zu betrachten sei, die sich innerhalb des Judentums bis auf unsere Tage vollzogen hat.«<sup>160</sup> Da Löhr in der

<sup>155</sup> Ders., in: *KJG* 8 (1931), 127. Vgl. M. Fraenkel, in: *BJG* 9 (1932), Nr. 9, 98.

<sup>156</sup> F. Perles, in: *Der Morgen* 7 (1931/32), 449.

<sup>157</sup> Brief von I. Elbogen an S. Wise vom 4. Mai 1926 (American Jewish Archives, Mss. Col # 49 (Stephen Wise-Collection), Box 1, Folder 14).

<sup>158</sup> F. Perles, in: *AZJ* 84 (1920), Nr. 7, 80 mit Blick auf M. Löhr, 1906 (1919<sup>2</sup>).

<sup>159</sup> M. Löhr, in: *JJGL* 19 (1916), 86. M. Fraenkel, in: *BJG* 9 (1932), Nr. 9, 97 pries sein »tiefes Verständnis für die besondere kulturschöpferische Anlage der Juden« und seine »durch kein Vorurteil eingeschränkte Bewunderung für die Größe der religionsgeschichtlichen Leistung des Judentums«.

<sup>160</sup> F. Perles, in: *KJG* 6 (1929), 137. So beschäftigte sich Löhr etwa mit dem Chassidismus und gab 1925 unter Mithilfe Lazar Gulkowitsch's eine Anthologie chassidischer Geschichten heraus. (Gulkowitsch war durch Vermittlung Löhrs Nachfolger I. I. Kahans als Lektor in Leipzig geworden, vgl. Brief von J. Leipoldt an das Sächsische Kultusministerium vom 28. Februar 1924, Staatsarchiv Dresden, Ministerium für Volksbildung Nr. 10 193/9, Bl. 24 ff.). Dabei würdigte er zugleich das Frömmigkeitsideal, das aus seiner Sicht die gesamte jüdische Tradition bis in die Gegenwart kennzeichnete. Der Chassidismus erschien ihm als »eine Erneuerung und Wiederbelebung des innersten Kernes jüdischer Frömmigkeit: das

Synagoge einen festen Platz innegehabt und regelmäßig am Gemeindegottesdienst teilgenommen habe, sei er zu einem der »gründlichsten und verständnisvollsten Kenner unseres ganzen Gottesdienstes« geworden.<sup>161</sup> Noch an seinem Todestag hatte er den Gottesdienst des Jom Kippur erlebt. »Schön wie das Leben Löhrs«, schrieb daraufhin Perles, »war auch sein Sterben. Unter dem frischen Eindruck eines erhebenden Gottesdienstes, bei welchem er noch die ergreifende, die Seelenfeier krönende Weise des ›el male rachamim‹ gehört hatte, wurde er, nach Hause zurückgekehrt, im Vollgefühl des Daseins abberufen.« Der Rabbiner empfand es als »schönes Denkmal«, daß bei Löhrs Beerdigung auf seine Verfügung hin auf jegliche Grabrede verzichtet und statt dessen an seiner Bahre der Hymnus ›Adon olam‹ gesungen wurde.<sup>162</sup> Wie sehr Löhr mit der jüdischen Gemeinde verbunden war, zeigt die Tatsache, daß noch mehrere Jahre im Gottesdienst seiner gedacht wurde. In der Königsberger Tradition war es Sitte, vor der viermal im Jahr (zu den Wallfahrtsfesten und zu Jom Kippur) begangenen Seelenfeier (*haskarat neschamot*) auch die Namen der mit Königsberg verbundenen Rabbiner und Kantoren zu nennen. Löhr wurde zumindest 1931, vielleicht auch bis 1933, die Ehre zuteil, in diesem Zusammenhang namentlich unter den ›chasidei ha-umot‹, den »Gerechten aus den Völkern«, genannt zu werden.<sup>163</sup>

Zu Lebzeiten war Löhr ein gern gesehener Referent bei den örtlichen Vereinen für jüdische Geschichte und Literatur in Breslau und Königsberg<sup>164</sup> und trat verschiedentlich auf, um das Judentum gegen die antisemitische Hetze in Schutz zu nehmen.

»In einer Zeit, wo es fast zum ›guten Ton‹ gehörte, Juden und Judentum in den Staub zu ziehen, erkannte und betätigte er es geradezu als sittliche Pflicht, sich offen auf Seiten der ungerecht Angefeindeten zu stellen. In Wort und Schrift äußerte er sich unermüdlich über das Judentum, und immer mit einer so gründlichen Kenntnis und einer solchen Vornehmheit, daß die Gegner ihm hilflos gegenüberstanden und ihm sachlich nichts entgegen konnten.«<sup>165</sup>

---

Tun nach Gottes Geboten, das ist allein wahre Frömmigkeit, das bedeutet Gott dienen. ... Es ist derselbe echt religiöse Geist, welcher durch die Jahrhunderte oder besser Jahrtausende der Gemeinde des Gottes vom Sinai hindurchweht« (M. Löhr, 1925, 8 f.).

<sup>161</sup> F. Perles, in: *KJG* 6 (1929), 137.

<sup>162</sup> Ders., in: *KJG* 8 (1931), 127.

<sup>163</sup> Interview mit Hans Perles vom 18. Oktober 1991.

<sup>164</sup> F. Perles, in: *KJG* 6 (1929), 138. Offenbar erregte dies den Unwillen einiger Königsberger Kollegen; F. Perles berichtete in einem Brief vom 21. Dezember 1923 an S. Wise, er habe Löhr daran hindern müssen, einen Vortrag über »Die religiös-sittlichen Ideen des Alten Testaments in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung« in der Königsberger Synagoge zu halten. »By doing so, he would be impossible as professor of Christian Theology, and so we could not comply with his wish« (American Jewish Archives, Mss. Col # 19 (Jewish Institute of Religions), Box 29, Folder 8).

<sup>165</sup> Ders., in: *KJG* 6 (1929), 138. Ders., in: *Der Morgen* 7 (1931/32), 449 hob hervor, daß Löhr aufgrund seines Eintretens für das Judentum »von bestimmter Seite die unwürdigsten Angriffe erfahren mußte.« Auch an der Universität sei er angefeindet worden und habe aufgrund des Widerstandes, den man seiner Haltung entgegenbrachte, niemals das Rektorat bekleidet (ebd.). Perles scheint von diesem Vorgang aus persönlicher Anschauung Kenntnis

Löhrs Offenheit gegenüber dem Judentum und seine Freundschaft mit Perles erklärt, weshalb er während des Ersten Weltkriegs, am 27. November 1915, die Errichtung eines Lehrstuhls für die Wissenschaft des Judentums beantragte. Die Vorgeschichte dieses Antrags ist durch Briefe Löhrs dokumentiert, in denen er sich mit Theodor Nöldeke über ein sinnvolles Vorgehen verständigte. Am 20. September 1915 schrieb er ihm, er habe »nach langen Erwägungen« den Plan gefaßt, eine Eingabe an das Preußische Kultusministeriums zu machen und dafür die Unterschriften namhafter »Biblisten und Orientalisten« zu sammeln. Felix Perles habe ihm »gelegentlich eines zufälligen Gesprächs über dieses Thema« eröffnet, er, Nöldeke, könnte bereit sein, ihn dabei zu beraten.<sup>166</sup> Zum Handeln habe ihn, so Löhr am 17. Oktober 1915 über seine Motive, nachdem er schon länger seine »Fühlhörner« ausgestreckt habe, »der Gedanke oder die Hoffnung« veranlaßt, »es möchte sich in unserer Zeit auch für diese Sache ein weiterer Blick bei einigen wenigstens finden.«<sup>167</sup> Er war der Überzeugung, daß die Zeit für die Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums reif war – eine Einschätzung, die Nöldeke teilte. In der Folge arbeiteten die beide eng zusammen, wobei Löhr die Eingabe verfaßte und Nöldeke ihn vor allem hinsichtlich der Kollegen beriet, die man ansprechen konnte. Der Text des Memorandums, das Löhr am 27. November 1915 mitsamt 27 von Fachkollegen unterschriebenen Exemplaren an den Preußischen Kultusminister August von Trott zu Solz sandte, soll hier um seiner Bedeutung willen im Wortlaut angeführt werden.<sup>168</sup>

»Ew. Exzellenz beehre ich mich unter Zustimmung der mitunterzeichneten Gelehrten die Bitte vorzutragen, Ew. Exzellenz wollen an einer unserer Universitäten, sei es *Berlin, Frankfurt a. M.* oder an einer der beiden östlichen: *Breslau* oder *Königsberg* eine *ordentliche Professur für die Wissenschaft vom Judentum* geneigtest errichten.

Diese Professur soll *nicht irgendwelchen praktischen Bedürfnissen der jüdischen Kultusgemeinden dienen*; dazu sind die Rabbinerseminare bestimmt, wie sie schon vor Dezennien beispielsweise in *Breslau* und *Berlin* ins Leben gerufen sind.<sup>169</sup> *Sie soll auch nicht den Interessen der Judenmission unterworfen sein*, deren sich in *Leipzig* und *Berlin* die Vorlesungen

---

gehabt zu haben. Erwähnt ist er bereits in einem Brief an S. Wise vom 1. April 1926, in dem Perles Löhr für einen Gastvortrag in den USA empfahl: Löhr sei »a great theologian scholar and not less great friend of Judaism. Some years ago he was not appointed ›rector‹ because of his sympathies for Jews and Judaism« (American Jewish Archives, Jewish Institute of Religion, Mss. Col#19, Box 29, Folder 8).

<sup>166</sup> Brief von Löhr an Nöldeke vom 20. September 1915, Nachlaß Nöldeke, UB Tübingen, Md 782 – B 280 (alle weiteren Briefe an Nöldeke werden nach dieser Signatur zitiert).

<sup>167</sup> Brief von Löhr an Nöldeke vom 17. Oktober 1915.

<sup>168</sup> GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt. 1, Tit. VII, Nr. 31, Bl. 24–27. (Hervorhebungen nicht im Original). Löhr hatte zwar Nöldeke gegenüber betont, »daß Perles nicht etwa der spiritus der Angelegenheit« sei, sondern daß er die »ersten Schritte völlig proprio motu getan« habe (Brief von Löhr an Nöldeke vom 20. November 1915). Zum Nachweis dafür, daß Löhr dennoch, z.T. bis in die Formulierungen hinein Perles' Anliegen und Argumente aufgenommen hat, wird in Anmerkungen auf Parallelen aus den Schriften des Königsberger Rabbiners verwiesen.

<sup>169</sup> Vgl. F. Perles, 1906, in: ders., 1912, 74.

evangelischer Theologen des sog. *institutum iudaicum* annehmen.<sup>170</sup> *Sondern die Aufgabe dieser Professur soll bestehen in einer nach moderner wissenschaftlicher Methode betriebenen Erforschung der Literatur und Geschichte, der Lehre und Sprache des gesamten nachbiblischen, also auch des mittelalterlichen Judentums, und zwar in heilsamer Wechselwirkung mit der universitas literarum.*<sup>171</sup> Durch eine richtige Erfassung und Lösung dieser bedeutenden Aufgabe würden der christlichen Bibelforschung, der vergleichenden Religionswissenschaft, der allgemeinen Rechts- und Kulturgeschichte, insbesondere der Geschichte der Philosophie, der Mathematik und der Medizin, nicht zum wenigsten auch der semitischen und der klassischen Philologie wesentliche Dienste geleistet; ganz abgesehen davon, dass durch solche offiziell anerkannte wissenschaftliche Arbeit auch in weitere Kreise ein aufklärendes Verständnis für die einzigartige geschichtliche Erscheinung des Judentums getragen werden könnte.

Wie wichtig dieses Forschungsgebiet ist, hat erst unlängst die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen dadurch zum Ausdruck gebracht, dass sie für ihr grosses Unternehmen der Herausgabe der ›Quellen der Religionsgeschichte‹ auch die religiösen Schriften des nachbiblischen Judentums in ihr Programm aufgenommen hat.<sup>172</sup> *Eine eindringende wissenschaftliche Ergründung dieser Literatur und alles dessen, was mit ihr in Zusammenhang steht, ist im Rahmen der modernen Geisteswissenschaften zu einem unentbehrlichen Faktor geworden.*

In richtiger Würdigung dieser Tatsache hat man, was hier nicht unerwähnt bleiben soll, in Amerika schon vor einigen Jahren in dem Dropsie College for Hebrew and cognate Learning zu Philadelphia eine die Wissenschaft vom Judentum nach heutiger Forschungsmethode fördernde Anstalt gestiftet.<sup>173</sup>

Bei uns ist schon einmal – am 25. Juli 1848 – dem Königl. Preussischen Kultusministerium ein Antrag ähnlichen Inhalts wie der vorliegende unterbreitet worden. In dem damals vom Ministerium dieserhalb eingeforderten Gutachten der philosophischen Fakultät zu Berlin heisst es u. a.: ›Will die jüdische Geschichte und Literatur zu einem eigenen und ansehnlichen Lehrfach der Universität werden, so muss sie stillen und sicheren Schrittes‹ durch entsprechende Leistungen ›sich erproben und bewähren‹. Das hier mit Recht Gewünschte ist seitdem im vollen Umfange eingetreten. Dafür bürgen – um nur Verstorbene zu nennen – Namen wie Leopold Zunz, Abraham Geiger, Manuel Joel, Leopold Löw, Moritz Steinschneider, Wilhelm Bacher u. v. a. Aber auch unter den Lebenden sind eine Anzahl von Männern, deren Arbeiten sich nach der methodischen wie inhaltlichen Seite ungeteilter Anerkennung in wissenschaftlichen Kreisen erfreuen.

Da das in Betracht kommende Forschungsgebiet aus dem ganzen jüdischen Schrifttum rund der letzten zwei Jahrtausende besteht und zu einem beträchtlichen Teil nicht in hebräischer, sondern in griechischer, aramäischer und arabischer Sprache vorliegt, so erfordert es zu gedeihlicher Beschäftigung eine ganze Manneskraft, und kann darum nicht im Nebenamt etwa von einem Biblisten oder Orientalisten mitvertreten werden.<sup>174</sup> Es scheint aber noch ein weiterer Gesichtspunkt bei eventueller Verwirklichung des vorliegenden Antrages beachtenswert: Es kann zurzeit wenigstens eine wirklich intime Kenntnis dieser ausgedehnten und zum Teil äusserst schwierigen Literatur nur der erwerben, der wo-

<sup>170</sup> Vgl. aaO., 73.

<sup>171</sup> Vgl. ders., 1908, in: ders., 1912, 80.

<sup>172</sup> Vgl. ders., in: *Ost und West* 14 (1914), 558.

<sup>173</sup> Vgl. aaO., 557.

<sup>174</sup> Vgl. ders., 1908, in: ders., 1912, 79.

möglich schon als Kind in diese Welt eingetreten und mit jungen Jahren in ihr heimisch geworden ist. Auch tüchtige christliche Gelehrte, die erst in gereiftem Alter anfangen, sich mit den rabbinischen u.s.w. Schriften zu beschäftigen, sind – das hat sich wiederholt in bedenklicher Weise gezeigt – bei angespanntestem Studium dazu nicht imstande.<sup>175</sup> Aus diesem Grunde hat auch die Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen bei dem vorhin erwähnten Unternehmen jüdische Fachgelehrte mit dem Entwurf des für ihre Zwecke erforderlichen Programms betraut.

Es müßte unter diesen Umständen als durchaus erforderlich bezeichnet werden, dass der zu begründende Lehrstuhl für die Wissenschaft vom Judentum einem jüdischen Gelehrten anvertraut würde.

Als Heimstätte für diesen Lehrstuhl käme vielleicht Frankfurt a. M. insofern in Betracht, als sich dort mehrere wertvolle jüdische Büchersammlungen zu einer Spezialbibliothek vereinigt finden, wie sie keine andere deutsche Stadt aufzuweisen hat. Es besteht zwar dort eine Professur für semitische Philologie mit Berücksichtigung der targumischen und talmudischen Literatur; doch kann ihr Inhaber diese Gebiete, die ja auch nur einen Ausschnitt aus der jüdischen Gesamtliteratur darstellen, nur neben den übrigen semitischen Literaturen berücksichtigen. Die Wissenschaft vom Judentum erfordert aber, wie oben gezeigt, und wie auch der jetzige Inhaber der semitischen Professur in Frankfurt durch seine Namensunterschrift hier bezeugt, eine volle Manneskraft und demgemäss eine selbständige Vertretung.<sup>176</sup> Neben Frankfurt wäre Berlin wegen seiner sonstigen bedeutenden wissenschaftlichen Hilfsmittel in Erwägung zu ziehen, wie schliesslich auch – allerdings von ganz anderem Gesichtspunkt aus – Breslau oder Königsberg. *Natürlicherweise müsste diese Professur einer philosophischen Fakultät eingegliedert werden.*<sup>177</sup>

Dieses Memorandum stellte eine bemerkenswerte Neuorientierung der Wahrnehmung der jüdischen Forschung dar, insofern es sie als eigenständige Disziplin anerkannte. Indem Löhr nicht einen Lehrauftrag für rabbinische Literatur, sondern, in Aufnahme der jüdischen Terminologie, die Errichtung eines ordentlichen Lehrstuhls für die *Wissenschaft vom Judentum* in ihrem umfassenden Sinne anregte, verlangte er zugleich die öffentlich wirksame Erfüllung ihres emanzipatorischen Anspruchs. In politischer Hinsicht hoffte er, ihre offizielle Anerkennung und Förderung werde aufklärend wirken und zu einem besseren Verständ-

<sup>175</sup> Vgl. aaO., 79.

<sup>176</sup> Es handelt sich um Josef Horovitz und seinen ordentlichen Lehrstuhl für »Semitische Philologie mit Berücksichtigung der targumischen und talmudischen Literatur«, der von dem New Yorker Philantropen Jakob H. Schiff gestiftet worden war. Horovitz, der den Vorstoß Löhrs begrüßte, machte auf den möglichen Einwand aufmerksam, die jüdische Literatur falle unter sein Fachgebiet, und schlug vor, deutlich zu akzentuieren, daß es um das ganze Gebiet der Wissenschaft des Judentums gehe, während er, Horovitz, die jüdische Literatur nur ganz nebenbei berühren könne, vgl. die Briefe von J. Horovitz an Nöldeke vom 4. und 31. Oktober 1915 (UB Tübingen. Md 782 – B 280).

<sup>177</sup> Vgl. F. Perles, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 16 (1913), 584. Löhr befand sich darin in voller Übereinstimmung mit Nöldeke, vgl. den Brief von Löhr an Nöldeke vom 28. September 1915: »Daß ein – wissenschaftlich gebildeter – Jude mit der fragl. Professur betraut werden müsse, halte ich mit Ihnen, wenn die Sache wirklich Zuspruch haben soll, für unerläßlich.«

nis des Judentums – nicht nur als der Vorgeschichte des Christentums, sondern als gegenwärtiger Erscheinung – beitragen. Mit dem Hinweis auf bedenkliche Schwächen der nichtjüdischen Erforschung des Judentums räumte erstmals ein protestantischer Theologe in einem wichtigen wissenschaftspolitischen Kontext die Berechtigung der Kritik jüdischer Forscher ein. Einen völlig neuen Akzent stellte Löhrs explizite Distanzierung von der »Judenmission« und die Selbstverständlichkeit dar, mit der er verlangte, der beantragte Lehrstuhl müsse mit einem jüdischen Gelehrten besetzt werden.<sup>178</sup>

Löhr war sich des Widerstands bewußt, den gerade diese Voraussetzung hervorrufen würde. Bereits im Vorfeld hatte er den Eindruck »völliger Interesslosigkeit bzw. Abgeneigtheit« gewonnen, die er auf die verbreiteten Bedenken zurückführte, daß »die Realisierung Unbequemlichkeiten zur Folge haben könnte oder aber heftige Opposition gegen einen jüdischen Vertreter des Faches.«<sup>179</sup> Wie berechtigt dies war, zeigen vor allem die Zusätze, von denen Rudolf Kittel, der zu den Unterzeichnern der Eingabe gehörte, seine Zustimmung abhängig machte. Unter Hinweis auf das Modell des Leipziger Lektorats versuchte er, die Forderung nach der Besetzung des Lehrstuhls mit einem jüdischen Forscher zu relativieren, indem er die sachliche Notwendigkeit dazu als temporär begrenzte darstellte.<sup>180</sup> Die Namen der 28 Unterzeichner, überwiegend Orientalisten und

---

<sup>178</sup> Löhr und Nöldeke hatten dabei offensichtlich vor allem Felix Perles vor Augen, wie sich indirekt aus einem Brief von J. Horovitz an Nöldeke vom 4. Oktober 1915 erschließen läßt: »Auch ich halte Perles für den geeigneten Mann. ... An guten Kennern fehlt es ja auf diesem Gebiete nicht, aber gerade bei der ersten Einführung dieses Faches in den akademischen Lehrplan müsste man besonders vorsichtig sein, und jemand, der nicht genügend philologische und historische Kritik übte, würde die bestehenden Vorurteile bestärken. Perles würde die nötigen Garantien bieten.«

<sup>179</sup> Brief von Löhr an Nöldeke vom 17. Oktober 1915.

<sup>180</sup> Vgl. GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Vc, Sekt. 1, Tit. VII, Nr. 31, Bl. 37. Die entsprechende Passage sollte nach Kittels Auffassung folgendermaßen lauten (Kittels Zusätze in Klammern und hervorgehoben): »Es kann zurzeit wenigstens eine intime Kenntnis dieser ausgedehnten und zum Teil äusserst schwierigen Literatur (*fast – ohne grundsätzliche Ausschließung christlicher Forscher in der Regel*) nur der erwerben, der womöglich schon als Kind in diese Welt eingetreten und mit jungen Jahren in ihr heimisch geworden ist. Auch tüchtige christliche Gelehrte, die erst in gereiftem Alter anfangen, sich mit den rabbinischen u. s. w. Schriften zu beschäftigen, sind – das hat sich wiederholt in bedenklicher Weise gezeigt – bei angespanntestem Studium dazu nicht (*nur selten*) imstande. ... (*Es wird sich daher unter den z. Zt. obwaltenden Umständen von selbst ergeben*), dass der zu begründende Lehrstuhl für die Wissenschaft vom Judentum einem jüdischen Gelehrten anvertraut würde.«

<sup>181</sup> Aus dem Bereich der evangelischen und katholischen Theologie unterschrieben Karl Budde, Carl Heinrich Cornill, Adolf Deissmann, Hans Haas, Johannes Herrmann, Rudolf Kittel, Johannes Nickel, Norbert Peters, Johann Wilhelm Rothstein, Alfons Schulz, Joseph Sickenberger, Willy Staerk, Carl Steuernagel, Julius Wellhausen; aus dem Bereich der Orientalistik befürworteten Karl Bezold, Hubert Grimme, Fritz Hommel, Jakob Horovitz, Samuel Landauer, Enno Littmann, Theodor Nöldeke, Franz Prätorius, Eduard Sachau, Arthur Ungnad die Eingabe; außerdem schlossen sich die Historiker Franz Rühl und Alexander Cartellieri sowie der Medizingeschichtler Theodor Meyer-Steinegg an (GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt. 1, Tit. VII, Nr. 31, Bl. 226 f.). Ihre Unterschrift *abgelehnt* oder auf Anfrage Löhrs nicht reagiert hatten die Assyriologen Heinrich

einige Theologen, zeigen jedoch andererseits, mit welcher Akzeptanz die Initiatoren rechnen konnten.<sup>181</sup>

Schwer wog allerdings die Ablehnung, die vor allem Teile der Philosophischen Fakultät in Königsberg dem Engagement Löhrs entgegenbrachten. Bezeichnend ist namentlich die Reaktion des Arabisten Friedrich Schwally, den er auf Nöldekes Vorschlag hin angesprochen hatte. Dieser gab zunächst zu verstehen, daß er die Angelegenheit für wichtig hielt, die Eingabe jedoch nicht ohne Zustimmung der Fakultät unterschreiben könne.<sup>182</sup> Später ließ er Löhr wissen, daß er nach Beratung mit Kollegen innerhalb und außerhalb Königsbergs von einer Unterstützung der Initiative absehen müsse. Der Tenor seiner Begründung lautete nach Löhr, die ganze Angelegenheit laufe auf »eine wissenschaftliche Dekoration des Judentums« heraus, welche »die verhängnisvollsten Folgen« haben werde. Zudem vermute man, Löhr sei nur »von jüdischen Hintermännern vorgeschoben« worden.<sup>183</sup> In einem Brief an Nöldeke hob Schwally denn auch hervor, es gebe in dem Memorandum »kaum einen einzigen Punkt« gegen den sich nicht »erhebliche Bedenken« geltend machen ließen. Mittlerweile bereuten, wie er erfahren habe, »nicht wenige« ihre Unterschrift.

»Was soll es ... für einen praktischen Nutzen stiften, wenn in Königsberg ein jüdischer Lehrstuhl errichtet würde? Ich selbst würde das meiste davon profitieren und noch ein paar Studenten christlicher Theologie. Denn andere Hörer kämen hier gar nicht in Betracht. Rabbinatskandidaten und Missionsbeflissene werden in der Eingabe selbst abgelehnt, die dabei am meisten Interessierten, die christlichen Theologen, werden verschwiegen. *Sehe ich recht, so ist Löhr nur Strohmann für die Bestrebungen jüdischer Kreise, deren wichtigstes Sprachrohr der hiesige Rabbiner Perles ist. Nicht wissenschaftliche Gesichtspunkte sind für diese Kreise maßgebend, sondern kirchenpolitische und nationale, da das Judentum als solches nicht an der Universität durch einen Theologen vertreten ist.*«<sup>184</sup>

---

Zimmern, Peter Jensen, Alfred Jeremias und der Arabist Friedrich Schwally, vgl. Brief von Löhr an Nöldeke vom 27. November 1915. Löhr erlebte auch positive Überraschungen, etwa die Tatsache, daß sich Wellhausen, den er zunächst ebenso übergehen wollte wie z.B. H. Gunkel und E. König, auf Anfrage Nöldekes ohne weiteres der Initiative anschloß. Vgl. den Brief von J. Wellhausen an Nöldeke vom 4. Oktober 1915: »Es schmeichelt mich nicht wenig, daß Sie auf meine Unterschrift werth legen, und ich gebe sie mit Freude. Sie überschätzen freilich meine Kenntnisse abenteuerlich, ich kenne die außerbiblische jüdische Literatur nur, soweit sie griechisch ist, und auch da nur lückenhaft. ... Das ist indessen gleichgültig; ich kann hieraus doch dafür eintreten, daß eine Professur für »jüdische Wissenschaft« ein berechtigtes Desiderium ist, und daß Frankfurt a. M. dafür der passende Ort ist« (Nachlaß Nöldeke).

<sup>182</sup> Brief von Löhr an Nöldeke vom 11. November 1915.

<sup>183</sup> Brief von Löhr an Nöldeke vom 2. Dezember 1915. Löhr ging davon aus, daß Schwally durch die antisemitische Haltung des Assyriologen Heinrich Zimmern beeinflusst war, der die Unterschrift verweigert und eine Gegeninitiative angekündigt hatte, die allerdings in den Akten des Ministeriums nicht nachweisbar ist (Brief von Löhr an Nöldeke vom 11. November 1915).

<sup>184</sup> Brief von Schwally an Nöldeke vom 20. Dezember 1915 (Hervorhebungen nicht im Original). Nöldeke notierte auf dem Brief, er habe Schwally geantwortet, daß er ihm zwar nicht den Dissens übelnehme, jedoch mißbilligen müsse, daß er die Vertraulichkeit gebro-

Diese Verdächtigungen machen das Mißtrauen sichtbar, das der Wissenschaft des Judentums und solchen Gelehrten entgegengebracht wurde, die für ihre Anerkennung eintraten. Über das Schicksal des Memorandums lassen die vorhandenen Quellen leider nur Vermutungen zu. Löhr hielt 1924 bei dem Versuch, die Angelegenheit erneut in Bewegung zu setzen, gegenüber dem Kultusministerium fest: »Irgend eine Antwort auf diese Eingabe ist nicht erfolgt.« Dabei stellte sich heraus, daß das Dokument nicht mehr auffindbar und der Vorgang unbekannt war.<sup>185</sup> Soweit sich aufgrund der Akten rekonstruieren läßt, haben die preußischen Kultusbehörden den Antrag Löhrs nicht ernsthaft diskutiert, sondern seine Behandlung mehrfach vertagt, um ihn 1922 endgültig ad acta zu legen.<sup>186</sup> Ob sich dahinter finanzpolitische Erwägungen oder aber grundsätzliche wissenschaftspolitische Bedenken gegen eine offizielle Anerkennung der Wissenschaft des Judentums verbargen, ist nur schwer zu beurteilen. Zumindest ist festzustellen, daß das Kultusministerium die Angelegenheit nicht für vordringlich hielt und allenfalls zur Erteilung von begrenzten Lehraufträgen, in keinem Falle aber einer Professur bereit war.<sup>187</sup> Insofern dokumentieren die Quellen die

---

chen und die Angelegenheit seiner Fakultät unterbreitet habe, um ihr direkt entgegenzuwirken.

<sup>185</sup> GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt. 11, Tit. 4, Nr. 21, Bd. 30 (Anstellung und Besoldung der Professoren an der philosophischen Fakultät der Universität Königsberg 1922–1924), Bl. 435.

<sup>186</sup> Nach ersten Verhandlungen mit der Staatshaushalts-Kommission am 4. März 1916 wurde der Antrag erst am 23. Mai 1917 dem zuständigen Referenten, Carl Heinrich Becker, vorgelegt (GStA PK Rep. 76–Va, Sekt. 1, Tit. VII, Nr. 31, Bl. 88 f.). Der erste Bearbeitungsvermerk stammt vom 1. Februar 1918 und lautet: »für die Zeit nach Friedensschluß zurückzulegen.« 1919 bis 1922, also unter den Kultusministern Konrad Haenisch, Carl Becker und Otto Boelitz, wurde die Entscheidung meist kommentarlos um ein Jahr verschoben (Bl. 128 ff.). Am 12. Juli 1922 wurde der Vorgang endgültig ad acta gelegt. Der zuständige Referent, der Jurist Martin Richter, berichtete kurz über den Ursprung des Dokuments und hielt fest, die Sache sei bisher »mit Rücksicht auf die Aussichtslosigkeit einer Anwendung« verschoben worden. »Auch jetzt noch dürfte vorläufig eine Anwendung keine Aussicht auf Erfolg haben. Im Falle des Bestehens eines Bedürfnisses zur Vertretung der Wissenschaft vom Judentum dürfte außerdem zu erwägen sein, ob nicht dem Bedürfnisse durch Errichtung eines entsprechenden besonderen Lehrauftrags abzuhelfen wäre. In dieser Beziehung kann aber weitere Anregung abgewartet werden.«

<sup>187</sup> Löhr versuchte, zumindest diese Möglichkeit zu nutzen, indem er 1924 unter Bezug auf das Memorandum von 1915 den Antrag stellte, Felix Perles solle beauftragt werden, an der Universität Königsberg »Gastvorlesungen über die Wissenschaft vom Judentum zu halten« (GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt. 11, Tit. 4, Nr. 21, Bd. 30, Bl. 435). Die Theologische Fakultät unterstützte Löhrs Vorstoß und schlug vor, an der Albertina »ein Institut für die Wissenschaft vom Judentum zu gründen«, zu dessen Direktoren Perles und die Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft und der semitischen Philologie zu bestellen wären. Die Philosophische Fakultät lehnte dagegen die Gründung eines derartigen Instituts als bedenklich ab, da dort womöglich eine Dozentenstelle verankert werde, »deren Zukunft praktisch vielleicht von außerhalb der Universität und der Regierung stehenden Kreisen abhängen könnte.« Gemeint waren damit vermutlich »jüdische Kreise«. Mit lediglich 17 gegen 16 Stimmen befürwortete die Fakultät die Pflege des »neuhebräischen und aramäischen Schrifttums« im Kontext der Semistik und die Ernennung von Perles zum Honorarprofessor. Nachdem sich Löhr in seiner Eigenschaft als Dekan der Theologischen Fakultät mit die-

Geschichte des Scheiterns der Initiative Löhrs und werfen zugleich ein Licht auf grundsätzliche wissenschaftspolitische Leitlinien, mit denen auch für die Zukunft eine volle, anerkannte und institutionell abgesicherte Partizipation der Wissenschaft des Judentums an der *universitas literarum* ausgeschlossen wurde.

### 5. Neuorientierung der Wissenschaft des Judentums angesichts der enttäuschten Hoffnung auf Partizipation – Auswertung und Ausblick

Es gehört mit zu den positivsten Erfahrungen der Wissenschaft des Judentums in der wilhelminischen Zeit, daß ihre Beiträge, vereinzelt auch ihre Kritik, im Zuge eines verstärkten Interesses an der religionsgeschichtlichen Erforschung der rabbinischen Literatur auf bisher ungekannte Resonanz stießen. Jüdische Gelehrte nahmen dies mit Freude und Hoffnung auf, ohne die Grenzen der vorsichtigen Neuorientierung zu übersehen. Die Einsicht, daß eine Rezeption der jüdischen Forschung vor allem die neutestamentliche Wissenschaft bereichern könne, war keine Garantie für die Überwindung antijudaistischer Stereotype oder antisemitischer Neigungen; auch Missionsabsichten und exklusive Konzepte einer christlichen Judentumskunde waren dadurch nicht ausgeschlossen. Der einzigartige Charakter der Initiativen Rades, Staerks und Löhrs bestand darin, daß sie dieses Modell durchbrachen und sich die jüdische Forderung nach Integration der Wissenschaft des Judentums als einer eigenständigen Disziplin zu eigen machten. Nicht zufällig verband sich damit ein Bewußtsein für den Zusammenhang zwischen der Benachteiligung der jüdischen Forschung und der Diskriminierung der jüdischen Gemeinschaft sowie eine selbstkritische Reflexion über antijüdische Denkmuster christlicher Theologie.

Es verwundert daher nicht, daß ein Forscher wie Felix Perles angesichts der Diskussion über eine jüdisch-theologische Fakultät in Frankfurt hoffnungsvoll feststellen konnte, heute sei »auch schon in der christlichen Theologie volles Verständnis für Berechtigung und Notwendigkeit einer streng wissenschaftlichen Erforschung des Judentums anzutreffen.«<sup>188</sup> Hinter dieser optimistischen Einschätzung verbarg sich gewiß auch Genugtuung darüber, daß die während der religionsgeschichtlichen Kontroversen seit der Jahrhundertwende geleistete Aufklärungsarbeit Lernprozesse in Gang gebracht hatte, die sich nun auch wissenschaftspolitisch in Richtung auf ein Ende der Prinzipien des »christlichen Staates« auszuwirken begannen. Allerdings darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß die beschriebenen Initiativen in jeder Hinsicht exzeptionell blieben. Sie im Sinne einer zur »wirklichen Symbiose« fortgeschrittenen Integration der

---

ser Lösung einverstanden erklärt hatte, wurde Perles am 2. August 1924 zum Honorarprofessor ernannt, eine Stellung, die er bis 1933 innehatte (GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76–Va, Sekt. 11, Tit. 4, Nr. 21, Bd. 30, Bl. 438–441).

<sup>188</sup> F. Perles, in: *Ost und West* 14 (1914), 559.

jüdischen Gemeinschaft zu deuten,<sup>189</sup> wäre nur dann berechtigt, wenn sich die staatlichen Behörden, unter der Voraussetzung der breiten Akzeptanz einer solchen Politik, tatsächlich zu einer Förderung der akademischen Gleichberechtigung der Wissenschaft des Judentums bereitgefunden hätten. Die offene Situation, die sich durch die Diskussion um die Gestaltung der Frankfurter Universität und den »Burgfrieden« zu Beginn des Ersten Weltkriegs ergeben hatte, erweist sich, was die protestantisch-jüdischen Beziehungen betrifft, rückblickend als *kairos*.

Nachdem diese Chance auch aufgrund der Unentschlossenheit der jüdischen Gemeinschaft und der wirtschaftlichen Umstände der Kriegs- und Inflationszeit, vor allem jedoch wegen der beharrenden Tendenzen der preußischen Kulturpolitik und des Desinteresses oder Widerstandes nichtjüdischer Gelehrter verspielt war, sollte sie sich in den Weimarer Jahren nicht wieder einstellen. Ordentliche Professuren für den Gesamtbereich der Wissenschaft des Judentums blieben ebenso ausgeschlossen wie eine jüdisch-theologische Fakultät oder die offizielle Anerkennung und Förderung der jüdischen Bildungsstätten in Breslau und Berlin.<sup>190</sup> Statt dessen hielt man das Prinzip aufrecht, die Forschungsarbeit jüdischer Gelehrter an den Universitäten lediglich durch vereinzelte Lektorate, Lehraufträge und Honorarprofessuren für rabbinische Literatur zu berücksichtigen; die meisten dieser Forscher waren jedoch eher Randfiguren und erhielten eine inferiore, selten bezahlte Position, vielfach innerhalb theologischer Fakultäten. Ihre Anstellung war nicht wirklich als Anerkennung jüdischer Forschung oder des kulturellen Gewichts des deutschen Judentums gedacht, sondern trug lediglich der Bedeutung rabbinischer Studien für die religionsgeschichtliche Erforschung des Neuen Testaments Rechnung.<sup>191</sup> Gewiß gab es einzelne Anzei-

<sup>189</sup> So P. Kluge, 1972, 130.

<sup>190</sup> Die weitere Geschichte der Lehranstalt und ihrer Stellung im zeitgenössischen Wissenschaftsbetrieb spiegelt zugleich die Stellung und das Schicksal der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland wider: in der Weimarer Republik wurde der Berliner Lehranstalt auf ihren Antrag vom 16. Dezember 1918 hin im Jahre 1920 die Führung des Namens »Hochschule« gestattet. Damit wurden ihre wissenschaftlichen Leistungen de facto anerkannt, sie galt als eine den theologischen Fakultäten entsprechende, allerdings private Einrichtung. Dies implizierte jedoch keinen staatlichen Auftrag, eine offizielle staatliche Gleichberechtigung der Wissenschaft des Judentums erfolgte auch nach 1918 nicht. Am 24. Juni 1933 ordnete das Kultusministerium an, daß sich die Hochschule wieder als »Lehranstalt« zu bezeichnen hatte. Vgl. die Darstellung von H. H. Völker, in: H. Walravens (Hg.), 1990, 216 ff. Zum Schicksal der »Lehranstalt« während des Dritten Reiches vgl. H. A. Strauss, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 36–58. Das Breslauer Seminar führte seit 1931 den Namen »Hochschule für jüdische Theologie«, nachdem die staatlichen Behörden keine Bedenken gegen die Führung dieses Namens erhoben, eine offizielle Anerkennung des Seminars als universitäre Einrichtung jedoch ausgeschlossen hatten, vgl. den Aktenvorgang in: GStA PK, Kultusministerium, Rep. 76 Vc, Sekt. 14, Tit. 16, Nr. 1, Bd. III, Bl. 260 ff.

<sup>191</sup> Das erste jüdische Lektorat in der Weimarer Zeit war das »Lektorat für jüdische Wissenschaften« an der Philosophischen Fakultät der Universität Gießen. Es kam auf Initiative des Gießener Orientalisten Paul Kahle vom 14. März 1918 im Sommer 1919 zustande (vgl. das Sitzungsprotokoll vom 14.3.1918 in: UB Gießen, Phil K 26) und wurde mit Israel Rabin besetzt; sein Nachfolger wurde 1921 der litauische Talmudist Jacob Jechiel Weinberg. Zu

chen wachsender Anerkennung, etwa wenn jüdische Forscher eingeladen wurden, an der Neuauflage des theologischen Lexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* mitzuwirken,<sup>192</sup> oder wenn 1925 Hugo Gressmann das *Seminar für nachbiblische jüdische Geschichte*, das an die Stelle des *Institutum Judaicum Berolinense* trat, mit Gastvorlesungen jüdischer Kollegen (darunter Leo Baeck, Ismar Elbogen und Julius Guttman) eröffnete und dies ausdrücklich als »Anerkennung der jüdischen Wissenschaft« verstanden wissen wollte.<sup>193</sup> Letztlich blieb die Judentumskunde in Deutschland jedoch unverändert im Schatten der traditionellen christlichen Hebraistik. Der Anspruch, an den Universitäten müßten jüdische Geschichte, Literatur und Kultur von der Antike bis zur Gegenwart als relevanter Forschungsbereich durch jüdische Gelehrte vertreten sein, sollte auch unter den Bedingungen der Weimarer Demokratie keinen Widerhall finden.<sup>194</sup>

Als sich gegen Ende des Ersten Weltkriegs das Scheitern der Erwartung einer gleichberechtigten Partizipation abzeichnete, war innerhalb der jüdischen Gemeinschaft längst der Ruf nach einer Neuorientierung der Wissenschaft des Judentums laut geworden, insbesondere nach der Verabschiedung illusorischer Integrationshoffnungen und nach einer Besinnung auf die eigenen Kräfte und Möglichkeiten, die auch außerhalb der Universität zu verwirklichen seien. Diese Gedanken beruhten auf der Wahrnehmung einer tiefgreifenden Krise jüdischer Wissenschaft, die von ganz unterschiedlichen Stimmen auf den beständigen Zwang zur Apologetik und das mangelnde Interesse der jüdischen Öffentlichkeit aufgrund des schwindenden Zusammenhangs von Wissenschaft und lebendiger Identität zurückgeführt wurde.<sup>195</sup> Am schärfsten brachten dies zionistische Intellektuelle zur Sprache, die bereits damals viele Aspekte der Kritik Gershom Scholems an der Wissenschaft des Judentums vorwegnahmen.<sup>196</sup> Ihre Aporien lagen nach zionistischer Überzeugung in der apologetischen Ausrichtung auf die Emanzipationswürdigkeit der jüdischen Gemeinschaft, im Fehlen einer umfassenderen Perspektive der Erforschung des Judentums und in ihrem Funktionsverlust für die Gegenwart.

---

den weiteren Lektoraten der Weimarer Zeit – in Leipzig, Halle, Königsberg, Frankfurt, Marburg, Hamburg und Berlin vgl. A. Jospe, in: *LBIYB* 28 (1982), 311 f., demnächst auch eine Monographie von Henry Wassermann, der mir dankenswerter Weise Einblick in sein Manuskript gewährte und half, mein Urteil zu schärfen.

<sup>192</sup> Zur Ambivalenz dieser Form der Partizipation vgl. L. Siegele-Wenschkewitz, in: W. Grab/J. H. Schoeps (Hg.), 1986, 153–178.

<sup>193</sup> Vgl. Gressmanns Einführung, in: *Vorträge am Institutum Judaicum der Universität Berlin I*, 1925/26, 1–12, Zitat 3. »Denn wahre Objektivität setzt immer Liebe voraus, und darum ist der jüdische Forscher der jüdischen Religion gegenüber immer im Vorteil; er muß sie notwendig besser kennen als der christliche Forscher. Er kann deshalb auch leichter unser geschichtliches Verständnis vertiefen und neue Anregungen geben« (2f.). Vgl. dazu R. Golling/P. v. d. Osten-Sacken (Hg.), 1996, 95–108.

<sup>194</sup> I. Elbogen, in: *K.C.-Blätter* 17 (1927), 88 f. würdigte zwar die Existenz der Lektorate als »unzweideutige Fortschritte«, betonte aber, daß mit Blick auf die Wissenschaft des Judentums nach wie vor eine »Lücke in der Gleichberechtigung der deutschen Juden« bestehe.

<sup>195</sup> Vgl. M. A. Meyer, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 13 f.

<sup>196</sup> S. u. S. 361 ff.

Nach zionistischem Verständnis sollte die Wissenschaft des Judentums eine Stärkung jüdischer Identität durch eine ganzheitliche Erkenntnis der Geschichte und Gegenwart des Judentums erreichen und so die Verwurzelung der Juden in ihrer Tradition, ihrer Kultur und ihrem Volkstum fördern. Die Bemühungen um ihre Integration in den deutschen akademischen Kontext mit ihren partiellen Erfolgen wurde daher eher skeptisch bewertet. Einst hätte die Emanzipation der jüdischen Wissenschaft angesichts »judentumsreiner« Universitäten große Wirkung erzielen und viele ihrer negativen Tendenzen verhindern können; nun aber, so kommentierte der Publizist Salman Rubaschoff 1916 in der Zeitschrift *Der Jude*, wo ihre Blütezeit vergangen und die jüdische Jugend ihrer eigenen Tradition in so starkem Maße entfremdet sei – »wird jetzt die Gewährung eines jüdischen Lehrstuhls an einer Universität viel zu ändern imstande sein? Wird die Erfüllung dieses alten Traums jetzt nicht etwas verspätet kommen?« Die äußere Gleichstellung werde der Wissenschaft des Judentums nur dann neue Lebenskraft verleihen, wenn ihr die »innere Emanzipation« zur Seite trete. »Dem verjüngten Juden, der an die jüdische Zukunft glaubt und dem eine jüdische Gegenwart not tut, wird sich auch die jüdische Vergangenheit von neuem offenbaren.«<sup>197</sup> Viele Zionisten konnten sich eine jüdische Wissenschaft, die nicht durch den staatsrechtlichen und religiösen Emanzipationskampf der Galut eingeschränkt war, schon längst nur noch in Palästina vorstellen. Ihre Hoffnung richtete sich auf das seit 1902 von kulturzionistischen Kreisen um Martin Buber und Chaim Weizmann propagierte Projekt einer jüdischen Universität in Jerusalem, das seit dem 11. Zionistenkongreß 1913 und spätestens seit der Grundsteinlegung auf dem Skopusberg in Jerusalem am 24. Juli 1918 konkrete Gestalt annahm.<sup>198</sup>

Aus nichtzionistischer Sicht forderte Franz Rosenzweig während des Krieges die Selbstemanzipation der Wissenschaft des Judentums, ihre Befreiung aus der Gefahr des Historismus, der die jüdische Geschichte als abgeschlossenes Phänomen betrachtete, und eine Besinnung auf ihre Funktion zur Erneuerung des ganzen jüdischen Lebens. Die bewußte Neuaneignung seines Judentums, die sein Leben radikal veränderte, nachdem ihn die Vertiefung in die europäische und deutsche Kultur und die religiöse Anziehungskraft des Christentums 1913 beinahe zur Konversion geführt hatten, prädestinierte ihn dazu, sich der Identitätskrise des deutschen Judentums zu stellen und Leitlinien einer Bildungskonzeption zu entwickeln, die der Entfremdung von der eigenen Tradition und der einseitigen Fixierung auf die Fragen der äußeren Gleichberechtigung entgegenwirken sollten. Sein in einem offenen Brief an Hermann Cohen entfaltetes ambitioniertes Bildungsprogramm »Zeit ist's. Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks« (1917) warf die Frage nach der »Schaffung eines eigenen theologisch gebildeten Lehrerstandes« auf, der die Vermittlung jüdischen Wissens und jüdischer Forschung unabhängig von den dogmatischen

<sup>197</sup> S. S. Rubaschoff, in: *Der Jude* 1 (1916), 130 ff., Zitat 132.

<sup>198</sup> Zur Entwicklung der Hebräischen Universität und zur Konzeption der Wissenschaft des Judentums in Jerusalem vgl. die ausgezeichnete Studie von D. N. Myers, 1995.

Bindungen der Rabbiner zu leisten vermochte. Rosenzweig wünschte nach wie vor eine jüdische Fakultät, befürwortete aber nun die Gründung einer auf Stiftungskapital beruhenden eigenständigen *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*. Sie sollte zur besseren Organisation unabhängiger wissenschaftlicher Arbeit und zur Heranbildung eines Stammes von gleichzeitig in der Forschung und als Lehrer in Gemeinden und Religionsschulen tätigen Gelehrten beitragen. Dieses Unternehmen gelte es »rein auf dem Wege der Selbsthilfe zu verwirklichen, ohne ein Nachsuchen um staatliche Mitwirkung.«<sup>199</sup> Die Anziehungskraft der Gedanken Rosenzweigs lag einmal in der Konzeption einer dissimilatorisch wirksamen, »lebensverbundenen und lebensbestimmenden jüdischen Wissenschaft«<sup>200</sup> begründet, nicht zuletzt aber in der stolzen Geste, mit der er die Juden aufforderte, die Förderung der Wissenschaft des Judentums in die eigenen Hände zu nehmen, anstatt ihr Schicksal dem Wohlwollen oder der Abneigung der Nichtjuden zu überlassen:

»Recht eigentlich handelt es sich hier um eine Frage der inneren gesellschaftlichen Gleichberechtigung. Solange der Staat für unsre Wissenschaft nichts, was seinen Leistungen für die christliche Theologie beider Konfessionen entspricht, zu tun geneigt ist, müssen wir selbst Hand ans Werk legen. Wir kommen nicht darum herum. Die Wiedergewinnung eines gemeinsamen Inhalts für unser jüdisches Selbstbewußtsein und dadurch die Erziehung der kommenden Geschlechter zu selbstbewußten Juden – nichts Geringeres ist die Leistung, die wir von der Wissenschaft des Judentums, wenn wir sie ausreichend unterstützen, zu erwarten berechtigt sind.«<sup>201</sup>

Rosenzweigs Aufruf, der eine »deutliche Abkehr von dem assimilatorischen Selbstverständnis der Wissenschaft des Judentums« dokumentierte, die nun völlig auf die Wiedergewinnung *jüdischer* Identität ausgerichtet werden sollte,<sup>202</sup> wurde von anderen jüdischen Gelehrter mit Begeisterung aufgegriffen<sup>203</sup> und führte – unter maßgeblicher Beteiligung des Historikers Eugen Täubler – im Mai 1919 zur Gründung der *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*. Diese

<sup>199</sup> F. Rosenzweig, in: GS III, 1984, 461–481, Zitate 475 f.

<sup>200</sup> So J. Guttman, in: *Festgabe zum Zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1919–1929)*, 1929, 3–17, Zitat 4. Vgl. etwa Ismar Elbogens Überlegungen zur »Neuorientierung unserer Wissenschaft«, in: *MGWJ* 62 (1918), 81–96.

<sup>201</sup> F. Rosenzweig, in: GS III, 1984, 488.

<sup>202</sup> C. Hoffmann, in: *ZRGG* 45 (1993), 18–32, Zitat 19 f. Interessanterweise orientierte sich Rosenzweig angesichts der Frage, was eine jüdische Wissenschaft für das Selbstbewußtsein jener nur noch aus äußerer Pietät an ihrem Judentum festhaltenden Intellektuellen leisten könne, an der liberalen protestantischen Theologie und ihrer Vermittlung von Religion und moderner säkularer Kultur. Er hob hervor, daß aufgrund dieser Art von Theologie dem christlichen Bekenntnis »unabsehbare Kräfte, die ihm verloren zu gehen drohten, erhalten worden sind«, und forderte eine ebenso moderne, freie wissenschaftliche Theologie des Judentums, »die unseren Gebildeten wieder das lebendige Gefühl ihres Zusammenhangs mit den alten Wahrheiten unserer Gemeinschaft erweckt«, vgl. F. Rosenzweig (1918), in: GS III, 1984, 483–489, Zitate 487 f.

<sup>203</sup> Vgl. H. Cohen (1917), in: *Gesammelte Schriften* Bd. 2, 1924, 210–217 und E. Täubler (1918), 1977, 28–31 und 32–43.

Institution hat viel zur Entwicklung einer eigenständigen, professionellen jüdischen Historiographie beigetragen und Leistungen und Selbstbewußtsein der Wissenschaft des Judentums in der Weimarer Zeit entscheidend geprägt.<sup>204</sup>

---

<sup>204</sup> Zur Bedeutung und Entwicklung der Akademie vgl. D. N. Myers, in: *HUCA* 63 (1992), 107–144. Unter der Führung Täublers, dessen Augenmerk vor allem auf der Verwissenschaftlichung der jüdischen Forschung lag, schlug die Akademie allerdings einen anderen als den von Rosenzweig konzipierten Weg der Verbindung von Wissenschaft und Leben ein. Zur jüdischen Historiographie in der Weimarer Zeit vgl. C. Hoffmann, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 132–152; M. Brenner, 1996, 69–126 und ders., in: *HZ* 266 (1998), 1–21.

## Epilog

Gershom Scholem, nach wie vor eine der überragenden Gestalten der Wissenschaft des Judentums, zugleich einer ihrer scharfsinnigsten Kritiker, verfaßte 1944 seine grundsätzlichen, leidenschaftlichen, zornigen »Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum« (*Mitokh hirhurim 'al chokhmat Jisra'el*), eine ironische Jubiläumsrede, die nicht wirklich gehalten wurde, sondern im literarischen Almanach der Zeitung *Haaretz* erschien. In seinem Essay »Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt« (1959) klang diese Fundamentalkritik, die in die Forderung nach einer Erneuerung der Disziplin im Zionismus mündete, zwar gemäßigter, gelassener, doch Scholem bedauerte später die Milde dieser Ausführungen und bekräftigte sein früheres Urteil.<sup>1</sup> Einer der zentralen Vorwürfe des zionistischen Religionshistorikers betraf – neben der postulierten Mittelmäßigkeit der zweiten Generation jüdischer Forscher und der »theologischen Nichtigkeit« wie religiösen Fruchtlosigkeit ihrer Forschungen<sup>2</sup> – vor allem den von Beginn an apologetischen Charakter der Wissenschaft des Judentums. Politisch-religiöse Nebenziele und Anpassungen hätten sie nicht nur gehindert, sich jenseits einer idealisierten Deutung der jüdischen Tradition im Sinne eines aufgeklärten Rationalismus etwa mit der als gefährlich empfundenen mystischen Kraft des Judentums zu befassen, sondern auch die von ihr beanspruchte wissenschaftliche Objektivität in Frage gestellt.

»Ich glaube kaum, daß ich übertreibe, wenn ich sage, daß ungefähr 50 Jahre lang (1850–1900) aus diesem Kreis der Vertreter der Wissenschaft vom Judentum kein einziges originäres, lebendiges und unversteinertes Wort über die jüdische Religion kam, ein Wort, in dessen Knochen nicht die Fäulnis der Leere aufgestiegen wäre und an dem nicht der Wurm der Apologetik genagt hätte.«<sup>3</sup>

Dieses mit der Kraft der Einseitigkeit vorgetragene scharfe Verdikt, das sich im übrigen implizit zugleich gegen die nationalistische Überspitzung der neuen Wissenschaft des Judentums in Jerusalem richtete,<sup>4</sup> ist verständlich – aus der Sicht eines zionistischen Judaisten, der seine Forschungen an der Hebräischen Universität in Jerusalem, an einer eigenständigen jüdischen Wissenschaftsinstitution, ohne Seitenblick auf einen antijüdischen akademischen Kontext betreiben konnte; es spiegelt sich darin zugleich die bittere Trauer über das brutale Scheitern des jüdi-

---

<sup>1</sup> Vgl. G. Scholem, 1997, 106 ff.

<sup>2</sup> AaO., 39.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Als kritische Deutung vgl. etwa M. Brocke, in: *Freiburger Rundbrief* NF 3 (1998), 178–186.

schen Integrationsversuchs in Deutschland, an dem weder politische Rücksichten noch aufklärerische Apologetik etwas zu ändern vermocht hatten. Ob Scholem damit freilich den Intentionen und Leistungen der Wissenschaft des Judentums in der Zeit des Kaiserreichs und der Weimarer Republik Gerechtigkeit hat widerfahren lassen, darüber ist mit Recht gestritten worden. Die in der vorliegenden Untersuchung versuchte Analyse der komplexen Kontroversen zwischen Wissenschaft des Judentums und der protestantischen Theologie führt, indem sie einerseits die apologetischen Zwänge der jüdischen Forschung erhellt, zugleich aber ihre herausfordernde, z. T. verändernde Wirkung in den Blick nimmt, zu einer anderen Akzentuierung. Gewiß, die *kommunikative Struktur* der Begegnung der beiden Disziplinen, und die *Herrschaftssituation*, die sie bestimmte, läßt dafür – gemessen am kritischen Maßstab der Überlegungen Scholems über den »Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch« – wenig Spielraum. Sein strenges Kriterium, wonach sich ein »Gespräch« durch die Bereitschaft beider Partner auszeichnet, den anderen in seinem Wesen, seinem Selbstverständnis buchstäblich wahrzunehmen und ihm zu »erwidern«, aber auch die diskursethischen Überlegungen Habermas' über Symmetrie bzw. Asymmetrie interkultureller Verständigungsprozesse, erweisen die jüdisch-protestantischen Beziehungen und Kontroversen der wilhelminischen Zeit weitgehend nicht nur als Symptome einer zeitgeschichtlich bedingten »Vergegnung«, wie sie für die Begegnung der beiden liberalen Strömungen festgestellt wurde; vielmehr entsteht – aufs Ganze gesehen – der Eindruck einer prinzipiellen protestantischen *Diskursverweigerung*, so daß dem Bild vom gespenstischen »Schrei ins Leere«, einer verzweifelten und aussichtslosen jüdischen *Apologetik*, auch für die Bewertung der Bemühungen der Wissenschaft des Judentums große Aussagekraft zukommt.

Allerdings führt die historische Analyse, ohne daß Scholems Wahrnehmung grundsätzlich zu bestreiten wäre, zu einer differenzierenden Sicht. Auch wenn man die Perspektive nach der Shoah, die eine angemessene Interpretation ihrer »Vorgeschichte« immer mitbestimmen wird, und die Suche nach einer dialogischen Beziehung zwischen Christentum und Judentum in der Gegenwart nicht ausblendet, lassen sich mit Blick auf die wilhelminische Zeit im Spannungsfeld zwischen Apologetik und Diskursverweigerung doch unterschiedliche Facetten feststellen. Insbesondere gilt es zu fragen, ob die Diagnose der Apologetik ohne weiteres ein negatives Urteil bedingt oder ob die Leistung der Wissenschaft des Judentums, was ihre wissenschaftliche Qualität und die Effektivität der Bestreitung judenfeindlicher Denkmuster in der Theologie betrifft, nicht neu zu bewerten wäre.

Versteht man ihre aufklärende und apologetische Tätigkeit als »Schrei«, mit dem jüdische Gelehrte verzerrten Darstellungen ihrer Tradition widersprachen und mit hohem intellektuellen Einsatz den Anspruch auf eine gerechte Wahrnehmung jüdischen Selbstverständnisses erhoben, und betrachtet man die konkreten Diskurse im Spiegel des Bildes vom »Schrei ins Leere«, so gibt es, was seine Wirkung betrifft, unterschiedliche Schattierungen und Akzente zu entdecken: sie reichen von einer bewußten, nicht selten *höhnischen* Zurückweisung und einer eindeutigen *Verweigerung jeder Wahrnehmung und Erwidern* auf protestantischer Seite

bis hin zu vorsichtigen Ansätzen einer *Antwort*, die sich zwar nicht als »Erhören des Schreis« und als »Dialog«, aber doch so deuten lassen, daß die jüdische Apologetik protestantische Forscher in *Lernprozesse* hineinziehen konnte, die es ihnen verwehrten, stereotype Deutungsmuster unverändert weiterzutradieren. Verschiedene Nuancen gab es auch auf jüdischer Seite – von *monologischer Apologetik und Abgrenzung* über *verzweifelte Polemik* und *Verzerrung der christlichen Überlieferung* bis hin zur *expliziten Anerkennung* der Leistungen der protestantischen Theologie und zu *ernsthaften Dialogangeboten* mit Blick auf gemeinsame Wurzeln und Zukunftsaussichten.

Die Frage nach der Struktur der Begegnung zwischen jüdischer Forschung und protestantischer Theologie und nach den unterschiedlichen Erfahrungen, die jüdische Forscher machten, läßt sich am besten beantworten, indem man ihren »Schrei« – um im Bild zu bleiben – konkret füllt. Sie hielten ihren christlichen Kollegen ihre Vision von einer dialogischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum in einer pluralistisch verstandenen deutschen Kultur entgegen – gegen Vereinnahmung, missionarische Intentionen und exklusive Wahrheitsansprüche. Sie bekämpften die Arroganz, mit der protestantische Theologen übersahen oder verschwiegen, daß es ein lebendiges zeitgenössisches Judentum gab, das einen Anspruch darauf hatte, in seiner religiös-kulturellen Identität wahrgenommen zu werden, und sie forderten eine Anerkennung des Existenzrechtes des Judentums. Sie erhoben leidenschaftlich Einspruch gegen die juden- und judentumsfeindlichen Neigungen einer Theologie, die auf die Verzerrung der jüdischen Tradition angewiesen zu sein schien und das Judentum als geistige Gegenmacht stilisierte, um dem Wahrheits- und Modernitätsanspruch des Christentums Geltung zu verleihen. Dagegen versuchten sie, ihre protestantischen Kollegen zu einer selbstkritischen Perspektive und zu einem wissenschaftlichen Ethos herauszufordern, das die vorurteilslose Kenntnis des Judentums, seiner Quellen, seiner Geschichte und seiner vielfältigen Lebensformen zur Voraussetzung ihres Forschens machte, und sie boten sich dafür als kompetente Gesprächspartner an. Sie protestierten gegen eine theologische Rede vom Judentum, die bewußt auf Diskriminierung zielte oder aber ihre Wirkung im politischen Kontext nicht bedachte, und sie forderten eine Solidarität gegenüber dem Antisemitismus, die im Bewußtsein der gemeinsamen Wurzeln und der gemeinsamen Gefährdung durch antijüdisches Ressentiment verankert war. Sie setzten das Recht beider Religionen voraus, ihre Identität zu bewahren und, ohne die Gegensätze zu verschweigen, zur Sprache zu bringen – und dies in einer offenen Gesprächssituation, die nicht bloß die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse widerspiegelte. Nicht zuletzt entwarfen sie mit ihrem Versuch, Jesus und das entstehende Christentum im Zusammenhang der jüdischen Glaubensgeschichte zu verstehen, eine der christlichen Geschichtsdeutung widersprechende *Gegengeschichte*, die einerseits als polemische Herausforderung, andererseits als Fundament für Begegnung und Dialog gedacht war.

Die Wirkung dieses »Schreis« nach Verständnis und Gespräch war jedoch unter den gegebenen zeitgeschichtlichen Umständen durch mehrere Faktoren begrenzt. Dazu gehörten zunächst die *politisch-sozialen Herrschaftsverhältnisse*, unter

denen die theologischen Kontroversen stattfanden und die eine eindeutige *Asymmetrie* der Definitionsmacht hinsichtlich des Wertes religiös-kultureller Erscheinungen der wilhelminischen Gesellschaft bedingten. Es scheint verfehlt, die Debatte über das »Wesen des Judentums« als »Beginn des Gesprächs zwischen christlicher und jüdischer Wissenschaft« zu deuten, mit dem Argument, jüdische Gelehrte hätten hier erstmals »selbstbewußt und ohne gesellschaftlichen oder kirchlichen Zwang die Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie« suchen können.<sup>5</sup> Vielmehr läßt die auffällige Mißachtung der Forschungsergebnisse der Wissenschaft des Judentums, notwendige Konsequenz der Diskriminierung aller jüdischen Institutionen und der Arroganz einer privilegierten protestantischen Universitätstheologie, die das wissenschaftliche Erklärungsmonopol für sich in Anspruch nahm, eines unmißverständlich erkennen: Es ging um die Auseinandersetzung einer Wissenschaft, die im Dienste einer noch im Emanzipationskampf stehenden, zunehmend angefeindeten Gemeinschaft stand, mit einer Disziplin, die auf die Macht einer gesellschaftlich-kulturell dominierenden Gemeinschaft zurückgreifen konnte.

Die stets mitschwingende Frage nach der gesellschaftlichen Stellung des Judentums, die im politischen Kontext des deutschen Kaiserreichs verhandelt wurde, machte ein »Gespräch«, eine offene Beziehung in gegenseitiger kritischer Achtung, fast unmöglich. Eine jüdische Kritik an der christlichen Überlieferung hatte für Christen keine politischen Folgen – man konnte sie als Zumutung zurückweisen oder ignorieren. Für Juden war dagegen die politische Dimension unmittelbar erfahrbar: Das protestantische Judentumbild konnte selbst dann noch zur bedrohlichen Infragestellung jüdischer Existenz und Gleichberechtigung werden, wenn es mit einer Zurückweisung antisemitischer Bestrebungen einherging. Eine Tradition des gleichberechtigten Diskurses und der wissenschaftlichen Zusammenarbeit konnte insbesondere deshalb nicht entstehen, weil die antijüdischen Elemente auf protestantischer Seite in ihrem fatalen Zusammenwirken mit dem zunehmenden Antisemitismus die jüdischen Forscher dazu zwang, immer neue apologetische Anstrengungen in den Dienst der »Abwehrarbeit« zu stellen. Sie haben deshalb immer wieder darauf aufmerksam gemacht, daß auch scheinbar politisch neutrale theologische Urteile antisemitisch instrumentalisiert werden und in fataler Weise mentalitätsbildend wirkten. Daß sie dabei – etwa mit der Kategorie des »wissenschaftlichen Antisemitismus« – ein feines Gespür für qualitative Differenzen verschiedener antijüdischer Einstellungstypen entwickelten, bestätigt die von der kirchlichen Zeitgeschichte und der Antisemitismusforschung vorgenommenen Distinktionen zwischen theologischem »Antijudaismus« und rassischem bzw. sozio-kulturellem »Antisemitismus«;<sup>6</sup> zugleich wird überdeutlich, daß diese beiden

<sup>5</sup> R. Deines, 1997, 197.

<sup>6</sup> Der Terminus »Antijudaismus« begegnet erstmals 1893 bei dem französischen Schriftsteller Bernard Lazare, vgl. B. Lazare, 1893. Im Zusammenhang der Kontroverse um die »Gießener Mischna« wird er auch von Viktor Aptowitz mit einer präzisen Funktionsbeschreibung eingeführt, vgl. V. Aptowitz, in: *MGWJ* 57 (1913), 4 f.: »Für die liberalen Theologen, die Ethisierer und Destillatoren des Christentums, ist die Verurteilung des Judentums und die davon bedingte Unkenntnis der rabbinischen Literatur auch aus dem Grunde not-

Motivstränge judenfeindlichen Denkens zusammenspielen und einander wechselseitig verstärken konnten, daß antijudaistisches Denken gemäß jüdischer Erfahrung nicht weniger bedrohlich war: Es war unmöglich, gleichzeitig eine »Lehre der Verachtung«, theologische Bilder von der Fremdheit und Minderwertigkeit des Judentums, zu tradieren, und antisemitischer Verleumdung, die sich davon doch ständig inspirieren ließ, wirkungsvoll und solidarisch entgegenzutreten.

Die apologetische Dimension der Wirksamkeit der Wissenschaft des Judentums muß demnach als eine ihr weitgehend von außen aufgezwungene Funktion verstanden werden, zu der es kaum Alternativen gab. Im Gegensatz zu den protestantischen Theologen, die ihr Judentumsbild selbstverständlich als Ergebnis objektiver, »reiner« Wissenschaft präsentierten, reflektierten jüdische Forscher über ihre apologetischen Motive – auch unter dem Aspekt, daß sie eine schmerzliche Beeinträchtigung ihrer Arbeit darstellten und die Gefahr der Polemik, aber auch der Idealisierung der eigenen Tradition bargen. Sie unterlagen dieser Gefahr dort, wo sie die christliche dogmatische Tradition verzeichneten und ohne historische Differenzierung mit dem Bild einer undogmatischen jüdischen universalen Vernunftreligion konfrontierten. Anders als auf protestantischer Seite verstanden jüdische Gelehrte die Vorstellung von einer Prärogative des Judentums aber inklusiv und konnten dem Christentum nicht nur sein theologisches Existenzrecht zugestehen, sondern auch seine geschichtliche Bedeutung würdigen. Demgegenüber war der christliche Absolutheitsanspruch – noch in seiner liberalen Relativierung – dem Judentum gegenüber exklusiv. Der Zwang zur Bestreitung der protestantischen Verzerrung der jüdischen Religion, Geschichte und Kultur verhinderte, daß die Wissenschaft des Judentums die positiven Anknüpfungspunkte zu einem theologischen »Gespräch« stärker zur Geltung brachte.

Jüdische Gelehrte haben in der wilhelminischen Zeit schmerzlich empfunden, daß sie durch die Struktur der Begegnung mit dem Protestantismus gezwungen wurden, ständig auf negative Werturteile zu reagieren – mit dem unübersehbaren Risiko, sich der Fremdbestimmung durch die protestantische Polemik auszuliefern, statt in ihrer wissenschaftlichen Arbeit selbständig zu akzentuieren und darin geachtet zu werden. Hilfreicher als Scholems Verdikt über die jüdische Apologetik, weil weniger ausschließlich, sind in diesem Zusammenhang Franz Rosenzweigs 1923 niedergeschriebene Überlegungen über »Apologetisches Denken«, mit denen er die Stärke und Chance der Apologetik zu würdigen, zugleich aber ihre Gefahren schonungslos zu benennen vermochte. Er kennzeichnete das von ungerechten Urteilen herausgeforderte Verteidigen der eigenen Tradition, sofern es sich im Geist der Wahrheit vollziehe, als »eine der edelsten menschlichen Beschäftigungen«; er warnte jedoch davor, dabei »das Eigene in seiner Idealität aufzufassen und das Fremde in der ganzen Breite seiner geschichtlichen und geschichtlich befleckten Wirklichkeit.« Nicht zuletzt machte er, darin Scholem nahe, auf

---

wendig, um sich gegen den Vorwurf der »judaisierenden Reaktion« ... zu schützen. Daher sind die Verdikte gerade bei den radikal-liberalen Theologen am schärfsten. Sie wollen gleichsam das, was ihnen an positivem Christentum abgeht, durch positiven und unbedingten Antijudaismus ersetzen.«

die Gefahr aufmerksam, die apologetische Idealisierung der eigenen Überlieferung, ohne ihre geschichtlichen Brüche und Widersprüche, könne das Eigene gerade verfehlen und sich in einer »knöchernen«, wenig lebendigen Wahrnehmung erschöpfen. Die Darstellung hat an verschiedenen Punkten gezeigt, daß die Wissenschaft des Judentums beiden Gefahren ausgesetzt war und sowohl die christliche Tradition verzerren als auch die eigene Überlieferung um der Legitimation der Fortexistenz des Judentums willen einseitig im Sinne einer rein rationalen, universalen ethischen Religion beschreiben konnte, damit aber andere Dimensionen des Eigenen verdrängend oder verschweigend. Anders als Scholem von Jerusalem aus brachte Rosenzweig für diese Tendenz jedoch Verständnis auf und führte sie auf das zurück, was man gewiß als die Tragik der Wissenschaft des Judentums in dieser Zeit bezeichnen kann, nämlich daß es ihr verwehrt blieb, stärker eigene Akzente zu setzen, anstatt ständig auf Herausforderungen der nichtjüdischen Forschung und der historischen Situation reagieren zu müssen:

»Alle Scheu vor Apologetik hat nicht verhindern können, daß die legitime Methode des Denkens selbst hier die apologetische blieb. Zum jüdischen Denker wurde man nicht im ungestörten Kreise des Judentums.«<sup>7</sup>

Ein weiteres wichtiges Merkmal der wissenschaftlichen Kontroversen, das mit dieser Fremdbestimmung zusammenhängt und sie verstärkte, besteht in ihrer *kommunikativen Asymmetrie*. Die Flut jüdischer Schriften, die auf protestantischer Seite eine äußerst begrenzte Reaktion hervorrief, erweckt den Eindruck, als habe die Wissenschaft des Judentums nicht nur die Wirkung ihrer Apologetik, sondern auch den Stellenwert des Judentums für die protestantische Theologie überschätzt. Auffällig ist vor allem die *Ungleichzeitigkeit* der Diskurse, die dazu führte, daß jüdische und protestantische Gelehrte häufig über völlig verschiedene Dinge redeten. Juden bezogen sich auf das Selbstverständnis der zeitgenössischen protestantischen Theologie und wünschten einen Dialog über die *gegenwärtigen Beziehungen*. Doch während ihre Forderung nach einer gerechten Darstellung der jüdischen Geschichte mit Blick auf die Identität der lebendigen jüdischen Religion und ihren Modernitätsanspruch erfolgte,<sup>8</sup> begnügten sich ihre christlichen Kollegen meist mit Nebenbemerkungen über die Irrelevanz des zeitgenössischen Judentums, da sie, um sich der eigenen Überlegenheit zu vergewissern, nur auf die Verhältnisbestimmung zur antiken jüdischen Tradition angewiesen schienen. Daß die jüdische Apologetik vielfach monologische Strukturen besaß, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß die unmittelbar herausgeforderten protestantischen Forscher nur in den seltensten Fällen eine Erwiderung oder gar ein Überdenken

<sup>7</sup> F. Rosenzweig, in: *GS* Bd. 3, 1984, 677–686, Zitate 679 ff.

<sup>8</sup> Vgl. I. Ziegler, in: *AZJ* 70 (1906), Nr. 48, 574: »Wäre es nicht am Platze, das Judentum in Geschichte und Gegenwart gut zu kennen, ehe man in so verwegener Weise über dasselbe den Stab bricht? Wir sind ja noch immer da, wir leben, existieren ... Warum warten sie nicht mit dem Urteile über das Judentum, bis es ihnen wirklich voll erschlossen ist? Warum suchen sie nicht die jüdische Frömmigkeit und ihres wahres Wesen dort kennen zu lernen, wo es sich ihnen gern offenbart, in den treujüdischen, nicht nur orthodoxen, sondern auch gesetzesfreien Familien?«

ihres Judentumsbildes für nötig hielten. Sofern sie sich überhaupt zur Replik genötigt sahen, taten sie dies nicht selten mit ausgesprochen scharfen Stellungnahmen, in denen sich theologische Werturteile mit antijüdischen Vorwürfen mischten – eine Spur der Strukturen mittelalterlicher Disputationen blieb stets erhalten. Beides, das verächtliche Schweigen wie auch die polemische, nicht selten drohende Gegenreaktion, verstanden die jüdischen Forscher mit Recht als eine Form aggressiver Verweigerung des Gesprächs.

Allerdings gab es, und das soll nicht zu gering gewertet werden, auch andere Erfahrungen als die des Totschweigens und der Polemik. Wie tief die Wechselwirkung zwischen Apologetik und Verweigerung eines offenen Dialoges war, zeigt sich gerade in den Fällen, wo diese Strukturen vereinzelt von protestantischen Theologen durchbrochen wurden, indem sie die Beiträge ihrer jüdischen Kollegen wahrnahmen, würdigten und sich von ihnen zu Veränderungen ihrer methodischen Ansätze und theologischen Urteile herausfordern ließen. Trotz der Grenzen, die selbst bei positiven Bezugnahmen bewahrt wurden, konnte die Wissenschaft des Judentums gerade im vorsichtigen Wandel der Forschung zur rabbinischen Literatur eine Resonanz ihrer Kritik erkennen, die sie nicht nur mit Genugtuung, sondern mit Freude und Hoffnung auf künftige Zusammenarbeit wertete. Man wird daher ihre Herausforderung gerade an die protestantische neutestamentliche Forschung nicht als gänzlich wirkungslos bewerten dürfen. Am deutlichsten wird dies im Zusammenhang mit den Initiativen protestantischer Forscher zur Einrichtung von Lehrstühlen für die Wissenschaft des Judentums, die als wichtiger Durchbruch in den gegenseitigen Beziehungen und als Hoffnungszeichen gewertet wurden, schien doch damit endlich eines der zentralen Anliegen der Disziplin seit ihrem Entstehen in Erfüllung zu gehen. Es konnte nachgewiesen werden, daß diese singuläre Reaktion auf die jüdische Aufforderung zum Gespräch und zur gemeinsamen Forschung von Respekt und Lernbereitschaft, in seltenen Fällen sogar von persönlicher Freundschaft zu jüdischen Gelehrten getragen war. An dieser positiven Entwicklung läßt sich, trotz ihres Scheiterns, ablesen, wo die Chancen zum »Gespräch« lagen: Nur eine ernsthafte Rezeption und ein achtungsvoller Umgang mit der jüdischen Forschung hätten langfristig einen offenen Dialog ermöglicht, in dem beide Seiten das Selbstverständnis des jeweils anderen hätten wahrnehmen und konstruktiv über Verbindendes und Trennendes nachdenken können.

Leider wurde dieser Weg kaum beschritten und bald wieder verschüttet. Die vor dem Ersten Weltkrieg aufkommende und in der Weimarer Zeit scheinbar bestätigte Hoffnung, es könnte eine neue Periode der Beziehung zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer Theologie angebrochen sein, verflog schnell. Ein wirklicher Durchbruch mit Blick auf die akademische Integration der jüdischen Forschung gelang nicht, und der Versuch, die protestantische Theologie zu einer wirksamen Neuorientierung ihrer Haltung gegenüber dem historischen wie zeitgenössischen Judentum zu bewegen, scheiterte zumeist an tiefsitzenden antijüdischen Vorbehalten. Die wenigen Aufbrüche zu einem gleichberechtigten Gespräch, die in der Weimarer Zeit zu verzeichnen sind, fielen dem nationalsozialistischen Vernichtungswillen zum Opfer, der zugleich ein Ende der fruchtbaren

Entwicklung der Wissenschaft des Judentums in Deutschland bedeutete und dem die protestantische Theologie und Kirche keine wirklich tragfähige theologische Tradition des Dialogs und der Solidarität mit dem Judentum entgegenzusetzen hatte.

In dieser existentiellen Situation ging der jüdische »Schrei« tatsächlich auf verhängnisvolle Weise »ins Leere«. Widerstandslos nahmen christliche Theologen nach 1933 die Entrechtung der jüdischen Gemeinschaft ebenso hin wie die Vertreibung jüdischer Forscher und das Verbot jüdischer Wissenschaftsinstitutionen im Zuge der »Entjudung« Deutschlands. Es entbehrt nicht einer tragischen Symbolkraft für das brutale Scheitern der einstigen Hoffnungen, daß zur selben Zeit, als die Lehranstalt in Berlin nach dem Novemberpogrom 1938 ihre Arbeit stark einschränken mußte, bevor sie 1942 endgültig geschlossen wurde,<sup>9</sup> namhafte protestantische Theologen auf Initiative des Jenaer Neutestamentlers Walter Grundmann mit dem Eisenacher *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*, das sich die Reinigung des Christentums von allen Spuren »jüdischen Geistes« zum Ziel setzte, eine Einrichtung ins Leben riefen, die eine neue, deutsch-christliche Form der Judaistik zu etablieren beanspruchte.<sup>10</sup> Während jüdische Forscher ihren Traum von einer eigenständigen Wissenschaft des Judentums begraben mußten und aus Deutschland vertrieben wurden, mißbrauchten protestantische Theologen aus Opportunismus ihr »Wissen« über jüdische Quellen und Geschichte für eine antisemitisch motivierte Erforschung der von der Gesellschaft phantasierten und immer deutlicher mit Ausgrenzung und Entrechtung beantworteten »Judenfrage«. Vielleicht läßt sich auf dem Hintergrund dieser Entwicklung am ehesten die Dimension des Verlustes ermessen, den die Vertreibung und Vernichtung der deutsch-jüdischen Tradition der Wissenschaft des Judentums während des »Dritten Reiches« mit sich brachte.

Erst aufgrund der schmerzhaften Erkenntnis, wie tief die christliche Theologie ihre Verantwortung gegenüber Antisemitismus und Judenvernichtung verfehlt hat, wie sehr in diesem nicht nur politischen, sondern auch theologischen Versagen die verhängnisvolle Wirkungsgeschichte christlichen Redens über das Judentum überhaupt zum Tragen kommt, wurden nach der Shoah neue Wege sichtbar. Die Anstöße für einen Dialog, die vor der Shoah von der Wissenschaft des Judentums ausgingen, haben nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. Nur allmählich ist sichtbar geworden, welche Chance etwa Leo Baecks Versuch, das Evangelium als »Urkunde jüdischer Glaubensgeschichte« zu verstehen, für eine christliche Ver-

<sup>9</sup> Vgl. H. A. Strauss, in: J. Carlebach (Hg.), 1992, 36–58.

<sup>10</sup> Vgl. S. Heschel, in: L. Siegele-Wenschkewitz (Hg.), 1994, 125–170. Analoge Vorgänge vollzogen sich auch in der Geschichtswissenschaft im Zuge der Gründung des *Instituts zur Erforschung der Judenfrage* in Berlin (1934), der *Forschungsabteilung »Judenfrage« am Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschland* in München (1936) und des *Instituts zur Erforschung der Judenfrage* in Frankfurt (1941). Auch hier wurde die jüdische Historiographie durch eine »Wissenschaft der Judenfrage« verdrängt. Zu dieser Art der Forschung vgl. W. Schochow, 1969, 131–195; demnächst die Dissertation von Patrizia von Papen, »*Scholarly« Antisemitism during the Third Reich. The Reichsinstitut's Research on the »Jewish Question« 1935–45* (Columbia University).

söhnung mit dem Judesein Jesu und für die Befreiung vom Zwang des Antijudaismus birgt. Mit ähnlicher Verspätung schärft erst seit kurzem die Erkenntnis der verhängnisvollen Wirkung christlicher Abwertung und Enteignung der hebräischen Bibel den Blick dafür, welchen Reichtum eine theologische Anerkennung der Würde der jüdischen Religion und ihrer Bibelauslegung auch für christliches Selbstverständnis eröffnen könnte.

Der zaghafte Neubeginn der Judaistik in Deutschland nach der radikalen Zäsur des deutsch-jüdischen Verhältnisses durch die Shoah und ihr Aufschwung seither sollte gerade von der christlichen Theologie als geschenkte Chance zum Dialog verstanden werden, für deren Wahrnehmung sie eine besondere Verantwortung trägt. Zwar ist das Fach, gemessen an der religiös-kulturellen Bedeutung der jüdischen Tradition, noch immer nicht auf befriedigende Weise repräsentiert, doch konnten sich Judaistik, Jüdische Studien und jüdische Historiographie in den vergangenen Jahren an mehreren Hochschulen etablieren. Anders als in der Vergangenheit ist die Judaistik heute als eigenständige Disziplin anerkannt, die, auf der Höhe der methodischen Diskussion stehend und als Teil der internationalen Forschung, einen wichtigen Beitrag zur Exegese wie zur Religions- und Kulturgeschichte leistet. Sie ist zudem selbstbewußt genug, sich von anderen Fächern abzugrenzen und in der Zusammenarbeit mit ihnen ihr eigenes Profil zur Geltung zu bringen. Insbesondere im Verhältnis zur Theologie scheint die Befürchtung der Vereinnahmung allerdings nach wie vor nicht grundlos. In dem Maße, in dem theologische Fakultäten, angeregt durch den christlich-jüdischen Dialog und die Einsicht in die Relevanz jüdischer Quellen und jüdischer Geschichte für die christliche Selbstreflexion, in Ausbildung und Forschung verstärkt judaistische Themen aufgreifen, wächst einerseits die Chance zur interdisziplinären Zusammenarbeit. Die Gefahr ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, daß die Theologie dabei weiterhin wie selbstverständlich ihre Interessen oktroyiert, ihre Perspektive zum Maßstab erhebt und die Judaistik zur *ancilla theologiae* herabzuwürdigen versucht. Auf dem Hintergrund der Geschichte der Wissenschaft des Judentums und ihres Ringens um eine eigenständige, gleichberechtigte Stellung im akademischen Diskurs gewinnt die im Grunde selbstverständliche Forderung, die theologische und die historische Forschung sollten die Judaistik als relevantes Fach eigener Prägung mit einer Vielfalt religiöser, kultureller und historischer Perspektiven wahrnehmen und in ein offenes Gespräch mit ihr eintreten, zusätzlich an Dringlichkeit. Die selbstkritische Auseinandersetzung der Theologie mit der Geschichte ihres Verhältnisses zur wissenschaftlichen Erforschung des Judentums sollte ihr helfen, die christlich-theologische Engführung ihres Verständnisses jüdischer Überlieferung zu überwinden und die ganze Breite judaistisch relevanter Themen, von der rabbinischen Tradition über die jüdische Geschichte, Philosophie und Kultur aller Epochen bis hin zur modernen jüdischen Literatur, in den Horizont ihres Denkens aufzunehmen. Erst dann wird man von einem fruchtbaren interdisziplinären Zusammenwirken zweier Disziplinen eigenen Rechts reden können.

Wenn das Wesen des Gesprächs, wie Scholem schrieb, in der Bereitschaft liegt, »den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwi-

dern,<sup>11</sup> und die Grundform eines solchen Dialogs, wie Franz Rosenzweig es 1918 in einem Brief an Hans Ehrenberg ausdrückte, nicht der theologische »Zweikampf«, sondern die »Entdeckungsreise« ist,<sup>12</sup> so gilt dies auch für das Verhältnis der beiden ganz unterschiedlichen Wissenschaften. Die Theologie hat die Möglichkeit des Entdeckens und Verstehens jüdischer Religion, Geschichte und Kultur noch lange nicht hinreichend verfolgt. Mit den gegenwärtigen Ansätzen von Zusammenarbeit und Gespräch wie mit dem Versuch der Überwindung der Tradition des Antijudaismus verbindet sich die Hoffnung, die einst versäumte, verschüttete, vernichtete Chance zum Dialog zwischen christlicher Theologie und jüdischer Forschung möge tatsächlich ergriffen werden und Juden und Christen könnten einander in Zukunft auf ihrer jeweiligen Entdeckungsreise in Achtung vor dem Gemeinsamen und dem Trennenden wirklich frei und offen begegnen, ohne Zwang zur Apologetik.

---

<sup>11</sup> G. Scholem, 1970a, 7 f.

<sup>12</sup> F. Rosenzweig, Brief an Hans Ehrenberg vom 9. Mai 1918, in: GS Bd. I, 1979, 556.

# Literaturverzeichnis

## 1. Archive

American Jewish Archives (AJA), Cincinnati  
Archiv der Akademie der Wissenschaften in Göttingen  
Archiv des Leo-Baeck-Institute Jerusalem  
Archives of the Leo Baeck Institute (LBIA), New York  
Bibliothek der Theologischen Sektion der Humboldt-Universität Berlin  
Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP), Jerusalem  
Central Zionist Archives (CZA), Jerusalem  
Evangelisches Zentralarchiv, Berlin  
Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (GstA PK), Berlin  
Jewish Theological Seminary, New York, Manuscript Collection  
KAI e.V. (Koordinierungs- und Aufbauinitiative für die Forschung in den Ländern Berlin, Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen), Akademie-Archiv Berlin  
Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen  
Öffentliche Bibliothek der Universität Basel  
Privatarchiv Fritz S. Perles und Hans Perles, Tel Aviv  
Staatsarchiv Dresden  
Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz  
The Jewish National & University Library Jerusalem (JNUL), Manuscript Collection  
Universitätsbibliothek Gießen  
Universitätsbibliothek Marburg  
Universitätsbibliothek Tübingen

## 2. Nachschlagewerke

Allgemeine deutsche Biographie, 56 Bde., Leipzig 1875–1912.  
Biographia Judaica. Verzeichnis jüdischer Autoren deutscher Sprache, 3 Bde., München/  
Frankfurt a.M. 1981–1988, hrsg. v. R. Heuer.  
Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, 7 Bde., Herzberg 1976–1994.  
Dictionary of Jewish Biography, hrsg. v. G. Wigoder, New York/Jerusalem 1991.  
Encyclopedia Biblica. A Critical Dictionary of the Literary, Political and Religious  
History, the Archeology, Geography and Natural History of the Bible, hrsg. v. T. K.  
Cheyne und J. S. Black, 4 Bde., London 1899–1903.  
Encyclopedia Hebraica (hebr.), Jerusalem 1951–1983.  
Encyclopedia Judaica. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, hrsg. v. J. Klatzkin  
und I. Elbogen, 10 Bde., Berlin 1928–1934.

- Encyclopedia Judaica, begr. v. C. Roth und G. Wigoder, 16 Bde., Jerusalem 1971.
- Evangelisches Kirchenlexikon, 3 Bde. u. Registerband, Göttingen <sup>2</sup>1961/62.
- Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums (GV) 1911–1965, München et al. 1976–1981.
- Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums (GV) 1700–1910, München et al. 1979–1987.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter und K. Gründer, Darmstadt 1976.
- The Jewish Encyclopedia, hrsg. v. I. Singer, 12 Bde., New York 1901–1906.
- Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden, begründet von G. Herlitz und B. Kirschner, Bd. I–V, Berlin 1927–1930 (ND Königstein/Ts <sup>2</sup>1987).
- Katalog der Judaica und Hebraica. Stadtbibliothek Frankfurt am Main, Frankfurt a.M. 1932 (ND 1968).
- Lexikon des Judentums, hrsg. v. J. F. Oppenheimer, Gütersloh et al. 1971.
- Kleines Lexikon des Judentums, hrsg. v. J. Maier u. P. Schäfer, Stuttgart/Konstanz 1981.
- Neue deutsche Biographie, 16 Bde., Berlin 1953 ff. (<sup>2</sup>1971–1992 ff.).
- Neues Lexikon des Judentums, hrsg. v. J. H. Schoeps, Gütersloh/München 1992.
- Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, in dritter verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten hrsg. v. Albert Hauck, 24 Bde, Leipzig 1896–1913.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1. Aufl., hrsg. v. F. M. Schiele u. L. Zscharnack, 5 Bde., Tübingen 1909–1913.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 2. Aufl., hrsg. v. H. Gunkel u. L. Zscharnack, 5 Bde. und Registerband, Tübingen 1927–1932.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl., hrsg. v. K. Galling, 5 Bde. und Registerband, Tübingen 1956–1965.
- Theologische Realenzyklopädie, hrsg. v. G. Müller, Berlin/New York 1977 ff. (bisher 24 Bde.).
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. G. Kittel und G. Friedrich, 10 Bde., Stuttgart 1933–1979.

### 3. Zeitschriften

- Adolf Brüll's populär-wissenschaftliche Monatsblätter zur Belehrung über das Judentum für Gebildete aller Konfessionen 1 (1881) – 28 (1908).
- Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 13 (1880) – 66 (1933).
- Allgemeine Zeitung des Judenthums. Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse 1 (1837) – 86 (1922).
- Archiv für Religionswissenschaft 1 (1898) – 36 (1939).
- Bayrische Israelitische Gemeindezeitung. Nachrichtenblatt der Israelitischen Kultusgemeinde in München und des Verbandes bayrisch-israelitischer Gemeinden 1 (1925) – 13 (1937).
- Bericht über die Lehranstalt (1922–33: Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums 1 (1885) – 50 (1936).
- B'nai B'rith. Bericht der Großloge für Deutschland 1891–1937.

- C.V.-Zeitung. Blätter für Deutschtum und Judentum 1 (1922) – 17 (1938).
- Der Israelit. Ein Central-Organ für das orthodoxe Judentum, 1 (1860) – 79 (1938).
- Der Jude. Eine Monatschrift, hrsg. v. Martin Buber 1 (1916/17) – 8 (1924).
- Der Jüdische Wille. Zeitschrift des Kartells Jüdischer Verbindungen 1 – 2 (1918/19–1920).
- Der Morgen. Monatschrift der deutschen Juden, 1 (1925/26) – 13 (1937/38).
- Deutsche evangelische Kirchenzeitung. Wochenschrift zur Pflege evangelischen Gemeindelebens und zur Förderung kirchlicher Selbständigkeit 1 (1887) – 16 (1902).
- Deutsche Literaturzeitung 24 (1903) – 54 (1933).
- Die Christliche Welt. Protestantische Halbmonatsschrift für Gebildete aller Stände 1 (1887) – 47 (1933).
- Die Jüdische Presse. Organ für die religiösen Interessen des Judenthums 1 (1870) – 54 (1923).
- Die Theologie der Gegenwart 1 (1907) – 27 (1933).
- Die Welt. Zentralorgan der zionistischen Bewegung 1 (1897) – 18 (1914).
- Evangelische Kirchenzeitung 54 (1881) – 95 (1921).
- Frankfurter Israelitisches Familienblatt 1 (1903) – 16 (1918).
- Frankfurter Israelitisches Familienblatt 1 (1921) – 15 (1936/37).
- Freie Jüdische Lehrerstimme. Monatschrift für die Pflege der Interessen des Judentums in Schule und Haus. Organ des »Österreichisch-Israelitischen Religionslehrerbund« 1 (1912) – 9 (1920).
- Geisteskampf der Gegenwart. Monatschrift für Förderung und Vertiefung christlicher Bildung und Weltanschauung 16 (1880) – 69 (1933).
- Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin. Amtliches Organ des Gemeindevorstands 1 (1911) – 28 (1938).
- Generalanzeiger für die gesamten Interessen des Judentums 1 (1902) – 9 (1910).
- Im deutschen Reich. Zeitschrift des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 1 (1895) – 28 (1922).
- Israelitische Monatschrift. Beilage zur Jüdischen Presse 1 (1881) – 12 (1913).
- Israelitisches Familienblatt Hamburg 1 (1898) – 40 (1938).
- Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft 1 (1903) – 22 (1931/32).
- Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, hrsg. v. Verband für jüdische Geschichte und Literatur, 1898 – 1938.
- Jahresbericht des Jüdisch-Theologischen Seminars Fraenkel'scher Stiftung 1856 – 1937.
- Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin 1899–1938.
- Jeschurun. Monatschrift für Lehre und Leben im Judentum, hrsg. v. Joseph Wohlgemuth, 1 (1914) – 17 (1930).
- Jüdisch-Liberale Zeitung 1 (1921) – 16 (1936).
- Jüdische Monatshefte 1 (1914) – 8 (1921).
- Jüdische Presse. Organ für die Interessen des orthodoxen Judentums 1 (1921) – 13 (1934).
- Jüdische Rundschau. Zentralorgan der ZVFD 1 (1897) – 40 (1938).
- Jüdisches Gemeindeblatt. Mitteilungen der Jüdischen Reformgemeinde zu Berlin 1 (1918) – 21 (1938).
- Jüdisches Gemeindeblatt der Israelitischen Religionsgemeinde Leipzig 1 (1925/26) – 14 (1938).
- Jüdisches Gemeindeblatt für die Israelitische Gemeinde zu Frankfurt am Main 1 (1922/23) – 16 (1937/38).

- Jüdisches Gemeindeblatt für die israelitischen Gemeinden Württembergs 1 (1924/25) – 15 (1938).
- Jüdisches Gemeindeblatt für die Synagogengemeinde Breslau 1 (1924) – 15 (1938).
- Jüdisches Litteratur-Blatt. Begründet von Rabbiner Dr. M.Rahmer, Magdeburg 1 (1872) – 35 (1913).
- K.C.-Blätter. Monatsschrift der im Kartell-Convent der Verbindungen Deutscher Studenten jüdischen Glaubens vereinigten Korporationen 1 (1910/11) – 23 (1933).
- Königsberger Jüdisches Gemeindeblatt 1 (1924) – 15 (1938).
- Korrespondenz-Blatt des Verbandes deutscher Juden. 1908–1914.
- Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1 (1920) – 11 (1930).
- Liberales Judentum. Monatsschrift für die religiösen Interessen des Judentums, hrsg. v. der Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland 1 (1908/09) – 13 (1921).
- Literarisches Centralblatt für Deutschland 31 (1880) – 84 (1933)
- Magazin für die Wissenschaft des Judentums 1 (1874) – 20 (1893).
- Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1 (1851/52) – 83 (1939).
- Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft jüdisch-liberaler Jugendvereine Deutschlands 1 (1919) – 3 (1921).
- Mitteilungen des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus 1 (1891) – 42 (1933).
- Mitteilungen vom Deutsch-Israelitischen Gemeindebunde 1873–1930.
- Nathanael. Zeitschrift für die Arbeit der evangelischen Kirche an Israel 1 (1885) – 34 (1918).
- Neue Jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wissenschaft und Literatur in Ost und West 1 (1916/17) – 4 (1919/20).
- Orientalistische Literaturzeitung. Monatsschrift für die Wissenschaft vom ganzen Orient und seinen Beziehungen zu den angrenzenden Kulturkreisen 1 (1898) – 36 (1932).
- Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum 1 (1901) – 23 (1923).
- Protestantenblatt. Wochenschrift für den deutschen Protestantismus 13 (1880) – 51 (1918).
- Protestantische Monatshefte 1 (1897) – 25 (1921).
- Religion und Geisteskultur. Zeitschrift für religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens 1(1907) – 7 (1914).
- Saat auf Hoffnung. Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel, Leipzig/Dresden 1 (1863) – 72 (1935).
- Theologische Rundschau 1 (1898) – 20 (1917).
- Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie 53 (1880) – 104 (1933).
- Theologische Literaturzeitung 1 (1876) – 58 (1933).
- Theologisches Literaturblatt 1 (1880) – 54 (1933).
- Theologischer Jahresbericht 1 (1881) – 33 (1913).
- Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 34 (1880) – 87 (1933).
- Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 1 (1881) – 40 (1922). (42 (1942 – 53 (1935) unter dem Titel Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums).
- Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 1 (1901) – 32 (1933).
- Zeitschrift für Theologie und Kirche 1 (1891) – 41 (1933).

## 4. Primärliteratur

Zeitgenössische Literatur zum Judentum und zum Verhältnis von Judentum und Protestantismus, einschließlich der wechselseitigen jüdischen und protestantischen Rezensionen, die jeweils in Klammern angeführt werden.

- Abrahams, Israel, Professor Schürer on Life under the Jewish Law, in: *JQR* 11 (1898), 626–642.
- , *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 2 Bde., Oxford 1917/1924 (ND New York 1968).
- Ackermann, Aaron, *Judentum und Christentum*, Leipzig 1903.
- , Professor Delitzsch, in: *JP* 35 (1904), Nr. 10, 93–95.
- Albrecht, Karl, *Challa (Teighebe). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang* (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1913 (*V. Aptowitzer*, in: *MGWJ* 58 (1914), 386 ff.).
- , *Kilajim (Verbotene Mischgattungen). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang* (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1914 (*L. Blau*, in: *DLZ* 26 (1915), Nr. 39, 1985 ff.).
- , *Orla (Vorhaut). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang* (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1916 (*L. Blau*, in: *DLZ* 26 (1915), Nr. 39, 1985 ff.).
- , *Bikkurim (Erstlinge). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang* (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1922.
- Alexander, Kurt, Das antisemitische Hauptdogma, in: *K. C.-Blätter* 4 (1913/14), Nr. 6, 135 ff.
- , Die Antisemiten und das »Antisemitische Hauptdogma«, in: *K. C.-Blätter* 4 (1913/14), Nr. 8, 176 f.
- Altmann, Alexander, *Was ist jüdische Theologie? Beitrag zu einer jüdischen Neuorientierung*, Frankfurt 1933.
- Anti-Anti. Tatsachen zur Judenfrage*, hrsg. v. Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, 7. erw. u. neu bearb. Aufl., Berlin 1932.
- Aptowitzer, Viktor, *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur*, Wien 1906 (*E. König*, in: *ThLB* 28 (1907), Nr. 2, 19 f.).
- , Rabbinische Parallelen und Aufschlüsse zu Septuaginta und Vulgata, in: *ZAW* 29 (1909), 241–252.
- , Christliche Talmudforschung, in: *MGWJ* 57 (1913), 1–23; 129–152; 272–283; *MGWJ* 58 (1914), 386–394.
- Auerbach, Elias, Über das Wesen des Judentums, in: *JR* 10 (1905), Nr. 30; 36–36; 39 (Literaturblatt Nr. 1–12; 14).
- , Über Judentum und Christentum, in: *JR* 10 (1905), Nr. 21; 23; 27 (Literaturblatt Nr. 4, 25 ff.; Nr. 5, 33 ff.; Nr. 7, 49 f.).
- , Bibelwissenschaftliche Irrungen, in: *JR* 22 (1917), Nr. 35, 288 ff.
- , Über die Prophetie, in: *NJM* 2 (1917/18), 5–17.
- Die Aufhebung der Judenemanzipation und ihre rechtliche Begründung*, Leipzig 1895.
- Bacher, Wilhelm, *Agada der Tannaiten*, 2 Bde., Straßburg 1884–90 (*H. L. Strack*, in: *ThLB* 11 (1890), Nr. 49, 461; *E. Schürer*, in: *ThLZ* 16 (1891), Nr. 5, 117 f.; *W. Bousset*, in: *ThR* 10 (1907), 348 f.).
- , *Agada der palästinischen Amoräer*, 3 Bde., Straßburg 1892–99 (*E. Schürer*, in: *ThLZ* 17

- (1892), Nr. 23, 561 ff.; *ThLZ* 24 (1899), Nr. 22, 611 ff.; C. Siegfried, in: *ThLZ* 18 (1893), Nr. 18, 447 ff.; H. L. Strack, in: *ThLB* 20 (1899), Nr. 45, 533).
- , *Die Agada der Tannaiten und Amoräer*, Straßburg 1902 (P. Fiebig, in: *ThLB* 24 (1903), Nr. 7, 85; E. Schürer, in: *ThLZ* 29 (1904), Nr. 7, 206 f.).
- , *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig 1905 (E. König, in: *ThLB* 27 (1906), Nr. 2, 21 ff.).
- , Ein christlicher Apologet des Judentums, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 1 (1912), Nr. 5, 65 ff.
- , Eine neue Mischnaausgabe, in: *DLZ* 33 (1912), Nr. 52, 3205–3213.
- Baeck, Leo, Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christentums, in: *MGWJ* 45 (1901), 97–120 (Sonderdruck, Berlin <sup>2</sup>1902). (E. König, in: *AELKZ* 34 (1902), Nr. 51, 1207 f.; R. A. Hoffmann, in: *OLZ* 5 (1902), Nr. 11, 449 f.; O. Holtzmann, in: *ThR* 7 (1904), 204 f.).
- , *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1905.
- , Christliche Kultur, in: *LJ* 1 (1908/1909), 311 f.
- , Umkehr zum Judentum, in: *Korrespondenzblatt des Verbandes deutscher Juden* 1909, 1–5 (wiederabgedruckt in: *JP* 49 1918), Nr. 41, 386 ff.).
- , Die Religion der Zukunft, in: *LJ* 2 (1910), 217–220.
- , »Natürlich« und Ähnliches, in: *LJ* 2 (1910), 10 ff.
- , Unsere Stellung zu den Religionsgesprächen, in: *LJ* 2 (1910), 123–126.
- , Zur Frage der Christmythe, in: *LJ* 2 (1910), 68 ff.; 92 ff.
- , Die Parteien im gegenwärtigen Judentum in ihrer geschichtlichen Grundlage, in: *Religion und Geisteskultur* 5 (1911), 71–82.
- , Judentum und Juden. Eine Entgegnung auf die Aufforderung von Professor Josef Kohler, in: *LJ* 3 (1911), 2–5.
- , Das Judentum unter den Religionen, in: *Korrespondenzblatt des Verbandes deutsche Juden* 1912, Nr. 11, 9–15.
- , Gesetzesreligion und Religionsgesetz, in: *LJ* 4 (1912), 174 ff.
- , *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1922.
- Bäck, Samuel, Der Begriff des christlichen Staates, in: *AZJ* 56 (1892), Nr. 30, 358 ff.
- , *Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Literatur vom babylonischen Exile bis auf die Gegenwart*, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1894 (H. L. Strack, in: *ThLB* 15 (1894), Nr. 43, 505 ff.).
- Baentsch, Bruno, Babel und Bibel. Eine Prüfung des unter diesem Titel erschienenen Vortrags von Friedrich Delitzsch besonders auf die darin enthaltenen religionsgeschichtlichen Ausführungen, in: *Protestantische Monatshefte* 6 (1902), 287–297.
- , Babel und Bibel. Delitzschs zweiter Vortrag, in: *Protestantische Monatshefte* 7 (1903) 197–207.
- , *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. Ein Wort zur Revision der entwicklungs geschichtlichen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte*, Tübingen 1906 (S. Jampel, in: *MGWJ* 52 (1908), 28–36).
- , Das Wesen des Judentums, in: *DLZ* 29 (1908), Nr. 2, 70–77; Nr. 46, 2885–2890.
- Bahr, Hans, Ein Lehrstuhl für talmudische Forschung an der Frankfurter Universität!, in: *Jüdisches Litteratur-Blatt* 33 (1911), S. 49–54
- Bahr, Hermann, *Der Antisemitismus. Ein internationales Interview*, Berlin 1893.
- Baldensperger, Wilhelm, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Straßburg 1888.
- , *Das spätere Judentum als Vorstufe des Christenthums*, Gießen 1903.

- Baron, David, *Das Alte Testament und der moderne Jude*, 1911.
- Barth, Aaron, *Orthodoxie und Zionismus*, Berlin 1920.
- Barth, Jacob, *Babel und israelitisches Religionswesen*, Berlin 1902 (*W. Nowack*, in: *ThR* 6 (1903), 463 ff.).
- Baudissin, Wolf Wilhelm Graf, *Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion in ihrer universalen Bedeutung. Zwei akademische Reden*, Berlin 1914 (*L. Geiger*, in: *AZJ* 78 (1914), Nr. 43, 516; *F. Perles*, in: *OLZ* 18 (1915), Nr. 7, 211 f.).
- Beer, Georg, *Schabbath. Der Mischnatraktat »Sabbat« ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum NT mit Anmerkungen versehen*, Tübingen 1908 (*W. Bacher*, in: *DLZ* 30 (1909), Nr. 3, 141 ff.; 344; *V. Aptowitzer*, in: *MGWJ* 53 (1909), 616; *ders.*, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 23 (1909), 252–268).
- , *Pascha oder das jüdische Osterfest* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 64), Tübingen 1911 (*W. Staerk*, in: *ThLZ* 38 (1913), Nr. 4, 100 ff.).
- , *Mose und sein Werk. Ein Vortrag*, Gießen 1912 [1912a].
- , *Pesachim (Ostern). Text, Übersetzung und Erklärung* (Die Mischna, II. Seder: Moed, 3. Traktat), Gießen 1912 [1912b] (*W. Bacher*, in: *DLZ* 33 (1912), Nr. 51/52, 3211 ff.; *V. Aptowitzer*, in: *MGWJ* 57 (1913), 136 ff.; 272 ff.).
- , Juda und Israel, in: *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung, hg. von G. Wissowa, Bd. 9/2, Stuttgart 1916, 2399–2458.
- Beermann, Max, *Der Universalismus des Judentums*, in: *Korrespondenzblatt des Verbandes deutscher Juden* 1910, 7–12.
- , *Offener Brief des Kreisrabbiners Beermann an Prof. Niebergall*, in: *IDR* 18 (1912), Nr. 7/8, 339–345.
- Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden. Festschrift zum siebenzigsten Geburtstage Martin Philippons* (Schriften hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums), Leipzig 1916.
- Bender, A. D., *Eine Apologie des Judentums*, in: *Ost und West* 3 (1903), 432–443.
- Benzinger, Immanuel, *Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes?* (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart II. Reihe, Heft 15), Tübingen 1908.
- Bergmann, Juda, *Hillels Nächstenliebe und die theologische Wissenschaft*, in: *AZJ* 68 (1904), Nr. 46, 549 ff.
- , *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1908 (*E. Schürer*, in: *ThLZ* 33 (1908), Nr. 17, 484 f.; *W. Bousset*, in: *ThR* 14 (1911), 75 ff.).
- Berliner, Abraham, *Ein Mahnruf, eine Warnung!*, in: *JP* 15 (1884), Nr. 13, 133 f.
- , *Ein offenes Wort*, in: *JP* 16 (1885), Nr. 7, 61 f.; Nr. 8, 73 ff.
- Berner, Albert Friedrich, *Judenthum und Christenthum und ihre Zukunft*, Leipzig 1891.
- Bernfeld, Simon, *Die Organisation der Verteidigung*, in: *Ost und West* 7 (1907), 736–742.
- , *David Friedrich Strauß*, in: *AZJ* 72 (1908), Nr. 4, 41 ff.
- , *Franz Delitzsch* (Geb. 23. Februar 1813, gest. 4. März 1890), in: *Ost und West* 13 (1913), 317–322.
- , *Der Talmud* (Volksschriften über die jüdische Religion, 2. Jg., Heft 4), Frankfurt a.M. 1914.
- , *Hundert Jahre Wissenschaft des Judentums*, in: *Ost und West* 18 (1918), 325–333.

- Bernfeld, Siegfried, Jüdische Wissenschaft, in: *Der Jude* 1 (1916), 53 f.
- Bertholet, Alfred, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*, Freiburg/Leipzig 1896.
- , *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums*, Tübingen 1909.
- , *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Jesu Christi*, Tübingen 1911 (= *Biblische Theologie des Alten Testaments* Bd. II, begonnen von B. Stade).
- , *Die Eigenart der alttestamentlichen Religion. Eine akademische Antrittsrede*, Tübingen 1913 (H. Cohen, in: *AZJ* 77 (1913), Nr. 40, S. 472 ff.).
- , *Altes Testament und Kriegsfrömmigkeit. Ein Vortrag*, Tübingen 1917.
- Besser, Max, Der Zionismus und die religiösen Parteien, in: *JR* 1910, Nr. 24, 282 f.
- Biberfeld, Eduard, Professor Strack über den »Blutaberglauben«, in: *JP* 22 (1891), Nr. 32, 369 f.; *JP* 23 (1892), Nr. 45, 359 f.; Nr. 46, 567 f.; Nr. 47, 589 f.
- , Christenthum und Judenthum, in: *JP* 29 (1898), Nr. 31, 351 f.; Nr. 33, 374 f.; Nr. 35, 393 ff.
- , Ein »Religionsgespräch«, in: *Der Israelit* 51 (1910), Nr. 28–31.
- , Sabbat und Sonntag, in: *Der Israelit* 51 (1910), Nr. 42, 4 f.; Nr. 43, 5 f.; Nr. 44, 11 f.
- Bieling, Reinhold, Jüdische Polemik und Christliche Apologetik, in: *H. L. Strack* (Hg.), *Jahrbuch der evangelischen Judenmission*, Bd. 1, Leipzig 1906, 46–59.
- , Die Rückkehr zum Judentum, in: *Geisteskampf der Gegenwart* 55 (1909), 384–387.
- Billerbeck, Paul, Jüdische Chronik 9. Harnacks »Wesen des Christentums« in jüdischer Beleuchtung, in: *Nathanael* 19 (1903), 93–95.
- , Vereinsorganisationen innerhalb der Judenschaft Deutschlands, in: *Nathanael* 20 (1904), 33–61; 65–92; 21 (1905), 1–31.
- , /Hermann L. Strack, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 Bde., München 1926–1961.
- Bischoff, Erich, *Die Kabbalah. Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft*, Leipzig 1903 (W. Bacher, in: *ThLZ* 29 (1904), Nr. 11, 320 ff.).
- , *Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und »Himmelreich« in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt* (SIJB 33), Leipzig 1905 (L. A. Rosenthal, in: *Jüdisches Litteratur-Blatt* 29 (1905), Nr. 14, 54 ff., Nr. 15, 58 ff.).
- Blau, J., Die Taufe einst und jetzt, in: *LJ* 1 (1908/09), 154–157.
- , Dient die liberale Bewegung zur Erhaltung des Judentums?, in: *LJ* 2 (1910), 130–143.
- Blumenfeld, Kurt, *Zionistische Betrachtungen. 5 Aufsätze*, Berlin 1916.
- Blumenthal, Adolf., *Offener Brief an den Geh. Oberkirchenrath Prof. Franz Delitzsch*, Berlin 1889.
- , Geheimrath Franz Delitzsch, in: *Der Israelit* 31 (1890), Nr. 21, 367 f.
- Bornhausen, Karl, Die Ethik und der historische Jesus, in: *ZThK* 17 (1907), 215–221.
- , Das Problem der Wirklichkeit Gottes. Zu Cohens Religionsphilosophie, in: *ZThK* 27 (1917), 55–75.
- Bousset, Wilhelm, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich*, Göttingen 1892.
- , *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen 1895 (D. Kaufmann, in: *MGWJ* 40 (1896), 134–137).
- , Thomas Carlyle, ein Prophet des 19. Jahrhunderts, in: *CW* 11 (1897), 249–253; 267–271; 296–299; 324–327.
- , Zur Methodologie der Wissenschaft vom neuen Testament, in: *ThR* 2 (1899), 1–15.
- , Das Wesen des Christentums, in: *ThR* 4 (1901), 89–103.

- , *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1903 [1903a] (1906<sup>2</sup>). (H. J. Holtzmann, in: *ThLZ* 28 (1903), Nr. 13, 369 ff.; *ThLZ* 33 (1907), Nr. 13, 395 ff.).
- , *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum. Antwort auf Herrn Perles' Kritik meiner »Religion des Judentums im N.T. Zeitalter«*, Berlin 1903 [1903b] (H. J. Holtzmann, in: *ThLZ* 29 (1904), Nr. 2, 43–46; I. Elbogen, in: *MGWJ* 48 (1904), 185–189).
- , *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das neue Testament*, Berlin 1903 [1903c].
- , *Das Wesen der Religion. Dargestellt an ihrer Geschichte* (<sup>1</sup>1903), Tübingen <sup>4</sup>1920.
- , Antwort auf Herrn Steudels »Streiflicht auf die theologische Wissenschaft«, in: *Bremer Nachrichten. General-Anzeiger für Bremen und Umgebung*, 162. Jg., Nr. 59 (28.02.1904).
- , *Jesus* (<sup>1</sup>1904) (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, Tübingen) <sup>3</sup>1907.
- , *Was wissen wir von Jesus?* (<sup>1</sup>1904), Tübingen <sup>2</sup>1906.
- , *Die Mission und die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule. Vortrag gehalten auf der XXIII. Jahresversammlung des Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins*, Göttingen 1907.
- , *Unser Gottesglaube* (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, V. Reihe, Heft 6), Tübingen 1908.
- , Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, in: *Fünfter Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt* (Berlin 5. bis 10. August 1910). Protokoll der Verhandlungen, hrsg. v. M. Fischer und F. M. Schiele, Bd. 1, Berlin 1910, 291–305.
- , Der religiöse Liberalismus, in: L. Nelson (Hg.), *Was ist liberal?*, München 1910, 21–40.
- , *Religion und Geschichte*, Groningen 1912.
- , *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen 1964<sup>5</sup> (1913<sup>1</sup>).
- , *Jesus der Herr. Nachträge und Auseinandersetzungen zu Kyrios Christos*, Göttingen 1916.
- , Altes Testament, Literatur und Religion des Judentums; II. Religion, in: *ThR* 18 (1915), 115–131.
- , *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, in 3. verb. Aufl. hrsg. v. H. Gressmann (Handbuch zum NT 21), Tübingen 1926 (I. Maybaum, in: *JLZ* 6 (1926), Nr. 36, 2; J. Wohlgemuth, in: *Jeschurun* 13 (1926), 630 ff.; M. Dienemann, in: *Der Morgen* (1928), S. 207 f.).
- Brann, Markus, *Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenkel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum der Anstalt*, Breslau 1904 (E. Schürer, in: *ThLZ* 30 (1905), Nr. 11, 340; P. Fiebig, in: *ThLB* 28 (1907), Nr. 6, 71 f.).
- , Zur Geschichte der »Monatsschrift«, in: *MGWJ* 51 (1907), 1–6.
- , Der Arbeitsplan der »religionsgeschichtlichen Kommission« in Göttingen, in: *MGWJ* 58 (1914), 275–280.
- Breslauer, Bernhard, *Die Zurücksetzung der Juden an den Universitäten Deutschlands. Denkschrift, im Auftrage des Verbandes der Deutschen Juden gefertigt*, Berlin 1911.
- Breuer, Isaac, Die Erneuerung des Judentums, in: *Der Israelit* 50 (1909), Nr. 10, 11 f.; Nr. 14, 1 f.
- , Sombart und die Juden, in: *Der Israelit* 52 (1911), Nr. 36–38; 40.
- , Was läßt Hermann Cohen vom Judentum übrig?, in: *Der Israelit* 52 (1911), Nr. 11–13; 15.
- , Die Zukunft des Zionismus, in: *Der Israelit* 53 (1912), Nr. 39, 4.
- , *Messiasspuren*, Frankfurt a.M. 1918.

- Brückner, Martin, Christentum und Judentum, in: *Protestantenblatt* 47 (1914), Nr. 3, 52 ff.
- Buber, Martin, Jüdische Wissenschaft, in: *Die Welt* 5 (1901), Nr. 41, 1 f.
- , *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1911.
- , *Vom Geiste des Judentums*, Leipzig 1916.
- , *Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1914*, Berlin <sup>2</sup>1920.
- , *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1920.
- , /Feiweil, Berthold/Weizmann, Chaim, *Eine jüdische Hochschule*, Berlin 1902.
- Bürger, Curt (Hg), *Antisemiten-Spiegel. Die Antisemiten im Lichte des Christentums, des Rechtes und der Wissenschaft*, hrsg. im Auftrag des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus, Berlin/Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1911.
- Cahn, Michael, *Die religiösen Strömungen in der zeitgenössischen Judenheit*, Frankfurt a.M. 1912 (E. Bischoff, in: *ThLZ* 40 (1915), Nr. 9, 213).
- Calvary, Moses, *Die Aufgabe des deutschen Zionismus*, Berlin 1912.
- , Religion und Nation als Gemeinschaftswerte des deutschen Judentums, in: *JR* 19 (1914), Beiblatt Nr. 14/16, 37 ff.
- , Nationale Tendenzen im deutschen Judentum, in: *JR* 19 (1914), Beiblatt Nr. 17, 41 ff.; Nr. 18/19, 45 ff.
- Carlebach, Joseph, *Liberales Judentum und jüdische Tradition*, Frankfurt a.M. 1913.
- Cassel, Paulus, *Die Juden in der Weltgeschichte*, Berlin 1880.
- , *Wider Heinrich von Treitschke. Für die Juden*, Berlin 1880.
- , *Die Antisemiten und die evangelische Kirche*, Berlin 1881.
- Chamberlain, Houston Stewart, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*, München <sup>1</sup>1899.
- Christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung*, Berlin 1882.
- Cohen, Hermann, *Die Nächstenliebe im Talmud. Als ein Gutachten dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet*, Marburg 1888.
- , Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe, in: *AZJ* 58 (1894), Nr. 23, 268 ff.
- , Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch, in: *JJGL* 3 (1900), 75–132.
- , Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch-theologischen Lehranstalten, in: *MGWJ* 1904, 2–21.
- , Ein Gruss der Pietät an das Breslauer Seminar, in: *Ost und West* 4 (1904), 747–756.
- , Das Urteil des Herrn Prof. Nöldeke über die Existenzberechtigung des Judentums, in: *AZJ* 71 (1907), Nr. 5, 52 ff.
- , *Ethik des reinen Willens*, 5. Aufl., ND der 2. rev. Aufl. von 1907 (Hermann Cohen, Werke Bd. 7, Teil 2), Hildesheim/New York 1981.
- , Religion und Sittlichkeit, in: *JJGL* 10 (1907), 98–171 (F. Niebergall, in: *ThLZ* 32 (1907), Nr. 20, 562 ff.; F. Walther, in: *ThLB* 29 (1908), Nr. 38, 452; P. Fiebig, in: *CW* 25 (1911), Nr. 42, 1000 ff.).
- , Religiöse Postulate, in: *Ost und West* 9 (1909), 69–82.
- , Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt (1910), in: M. Fischer/F. M. Schiele (Hg.), *Fünfter Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt*, 563–577.
- , Die Liebe zur Religion, in: *Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin* 1 (1911), Nr. 2.
- , *Emanzipation. Zur Jahrhundertfeier des Staatsbürgertums der preußischen Juden* (11. März 1912) (1912), in: *Jüdische Schriften* Bd. 2, 1924, 220–228.
- , Die Eigenart der alttestamentlichen Religion, in: *AZJ* 77 (1913), Nr. 40, 472 ff.

- , Das Gottesreich, in: *Ost und West* 14 (1914), 105–112.
- , Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte, in: *Korrespondenzblatt des Verbandes der deutschen Juden* Nr. 14, Juni 1914, 1–6 (*Jüdische Schriften* Bd. 1, 182–195).
- , *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart. Ein Vortrag*, Leipzig 1914 (E. Troeltsch, in: *ThLZ* 40 (1915), Nr. 16/17, 383 ff.; W. Elert, in: *ThLB* 35 (1914), 592 f.).
- , *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes*, Berlin 1914 (E. Troeltsch, in: *ThLZ* 41 (1916), Nr. 4, 89 f.).
- , *Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*, Gießen 1915 (M. Rade, in: *CW* 29 (1915), Nr. 43, 866 ff.).
- , Der Jude in der christlichen Kultur, in: *NJM* 1 (1916/17), 291 ff.; 322 ff.; 387 ff.; 509 ff.
- , Monotheismus und Messianismus, in: *NJM* 1 (1916/17), 106 ff.; 135 ff.
- , Der Prophetismus und die Soziologie, in: *NJM* 1 (1916/17), 652 ff.
- , Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung, in: *AZJ* 81 (1917), Nr. 32, 373 f.
- , Julius Wellhausen. Ein Abschiedsgruß, in: *NJM* 2 (1917/18), 178 ff.
- , Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft, in: *NJM* 2 (1917/18), 21 ff.; 45 ff.
- , Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums, in: *NJM* 2 (1917/18), 254 ff.
- , *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919.
- , *Jüdische Schriften*, 3 Bde., hrsg. v. B. Strauß, Berlin 1924.
- , *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, hrsg. v. A. Görland und E. Cassirer (Veröffentlichungen der Hermann Cohen-Stiftung bei der Akademie für die Wissenschaft des Judentums), 2 Bde., Berlin 1928.
- Cohn, Emil, *Mein Kampf ums Recht. Eine Streitschrift gegen Vorstand und Repräsentanz der Jüdischen Gemeinde zu Berlin* (Nebst seiner Broschüre »Die Geschichte meiner Suspension« als Anhang), Berlin 1907.
- , Probleme im modernen Judentum, in: *Preußische Jahrbücher* 1907, Bd. 127, 302–324.
- , Die religiöse Judenfrage, in: *Preußische Jahrbücher* 1911, Bd. 143, 432–440.
- , Eduard König. Zum 70. Geburtstag, in: *JP* 47 (1916), Nr. 47, 538 f.
- Cohn, Gustav, Judentum und Christentum, in: *IDR* 11 (1905), 144–151.
- , Die Verlästerung der jüdischen Sittenlehre, in: *IDR* 17 (1911), Nr. 10, 529–553.
- , Zum Tode Adolf Harnacks, in: *Gemeindeblatt der Israelitischen Religionsgemeinde zu Leipzig* 6 (1930), Nr. 26, 3 f.
- Cornill, Carl Heinrich, *Der israelitische Prophetismus. In fünf Vorträgen für gebildete Laien geschildert*, Straßburg <sup>1</sup>1894 (<sup>3</sup>1909).
- , *Das Alte Testament und die Humanität*, Leipzig 1895.
- , Die Psalmen in der Weltliteratur, in: *JJGL* 1 (1898), 35–53.
- , *Geschichte des Volkes Israel von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer*, Leipzig 1898.
- Dalman, Gustaf, Das Verhältnis Israels zu den Heiden und Abtrünnigen nach dem traditionellen Gesetz, in: *SaH* 21 (1884), 124–150.
- , *Die Tötung Ungläubiger nach talmudisch-rabbinischem Recht. Quellenmäßig dargestellt* (Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig, Nr. 6), Leipzig 1885.
- , Der Schulchan Aruch in seiner Beleuchtung durch Dr. Justus und Ecker, in: *Nathanael* 1 (1885), 33–49; 65–83.
- , Der Schulchan Aruch und seine jüdischen Verteidiger, in: *Nathanael* 1 (1885), 129–148.

- , *Jüdisches Fremdenrecht, antisemitische Polemik und jüdische Apologetik. Kritische Blätter für Antisemiten und Juden* (SIJB 1), Karlsruhe/Leipzig 1886 (A. Berliner, in: *Literarisches Centralblatt für Deutschland* 38 (1887), Nr. 27, 727).
- , *Judentum und Mission*, in: *SaH* 23 (1887), 157–172.
- , *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend* (SIJB 4), Berlin 1888.
- , *Die Judenmission ein Werk der Kirche. Vortrag, gehalten in Leipzig bei der Generalversammlung des Centralvereins am 22. Mai 1888*, in: *SaH* 26 (1889), 6–17.
- , *Die Aufgabe der Judenmission. Ein Warnruf*, in: *Nathanael* 6 (1890), 69–73.
- , *Falsche Wege. Ein Warnungswort wider die jetzt von Leipzig aus gelehrte »neue Methode«*, in: *Nathanael* 7 (1891), 161–181.
- , *Theorie und Praxis der Judenmission im allgemeinen*, in: *Nathanael* 7 (1891), Nr. 4, 97–128.
- , *Zwei Beispiele antisemitischer Quellenbenutzung*, in: *Nathanael* 8 (1892), 141–147.
- , *Antisemitische Lästerung der heiligen Schrift*, in: *Nathanael* 8 (1892), 181–186.
- , *Kurzgefaßtes Handbuch der Mission unter Israel* (SIJB 18), Berlin 1893.
- , *Das Institutum Delitzschianum zu Leipzig in den Jahren 1893–1897*, in: *SaH* 34 (1897), 111–122; fortgesetzt für die folgenden Jahre in: *SaH* 35 (1898), 209–213; 36 (1899), 184–187; 38 (1901), 217–224.
- , *Die Worte Jesu, mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert*, Bd. I. Einleitung und wichtige Begriffe. Nebst Anhang, Leipzig 1898.
- , *Das Institutum Delitzschianum im Jahre 1897/98*, in: *SaH* 35 (1898), 209–213.
- , *Christentum und Judentum*, in: *Nathanael* 14 (1898), 97–121.
- , *Christentum und Judentum* (SIJB 24), Leipzig 1898 (E. Biberfeld, in: *JP* 29 (1898), Nr. 31; 33; 35).
- , *Das Institutum Delitzschianum im Jahre 1898/99*, in: *SaH* 36 (1899), 184 ff.
- , *Das Institutum Delitzschianum in den Jahren 1899–1901*, in: *SaH* 38 (1901), 217–224.
- , *Antisemitismus und Judenmission*, in: *Protokolle der in Köln a. Rh. vom 6. bis zum 9.10.1900 abgehaltenen allgemeinen Missionskonferenz für die Arbeit der evangelischen Kirche an Israel* (SIJB 29), Leipzig 1901, 62–69.
- , *Jesus – Jeschua. Die drei Sprachen Jesu – Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz*, Leipzig 1922.
- , Gustav Dalman, in: E. Stange (Hg.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 4, Leipzig 1928, 1–29.
- Das deutsche Judentum, seine Parteien und Organisationen. Eine Sammelschrift*, Berlin/München 1919.
- Das Rabbiner-Seminar zu Berlin. Bericht über die ersten fünf und zwanzig Jahre seines Bestehens (1873–1898)*, Berlin 1898.
- Deissmann, Adolf, *Bibelstudien*, Marburg 1895 (D. Kaufmann, in: *MGWJ* 40 (1896), 41–44).
- Delitzsch, Franz, *Die Mission der Kirche an die Juden*, in: *SaH* 1 (1863), 4–16.
- , *Jesus und Hillel. Mit Rücksicht auf Renan und Geiger verglichen*, Erlangen 1866.
- , *Rohling's Talmudjude beleuchtet*, Leipzig 1881, 7. durch Beleuchtung der Gegenschrift Rohlings erweiterte Ausgabe, Leipzig 1881.
- , *Christentum und jüdische Presse (Selbsterlebtes)*, Erlangen 1882.

- , Zur Charakteristik des Antisemitismus. I. Eine schlimme Frucht der antisemitischen Bewegung, in: *SaH* 19 (1882), 239–252.
- , *Neueste Traumgesichte des antisemitischen Propheten. Sendschreiben an Prof. Zöckler in Greifswald*, Erlangen 1883 [1883a].
- , *Schachmatt den Blutlügenern Rohling und Justus entboten*, Erlangen 1883 [1883b].
- , *Was Dr. Rohling beschworen hat und noch beschwören will. 2. Streitschrift in Sachen des Antisemitismus*, Leipzig 1883 [1883c].
- , Es muß und wird und kann geschehen. Gedanken über die Bekehrung Israels und das Verhältnis der Instituta dazu, in: *SaH* 22 (1885), 34–46.
- , Sind die Instituta Missionsvereine? Mit Bezug auf den Angriff des Dr. A. Berliner beantwortet von ..., in: *SaH* 22 (1885), 49–57.
- , *Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion* (Schriften des Institutum Judaicum zu Leipzig Nr. 18/19), Leipzig 1888 (<sup>2</sup>1890) (D. Kaufmann, in: *JP* 19 (1888), Nr. 45–48; 50–51; *JP* 20 (1889), Nr. 1).
- , Biblische Gedanken über die Bekehrung der Juden, in: *SaH* 26 (1889), 178–186.
- , *Sind die Juden wirklich das auserwählte Volk? Ein Beitrag zur Lichtung der Judenfrage* (Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig Nr. 22), Leipzig 1889.
- , *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, Leipzig 1890.
- Delitzsch, Friedrich, *Babel und Bibel. Erster Vortrag*, Leipzig 1902.
- , *Babel und Bibel. Rückblick und Ausblick*, Stuttgart 1904.
- , *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel*, Stuttgart 1904.
- , *Babel und Bibel. Dritter (Schluß-)Vortrag*, Stuttgart 1905.
- , *Zur Weiterbildung der Religion*, Stuttgart 1908.
- , *Die große Täuschung*, 2 Bde., Stuttgart/Berlin 1920/21.
- Der Zionismus, seine Theorien, Aussichten und Wirkungen* (Schriften zur Aufklärung über den Zionismus Nr. 2), hrsg. vom Antizionistischen Komitee Berlin, Berlin o. J. [1912].
- Deutsch, Gottfried, Die Konvertiten des Judentums, in: *AZJ* 54 (1890), Nr. 15, 215 ff.; Nr. 16, 226 ff.; Nr. 18, 251 ff.
- , Der Zionismus und das messianische Dogma, in: *AZJ* 62 (1898), Nr. 16, 183 ff.; Nr. 17, 198 ff.; Nr. 19, 220 ff.
- Deutsch, Imanuel, Herkulesarbeiten, in: *Jüdisches Litteratur-Blatt* 24 (1900), Nr. 6, 41 ff.
- Dienemann, Max, Liberales Judentum in seinem Zusammenhang mit dem Zeitbewußtsein des religiösen Liberalismus, in: *LJ* 1 (1908/09), 73–81.
- , Persönliche Religion und Judentum, in: *LJ* 3 (1911), 241–247.
- , Israels Erwählung, in: *Korrespondenzblatt des Verbandes deutscher Juden* 1912, Nr. 11, 1–9.
- , Die jüdische Wertung des Gesetzes und der Gerechtigkeit, in: *Korrespondenzblatt des Verbandes deutscher Juden* 1914, Nr. 14, 6–12.
- , *Judentum und Christentum* (Volksschriften über die jüdische Religion, 2. Jahrgang Heft 5), Frankfurt a.M. 1914 (<sup>2</sup>1919; M. Dibelius, in: *Literaturblatt: Beilage zur Frankfurter Zeitung* Nr. 3 (30.1.1921), 2).
- , Judentum und Christentum in ihrer Stellung zum »Gesetz«, in: *LJ* 6 (1914), 7 ff.
- , Die Festigung des durch den Krieg gefährdeten religiösen Bewußtseins, in: *Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin* 6 (1916), Nr. 7, 79 ff.
- , Eine neue Wiederholung alter Irrtümer, in: *AZJ* 80 (1916), Nr. 43, 504 ff.
- , Die Josephs-Geschichte als Prüfstein der modernen Bibelkritik, in: *AZJ* 80 (1916), Nr. 24, 282 ff.
- , Unser Verhältnis zur Bibel, in: *AZJ* 81 (1917), Nr. 25, 289 ff., Nr. 26, 301 f.

- , Hin zur Bibell, in: *LJ* 10 (1918), 6–10.
- , *Galuth*, Berlin 1929.
- , Zur Leben-Jesu-Forschung, in: *Der Morgen* 6 (1930), 373–382.
- Drews, Arthur, *Die Christusmythe*, 2 Bde., Jena 1909/11.
- Dubnow, Simon, *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, 3 Bde., Berlin 1920–1923.
- Dühring, Eugen, *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage*, Carlsruhe/Leipzig 1881.
- Duhm, Bernhard, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn 1875.
- , *Die Entstehung des Alten Testaments*, Tübingen <sup>2</sup>1909 (<sup>1</sup>1897).
- , *Israels Propheten* (Lebensfragen 26), Tübingen 1916.
- Ecker, Jakob, *Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit. Eine wissenschaftliche Untersuchung*, Paderborn 1884.
- , (Dr. Justus), *Judenspiegel oder 100 neuenthüllte, heutzutage noch geltende, den Verkehr der Juden mit den Christen betreffende Gesetze der Juden; mit einer die Entstehung und Weiterentwicklung der jüdischen Gesetze darstellenden höchst interessanten Einleitung*, Paderborn <sup>5</sup>1892.
- Eisenmenger, Johann Andreas, *Entdecktes Judenthum*, 2 Bde., Königsberg/Berlin 1710, in Auswahl neu aufgelegt von F. X. Schiefel, Dresden 1894.
- Elbogen, Ismar, Das Wesen des Judentums. Eine Erwiderung, in: *IDR* 10 (1904), Nr. 7/8, 377–386.
- , Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch, in: *BHWdJ* 22 (1904), S. 1–88 (E. Schürer, in: *ThLZ* 29 (1904), Nr. 23, 627 f.; G. Hölscher, in: *ThLB* 25 (1904), Nr. 34, 401 ff.).
- , Die Hochschule, ihre Entstehung und Entwicklung, in: ders./J. Höniger, *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Festschrift zur Einweihung des eigenen Heimes*, Berlin 1907, 1–98.
- , Von den Pharisäern, in: *Korrespondenzblatt des Verbandes deutscher Juden* 1913, Nr. 13, 10–17.
- , *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1913 (W. Staerk, in: *ThLZ* 40 (1915), Nr. 24, 507–511; W. Bousset, in: *ThR* 18 (1915), 270–275).
- , *Gottesdienst und synagogale Poesie* (Volksschriften über die jüdische Religion, Jg. 2, Heft 6/7), Frankfurt a.M. 1914.
- , Deutschtum und Judentum, in: *Israelitisches Familienblatt Hamburg* 17 (1915), Nr. 44, 1 f.
- , Neuorientierung unserer Wissenschaft, in: *MGWJ* 62 (1918), 80–96.
- , *Geschichte der Juden seit dem Untergang des jüdischen Staates*, Leipzig 1919 (M. Löhr, in: *OLZ* 23 (1920), 212 f.; H. L. Strack, in: *ThLZ* 45 (1920), Nr. 21/22, 243 f.).
- , *Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1922.
- , Das »Judaistische Institut« in Jerusalem, in: *Der Morgen* 1 (1925), 226–232.
- , Die Wissenschaft des Judentums. Festrede bei der Feier des fünfzigjährigen Bestehens der Hochschule am 21. Mai 1922, in: *42. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1925, 13–24.
- , Gleichberechtigung für die jüdische Wissenschaft!, in: *K. C.-Blätter* 17 (1927), 88 f.
- , Zum Jubiläum der »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums«. Ansprache beim Festakt am 16. November 1927, in: *Bericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums* 1927, 1–12.
- , /Höniger, Jakob, *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Festschrift zur Einweihung des eigenen Heims*, Berlin 1907.

- »Erklärung« der Rabbiner zur Sittlichkeit, in: *JP* 15 (1884), Nr. 26, 270 f.  
*Erster Jahresbericht des Rabbiner-Seminars*, Berlin 1874.
- Eschelbacher, Joseph, *Der konservative Protestantismus und das Judentum*, Verband für jüdische Geschichte und Literatur, Berlin 1898.
- , Die Vorlesungen Harnacks über das Wesen des Christentums, in: *MGWJ* 46 (1902), 119–141; 229–239; 407–427; *MGWJ* 47 (1903), 53–68; 136–149; 249–263; 434–446; 514–534.
- , *Das Judentum und das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien* (Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Berlin), Berlin 1905 (P. Fiebig, in: *ThLZ* 30 (1905), Nr. 15, 435 f.; *CW* 20 (1906), Nr. 40, 947 ff.; G. Hoennicke, in: *Nathanael* 21 (1905), 173 ff., P. Volz, in: *Theologischer Jahresbericht* 25 (1905), 192 f.; C. Clemen, in: *Literarisches Zentralblatt für Deutschland* 58 (1907), Nr. 38, 1203 f.).
- , *Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie* (Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums), Leipzig 1907 (B. Baentsch, in: *DLZ* 29 (1908), Nr. 46, 2885 ff.; P. Fiebig, in: *CW* 21 (1907), Nr. 27, 631–637; P. Volz, in: *Theologischer Jahresbericht* 27 (1907), 151).
- , Zur Geschichte und Charakteristik der Paulinischen Briefe, in: *MGWJ* 51 (1907), 395–428; 542–568.
- , Aufgaben einer jüdischen Apologetik, in: *Korrespondenzblatt des Verbandes deutscher Juden* 1908, Nr. 3, S. 1–10 (abgedruckt in: *JP* 39 (1908), Nr. 45, 443 ff.).
- Eschelbacher, Max, Das jüngste Bild vom Judentum, in: *Ost und West* 11 (1911), 1041–1052; 12 (1912), 113–124.
- Fantl, Leo, Apologie, in: *Ost und West* 18 (1918), 397 f.
- Feilchenfeld, Wolf, Rohlings neueste Hetzschrift, in: *JP* 14 (1883), Nr. 48, 562 f.
- Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Jüdisch-Theologischen Seminars Fraenkelscher Stiftung*, 2 Bde., Breslau 1929.
- Feuchtwang, David, *Zur Aufklärung über Babel und Bibel*, Wien 1903.
- , Monumenta Talmudica, in: *MGWJ* 59 (1915), 107–119.
- , Bibelwissenschaftliche Irrungen, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 6 (1917), Nr. 5/6, 61 ff.
- , Moritz Güdemanns Anteil an der Wissenschaft des Judentums, in: *MGWJ* 62 (1918), S. 161–177.
- Feuchtwanger, Ludwig, Zum Tode Adolf von Harnacks, in: *C. V.-Zeitung* 9 (1930), 334.
- Feuchtwanger, Sigbert, *Die Judenfrage als wissenschaftliches und politisches Problem*, Berlin 1916.
- Fiebig, Paul, *Berachoth. Der Mischna-Traktat »Segenssprüche« ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen*, Tübingen 1902 (W. Bacher, in: *DLZ* 28 (1907), Nr. 9, 535 f.).
- , Das Institutum Delitzschianum in Leipzig, in: *AELKZ* 36 (1903), Nr. 5, 111 f.
- , Die Mission unter den Juden, ihre Geschichte und ihr Recht, in: *SaH* 40 (1903), 154–168.
- , Ein Weg zum Fortschritt der Theologie, in: *CW* 17 (1903), Nr. 19, 448 f.
- , *Talmud und Theologie. Ein Vortrag* (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte), Tübingen/Leipzig 1903.
- , *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen/Leipzig 1904.
- , Zwei Wege zum Fortschritt der neutestamentlichen Forschung, in: *Protestantische Monatshefte* 8 (1904), 254–265.

- , *Babel und Neues Testament*, Tübingen 1905.
- , Judentum und Katholizismus, in: *Studierstube* 3 (1905), 715–26.
- , *Ausgewählte Mischnatraktate 1–3 (Joma; Pirqe' aboth; Berachoth)*, Tübingen 1906 (V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 52 (1908), 112–120; 252 ff.; 372–379).
- , Jüdische Gebete und das Vaterunser, in: *CW* 20 (1906), Nr. 40, 947 ff.; Nr. 41, 961–969.
- , Die Wissenschaft des Judentums in der Gegenwart, in: *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* vom 19.02.1907, Nr. 146, 181 ff.
- , Über jüdisches und protestantisches Gelehrtentum, in: *CW* 21 (1907), Nr. 27, 631–637.
- , Aus der jüdischen Mischna, in: *CW* 22 (1908), Nr. 11, 266 ff.; Nr. 13, 316 ff.; Nr. 17, 417 ff.
- , Das Alenu-Gebet, in: *CW* 23 (1909), Nr. 29, 689 ff.
- , Das jüdische Neujahrsgebet »Abinu malkenu«, in: *CW* 23 (1909), Nr. 44, 1045 ff.
- , *Die Aufgaben der neutestamentlichen Forschung in der Gegenwart*, Leipzig 1909.
- , Jüdische Gleichnisse der neutestamentlichen Zeit, in: *ZNW* 10 (1909), 301 ff.
- , Modern-positive Theologie des Judentums, in: *CW* 23 (1909), Nr. 33, 779 ff.
- , Art. »Gottesdienst IV, Jüdischer, in der Gegenwart«, in: *RGG*<sup>1</sup> Bd. 3, Tübingen 1910, 1581 ff.
- , Art. »Judenmission«, in: *RGG*<sup>1</sup> Bd. 3, Tübingen 1910, 801–805.
- , Art. »Judentum«, in: *RGG*<sup>1</sup>, Bd. 3, Tübingen 1910, 805–835.
- , Das moderne Judentum, in: *Protestantenblatt* 44 (1911), Nr. 44, 127 ff.; Nr. 45, 1312 ff.
- , Das Judentum auf dem Berliner Weltkongreß, in: *Protestantenblatt* 44 (1911), Nr. 48, 1406 ff.
- , Die Worte Jesu. Ein Beitrag zum Streit um die »Christmythe«, in: *CW* 25 (1911), Nr. 2, 26–29; Nr. 3, 50–53.
- , Jüdische Stimmen zur Judenfrage, in: *CW* 25 (1911), Nr. 42, 1000–1004.
- , *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum Neuen Testament bearbeitet. Ein Beitrag zum Streit um die »Christusmythe«*, Tübingen 1911 [1911a].
- , *Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Bonn 1911 [1911b] (A. Rosenzweig, in: *AZJ* 80 (1916), Nr. 19, 228).
- , *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Ein Beitrag zum Streit um die »Christusmythe« und eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers*, Tübingen 1912 (V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 57 (1913), 7 ff.).
- , Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes, in: *CW* 16 (1912), Nr. 15, 359 ff.
- , Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse, in: *ZNW* 13 (1912), 192–211.
- , Wer hat die Zukunft? Katholizismus, Orthodoxie, Monismus oder freier Protestantismus?, in: *Protestantenblatt* 45 (1912), Nr. 3, Beiblatt, 79–82.
- , Christen und Juden auf dem Berliner Weltkongreß, in: *CW* 27 (1913), Nr. 16, 371–378.
- , *Der Tosephtatraktat Rosch haschana in vokalisiertem Text mit sprachlichen, textkritischen und sachlichen Bemerkungen* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. v. H. Lietzmann), Bonn 1914.
- , *Rosch-ha-Schana (Neujahr). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang* (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1914 (L. Blau, in: *DLZ* 26 (1915), Nr. 39, 1985 ff.).
- , Jüdische und christliche Ethik, in: *CW* 29 (1915), Nr. 5, 91 ff.
- , Liberales Judentum der Gegenwart, in: *CW* 30 (1916), Nr. 25, 488 ff.
- , Das »gesetzestreue« Judentum, in: *CW* 30 (1916), Nr. 38, 729 ff.

- , *Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart*, Tübingen 1916 (A. Strauß, in: *CW* 31 (1917), Nr. 7, Sp.136; M. Dienemann, in: *AZJ* 81 (1917), Nr.1., 11).
- , Das jüdische Neujahrsfest der Gegenwart, in: *CW* 31 (1917), Nr. 7, 133 ff.; Nr. 10, 189 ff.
- , Der jüdische und der christliche Gottesdienst in Vergangenheit und Gegenwart, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 6 (1917/18), Nr. 3/4, 41 ff.; Nr. 5/6, 65 ff.
- , Jesu Worte über die Feindesliebe, in: *ThStKr* 91 (1918), 30–64.
- , *Juden und Nichtjuden. Erläuterungen zu Theodor Fritschs »Handbuch der Judenfrage«*, Leipzig 1921 (F. Goldmann, in: *Der Morgen* 1 (1925/26), 392 f.).
- , *Neues Testament und Nationalsozialismus. 3 Universitäts-Vorlesungen über Führerprinzip, Rassenfrage, Kampf* (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft nationalsozialistischer Lehrer und Pfarrer 11), Dresden 1935.
- Fink, Daniel, Die sogenannte »Wissenschaft des Judenthums«, in: *Der Israelit* 42 (1901), 1133 ff.; 1175 ff.
- , *Überliefertes und Liberales Judentum*, hrsg. v. Verein zur Erhaltung des überlieferten Judentums in Berlin, Berlin 1908.
- Fischer, Max/Schiele, Friedrich Michael (Hg.), *Fünfter Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt Berlin 5. bis 10. August 1910*, 2 Bde., Berlin 1910/11.
- Foerster, Erich, Evangelische Gedanken zur Judenfrage, in: *CW* 5 (1891), Nr. 14, 313–321; Nr. 6, 368–375; Nr. 17, 387–393.
- , Harnack's Wesen des Christentums eine Bestreitung oder eine Verteidigung des christlichen Glaubens?, in: *ZThK* 12 (1902), 179–201.
- , *Entwurf eines Gesetzes betreffend die Religionsfreiheit im Preussischen Staate*, Tübingen 1911.
- , Religionsfreiheit und Kirchenreform, in: *Die Grenzboten* 70 (1911), Nr. 48, 413–419; Nr. 9, 461–472; Nr. 51, 603 ff.
- Fraenkel, Michael, Dem Andenken von Max Löhr, in: *Jüdisches Gemeindeblatt für die Synagogengemeinde Breslau* 9 (1932), Nr. 9, 97 f.
- Freimann, M., Wie verhielt sich das Judentum zu Jesus und dem entstehenden Christentum?, in: *MGWJ* 54 (1910), 697–712; *MGWJ* 55 (1911), 160–176; 296–316.
- , Die Wortführer des Judentums in den ältesten Kontroversen zwischen Juden und Christen, in: *MGWJ* 55 (1911), 555–585.
- , Eine mißverständene Rede Jesu, in: *MGWJ* 58 (1914), 281–289.
- Freund, Ismar, *Die Rechtsstellung der Juden im preussischen Volksschulrecht*, Berlin 1908.
- , Staat, Kirche und Judentum in Preußen, in: *JJGL* 14 (1911), 109–138.
- , *Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen*, 2 Bde., Berlin 1912.
- , *Der Judenhaß. Ein Beitrag zu seiner Geschichte und Psychologie*, Berlin 1922.
- Friedländer, Moriz, *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums. Eine historisch-kritische Darstellung der Propaganda und Apologie im Alten Testament und in der hellenistischen Diaspora*, Zürich 1903 (P. Fiebig, in: *ThLB* 25 (1904), Nr. 25, 296 ff.; E. Schürer, in: *ThLZ* 29 (1904), Nr. 5, 132 ff.; W. Bousset, in: *ThR* 10 (1907), 386 ff.).
- , *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin 1905 (E. Schürer, in: *ThLZ* 31 (1906), Nr. 6, 163 ff.; R. Knopf, in: *CW* 21 (1907), Nr. 45, 1083 f.; W. Bousset, in: *ThR* 10 (1907), 386 ff.).
- , *Synagoge und Kirche in ihren Anfängen. Eine Studie zur Geschichte des Sabbaths und der Synagoge in der Diaspora und zur (sic!) Pharisäismus und Messianismus und ihre Einflüsse auf das Urchristentum*, Berlin 1908.

- , Eine höfliche Anfrage an Herrn Prof. Dr. Adolf Harnack, in: *AZJ* 77 (1913), Nr. 23, 272 f.
- Fritsch, Theodor, *Handbuch der Judenfrage. Eine Zusammenstellung des wichtigsten Materials zur Beurteilung des jüdischen Volkes*, Hamburg <sup>26</sup>1907.
- , *Beweis-Material gegen Jahwe*, Leipzig <sup>3</sup>1913 (<sup>1</sup>1911).
- , Zur Entstehungs-Geschichte des Alten Testaments, in: *Hammer* 12 (1913), Nr. 257, 113–119.
- , *Der falsche Gott. Beweismaterial gegen Jahwe*, Leipzig <sup>10</sup>1933 (<sup>1</sup>1916).
- , *Der Streit um Gott und Talmud. Meine Antwort an Strack, Kittel, Fiebig, Caro und andere*, Leipzig 1922.
- , *Die Rechtfertigung des Antisemitismus. Eine Verteidigungsschrift gegen die Anklage wegen judengegnerischer Bestrebungen*, Leipzig <sup>2</sup>1924.
- Fromer, Jacob, *Das Wesen des Judentums* (Kulturprobleme der Gegenwart, hrsg. von Leo Berg, 2. Serie Bd. 1), Berlin–Leipzig 1905 (P. Fiebig, in: *ThLZ* 30 (1905), Nr. 18, 490 f.; *ThLB* 28 (1907), Nr. 15, 178; Th. Nöldeke, in: *Münchner Neueste Nachrichten* vom 21.12.1906, Nr. 596; ders., in: *Generalanzeiger für die gesamten Interessen des Judentums* 6 (1907), Nr. 3).
- , Plan einer Realkonkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur, in: *ZAW* 25 (1905), 349 ff.
- Frymann, Daniel (=Heinrich Claß), *Wenn ich der Kaiser wär'. Politische Wahrheiten und Notwendigkeiten*, Leipzig 1912.
- Fuchs, Eugen, Die Bestrebungen und Ziele des Centralvereins, in: *IDR* 1 (1895), 145–161.
- , Zur Aussprache, in: *NJM* 1 (1916), 1–3.
- , *Um Deutschtum und Judentum. Gesammelte Reden und Aufsätze (1894–1911)*, Frankfurt/M. 1919.
- Funk, Salomon/Neumann, Wilhelm A. (Hg.), *Monumenta Hebraica. Monumenta Talmudica*, Bd. 1 (Bibel und Babel), Wien/Leipzig 1913.
- Geiger, Abraham, Die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät – ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 2 (1836), 1 ff.
- , *Über die Errichtung einer jüdisch-theologischen Facultät*, Wiesbaden 1838.
- , *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums*, Breslau 1857.
- , *Das Judentum und seine Geschichte von der Zerstörung des zweiten Tempels bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhang: Offenes Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Holtzmann*, Breslau 1865.
- , *Nachgelassene Schriften*, hrsg. v. L. Geiger, 5 Bde., Berlin 1875–1878.
- Geiger, Ludwig, Zionismus und Deutschtum, in: L. Schön (Hg.), *Stimme der Wahrheit, Jahrbuch für wissenschaftlichen Zionismus*, Würzburg 1905, 165–169.
- , Baudissin: Über die alttestamentliche Wissenschaft und die Religionsgeschichte, in: *AZJ* 77 (1913), Nr. 2, 19 f.
- , Zunz im Verkehr mit Behörden und Hochgestellten, in: *MGWJ* 60 (1916), 245–262; 321–347.
- , (Hg.), *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910.
- Gildemeister, Johann, *Der Schulchan aruch und was daran hängt. Ein gerichtlich erforderetes Gutachten*, Bonn 1884.
- Ginzberg, Ascher (Achad Ha'am), Das Wesen des Judentums, in: *Ost und West* 10 (1910), 705–714; 781–791.

- , *Am Scheidewege*, 2 Bde., Berlin 1916.
- Goldmann, Felix, Der getaufte Jude, in: *IDR* 13 (1907), Nr. 7/8, 397–402; *IDR* 14 (1908), 395–402.
- , Ist das alles?, in: *AZJ* 74 (1910), Nr. 39, 464 ff.
- , Religiöser und politischer Liberalismus, in: *LJ* 2 (1910), 61–64; 77–81; 112–115.
- , Taufe und Gleichberechtigung, in: *IDR* 16 (1910), Nr. 2, 65–76.
- , *Zionismus oder Liberalismus. Atheismus oder Religion*, Frankfurt a.M. 1911.
- , Warum sind und bleiben wir Juden?, in: *K.C.-Blätter* 3 (1912/13), Nr. 3, 63–72.
- , Assimilation, in: *IDR* 20 (1914), 309–319.
- , Gerechtigkeit den Pharisäern, in: *IDR* 20 (1914), Nr. 1, 2–6.
- , *Taufjudentum und Antisemitismus*, Frankfurt a.M. 1914.
- , Judentum und Judenheit, in: *NJM* 1 (1916/17), 237–244.
- , Akademische Gleichberechtigungsarbeit, in: *AZJ* 81 (1917), Nr. 48, 570 ff.
- , Akademische Gleichberechtigungsarbeit, in: *K.C.-Blätter* 7 (1916/17), Nr. 18, 929–933.
- , Antisemitismus und Religion, in: *IDR* 24 (1918), Nr. 3, 97–104.
- , Judenmission, in: *IDR* 24 (1918), Nr. 5, 185–189.
- , Die Trennung von Staat und Kirche, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 8 (1919), Nr. 3/4, 25–29; Nr. 5/6, 51 ff.
- , *Vom Wesen des Antisemitismus*, Berlin 1924.
- , *Der Jude im deutschen Kulturkreise*, Berlin 1930.
- Goldschmidt, Israel, *Das Judentum in der Religionsgeschichte der Menschheit. Beitrag zu einer Prinzipienlehre der Religionsgeschichte* (Religionswissenschaftliche Volksbibliothek des Judentums, 1. Reihe, Heft 1), Frankfurt a.M. 1907 (B. Baentsch, in: *DLZ* 29 (1908), Nr. 2, 69 ff.).
- , *Das Wesen des Judentums. Nach Bibel, Talmud, Tradition und religiöser Praxis kritisch dargestellt* (Religionswissenschaftliche Volksbibliothek des Judentums, 1. Reihe, Heft 2/3), Berlin 1907.
- , Geist und Buchstabe beim Apostel Paulus, in: *AZJ* 71 (1907), Nr. 39, 463 ff.
- , Zur Weiterbildung der Religion, in: *Israelitisches Familienblatt Hamburg* 31 (1908), Nr. 17, 17.
- , Nation oder Religion? Das Judentum am Scheidewege, in: *LJ* 1 (1908/09), 303–310.
- Goldschmidt, Salomon, Die Gründung und Bedeutung des Rabbinerseminars in Berlin, in: *Jeschurun* 7 (1920), 216–255.
- Goldstein, Julius, Moritz Goldsteins »Deutsch-Jüdischer Parnaß«, in: *IDR* 18 (1912), Nr. 10, 437–450.
- Goldstein, Moritz, Über das Wesen des Judentums, in: *Ost und West* 6 (1906), 349–354.
- , Deutsch-jüdischer Parnaß, in: *Der Kunstwart* – Halbmonatsschau für Ausdruckskultur auf allen Lebensgebieten, hrsg. von F. Avenarius, März 1912, 281–294.
- , Professor Dr. Julius Goldsteins Kritik meines Kunstwart-Aufsatzes, in: *IDR* 19 (1913), Nr. 3, 97–105.
- Goslar, Hans, Assimilation. Auch eine Studie über »Judentaufen«, in: *JR* 17 (1912), Nr. 16, 133 f.
- Graetz, Heinrich, Die allerneueste Bibelkritik, Wellhausen–Renan, in: *MGWJ* 35 (1886), 193–204; 233–251.
- , The Significance of Judaism for the Present and the Future, in: *JQR* 1 (1889), 4–13; 2 (1889), 257–269.

- Gressmann, Hugo, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (FRLANT 6), Göttingen 1905.
- , *Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion*, Berlin 1909 (A. Sandler, in: *MGWJ* 54 (1910), 129–158; E. Levy, in: *JR* 15 (1910), Nr. 20, 239).
  - , *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, Göttingen 1910.
  - , Die mosaische Religion, in: *Protestantische Monatshefte* 16 (1912), 121–133.
  - , *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT NF 1), Göttingen 1913.
  - , Hellenistisches oder rabbinisches Judentum, in: *ThBl* 2 (1923), 144–146.
  - , Die Aufgaben der alttestamentlichen Forschung, in: *ZAW* 43 (1925), 1–32.
  - , Einleitung, in: *Entwicklungsstufen der jüdischen Religion. Vorträge des Institutum Judaicum an der Universität Berlin*, Jg. 1, 1925/26, Gießen 1927, 1–12.
- Gronemann, Sammy, Israelit, Orthodoxie und Zionismus, in: *JR* 7 (1902), Nr. 22, 3 f.; Nr. 24, 3 f.; Nr. 25, 3 f.; Nr. 28, 4.
- , Zionismus und Deutschtum, in: *JR* 10 (1905), Nr. 12, 127 ff.; Nr. 13, 139 ff.
- Grünthal, Julius, Ein Beitrag zur Apologetik des Judentums, in: *AZJ* 76 (1912), Nr. 36, 427 ff.
- Grützmaker, Richard H., Der Weltkongreß für freies Christentum, in: *AELKZ* 43 (1910), Nr. 35, 821–826.
- , Die Religionsgeschichte – ein Zeugnis für die Wahrheit des Christentums, in: *EKZ* 76 (1902), 1040 ff.; *EKZ* 77 (1903), 663 ff.
- »Grundsätze der Jüdischen Sittenlehre«, in: *JP* 20 (1899), Nr. 31, 317 ff.
- Güdemann, Moritz, Zur Rabbinerfrage, in: *AZJ* 61 (1897), Nr. 10, 109 f.
- , Stellung der jüdischen Litteratur in der christlich-theologischen Wissenschaft während und am Ende des 19. Jahrhunderts, in: M. Brann/F. Rosenthal (Hg.), *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, Breslau 1900, 654 ff.
  - , *Das Judentum in seinen Grundzügen und nach seinen geschichtlichen Grundlagen dargestellt*, Wien 1902 (P. Fiebig, in: *ThLB* 24 (1903), Nr. 10, 116 f.; P. Volz, in: *Theologischer Jahresbericht* 23 (1903), 208).
  - , Das Judentum im neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung, in: *MGWJ* 47 (1903), 38–53; 120–136; 231–249.
  - , Das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau, in: *Ost und West* 4 (1904), 741–748.
  - , *Jüdische Apologetik* (Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums. Schriften, hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums), Glogau 1906 (W. Bousset, in: *ThR* 10 (1907), 384 ff.).
  - , Der jetzige Weltkrieg und die Bibel, in: *MGWJ* 59 (1915), 1–12.
  - , Eine spaßhafte Prozessgeschichte mit ernstem Hintergrund, in: *MGWJ* 59 (1915), 65–76.
- Gunkel, Hermann, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895.
- , *Israel und Babylonien. Der Einfluß Babyloniens auf die israelitische Religion*, Göttingen 1903 [1903a].
  - , *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (FRLANT 1), Göttingen 1903 [1903b].
  - , Das Alte Testament im Licht der modernen Forschung, in: A. Deissmann (Hg.), *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion*, München 1905, 40–76.
  - , Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte (1906), in: ders., *Reden und Aufsätze*, Göttingen 1913, 29–38.

- , Neue Ziele der alttestamentlichen Forschung?, in: *CW* 25 (1907), 78–84; 109–114.
- , Die Religionsgeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft, in: *Fünfter Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt*, hrsg. v. M. Fischer und F. M. Schiele, Bd. 1, Berlin 1910, 169–180.
- , *Israelitisches Heldentum und Kriegsfrömmigkeit im Alten Testament*, Göttingen 1916 [1916a].
- , *Was bleibt vom Alten Testament?*, Göttingen 1916 [1916b].
- , *Die Propheten*, Göttingen 1917.
- Guttmann, Jakob, *Das Verhältnis des Thomas von Aquin zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, Göttingen 1892.
- , *Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, Breslau 1902.
- , Die Bedeutung des Judentums im Leben der Gegenwart, in: *JJGL* 6 (1903), 91–103 (*P. Fiebig*, in: *ThLB* 26 (1905), Nr. 37, 309 ff.).
- Guttmann, Julius, Die Idee der Versöhnung im Judentum, in: *AZJ* 74 (1910), Nr. 6, 61 ff.; Nr. 7, 73 ff.
- , Der Begriff der Nation in seiner Anwendung auf die Juden, in: *K.C.-Blätter* 4 (1913/14), Nr. 4, 69–79; Nr. 6, 109–116.
- , Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und modernen Denken, in: *Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1922, S. 145–216.
- , Jüdische Wissenschaft. Die Akademie für die Wissenschaft des Judentums, in: *Der Jude* 7 (1923), 489–493 (wiederabgedruckt in: *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1919–1929*, Berlin 1929, 3–17).
- , Die Akademie für die Wissenschaft des Judentums zu ihrem zehnjährigen Bestehen, in: *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1919–1929*, Berlin 1929, 3–17.
- Guttmann, Michael, *Zur Einleitung in die Halacha*, Budapest 1909 (*P. Fiebig*, in: *ThLZ* 35 (1910), Nr. 18, 556).
- , *Das Judentum und seine Umwelt. Eine Darstellung der religiösen und rechtlichen Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden mit besonderer Berücksichtigung der talmudisch-rabbinischen Quellen*, Berlin 1927.
- Hamburger, Ernst, Zionismus und Antisemitismus, in: *JR* 18 (1913), Nr. 20, 263 f.
- Harling, Otto von, Die gegenwärtigen Beziehungen zwischen Judentum und Christentum, in: *AELKZ* 44 (1911), Nr. 14, 317 ff.; Nr. 15, 344–348.
- , Franz Delitzsch und seine Bedeutung für Israel, in: *AELKZ* 46 (1913), Nr. 10, 221–227.
- Harnack, Adolf von, »Der Evangelisch-soziale Congreß zu Berlin«, in: *Preußische Jahrbücher* Bd. 65, 1890, 566–576.
- , *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin*, Leipzig 1900.
- , Die Aufgabe der Theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. Nebst einem Nachwort (1901), in: ders., *Reden und Aufsätze*, Bd. 2, Gießen <sup>2</sup>1906, 161–187.
- , *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. 1, Leipzig <sup>2</sup>1906.
- , *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde., Tübingen <sup>4</sup>1909/10 (<sup>1</sup>1885).
- Hecker, M., Jüdische Wissenschaft und Zionismus, in: *JR* 8 (1903), Nr. 29, 293–298.
- Heinemann, Isaak, Ursprung und Wesen des Antisemitismus im Altertum, in: *Festgabe*

- zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1919–1929, Berlin 1929, 76–91.
- , Artikel Antisemitismus, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* Suppl. Bd. 5 (1931), 3–43.
- Heitmüller, Wilhelm, »Im Namen Jesu«. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe, Göttingen 1903 (B. Jacob, in: *MGWJ* 52 (1908), 162–184).
- , Zum Problem Jesus und Paulus, in: *ZNW* 13 (1912), 320 ff.
- Heman, Carl Friedrich, *Das Erwachen der jüdischen Nation. Der Weg zur endgültigen Lösung der Judenfrage*, Basel 1897.
- , *Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems*, Stuttgart 1908 (M. Philippon, in: *IDR* 14 (1908), Nr. 10, 594–601).
- Herford, R. Travers, *Pharisaism, its aims and its method*, London 1912 (W. Bacher, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 1 (1912), Nr. 5, 65 ff.; F. Goldmann, in: *AZJ* 76 (1912), Nr. 42, 504).
- , *Das pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen dargestellt* (Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen von Rosalie Perles. Mit einer Einleitung von Felix Perles), Leipzig 1913 (G. Beer, in: *ThLZ* 40 (1915), Nr. 11, Sp. 246 ff.; P. Krüger, in: *ThLB* 35 (1914), Nr. 1, 3 f.; B. Saphra, in: *Ost und West* 14 (1914), 265–270; M. Eschelbacher, in: *MGWJ* 63 (1919), 364–376).
- Herlitz, Georg, Lehrstühle für die Wissenschaft des Judentums an deutschen Universitäten, in: *JP* 47 (1916), Nr. 10, 111 ff.
- Herrmann, Wilhelm, Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik, in: *ZThK* 25 (1915), 57–69; 162–175.
- , Der Begriff der Religion nach Hermann Cohen, in: *CW* 30 (1916), Nr. 44, 839–842.
- Hertz, Friedrich, *Moderne Rassentheorien*, Wien 1904.
- , *Rasse und Kultur*, Leipzig 1915.
- Herzberg, J., Die »15 Grundsätze der jüdischen Sittenlehre«. Ihre Entstehung und ihre Würdigung, in: *AZJ* 83 (1919), Nr. 18, 181 ff.
- Hildesheimer, Esriel, *Briefe*, ausgewählt und hrsg. von M. Eliav, Jerusalem 1965.
- Hildesheimer, Hirsch, Ein Professoren-Gutachten, in: *JP* 15 (1884), Nr. 25, 259 ff.; Nr. 26, 272 ff.
- , Eine Anklage wegen Beschimpfung der jüdischen Religion, in: *JP* 19 (1888), Nr. 17, 161–167.
- , Die Judenmission, in: *JP* 28 (1897), Nr. 18, 183 f.
- Hirsch, Emil G., Die Beiträge des Judentums zur liberalen Religion, in: M. Fischer/F. M. Schiele (Hg.), *Fünfter Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt*, Bd. 2, 464–469.
- Hirsch, Samson Raphael (Ben Usiel), *Igroth Zafon, Neunzehn Briefe über das Judentum* (1. Aufl., Altona 1836), Zürich 1987.
- , Wie gewinnen wir das Leben für unsere Wissenschaft (1861), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hrsg. v. Naphtali Herz, Frankfurt 1904, 416–432.
- Hölscher, Gustav, *Der Sadduzäismus*, Leipzig 1906.
- , *Die Geschichte der Juden in Palästina seit dem Jahre 70 nach Chr. Eine Skizze*, Leipzig 1909.
- , *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914
- Hoennicke, Gustav, Jüdische Stimmen über das »Wesen des Judentums«, in: *Nathanael* 20 (1904), 121–137; 153–180.

- , *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin 1908 (I. Elbogen, in: *MGWJ* 53 (1909), 617–626).
- Hoffmann, David, Die neueste Hypothese über den pentateuchischen Priestercodex, in: A. Berliner/D. Hoffmann (Hg.), *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums* 7 (1880), 237–254.
- , *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen. Zur Berichtigung des von Prof. Gildemeister in dem »Isaakiade« – Prozesse abgegebenen gerichtlich Gutachten*, Berlin 1885.
- , *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen*, 2. vermehrte und verbesserte Aufl., Berlin 1894 (<sup>1</sup>1885).
- , *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese*, Heft 1 (Beilage zum Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für das Jahr 1902) Berlin 1904; Heft 2 (Beilage zum Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für das Jahr 1914/15), Berlin 1916.
- , *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt*, 2 Bde., Berlin 1905/06 (B. Baentsch, in: *OLZ* 11 (1908), Nr. 2, Sp. 79 ff.; C. Steuernagel, in: *ThR* 11 (1908), 238 f.).
- , *Gutachten, dem Königlichen Landgerichte zu Leipzig erstattet* (Kopie des maschinenschriftlichen Exemplars von 1912, Jewish National and University Library, Jerusalem).
- , *Das Buch Deuteronomium übersetzt und erklärt*, Bd. 1–2, Berlin 1913–1922.
- , Probleme der Pentateuchexegese II. Der Wechsel der Gottesnamen, in: *Jeschurun* 1 (1914), 272–280.
- , Probleme der Pentateuchexegese X. Zurückweisung einiger Angriffe gegen die Moral der Bibel, in: *Jeschurun* 3 (1916), 20–35.
- , Stellung des heutigen Judentums zu der aus Talmud und Schulchan-Aruch zu entnehmenden Ethik, in: *Jeschurun* 3 (1916), 298–312.
- , Thora und Wissenschaft, in: *Jeschurun* 7 (1920), 497–504.
- Holdheim, Gerhard/Preuß, Walter, *Die theoretischen Grundlagen des Zionismus*, Berlin 1919.
- Holländer, Ludwig, *Die sozialen Voraussetzungen der antisemitischen Bewegung in Deutschland*, Berlin 1910.
- , Wieder eine Erlösung des Judentums, in: *IDR* 17 (1911), 189–197.
- Holtzmann, Heinrich Julius, Jüdische Apologetik und Polemik, in: *Protestantische Kirchenzeitung* 10 (1865), 225–37.
- , *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 Bde., 2. bearb. Aufl., hrsg. v. A. Jülicher und W. Bauer, Tübingen 1911 (<sup>1</sup>1897).
- Holtzmann, Oscar, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Freiburg/Leipzig 1895 (<sup>2</sup>1906).
- , *Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu* (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen 17), Gießen 1901 (F. Perles, in: *OLZ* 5 (1902), Nr. 3, 114 ff.).
- , *Religionsgeschichtliche Vorträge*, Gießen 1902.
- , Religionsgeschichtliches aus den Monumenta Judaica, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 10 (1907), 485–509.
- , *Berachot (Gebete). Text, Übersetzung und Erklärung* (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1912 [1912a] (H. Vogelstein, in: *OLZ* 15 (1912) Nr. 8, 344 ff.; V. Aptowitz, in: *MGWJ* 57 (1913), 11 ff.; 129 ff.).
- , *Der Toseftatraktat Berachot. Text, Übersetzung und Erklärung* (BZAW 23), Gießen 1912 [1912b] (W. Bacher, in: *DLZ* 33 (1912), Nr. 51/52, 3205 ff.; V. Aptowitz, in: *DLZ* 34 (1913), Nr. 50, 3162 f.; F. Perles, in: *OLZ* 16 (1913), Nr. 2, 68 ff.).

- , *Middoth (Von den Maßen des Tempels). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang* (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1913 (*V. Aptomitzer*, in: *MGWJ* 58 (1914), 386 f.).
- , Literatur des Judentums, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 19 (1916–19), S. 383–400.
- , Übersicht über die 1914–17 erschienenen Schriften zur nachbiblischen jüdischen Literatur, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1920), 383 ff.
- Horowitz, Jakob, *Babel und Bibel. Randglossen zu den beiden Vorträgen Friedrich Delitzschs*, Frankfurt a.M. 1904.
- Jacob, Benno, Das Buch Esther bei der LXX, in: *ZAW* 10 (1890), 241–298.
- , *Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz*, Göttingen 1893.
- , Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen, in: *ZAW* 16 (1896), 129–181; 17 (1897), 48–80; 93 ff.; 263–279; *ZAW* 18 (1898), 99–119; *ZAW* 20 (1900), 49–80.
- , Unsere Bibel in Wissenschaft und Unterricht. Vortrag gehalten in der wissenschaftlichen Vereinigung jüdischer Schulmänner zu Berlin, in: *AZJ* 62 (1898), Nr. 43, 511 ff.; Nr. 44, 525 ff.; Nr. 45, 534 ff.
- , Dogmatische Pseudowissenschaft, in: *AZJ* 63 (1899), Nr. 3, 21 ff.
- , A Study in Biblical Exegesis, in: *JQR* 12 (1900), 434–451.
- , Das Judentum und die Ergebnisse der Assyriologie, in: *AZJ* 66 (1902), Nr. 16, 187 ff.; Nr. 17, 198 ff.; Nr. 18, 211 ff.; Nr. 19, 222 ff.
- , Prof. Delitzsch's zweiter Vortrag über »Babel und Bibel«, in: *AZJ* 67 (1903), Nr. 17, 197 ff.; Nr. 18, 212 ff.; Nr. 19, 223 ff.; Nr. 20, 233 ff.; Nr. 23, 260 ff.
- , »Im Namen Gottes«. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament, Berlin 1903 (*W. Heitmüller*, in: *ThLZ* 30 (1905), Nr. 13, 369–374; *W. Nowack*, in: *ThR* 8 (1905), 250 ff.).
- , Der Pentateuch, exegetisch-kritische Forschungen, Leipzig 1905 (*E. König*, in: *ThStKr* 79 (1906), 133–140; Entgegnung von *B. Jacob* 481 ff.).
- , *Die Wissenschaft des Judentums, ihr Einfluß auf die Emanzipation der Juden. Vortrag gehalten auf der Generalversammlung des Rabbiner-Verbandes in Deutschland, Berlin am 2. Januar 1907*, Berlin 1907.
- , Im Namen ..., in: *MGWJ* 52 (1908), 162–184.
- , *Die Stellung des Rabbiners in dem Entwurf eines Gesetzes betreffend die Verfassung der jüdischen Religions-Gemeinschaft in Preußen. Referat gehalten auf der Rheinischen Rabbinerkonferenz zu Köln a. Rh. am 31. Juli 1910*, Hamburg 1910.
- , Erklärung einiger Hiob-Stellen, in: *ZAW* 32 (1912), 278 ff.
- , *Die Thora Moses* (Volksschriften über die jüdische Religion Heft 3 und 4), Frankfurt a.M. 1912/13.
- , *Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch*, Leipzig 1916 (*J. Meinhold*, in: *DLZ* 37 (1916), Nr. 24, 1110 f.; *E. König*, in: *ZDMG* 72 (1918), 87–110; *W. Caspari*, in: *ThLB* 37 (1916), Nr. 17, 324 f.).
- , *Krieg, Revolution und Judentum. Rede, gehalten im »Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens«*, Berlin 1919.
- , *Das Erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934.
- Jampel, Sigmund, Theodor Nöldeke, in: *Der Israelit* 47 (1906), Nr. 10, 10.
- , Die neuesten Aufstellungen über Moses und sein Werk, in: *MGWJ* 53 (1909), 642–656.
- , *Vom Kriegsschauplatze der israelitischen Religionsgeschichte. Eine gemeinverständliche Schilderung der Kämpfe auf dem Gebiete der modernen Bibelwissenschaft*, Frankfurt a.M. 1909 (ders.,

- Die bibelwissenschaftliche Literatur der letzten Jahre, in: *MGWJ* 51 (1907), 659–677; *MGWJ* 52 (1908), 21–36; 145–166).
- , *Vorgeschichte Israels und seiner Religion. Nach der altjüdischen Überlieferung und den zeitgenössischen Inschriften gemeinverständlich dargestellt. Nebst einer Anleitung zur Popularisierung derselben vermittelt des Religionsunterrichts*, Frankfurt a.M. 1913.
- , Das wirksamste Mittel zur Verständigung zwischen Deutschtum und Judentum, in: *Israelitisches Familienblatt Hamburg* 19 (1917), Nr. 17, 10.
- , Julius Wellhausen, in: *AZJ* 82 (1918), Nr. 14, 162 ff.
- Jellinek, Adolph, Das Institutum Judaicum in Leipzig, in: *Jüdisches Litteratur-Blatt* 12 (1883), Nr. 47, 185 f.
- Jelski, Israel, *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1902 (P. Fiebig, in: *ThLB* 24 (1903), Nr. 10, 116 f.).
- Jeremias, Alfred, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1904.
- , *Babylonisches im Neuen Testament*, Leipzig 1905.
- , *Der Einfluß Babyloniens auf das Verständnis des Alten Testaments*, Berlin 1908.
- , *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1913.
- Joel, Manuel, *Gegen Gildemeister*, Breslau 1884.
- Joseph, Max, *Zur Sittenlehre des Judentums*, Berlin 1902 (B. Baentsch, in: *Theologischer Jahresbericht* 22 (1902), S. 279; P. Fiebig, in: *ThLB* 25 (1904), Nr. 7, 81 ff.).
- , Rabbiner Samuel und der Zionismus, in: *JR* 9 (1904), Nr. 20, 210 ff.
- , *Das Judentum am Scheidewege. Ein Wort zur Schicksalsfrage an die Starken und Edlen des jüdischen Volkes*, Berlin 1908.
- , Die jüdische Volksidee und die Propheten, in: *JR* 15 (1910), Nr. 16, 184 f.
- , *Ist das alles? Eine Antwort an die Kritiker und Nichtkritiker meines Buches »Das Judentum am Scheidewege«*, Berlin 1910.
- Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens 70. Geburtstag*, Berlin 1912 (G. Beer, in: *ThLZ* 39 (1914), Nr. 6, 169 f.).
- Jülicher, Adolf, Christliche Gedanken zu den Konitzer Vorfällen, in: *CW* 14 (1900), Nr. 26, 608 ff.
- , Der Prozeß Jesu und Dr. Max Nordau, in: *CW* 14 (1900), Nr. 13, 293 ff.; Nr. 14, 316 ff.
- , *Paulus und Jesus* (Religionsgeschichtliche Volksbücher I. Reihe, Heft 14), Tübingen 1907.
- , Die jüdischen Schranken des Harnack'schen Paulus, in: *Protestantische Monatshefte* 17 (1913), 1 ff.
- , Nachruf zu den Nachrufen auf Wellhausen, in: *Protestantische Monatshefte* 22 (1918), 145 ff.
- Kaatz, Saul, *Das Wesen des prophetischen Judentums. Ein Beitrag zum Verständnis der Propheten*, Berlin 1907 (P. Volz, in: *ThLZ* 33 (1908), Nr. 10, 291 f.; C. v. Orelli, in: *ThLB* 30 (1909), Nr. 21, 241 ff.).
- , Liberales Judentum, in: *Der Israelit* 52 (1911), Nr. 7–12.
- Kalischer, Elias, Die Wissenschaft des Judentums und der Bonner Orientalistenverein, in: *AZJ* 76 (1912), Nr. 35, 414 ff.
- Kalthoff, Albert, *Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, Leipzig<sup>2</sup>1903.
- , *Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem*, Leipzig 1904 [1904a].
- , *Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Professor D. Bousset in Göttingen*, Berlin 1904 [1904b].

- Karpeles, Gustav, Franz Delitzsch, in: *AZJ* 54 (1890), Nr. 8, 135 ff.
- , Wider Harnack, in: *AZJ* 66 (1902), Nr. 50, 589 ff.
- , Die Geschichte der Bibel, in: *Israelitisches Familienblatt Hamburg* 32 (1909), Nr. 30, 11; Nr. 33, 11.
- , Die Apologie des Judentums, in: *AZJ* 73 (1909), Nr. 9, 97 f.
- Kattenbusch, Ferdinand, Jesus »ein Gott?«, in: *CW* 23 (1909), Nr. 33, 781 ff. (Reaktion von L. Baeck in: *CW* 23 (1909), Nr. 40, 956 f.; Erwiderung von F. Kattenbusch und Kommentar von M. Rade, in: *CW* 23 (1909), Nr. 40, 956 f.).
- , Ferdinand Kattenbusch, in: E. Stange (Hg.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 5, Leipzig 1929, 86–121.
- Kaufmann, David, Die Wissenschaft des Judentums (1878), in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. M. Brann, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1908, 1–13.
- , Prof. Franz Delitzsch's neueste Bekehrungsschrift, in: *JP* 19 (1888), Nr. 45, 442 f.; Nr. 46, 449 ff., Nr. 47, 461 f.; Nr. 48, 477 f.; Nr. 50, 494 ff.; Nr. 51, 514 ff.; *JP* 20 (1899), Nr. 1, 9 f.
- , Franz Delitzsch. Ein Palmbaum aus Juda auf sein frisches Grab (1890), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 290–306.
- , Die Vertretung der jüdischen Wissenschaft an den Universitäten (1895), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 14–38.
- Kellermann, Benzion, Bibel und Wissenschaft, in: *AZJ* 62 (1898), Nr. 49, 583 ff.
- , Paulinismus und Judentum, in: *AZJ* 67 (1903), Nr. 24, S. 283 ff.; Nr. 25, 296 ff.
- , *Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums*, Berlin 1905 (R. H. Grützmacher, in: *ThLB* 28 (1907), Nr. 11, 128 f.; R. Knopf, in: *CW* 21 (1907), Nr. 45, 1083 f.).
- , *Liberales Judentum. Vortrag, gehalten im Liberalen Verein für die Angelegenheiten der Jüdischen Gemeinde*, Berlin 1907.
- , Kantianismus und Judentum, in: *AZJ* 75 (1911), Nr. 1, 4–7.
- , Universalistisches und partikularistisches Judentum, in: *AZJ* 75 (1911), Nr. 35, S. 417 ff.; Nr. 36, 428 ff.
- , *Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung*, Berlin 1917 (O. Eissfeldt, in: *DLZ* 39 (1918), Nr. 19, Sp. 386 ff.); B. Violet, in: *CW* 32 (1918), Nr. 40/41, 381 f.).
- Kittel, Gerhard, *Jesus und die Rabbinen* (Biblische Zeit- und Streitfragen, IX Serie, Heft 7), Berlin 1914 (L. A. Rosenthal (1914), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 28–38).
- , *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart 1926.
- Kittel, Rudolf, Jahve in »Babel und Bibel«, in: *ThLB* 23 (1902), Nr. 17, 193 ff.; Nr. 18, 209 ff. (S. Jampel, in: *MGWJ* 46 (1902), 480 ff.).
- , *Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage. Ein Verzicht auf Verständigung*, Leipzig <sup>2</sup>1903.
- , *Die Alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts*, Leipzig <sup>2</sup>1912 (<sup>1</sup>1910).
- , *Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 1 (Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas), Gotha <sup>2</sup>1912 (<sup>3</sup>1916); Bd. 2 (Das Volk in Kanaan. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil), Gotha <sup>2</sup>1909 (<sup>3</sup>1917).
- , Am Grabe Franz Delitzschs, in: *AELKZ* 46 (1913), Nr. 10, 220 f.
- , *Judenfeindschaft oder Gotteslästerung? Ein gerichtliches Gutachten. Mit einem Schlußwort: Die Juden und der gegenwärtige Krieg*, Leipzig 1914.

- , Antwort auf den »Offenen Brief« des Herrn Rektor Schwarz, in: *Freie Jüdische Lehrstimme* 4 (1915), Nr. 3/4, 33 f.
- , *Das Alte Testament und unser Krieg*, Leipzig 1916.
- , *Zur Frage der Entstehung des Judentums*, Leipzig 1918.
- , *Die Religion des Volkes Israel*, Leipzig 1921.
- , *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft*, Gießen 1921.
- , Rudolf Kittel, in: E. Stange (Hg.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 1, Leipzig 1925, 113–144.
- Klatzkin, Jakob, Ein offener Brief an Herrn Prof. Theodor Nöldeke, in: *Frankfurter Israelitisches Familienblatt* 5 (1907), Nr. 15, 1 ff.
- , Hermann Cohens methodische Begründung des Judentums, in: *MGWJ* 58 (1914), 1–15; 129–142.
- , *Krisis und Entscheidung im Judentum*, Berlin 1921<sup>2</sup>.
- , *Probleme des modernen Judentums*, Berlin 1930<sup>3</sup>.
- Klausner, Joseph, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlin 1904 (E. Schürer, in: *ThLZ* 29 (1904), Nr. 25, 685 f.; P. Fiebig, in: *ThLB* 26 (1905), Nr. 27, 314 ff.; W. Bousset, in: *ThR* 10 (1907), 420 f.).
- Klausner, Max Albert, *Professor Delitzsch. Eine Erwiderung*, Berlin 1904.
- Klein, Gottlieb, Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, in: *ZNW* 5 (1904), 144–153.
- , Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers, in: *ZNW* 7 (1906), 34–50.
- , *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur*, Berlin 1909 (R. Knopf, in: *ThLZ* 37 (1912), Nr. 24, 744 f.).
- , *Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?*, Tübingen 1910 (O. v. Harling, in: *ThLB* 32 (1911), Nr. 23, 532; H. Windisch, in: *ThR* 14 (1911), 121 f.).
- , Offenes Schreiben an den Herrn Geheimen Justizrat Professor D. Joseph Kohler, in: *AZJ* 75 (1911), Nr. 4, 37–40.
- , Das pharisäische Judentum, in: *AZJ* 78 (1914), Nr. 11, 127 f.
- Köberle, Justus, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. Eine Geschichte des vorchristlichen Heilsbewußtseins*, München 1905.
- König, Eduard, Jesus Christus und der Talmud, in: *ThLB* 12 (1891), Nr. 21, 193 f.
- , Harnack's »Wesen des Christentums« in jüdischer Beleuchtung, in: *AELKZ* 34 (1901), Nr. 51, 1207 ff.
- , *Babyloniens Kultur und die Weltgeschichte*, Berlin 1902.
- , *Neueste Prinzipien der alttestamentlichen Kritik*, Berlin 1902.
- , *Bibel und Babel. Eine kulturgeschichtliche Skizze*, Berlin <sup>10</sup>1903 (<sup>1</sup>1902; S. Jampel, in: *MGWJ* 46 (1902), 480 ff.).
- , *Alttestamentliche Kritik und Offenbarungsglaube (Im Kampf um das Alte Testament Heft 2)*, Berlin 1903.
- , *Die Gottesfrage und der Ursprung des Alten Testaments*, Berlin 1903.
- , »Altorientalische Weltanschauung« und Altes Testament. Letztes Problem der Babel-Bibel-Debatte (Im Kampf um das Alte Testament Heft 4), Berlin 1904.
- , *Die Babel-Bibel-Frage und die wissenschaftliche Methode. Zugleich Kritik von Delitzsch's III. Babel-Bibel-Schrift*, Lichterfelde-Berlin 1904.
- , *Die babylonische Gefangenschaft der Bibel als beendet erwiesen (Christentum und Zeitgeist, Hefte zu Glauben und Wissen 5)*, Stuttgart 1905.

- , Die jüdische Wissenschaft und das öffentliche Unterrichtswesen, in: *Neue Preußische Zeitung* (Kreuz-Zeitung) Nr. 449, Abendausgabe Berlin, 25.09.1906, 1.
- , *Prophetenideal, Judentum und Christentum. Das Hauptproblem der spätsraelitischen Religionsgeschichte*, Leipzig 1906 (F. Perles, in: *OLZ* 10 (1907), Nr. 1, 27 ff.).
- , *Talmud und Neues Testament* (Zeit- und Streitfragen, III. Serie, Heft 8), Berlin 1907.
- , *Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus*, Braunschweig/Leipzig 1908.
- , *Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt*, Gütersloh 1912 (<sup>2</sup>1915).
- , *Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung*, Gütersloh 1910.
- , *Das antisemitische Hauptdogma*, Bonn 1914 (L. Geiger, in: *AZJ* 78 (1914), Nr. 37, 44; R. Leszynsky, in: *B'nai B'rith* 1914, Nr. 2, 28; K. Alexander, in: *K.C.-Blätter* 4 (1913/14), Nr. 6, 135 ff.).
- , Deutschtum und Judentum, in: *MVAA* 25 (1915), Nr. 21, 103 f.
- , Deutschvölkische Bearbeitung der israelitischen Religionsgeschichte, in: *MVAA* 25 (1915), Nr. 22, 112 f.
- , *Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung, beurteilt*, Leipzig 1914 (F. Goldmann, in: *AZJ* 79 (1915), Nr. 53, 636).
- , Rasse und Kultur, in: *MVAA* 25 (1915), Nr. 13, 49 ff.
- , Der Weltkrieg und der Antisemitismus, in: *MVAA* 26 (1916), Nr. 26, 194 f.
- , Der Geschichtsquellenwert der althebräischen Literatur, in: *NJM* 1 (1916/17), 94–192; 124–131.
- , *Hermeneutik des Alten Testaments. Mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probleme*, Bonn 1916 (F. Goldmann, in: *AZJ* 81 (1917), Nr. 30, 359 f.; D. Feuchtwang, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 6 (1917/18), Nr. 1/2, 150).
- , Neueste Zerklüftungen des Menschengeschlechts, in: *MVAA* 26 (1916), Nr. 9, 65–68.
- , War die Patriarchenreligion vielgötterisch?, in: *JP* 47 (1916), Nr. 10, 113 f.
- , Der Geschichtsquellenwert der althebräischen Literatur, in: *NJM* 1 (1916/17), 94–102; S.124–131.
- , Fritschs Angriff gegen die jüdische Religion und eine moderne Richtung in der Bibelkritik, in: *JP* 48 (1917), Nr. 16, 169 ff.
- , *Das Obergutachten im Gotteslästerungsprozeß Fritsch*, Dresden 1918.
- , Neueste Fragen der Pentateuchkritik, in: *ZDMG* 72 (1918), 87–110.
- , *Israels Religion nach ihrer Stellung in der Geistesgeschichte der Menschheit* (Christentum und Judentum. Zwanglose Hefte zur Einführung der Christen in das Verständnis ihrer wechselseitigen Beziehungen, hrsg. im Auftrage der Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden in Berlin von Pastor Ernst Schaeffer. Serie I: Religions- und Sittenlehre der Juden), Gütersloh 1919.
- , Die legitime und die sogenannte »Volksreligion« Israels, in: *Jeschurun* 6 (1919), 298–309; 405–417.
- , *Der doppelte Wellhausenismus im Lichte meiner Quellenforschungen. Ein Rückblick auf meine Mitarbeit im Gebiete der Sprach- und Religionswissenschaft*, Gütersloh 1927 (J. Wohlgemuth, in: *Jeschurun* 15 (1928), 119).
- Kohler, Joseph, Die Juden, in: *Deutsche Montagszeitung* vom 12.12.1910.
- , Judentaufen, in: *W.Sombart* (Hg.), *Judentaufen*, 1912, 62–68.
- Kohler, Kaufmann, The Attitude of Christian Scholars Toward Jewish Literature, in: *Menorah* 33 (1902), 91–101.
- , *Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*, Leipzig

- 1910 (P. Krüger, in: *ThLB* 31 (1910), Nr. 8, 188 f.; W. Bousset, in: *ThLZ* 37 (1912), Nr. 8, 227 ff.).
- , Die Nächstenliebe im Judentum, in: *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebzigstem Geburtstag*, Berlin 1912, 469–480.
- Kollenscher, Max, *Jüdische Gemeindepolitik*, Berlin 1909.
- , *Zionismus und Staatsbürgertum*, Berlin 1910.
- , *Zionismus oder liberales Judentum*, Berlin 1912.
- Krauss, Samuel, Die Zahl der biblischen Völkerschaften, in: *ZAW* 19 (1899), 1–14; *ZAW* 20 (1900), 35–43.
- , *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902 (P. Fiebig, in: *ThLZ* 29 (1904), Nr. 18, 507 ff.).
- , *Die Mischna* (Volksschriften über die jüdische Religion, 2. Jg., Heft 3), Frankfurt a.M. 1914.
- , *Sanhedrin (Hoher Rat) und Makkot (Prügelstrafe). Text, Übersetzung und Erklärung (Die Mischna*, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1933.
- Krüger, Paul, *Abodah zarah. Der Mischnatraktat »Segenssprüche« ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen*, Tübingen 1907 (W. Bacher, in: *DLZ* 28 (1907), Nr. 23, 1439).
- , *Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter* (Schriften des Institutum Delitzschianum zu Leipzig 1), Leipzig 1908.
- Kuenen, Abraham, *The Prophets and Prophecy in Israel*, London 1877 (ND Amsterdam 1969).
- , *Volksreligion und Weltreligion. Fünf Hibbert-Vorlesungen (1882)*, Berlin 1883.
- Kunert, Karl, *Offener Brief an Herrn Rabbiner Dr. F. Perles*, Königsberg 1902 [1902a].
- , *Rabbiner Dr. H. Vogelstein's Vortrag: Die Anfänge des Talmuds und die Entstehung des Christentums*, Königsberg 1902 [1902b].
- , *Was lernen Juden und Christen von Dr. Perles?*, Königsberg 1902 [1902c].
- Laible, Heinrich, Jesus Christus im Thalmud, in: *Nathanael* 6 (1890), Nr. 1/2, 1–39; Nr. 3/4, 73–126..
- , Jesus in der jüdischen Überlieferung, in: *ThLB* 31 (1910), Nr. 23, 529 ff.; Nr. 24, 553 ff.
- , Neue Beiträge zur Talmudliteratur, in: *ThLB* 32 (1911), Nr. 9, 193 ff.
- , Das Neue Testament und der Talmud, in: *ThLB* 34 (1913), Nr. 1, 1–6; Nr. 2, 25 ff.
- , Professor Kittels Obergutachten. Besprochen von einem Christen, in: *Jeschurun* 4 (1917), 33–52; 205–213; 262–276; 327–333; 413–425; 647–658.
- Lazare, Bernard, *L'antisémitisme: Son histoire et ses causes*, Paris 1893.
- Lazarus, Moritz, *Treu und Frei. Gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judentum*, Leipzig 1887.
- , *Die Erneuerung des Judentums*, Berlin 1909.
- , *Die Ethik des Judentums*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1898; Bd. 2 aus dem handschriftlichen Nachlaß des Verfassers hrsg. v. J. Winter und A. Wünsche, Frankfurt a.M. 1911 (E. Schürer, in: *ThLZ* 24 (1899), Nr. 10, 312 ff.; G. Dalman, in: *ThLB* 21 (1900), Nr. 35, 410 ff.; H. L. Strack, in: *ThLB* 32 (1911), Nr. 24, 555 ff.; G. Beer, in: *ThLZ* 37 (1912), Nr. 4, 104 ff.).
- Lehmann, Emil, Offener Brief an Herrn Professor Friedrich Paulsen, in: *IDR* 3 (1897), Nr. 12, 591–607.
- Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, 5 Bde., hrsg. v. Verband der deutschen Juden, Berlin 1920–1929.
- Leimdörfer, David, *Der JHWH-Fund von Babel – in der Bibel*, Hamburg 1903.

- , *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt a.M. 1905.
- Leszynsky, Rudolf, *Die Sadduzäer*, Berlin 1912 (H. Gressmann, in: *DLZ* 34 (1913), Nr. 33, 3065 ff.; P. Krüger, in: *ThLB* 34 (1913), Nr. 15, 318 ff.; G. Beer, in: *ThLZ* 50 (1915), Nr. 2, 30 ff.).
- , Apologetische Neuerscheinungen, in: *Die Welt* 18 (1914), Nr. 14, 344 f.
- Levinstein, Gustav, Der Glaube Israels, in: *IDR* 3 (1897), Nr. 1, 1–16.
- Lewin, Eugen, Die Religion Israels im Lichte der Christologie, in: *LJ* 5 (1913), 265–271.
- Lewin, M., Chamberlain, Harnack und Delitzsch – in ihrem geistigen Kampf gegen das Judentum, in: *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag (15. Siwan 5667) SR. Ehrwürden des Herrn Rabbiners Dr. Wolf Feilchenfeld in Posen*, Pleschen-Schrimm 1907, 47–65.
- Lewin, Reinhold, *Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*, Berlin 1911 (H. Preuss, in: *ThLB* 33 (1912), Nr. 1, 9 f.; H. Barge, in: *ThLZ* 47 (1912), Nr. 13, 400 ff.).
- Lewkowitz, Julius, *Judentum und moderne Weltanschauung*, Frankfurt 1909.
- , Jüdische Ethik, in: *Korrespondenz-Blatt des Verbandes der Deutschen Juden* 1911, Nr. 9, 1–5.
- , Die Ethik des Judentums, in: *AZJ* 75 (1911), Nr. 45, 537 f.
- , Monismus und Judentum, in: *AZJ* 75 (1911), Nr. 34, 405 ff.
- , Die Entstehung des ethischen und religiösen Universalismus, in: *Ost und West* 17 (1917), 555–562.
- Lichtheim Richard, *Das Programm des Zionismus*, Berlin 1911.
- , Das Märchen vom Radikalismus. Offener Brief an Herrn Dr. Franz Oppenheimer, in: *JR* 19 (1914), Nr. 27, 289 f.
- Löhr, Max, *Geschichte des Volkes Israel in acht Vorträgen dargestellt*, Straßburg 1900.
- , *Babel und die biblische Urgeschichte*, Breslau 1903.
- , *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, Leipzig 1906.
- , *Israels Kulturentwicklung*, Straßburg 1911.
- , *Einführung in das Alte Testament*, Leipzig 1912.
- , Israels Religion im Lichte der altorientalischen Geisteskultur, in: *JJGL* 19 (1916), 60–111.
- , Die Bedeutung des Alten Testaments in der Geistesgeschichte der Menschheit, in: *Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin* 14 (1924), Nr. 9, 135–138.
- Löw, Leopold, *Gesammelte Schriften*, 5 Bde., Szegedin 1891–1900 (E. Schürer, in: *ThLZ* 16 (1891), Nr. 11, 273; *ThLZ* 18 (1893), Nr. 10, 251 ff.; *ThLZ* 24 (1899), Nr. 2, 42 f.; *ThLZ* 25 (1900), Nr. 13, 385).
- Loewe, Heinrich, Die Taufen, in: *JP* 26 (1895), Nr. 12, 115 f.
- , Liberalismus und jüdischer Liberalismus, in: *JR* 8 (1903), Nr. 52, 559 ff.
- , Männerstolz vor Königsthronen, in: *JR* 8 (1903), Nr. 10, 77 ff.
- Ders.(=Heinrich Sachse), Ruhig und sachlich. Ein Wort an Dr. Vogelstein, in: *JR* 11 (1906), Nr. 39, 577 ff.; Nr. 40, 591 ff.
- , Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, in: *JR* 12 (1907), Nr. 43, 465 f.
- Löwenfeld, Raphael, *Schutzjuden oder Staatsbürger?*, Berlin 1893<sup>3</sup>.
- Löwenstamm, A., Zum Tode Adolf von Harnacks, in: *Jüdisch-Liberale Zeitung* 10 (1930), Nr. 25, Beilage, 1.
- Löwenthal, A., Professor Harnack und das Judentum, in: *JP* 21 (1890), Nr. 31, 357 f.
- Loewenthal, Max J., *Das jüdische Bekenntnis als Hintergrund bei der Beförderung zum preussischen Reserveoffizier*, Berlin 1911.
- Löwy, Moritz, Die Paulinische Lehre vom Gesetz. Nach ihren Quellen untersucht, in:

- MGWJ 47 (1903), 322–339; 417–433; 534–544; MGWJ 48 (1904), 268–276; 321–327; 400–416.
- Lucas, Leopold, Die jüngsten Urteile über das Judentum, in: *AZJ* 66 (1902), Nr. 13, 153 f.
- , *Die Wissenschaft des Judentums und die Wege zu ihrer Förderung* (Schriften der »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums«), Berlin 1906.
- , *Zur Geschichte der Juden im vierten Jahrhundert – Der Kampf zwischen Christentum und Judentum* (Beiträge zur Geschichte der Juden, Teil I), Berlin 1910 (E. Bischoff, in: *ThLZ* 47 (1912), Nr. 13, 399).
- , Trennung von Staat und Kirche, in: *AZJ* 75 (1911), Nr. 19, 217.
- , Zum 25jährigen Jubiläum der Gesellschaft zur Förderung des Judentums, in: *MGWJ* 71 (1927), 321–331.
- Magnes, Juda Leon, Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, in: *Israelitische Rundschau* 7 (1902), Nr. 30, 2 f.
- Makower, Felix, Die Stellung der Rabbiner, in: *AZJ* 62 (1898), Nr. 42, 499 ff.
- , Die Stellung der Rabbiner, in: *AZJ* 75 (1911), Nr. 6, 67 ff.
- Mandel, Simon, Das Wesen des Judentums, Frankfurt a.M. 1904 (P. Fiebig, in: *ThLB* 26 (1905), Nr. 37, 309 ff.).
- Margulies, Moritz, *Bibel und Babel. Vortrag gehalten in der Concordia-Loge zu Kattowitz*, Kattowitz 1903.
- Marr, Wilhelm, *Der Sieg des Judentums über das Germanentum vom nichtkonfessionellen Standpunkt betrachtet. Vae Victis*, Berlin 1873.
- Marti, Karl, Zur Judenfrage, in: *CW* 8 (1894), Nr. 10, 225 ff.; Nr. 11, 253 ff.
- , /Beer, Georg, *'Aboth (Väter). Text, Übersetzung und Erklärung* (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1927.
- Maybaum, Sigmund, Die Erlösung des Judentums?, in: *AZJ* 64 (1900), Nr. 43, 505 ff.
- , Friedrich Delitzsch über Babel und Bibel, in: *AZJ* 67 (1903), Nr. 4, 37 ff.
- , Noch einmal »Babel und Bibel«, in: *AZJ* 68 (1904), Nr. 10, 109 f.
- , Die Wissenschaft des Judentums, in: *MGWJ* 51 (1907), 641–658.
- Meinhold, Johannes, *Jesus und das Alte Testament*, Freiburg 1896.
- , *Die Weisheit Israels in Sage, Spruch und Dichtung*, Leipzig 1908 (G. Cohn, in: *IDR* 4 (1908), 665 ff.).
- , *Die Propheten in Israel von Moses bis auf Jesus* (Pädagogisches Magazin, Heft 383), Langensalza 1909.
- , *Geschichte des jüdischen Volkes, von seinen Anfängen bis gegen 600 n. Chr.*, Leipzig 1916 (M. Dienemann, in: *AZJ* 80 (1916), Nr. 43, 504 ff.).
- , *Joma (Der Versöhnungstag). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang* (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1913 (V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 58 (1914), 386 ff.).
- , *Einführung in das Alte Testament. Geschichte, Literatur und Religion Israels*, Gießen 1919.
- Meyer, Eduard, *Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung*, Halle 1896.
- , Julius Wellhausen und meine Schrift »Die Entstehung des Judentums«. Eine Erwiderung, Halle 1897.
- Meyer, Seligmann, *Contra Delitzsch! Die Babel-Hypothesen widerlegt*, Frankfurt a.M. 1903.
- Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen*, hrsg. von G. Beer und O. Holtzmann, Gießen 1912 ff.
- Montefiore, Claude G., *The Synoptic Gospels*, 2 Bde., London 1909 (21927).

- , Die Beziehungen zwischen liberalen Christen und Juden, in: M. Fischer/F. M. Schiele (Hg.), *Fünfter Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt*, Bd. 2, 1910, 548–562.
- Moore, George F., Christian Writers on Judaism, in: *Harvard Theological Review* 14 (1921), 197–254.
- , The Rise of Normative Judaism, in: *Harvard Theological Review* 17 (1924), 307–373; 18 (1925), 1–38.
- , *Judaism in the First Centuries of the Christian Era – The Age of Tannaim*, 3 Bde., Cambridge, Mass. 1927–1930.
- Moses, Julius (Hg.), *Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage*, Berlin/Leipzig 1907.
- Müller, Joel, Die Blutbeschuldigung, in: *AZJ* 56 (1892), Nr. 15, 172–175.
- Münz, Wilhelm, »Es werde Licht!« Eine Aufklärung über Bibel und Babel, Breslau 1903.
- Nathan, N. M., Wellhausen, in: *Israelitisches Familienblatt Hamburg* 20 (1918), Nr. 4, 2.
- Neubauer, Jakob, *Bibelwissenschaftliche Irrungen. Ein Beitrag zur Kritik der alttestamentlichen Bibelkritik an der Hand eines gerichtlichen theologischen Gutachtens*, Berlin 1917 (E. König, in: *ThLZ* 43 (1918), Nr. 4/5, 49 ff.; H. Laible, in: *MGWJ* 63 (1919), 52–71).
- , Wellhausen und der heutige Stand der Bibelwissenschaft, in: *Jeschurun* 5 (1918), 203–233.
- , Die Bedeutung David Hoffmanns für die Bibelwissenschaft, dargestellt an Hand seiner wichtigsten Forschungsergebnisse, in: *Jeschurun* 9 (1922), 347–376.
- Niebergall, Friedrich, *Welches ist die beste Religion?* (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart, Reihe 5, Heft 1), Tübingen 1906.
- , Judentaufen, in: W. Sombart (Hg.), *Judentaufen*, München 1912, 85–102.
- , *Praktische Auslegung des Alten Testaments. Methodische Anleitung zu seinem Gebrauch in Kirche und Schule*, 3 Bde., Göttingen, 1912, 1915, 1922.
- , *Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage*, Bd. 1, Tübingen 1918.
- Nippold, Friedrich, Aus dem Aufwärtstreben der jüdischen Theologie, in: ders., *Führende Persönlichkeiten zur Zeit der Gründung des Deutschen Reiches. Forschungen und Erinnerungen*, Berlin 1911 (L. Geiger, in: *AZJ* 76 (1912), 509).
- Nithack-Stahn, Wilhelm /Cohen, Hermann, *Was einigt die Konfessionen?*, Berlin 1917.
- Nobel, Nehemia Anton, Prof. Lazarus »Ethik des Judentums«, in: *JP* 29 (1898), Nr. 49, 529–531.
- , Deutschtum und Judentum, in: *CW* 30 (1916), Nr. 3, 52 ff.
- Nöldeke, Theodor, Zur »Judenfrage«, in: *Generalanzeiger für die gesamten Interessen des Judentums* 6 (1907), Nr. 3, 1. Beiblatt.
- , »Vom Ghetto zur modernen Kultur«, in: *Straßburger Post*, 6. Januar 1907.
- Norden, Joseph, Annäherung zwischen Christentum und Judentum, in: *Protestantenblatt* 47 (1914), Nr. 3, 51 f.
- Oettli, Samuel, *Der Kampf um Babel und Bibel*, Leipzig 1902 (S. Jampel, in: *MGWJ* 46 (1902), 480 ff.).
- , *Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Parallele*, Leipzig 1903 [1903a.]
- , *Ist der Gott des Alten Testaments unser Gott?*, Berlin 1903 [1903b].
- , *Der religiöse Wert des Alten Testaments*, Potsdam 1903 [1903b.]
- , *Die Autorität des Alten Testaments für den Christen* (Biblische Zeit- und Streitfragen), Berlin 1906.

- Paulsen, Friedrich, *System der Ethik mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre*, 2 Bde, Stuttgart/Berlin, <sup>1</sup>1886, <sup>3</sup>1894 (<sup>11/12</sup>1921).
- , *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin 1902.
- Perles, Felix, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*, München 1895 (E. König, in: *ThLB* 17 (1896), Nr. 43, 516 ff.).
- , Schürer's Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, in: *Die Welt* 1899, Nr. 15, 13 f. (abgedruckt in: ders., *Jüdische Skizzen*, 239–242).
- , Eine Enzyklopädie des Judentums, in: *Königsberger Hartung'sche Zeitung* vom 15.09.1901 (abgedruckt in: ders., *Jüdische Skizzen*, 67–71).
- , *Was lehrt uns Harnack?*, Frankfurt a.M. 1902 (abgedruckt in: ders., *Jüdische Skizzen*, 208–231) (R. A. Hoffmann, in: *OLZ* 5 (1902), Nr. 11, Sp.449 f.; A. Titius, in: *Theologischer Jahresbericht* 22 (1902), 1129).
- , *Was nach dem Herrn Missionsprediger Juden und Christen von mir lernen mögen*, Königsberg 1902.
- , *Boussets Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht*, Berlin 1903 (H. J. Holtzmann, in: *ThLZ* 29 (1904), Nr. 2, 43–46; W. Bousset, in: *ThR* 10 (1907), 380 f.).
- , *Das Gebet im Judentum*, Königsberg 1904 (P. Fiebig, in: *ThLB* 26 (1905), Nr. 37, 309 ff.).
- , Der erste modern-wissenschaftliche hebräische Bibelkommentar, in: *Ost und West* 4 (1904), 59–62 (abgedruckt in: ders., *Jüdische Skizzen*, 97–101).
- , Zur neuesten religionsgeschichtlichen Literatur, in: *Ost und West* 4 (1904), 361–372 (abgedruckt in: ders., *Jüdische Skizzen*, 251–262).
- , *Babylonisch-jüdische Glossen*, Berlin 1905.
- , Eine Probe neutestamentlicher Gelehrsamkeit bei Friedrich Delitzsch, in: *Ost und West* 5 (1905), 135 f.
- , Jüdische Wissenschaft, in: *Königsberger Hartung'sche Zeitung* vom 14.09.1906 (abgedruckt in: ders., *Jüdische Skizzen*, 72–77).
- , Die Wissenschaft vom Judentum an den deutschen Universitäten, in: *Königsberger Hartung'sche Zeitung* vom 16.06.1908 (abgedruckt in: ders., *Jüdische Skizzen*, 78–82).
- , Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, in: *DLZ* 30 (1909), Nr. 2, 84 ff.
- , Soziale Gerechtigkeit im alten Judentum, in: *Ost und West* 11 (1911), 401–406 (abgedruckt in: ders., *Jüdische Skizzen*, 168–187).
- , Die Autonomie der Sittlichkeit im jüdischen Schrifttum, in: *Judaica. Festschrift zum 70. Geburtstag von Hermann Cohen*, Berlin 1912, 103 ff.
- , *Jüdische Skizzen*, Leipzig 1912.
- , Ein Lichtblick, in: *Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin* 3 (1913), Nr. 5, 55 f.
- , Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 16 (1913), 580–597.
- , Die altorientalische Geisteskultur, in: *Ost und West* 14 (1914), 337–344.
- , Eine Ehrenpflicht des gebildeten Judentums, in: *Ost und West* 14 (1914), 553–560.
- , Julius Wellhausen (1844–1918), in: *Ost und West* 18 (1918), 47–54.
- , Mehr Religionsgeschichte!, in: *AZJ* 84 (1920), Nr. 7, 78–81.
- , *Hundert Jahre Wissenschaft vom Judentum*, Berlin 1925.
- , Die Erforschung des nachbiblischen Judentums im Rahmen der Universitas Litterarum, in: *Der Morgen* 2 (1926), 348–361.

- , *Mahu Lanu Madda Hamiqra?* (Was bedeutet uns die Bibelwissenschaft?), Jerusalem 1927.
- , Professor Max Löhr zum Amtsrücktritt, in: *Königsberger Jüdisches Gemeindeblatt* 6 (1929), Nr. 9, 137 f.
- , Max Löhr s.A., in: *Königsberger Jüdisches Gemeindeblatt* 8 (1931), Nr. 10, 127.
- , Max Löhr, in: *Der Morgen* 7 (1931/32), 448 f.
- Perles, Rosalie, *Ein moderner Erlöser des Judenthums. Vortrag, gehalten im Verein für jüdische Geschichte und Litteratur zu Königsberg*, Königsberg 1901.
- Philippson, Ludwig, Franz Delitzsch's neueste Schrift, in: *AZJ* 52 (1888), Nr. 38, 594 ff.; Nr. 39, 609 ff.
- , Die Bibelkritik, in: *AZJ* 59 (1895), Nr. 50, 589 f.
- , *Gesammelte Abhandlungen*, 2 Bde., Leipzig 1911.
- Philippson, Martin, Bedürfen die deutschen Juden einer Gesamtorganisation?, in: *Ost und West* 1 (1901), 81–92.
- , *Konservative und liberale Protestanten: Ein Wort über die Ritschl'sche Schule*, Verband für jüdische Geschichte und Literatur, Berlin 1903.
- , *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, 2 Bde., Leipzig 1907/1910 (P. Fiebig, in: *CW* 24 (1910), Nr. 1, 20; *CW* 26 (1912), Nr. 15, 359 ff.).
- Pick, Ludwig, Eine Schrift über das Wesen des Judenthums, in: *AZJ* 66 (1902), Nr. 22, 259 ff.
- , Die jüdische Religion ist eine Weltreligion, in: *AZJ* 75 (1911), Nr. 45, 529 f.; Nr. 46, 541 f.
- , *Judentum und Christentum in ihren Unterscheidungslehren*, Frankfurt a.M. 1913.
- Plato, Immanuel, *Reflexionen über »Babel und Bibel«*. *Zugleich eine psychologische und historische Vertiefung des kaiserlichen Handschreibens*, Hamburg 1903.
- Pomeranz, Bernhard, Philosophie und Bibelkritik in ihrer Beurteilung des Judentums, in: *Ost und West* 4 (1904), 105 ff.
- Porges, Nathan, *Bibelkunde und Babelfunde. Eine kritische Besprechung von Friedrich Delitzsch's Babel und Bibel*, Leipzig 1903.
- Rade, Martin, Zum Konitzer Mord, in: *CW* 14 (1900), Nr. 28, 28.
- , Religionsgeschichte, in: *CW* 15 (1901), Nr. 39, 920 ff.
- , Unsere religiöse Abhängigkeit von Christus, in: *CW* 19 (1905), Nr. 11, 246 ff.
- , Der Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt, in: *CW* 24 (1910), Nr. 34, 802–806.
- , Jüdisch-theologische Fakultät in Frankfurt?, in: *CW* 26 (1912), Nr. 11, 266; Nr. 20, 483 ff.
- , Die Notwendigkeit theologischer Fakultäten – auch für Frankfurt a.M. und Hamburg, in: *Süddeutsche Monatshefte* 10 (1913), Heft 7, 63–68.
- , Eine jüdische, theologische Fakultät in Frankfurt, in: *Süddeutsche Monatshefte*, 10 (1913), Heft 9, 332–336.
- , Deutschtum und Judentum, in: *CW* 29 (1915), Nr. 43, 866 ff.
- , *Die Kirche nach dem Kriege* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 79), Tübingen 1915.
- , Zur Verständigung, in: *CW* 30 (1916), Nr. 3, 54 ff.
- , Sollen die Juden sich taufen lassen?, in: *CW* 31 (1917), Nr. 37, 672 ff.
- Rahmer, Moritz, Die Verbindung des Universalismus und Particularismus im Judentum, in: *Jüdisches Litteratur-Blatt* 26 (1902), Nr. 7, 49–53.

- Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum nebst den Referaten und Ansprachen auf den Rabbinerversammlungen zu Berlin und Frankfurt am Main und auf der Delegiertenversammlung der Vereinigung für das liberale Judentum in Posen*, Berlin 1912.
- Rieger, Paul, Antisemitismus und Wissenschaft, in: *IDR* 8 (1902), Nr. 9, 473–480.
- , Verblendung. Ein Wort über Judenmission, in: *IDR* 9 (1903), Nr. 1, 63 ff.; 212 ff.
- , *Hillel und Jesus. Ein Wort zur Versöhnung*, Hamburg 1904.
- , Mose, in: *IDR* 14 (1908), Nr. 11, 616–621.
- , Das Judenedikt vom 11. März 1812, in: *IDR* 18 (1912), 113–121.
- , *Zur Jahrhundert-Feier des Judenedikts vom 11. März 1812. Ein Rückblick auf den Kampf der preußischen Juden um die Gleichberechtigung*, Berlin 1912.
- Riesser, Gabriel, *Gesammelte Schriften*, 4 Bde, Frankfurt a. Main 1867–68.
- Roi, Johann de le, *Judentaufen im 19. Jahrhundert. Ein statistischer Versuch*, Leipzig 1899.
- , *Neujüdische Stimmen über Jesum Christum, gesammelt* (SIJB 39), Leipzig 1910 (P. Fiebig, in: *ThLZ* 36 (1911), Nr. 1, 22 f.).
- Rohling, August, *Der Talmudjude*, München 1871.
- , *Die Polemik und das Menschenopfer des Rabbinismus. Eine wissenschaftliche Antwort ohne Polemik für die Rabbiner und ihre Genossen*, Paderborn 1883 [1883 a].
- , *Meine Antworten an die Rabbiner. Oder: Fünf Briefe über den Talmudismus und das Blut-Ritual der Juden*, Prag 1883 [1883 b].
- Rosenblüth, Felix, Nationaljudentum und Antisemitismus, in: *JR* 18 (1913), Nr. 13, 126 f.
- Rosenfeld, Julius, Das Judentum der Abwehr, in: *JR* 17 (1912), Nr. 47, 450 ff.
- Rosenheim, Jacob, Die Ausbildung unserer Rabbinen (1897), in: ders., *Ausgewählte Aufsätze und Ansprachen*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1930, 217–224.
- , Apologetik und Politik (1907), in: ders., *Ausgewählte Aufsätze und Ansprachen*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1930, 272 ff.
- , Judentum als Universitätswissenschaft (1916), in: ders., *Ausgewählte Aufsätze und Ansprachen*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1930, 44–48.
- Rosenthal, Ludwig A., *Babel und Bibel oder Babel gegen Bibel? Ein Wort zur Klärung*, Berlin 1902 (21903) [1902a].
- , *Zurück zur Bibel! Mit einem Nachtrag: Bibelwissenschaft und Rechtgläubigkeit*, Berlin 1902 [1902b].
- , *Bibel trotz Babel! Beleuchtung des zweiten Delitzsch'schen Vortrages und seiner neuesten Äußerung »Zur Klärung«*, Leipzig 1903 [1903a].
- , *Hammurabigesetz, Thora und Talmud*, Mainz 1903 [1903b].
- , Zu Delitzschs neuesten Hervorbringungen, in: *Jüdisches Litteratur-Blatt* 28 (1904), Nr. 11, 41 ff.; Nr. 12, 45 f.
- , Neue religionswissenschaftliche Literatur, in: *Der Israelit* 47 (1906), Nr. 48, 11 f.; Nr. 50, 11 f.
- , Israel und die Bekehrungsbestrebungen, in: *Der Israelit* 48 (1907), Nr. 13, 7 f.
- , *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Berlin 1926.
- Rosenzweig, Franz, Zeit ist's, in: *NJM* 2 81917/18), 133 ff.
- , *Kleinere Schriften*, Berlin 1937.
- , *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I: Briefe und Tagebücher*, hrsg. v. R. Rosenzweig und E. Rosenzweig-Scheinmann, 2 Bde., Njmwegen 1979.
- , *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften III: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1984.

- Rubaschoff, Salman, Der Lehrstuhl, in: *Der Jude* 1 (1916), 131 f.
- , Erstlinge. Einleitung zu den Drei Reden von Eduard Gans im Kulturverein, in: *Der jüdische Wille* 1 (1918/19), 30–35.
- Ruppin, Arthur, *Die Juden der Gegenwart. Eine sozialwissenschaftliche Studie*, Berlin <sup>3</sup>1918 (<sup>1</sup>1904).
- , *Soziologie der Juden*, Bd. 1: Die soziale Struktur der Juden; Bd. 2: Der Kampf der Juden um ihre Zukunft, Berlin 1930/31.
- Samter, Ernst, Boussets »Jesus« und das Judentum, in: *AZJ* 74 (1910), Nr. 11, 127 f.
- Samter, Nathan, *Judentaufen im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin 1906.
- Samuel, Salomon, »Die Religion der That«, in: *AZJ* 65 (1901), Nr. 23, 272 f.
- , Wissenschaft und Judentum am Ende des Bibelstreits, in: *AZJ* 67 (1903), Nr. 28, 330 ff.
- , Unsere Bewegung, eine sittliche Forderung und eine sittliche Macht, in: *LJ* 1 (1908/09), 27–36.
- , Wir Rabbiner! Sendschreiben an Herrn Justizrat F. Makower, in: *AZJ* 75 (1911), Nr. 10, 114–116.
- , *Zur Weiterbildung des Judentums. Eine Würdigung der »Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum« und Kritik der gegen sie gerichteten Angriffe*, Berlin 1913.
- , Eine jüdische Universität in Jerusalem und ihr Widerspiel, in: *K. C.-Blätter* 4 (1913/14), Nr. 4, 79–83.
- , Dr. Jacobs neuer Beitrag zur Bibelforschung. Im Hinblick auf sein Buch »Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch«, in: *K. C.-Blätter* 7 (1916), 773–776.
- , Zum goldenen Jubiläum der »Hochschule für die Wissenschaft des Judentums«, in: *Jüdisch-liberale Zeitung* 2 (1922), Nr. 20, 1.
- Sandler, Aron, Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion, in: *MGWJ* 56 (1910), 129–158.
- Saphra, B., Eine Ehrenrettung des pharisäischen Judentums, in: *Ost und West* 14 (1914), 265–270.
- Satzungen des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, Berlin 1893.
- Schechter, Salomon, The Law and Recent Criticism, in: ders., *Studies in Judaism. First Series*, Philadelphia 1896, 233–251.
- , Higher criticism – higher anti-semitism, in: ders., *Seminary addresses and other papers*, Cincinnati 1915, 35–39.
- Scheftelowitz, Isidor, Die Grundlagen einer jüdischen Ethik, in: *MGWJ* 58 (1912), 129–146; 359–378; 478–595.
- Schlatter, Adolf, *Jochanaan ben Zakkai. Der Zeitgenosse der Apostel*, Gütersloh 1899 (J. Blau, in: *MGWJ* 45 (1899), 548–561).
- , *Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian*, Stuttgart <sup>2</sup>1906.
- Schmidt, Ferdinand Jakob, Das modernistische Judentum und die christliche Weltkultur. Eine religionsphilosophische Kontroverse, in: *Preußische Jahrbücher* 1911, Bd. 143, 193–216.
- Schreiner, Martin, Zur inneren Geschichte der Lehranstalt, in: *Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Rückblick auf ihre ersten 25 Jahre (1872–1897)*, Berlin 1897, 3–7.
- , Was ist uns die Wissenschaft des Judentums?, in: *AZJ* 62 (1898), Nr. 13, 150 ff.; Nr. 14, 164 ff.; Nr. 15, 175 ff.
- , Was lehrten die Pharisäer?, in: *JJGL* 1899, 56 ff.
- , *Die jüngsten Urteile über das Judentum*, Berlin 1902.

- Schürer, Emil, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 Bde., Leipzig <sup>3</sup>1898–1902 (F. Perles, in: *OLZ* 6 (1903), Nr. 5, 215 ff.); <sup>4</sup>1908–1911 (F. Perles, in: *OLZ* 1 (1908), Nr. 10, Sp.462 ff.; *OLZ* 14 (1911), Nr. 5, 205 ff.).
- Schwarz, Adolf, Offener Brief an den Geh. Kirchenrat Herrn Prof. Kittel in Leipzig, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 4 (1915), Nr. 1/2, 1–4.
- , Zweiter offener Brief an den Geh. Kirchenrat Herrn Prof. Kittel in Leipzig, in: *Freie Jüdische Lehrerstimme* 4 (1915), Nr. 5/6, 65 ff.
- Schweitzer, Ernst Emil, Zur Kritik der religiösen Lage im Judentum I: Über die Schädlichkeit der Apologie im Judentum, in: *Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft Jüdisch-Liberaler Jugendvereine Deutschlands* 2 (1920), Nr. 9, 172 ff.
- Schweitzer, M., Jungisrael und seine Apologetik, in: *Der Israelit* 44 (1903), Nr. 5, 93 ff.
- Seeberg, Reinhold, Zur Frage nach dem Blutaberglauben, in: *EKZ* 74 (1900), Nr. 50, 977–983.
- Segall, Jacob, *Die beruflichen und sozialen Verhältnisse der Juden in Deutschland*, Berlin 1912.
- , Taufen und Austritte aus dem Judentum, in: *IDR* 19 (1913), 338–343.
- Seligkowitz, Benzion, Harnack's: »Das Wesen des Christenthums«, in: *Jüdisches Litteratur-Blatt* 26 (1902), Nr. 8, 57–60; Nr. 9, 65 f.; Nr. 10, 69 ff.
- Seligmann, Caesar, Die Ethik des Judentums von Lazarus, in: *AZJ* 63 (1899), Nr. 2, 21 ff.; Nr. 3, 29 ff.; Nr. 4, 46 ff.; Nr. 5, 53 ff.
- , *Judentum und moderne Weltanschauung. 5 Vorträge*, Frankfurt a.M 1905 (P. Fiebig, in: *ThLZ* 30 (1905), Nr. 15, 435 f.; *ThLB* 28 (1907), Nr. 7, 83).
- , General-Referat über »Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum«, in: *LJ* 4 (1912), 193–204.
- , *Eine Abrechnung mit Herrn Dr. Wohlgemuth und mit den »Erklärungen« gegen die Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum*, Frankfurt a.M. 1913.
- , Herr Dr. Wohlgemuth und die Richtlinien, in: *LJ* 5 (1913), 25–40; 48–63; 73–89.
- , *Geschichte der jüdischen Reformbewegung von Mendelssohn bis zur Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1922.
- Seligmann, Rafael, Zur Frage des Prophetismus, in: *Der Jude* 3 (1918/19), 43 ff.
- Sellin, Ernst, *Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern orientalischen*, Leipzig 1908.
- , *Der alttestamentliche Prophetismus. Drei Studien*, Leipzig 1912.
- , Die Bedeutung der alttestamentlichen Propheten für die Jetztzeit, in: *AELKZ* 45 (1912), Nr. 16, 362 ff.; Nr. 17, 386 ff.
- Simon, Ernst, Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem, in: *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums* 11 (1930), 1–13.
- Sofer, Immanuel, *Biblia e Babele*, Triest 1904.
- Sombart, Werner, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig 1911.
- , *Die Zukunft der Juden*, Leipzig 1912.
- , (Hg.), *Judentaufen*, München 1912.
- Soziale Ethik im Judentum*, hrsg. v. Verband der deutschen Juden, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1914 (P. Fiebig, in: *ThLZ* 40 (1915), Nr. 10, 238).
- Stade, Bernhard, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 Bde., Berlin 1887/88.
- , *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Bd.1 (Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums), Tübingen 1905.
- Staerk, Willy, Jesu Stellung zum jüdischen Messiasbegriff, in: *Protestantische Monatshefte* 6 (1902), 297–309.

- , Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, in: *CW* 20 (1906), Nr. 28, 650–656.
- , *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2 Bde., Leipzig 1907.
- , *Der Mischnatraktat Berakhot in vokalisiertem Text. Mit sprachlichen und sachlichen Anmerkungen* (Kleine Texte für Theologische und Philologische Übungen und Vorlesungen Nr. 59), Bonn 1910 (*W. Bacher*, in: *DLZ* 32 (1911), Nr. 9, 525; *L. A. Rosenthal*, in: *Jüdisches Litteratur-Blatt* 33 (1911), Nr. 3, 135 ff.).
- , Das Judentum als wissenschaftliches Problem, in: *Der neue Merkur* 2 (1914), Heft 10, 407–420 (*L. Geiger*, in: *AZJ* 80 (1916), Nr. 26, 310).
- , Zur Frage der theologischen Fakultät in Frankfurt, in: *Die Geisteswissenschaften* I, Leipzig 1914, 429 f.
- , *Das religiöse Leben der westeuropäischen Judenheit, vornehmlich Deutschlands und seine Wertung vom christlichen Gottesgedanken aus*, Berlin 1926.
- , Willy Staerk, in: E. Stange (Hg.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. 5, Leipzig 1929, 159–47.
- , Jesus im Lichte der jüdischen theologischen Wissenschaft, in: *ThBl* 9 (1930), 25–38.
- Steckelmacher, Moritz, Das Judentum in Paulsens System der Ethik, in: *AZJ* 59 (1895), Nr. 37, 440 ff.; Nr. 38, 453 ff.; Nr. 39, 463 ff.
- , Der Zionismus vom Standpunkt der Orthodoxie, in: Lazar Schön (Hg.), *Die Stimme der Wahrheit, Jahrbuch für wissenschaftlichen Zionismus*, Würzburg 1905, 303 ff.
- , Die Psalmen in der Beleuchtung einiger ihrer älteren und neueren christlichen Interpreten, in: *Judaica. Festschrift zu H. Cohens siebzigstem Geburtstag*, Berlin 1912, 49–73.
- Steinthal, Heymann, Festrede zum 25jährigen Jubiläum der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, in: *AZJ* 61 (1897), Nr. 23, S. 267 f. (abgedruckt in: ders., *Über Juden und Judentum. Aufsätze und Schriften*, Berlin 1910, 242–249).
- , *Über Juden und Judentum. Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. Gustav Karpeles (Schriften hrsg. v. der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums), Berlin <sup>2</sup>1910.
- Studel, Friedrich, Ein Streiflicht auf die theologische Wissenschaft, in: *Bremer Nachrichten. Generalanzeiger für Bremen und Umgebung*, 162. Jg., Nr. 38 (07.02.1904); Nr. 41 (10.02.1904); Nr. 42 (11.02.1904); Nr. 44 (13.02.1904).
- , *Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus* (Deutsche Wiedergeburt. Schriften zur nationalen Kultur Bd. IV), Leipzig/Zürich 1909.
- Strack, Hermann L., Neuere Literatur über den Talmud, in: *ThLB* 4 (1883), Nr. 23, 177 ff.
- , Zur Judenfrage, in: *ThLB* 4 (1883), Nr. 47, 369 ff.
- , Sie eifern um Gott, aber mit Unverstand (Röm. 10,2), in: *Nathanael* 2 (1886), 129–144.
- , *Herrn Adolf Stöckers christliche Liebe und Wahrhaftigkeit*, Karlsruhe/Leipzig <sup>2</sup>1886 (<sup>1</sup>1885).
- , Einleitung in den Talmud, 1887 (*M. Steinschneider*, in: *DLZ* 10 (1889), Nr. 13, 461 f.); (<sup>2</sup>1894); (<sup>4</sup>1908; *A. Katz*, in: *AZJ* 72 (1908), Nr. 45, 337 ff.; *I. Löw*, in: *OLZ* 12 (1909), Nr. 7, 317 ff.; *V. Aptowitzer*, in: *MGWJ* 53 (1909), S. 383 f.; *W. Bacher*, in: *ZDMG* 63 (1909), 205 ff.).
- , *Joma. Der Mischnatraktat »Versöhnungstag«* (SIJB 3), Berlin 1888 (2. Aufl. Leipzig 1904; <sup>3</sup>1912).
- , *Aboda Zara. Der Mischnatraktat »Götzendienst«* (SIJB 5), Berlin 1888 (2. Aufl. Leipzig 1909).
- , *Pirqê Abôth. »Die Sprüche der Väter«, ein ethischer Mischnatraktat, hg. u. erklärt* (SIJB 6), Berlin <sup>1/2</sup>1888 (3. Aufl. Leipzig 1901, eine ganz neu bearb. Aufl. Leipzig 1915 – *J. Wohlgemuth*, in: *Jeschurun* 2 (1915), 289 f.).

- Schabbáth. Der Mischnatraktat »Sabbath« hg. u. erklärt* (SIJB 7), Leipzig 1890.
- , Das jüdische Volk im Zeitalter Jesu Christi, in: *ThLB* 12 (1891), Nr. 43, 409 ff.
  - , Wie der Geheime Justizrat und Professor Hr. Dr. Berner über Judentum und Christentum und ihre Zukunft denkt, in: *Nathanael* 7 (1891), Nr. 3, 65–79.
  - , *Der Blutaberglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus*, München<sup>4</sup>1892 (J. Müller, in: *AZJ* 56 (1892), Nr. 15, 127 ff.; D. Hoffmann, in: *JP* 23 (1892), Nr. 22, 19).
  - , Eine unbeachtete Talmudstelle, in: *AZJ* 56 (1892), Nr. 17, 196 ff.
  - , *Die Juden, dürfen sie »Verbrecher von Religions wegen« genannt werden. Aktenstücke, zugleich als ein Beitrag zur Kennzeichnung der Gerechtigkeitspflege in Preußen* (SIJB 15), Berlin 1893.
  - , Die »Jüdische Presse« und die Judenmission, in: *Nathanael* 13 (1897), 115–122.
  - , Wie gewinnen wir unsere Geistlichen für die Arbeit an Israel?, in: *Nathanael* 13 (1897), 50–55.
  - , *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*, München<sup>5–7</sup>1900 (M. Brann, in: *MGWJ* 44 (1900), 95 f.; ders., in: *IDR* 6 (1900), Nr. 9, 489–500).
  - , Jüdische Geheimschriften und der Konitzer Mord, in: *JP* 31 (1900), Nr. 19, 189 ff.
  - , Sind die Juden Verbrecher von Religions wegen?, in: *Nathanael* 16 (1900), Nr. 4, 97–132.
  - , *Die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs. Der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen und Wörterbuch*, Leipzig 1903 (I. Elbogen, in: *AZJ* 68 (1904), Nr. 22, 263 f.).
  - , Das Wesen des Judentums. Vortrag gehalten auf der internationalen Konferenz für Judenmission zu Amsterdam 1906, in: ders. (Hg.), *Jahrbuch der evangelischen Judenmission*, Bd. 1, Leipzig 1906, 19–39.
  - , Prof. Dr. Strack über den Antisemitismus, in: *IDR* 14 (1908), Nr. 12, 688 ff.; *IDR* 15 (1909), Nr. 1, 15–21.
  - , *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben. Texte, Übersetzung und Erläuterungen* (SIBJ 37), Leipzig 1910 (W. Bacher, in: *ThLZ* 35 (1910), Nr. 19, 584 f.; V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 55 (1911), 193 f.; E. Biberfeld, in: *Der Israelit* 51 (1910), Nr. 31, 12).
  - , *Sanhedrin-Makkoth. Der Mischnatraktat übers Strafrecht und Gerichtsverfahren. Nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und erläutert*, Leipzig 1910 (W. Bacher, in: *DLZ* 31 (1910), Nr. 50, 3161 f.; V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 55 (1911), 189 f.; A. Katz, in: *AZJ* 76 (1912), Nr. 35, 418).
  - , *Pesachim. Der Mischnatraktat Passafest. Mit Berücksichtigung des Neuen Testaments und der jetzigen Passafeier der Juden nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und erläutert*, Leipzig 1911 (W. Bacher, in: *ThLZ* 37 (1912), Nr. 10, 294).
  - , Das neue Testament und der Talmud, in: *ThLB* 33 (1912), Nr. 5, 97 ff.; Nr. 17, 385 ff.; Nr. 21, 481 ff.; Nr. 23, 529 ff.
  - , *Joma. Der Mischnatraktat Versöhnungstag nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und mit Berücksichtigung des Neuen Testaments erläutert* (SIJB 3), Leipzig<sup>3</sup>1912 (W. Bacher, in: *ThLZ* 37 (1912), Nr. 24, 742 f.).
  - , *Das Institutum Judaicum Berolinense in den ersten dreißig Jahren seines Bestehens* (SIJB 43), Leipzig 1914.
  - , Die Pflichten des Christen gegen die Juden, in: *Nathanael* 30 (1914), Nr. 4, 100–105.
  - , *Ausgewählte Mischnatraktate nach Handschriften und Drucken veröffentlicht, übersetzt und mit Berücksichtigung des Neuen Testaments erläutert: Pirqe Aboth, Die Sprüche der Väter* (SIJB 6), Leipzig<sup>4</sup>1915 (J. Wohlgemuth, in: *Jeschurun* 2 (1915), 289 f.).
  - , *Ausgewählte Mischnatraktate nach Handschriften und Drucken veröffentlicht, übersetzt und mit Berücksichtigung des Neuen Testaments erläutert: Berakhot, der Mischnatraktat »Lobsagungen«* (SIJB 44), Leipzig 1915 (J. Wohlgemuth, in: *Jeschurun* 2 (1915), 289 f.).

- , Antisemitische Lästereien, in: *Natanael* 31 (1915), Nr. 2, 46–64.
- , *Jüdische Geheimgesetze? Mit drei Anhängen: Rohling, Ecker und kein Ende? Artur Dinter und Kunst, Wissenschaft und Vaterland. »Die Weisen von Zion« und ihre Gläubigen*, Berlin 1920.
- , /Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 Bde., München 1922–1928.
- Strauss, Eduard, *Judentum und Zionismus*, Frankfurt a.M. 1919.
- Tänzer, Aron, *Judentum und Entwicklungslehre*, Berlin 1903.
- Täubler, Eugen, Die Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Ein Aufruf und ein Programm (1918), in: ders., *Aufsätze zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung 1908–1950*, hrsg. v. S. Stern-Täubler (SchrLBI 36), Tübingen 1977, 28–31.
- , Das Forschungsinstitut für die Wissenschaft des Judentums. Organisation und Arbeitsplan (1920), in: ders., *Aufsätze zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung 1908–1950*, 32–43.
- Teichmann, Karl, Der Weg zur Verständigung zwischen Judentum und Christentum, in: *CW* 7 (1893), Nr. 17, 395–400.
- , Der Zionismus, in: *CW* 14 (1900), Nr. 40, 945 ff.
- Treitschke, Heinrich von, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd.5, Leipzig <sup>4</sup>1899.
- Die Trennung von Staat und Kirche und das Judentum. Stenographischer Bericht über einen Erörterungsabend des Verbandes der jüdischen Jugendvereine Deutschlands und seiner Berliner Ortsgruppe, des Jüdischen Jugendbundes Berlin e. V. am 22. Januar 1919 zu Berlin*, Berlin 1919.
- Troeltsch, Ernst, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902), hrsg. v. T. Rendtorff, München/Hamburg 1969.
- , Was heißt Wesen des Christentums? (1903), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik), Tübingen 1913.
- , *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München 1911.
- , Die Dogmatik der religionsgeschichtlichen Schule (1913), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, 500–524.
- Unna, Isaak, Drews und die liberale protestantische Theologie, in: *Der Israelit* 53 (1912), Nr. 14, 19 f.
- Urbach, R., Judentum und Christentum, in: *MGWJ* 50 (1906), 257–288.
- , Zwei Bücher über das Wesen des Judentums, in: *MGWJ* 50 (1906), 129–151.
- Vogelstein, Heinemann, Die Stellung der Rabbiner, in: *AZJ* 62 (1898), 521–525.
- , Liberales Judentum, in: *AZJ* 68 (1904), Nr. 15, 172–175.
- , Grundfragen des liberalen Judentums, in: *LJ* 2 (1910), 5–10.
- , Die Zukunft des Judentums, in: *LJ* 2 (1910), 126–130.
- Vogelstein, Hermann, *Die Anfänge des Talmuds und die Entstehung des Christentums*, Königsberg 1902 (R. A. Hoffmann, in: *OLZ* 5 (1902), Nr. 11, Sp.449 f.; P. Fiebig, in: *ThLB* 25 (1904), Nr. 6, 71 f.).
- , Die Entstehung und Entwicklung des Apostolates im Judentum, in: *MGWJ* 49 (1905), 427–449.
- , Liberalismus und Religionsgesetz, in: *LJ* 4 (1912), 120–136.
- , Das liberale Judentum und die jüdische Wissenschaft, in: *LJ* 9 (1917), 61–65.
- Volz, Paul, Was wir von den babylonischen Ausgrabungen lernen, in: *ZThK* 14 (1904), 193–233.
- , *Mose. Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion*, Tübingen 1907.

- , *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschließenden Judentum*, Tübingen 1910.
- Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hrsg. v. Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Leipzig<sup>3</sup>1914.
- Weber, Ferdinand, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften gemeinschaftlich dargestellt*, hrsg. v. F. Delitzsch und G. Schnedermann, Leipzig<sup>2</sup>1897 (1. Aufl. 1880 unter dem Titel »System der altsynagogalen palästinischen Theologie«); ND Hildesheim/New York 1975.
- Weinel, Heinrich, Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage, in: *ZNW* 13 (1912), 117–132.
- Weiss, Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892.
- , *Paulus und Jesus*, Berlin 1909.
- Weissler, Adolf, (Levita, Benedictus), Die Erlösung des Judentums, in: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 102, Berlin 1900, 131–140; 515 f.
- , Religion und Volkstum. Betrachtungen eines Freidenkers, in: *Preußische Jahrbücher* Bd. 183, Berlin 1921, 218–244.
- Weissmann, Arthur S., *Ernste Antworten auf Ernste Fragen. Franz Delitzsch's neueste Schrift*, Wien<sup>2</sup>1888.
- Wellhausen, Julius, *Pharisäer und Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte*, Greifswald 1874.
- , Abriß der Geschichte Israels und Juda's, in: ders., *Skizzen und Vorarbeiten 1*, Berlin 1884, 5–102.
- , *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905.
- , Die israelitisch-jüdische Religion, in: P. Hinneberg (Hg.), *Die Kultur der Gegenwart I*, 4, Berlin/Leipzig 1905, 1–38 (abgedruckt in: J. Wellhausen, *Grundrisse zum Alten Testament*, hrsg. v. R. Smend (Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert Bd. 27), München 1965, 65–109).
- , *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin<sup>6</sup>1905 (<sup>1</sup>1883).
- , *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin<sup>7</sup>1914 (<sup>1</sup>1894) (F. Perles, in: *AZJ* 78 (1914), Nr. 24., 287 f.).
- Weltsch, Robert, Das Ethos der Propheten, in: *JR* 23 (1918), Nr. 2, 10 f.
- , Ist's endlich Zeit?, in: *JR* 23 (1918), Nr. 13/14, 98 f.
- , Der Sinn der Jerusalemer Universität, in: *JR* 30 (1925), Nr. 29/30, 270.
- Wendt, Hans Hinrich, *System der christlichen Ethik*, 2 Bde., Göttingen 1906/07 (L. Baeck, in: *Korrespondenz-Blatt des Verbandes der Deutschen Juden* Nr. 5, Juli 1909, 4).
- Werner, Cosman, Das Judentum im Lichte moderner Kritik, in: *AZJ* 70 (1906), Nr. 6, 67 ff.; Nr. 7, 81 ff.; Nr. 8, 93 ff.
- , Der Kampf gegen Talmud und Schulchan Aruch, in: *IDR* 20 (1914), Nr. 1, 15–23.
- Wiener, Alfred, *Das deutsche Judentum in politischer, wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht*, Berlin 1924.
- Wiener, Harold M., *Studies in biblical law*, London 1904.
- , *Essays in pentateuchal criticism*, London 1910.
- Wiener, Max, Ceremoniell und Sittlichkeit bei Paulus, in: *LJ* 1 (1908/09), 356 ff.
- , *Die Anschauungen der Propheten von der Sittlichkeit* (Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums I, Heft 3/4), Berlin 1909 (H. Gressmann, in: *DLZ* 31 (1910), Nr. 18, 1102 f.; P. Volz, in: *ThLZ* 35 (1910), Nr. 1, 1 f.).

- , Zur Geschichte der religiösen Aufklärung, in: *LJ* 3 (1911), 13 ff.; 155 ff.; 207 ff.; 259 ff.; 274 ff.
- , *Die Religion der Propheten* (Volksschriften über die jüdische Religion 1. Jg., Heft 1), Frankfurt a.M. 1912.
- , Zur Geschichte des Offenbarungsbegriffs, in: *Judaica. Festschrift zu Hermann Cohens siebenzigstem Geburtstag*, Berlin 1912, 1–24.
- , Zur Logik der religiösen Metaphysik, in: *Religion und Geisteskultur* 6 (1912), 1–14.
- , Nationalismus und Universalismus bei den jüdischen Propheten, in: *Der jüdische Wille* 2 (1919), 190–200.
- , Religiöse Erneuerung, in: *Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft Jüdisch-Liberaler Jugendvereine Deutschlands* 3 (1921), Nr. 10, 189–196.
- , Fünfzig Jahre Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, in: *Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin* 12 (1922), Nr. 5, 33 f.
- , *Jüdische Frömmigkeit und religiöses Dogma*, Berlin 1924.
- , Der Messiasgedanke in der Tradition und seine Umbiegung im modernen Liberalismus, in: *Festgabe für Claude G. Montefiore*, Berlin 1928, 151–156.
- Windfuhr, Walter, *Baba Kamma* (»Erste Pforte« des Zivilrechts). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1913 (V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 58 (1914), 386 ff.)
- , *Horajot* (Entscheidungen). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang (Die Mischna, hrsg. v. G. Beer und O. Holtzmann), Gießen 1914 (L. Blau, in: *DLZ* 26 (1915), Nr. 39, 1985 ff.).
- Windisch, Hans, Eine Konferenz für Judenmission, in: *CW* 27 (1913), Nr. 16, 365–370.
- Winter, Jacob/Wünsche, August, *Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons. Eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und litterargeschichtlichen Einleitungen*, 3 Bde., Trier 1894–96 (C. Siegfried, in: *ThLZ* 18 (1893), Nr. 18, 447 ff.; G. Dalman, in: *ThLB* 16 (1895), Nr. 3, 33 f.; *ThLB* 17 (1896), Nr. 35, 424; E. Schürer, in: *ThLZ* 21 (1896), Nr. 14, 379 ff.; S. Krauss, in: *AZJ* 60 (1896), Nr. 52, 623 f.; M. Steinschneider, in: *DLZ* 17 (1896), Nr. 21, 648 ff.).
- Witkowsky, Gustav, Deutschtum und Judentum. Eine Besprechung, in: *JP* 46 (1915), Nr. 39/40, 452 ff.
- Wobbermin, Georg, Das Wesen des Christentums, in: A. Deissmann (Hg.), *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion*, München 1905, 339–386.
- Wolf (Wohlwill), Immanuel, Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums, in: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 1 (1823), 1–25.
- Wohlgemuth, Joseph, Die »Erfindung« der Orthodoxie durch S. R. Hirsch, in: *Der Israelit* 48 (1907), Nr. 43, 18 f.
- , Die Vorträge des Pater Wasman in Berlin, in: *Der Israelit* 48 (1907), Nr. 15–27.
- , Aus der Werkstatt moderner Religionsphilosophen, in: *Der Israelit* 49 (1908), Nr. 28–34.
- , Der Zionismus und das gesetzestreue Judentum, in: *JP* 39 (1908), Nr. 28, 271 ff.; Nr. 29, 283 ff.
- , *Das jüdische Religionsgesetz in jüdischer Beleuchtung, Heft 1* (Beilage zum Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für das Jahr 1910/11), Berlin 1912 [1912a] (P. Fiebig, in: *DLZ* 35 (1914), Nr. 11, 662 f.). Teil 2 in: *Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1918/19*, Berlin 1919.
- , Die »Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum«, Frankfurt 1912 [1912b].

- , Aufgabe und Methode der Apologetik im jüdischen Religionsunterricht, Berlin 1913 [1913a] (O. v. Harling, in: *ThLB* 36 (1915), Nr. 8, 185 f.).
- , *Gesetzstreu und liberales Judentum*, Frankfurt a.M. 1913 [1913b].
- , Etwas über die Termini »Orthodoxes und gesetzstreu Judentum«, in: *Festschrift zum 70. Geburtstag David Hoffmann's*, Berlin 1914, 435–453.
- , Simcha schel Mizwa, in: *Jeschurun* 3 (1916), 527–545; 655–681.
- , Bibelwissenschaftliche Irrungen, in: *Jeschurun* 4 (1917), 229–248.
- , David Hoffmann, in: *Jeschurun* 9 (1922), 1–19.
- , H. L. Strack, in: *Jeschurun* 9 (1922), 381–384.
- , H. L. Strack, in: *C. V.-Zeitung* 1 (1922), Nr. 24, 291.
- , Zum fünfzigjährigen Bestehen des Rabbinerseminars, in: *Jeschurun* 10 (1923), 317–328.
- , Zur Charakteristik des Sündenbewußtseins im talmudischen Judentum, in: *Jeschurun* 11 (1924), 95–127; 185–229.
- Wolf, Abraham, Professor Harnack's »What is Christianity?«, in: *The Jewish Quarterly Review* (1904), 668–689.
- , Dr. Bäck's »Judaism«, in: *The Jewish Quarterly Review* 19(1907), 425 f.
- Wrede, William, *Über Aufgaben und Methoden der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897.
- , Theologisches Studium und Religionsgeschichte (1903), in: ders., *Vorträge und Studien*, Tübingen 1907, 64–83.
- , *Paulus* (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart I. Reihe, Heft 5/6), Tübingen <sup>2</sup>1907 (<sup>1</sup>1904).
- Wünsche, August, *Bibliotheca Rabbinica*, Leipzig, 1880–85 (J. Theodor, in: *MGWJ* 29 (1880), S. 181–190).
- , *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen wortgetreu übersetzt und durch Noten erläutert*, 2 Bde., Leipzig 1886/87 (W. Bacher, in: *MGWJ* 35 (1886), 82–93; 122–143; 36 (1887), 184 ff.).
- , Sind die Christen nach den religionsgeschichtlichen Schriften der Juden als Akum (Götzendienen) zu betrachten?, in: *Der Israelit* 34 (1893), Nr. 22, 427 f.
- , *Die Schönheit des Alten Testaments*, Leipzig 1906 (M. Lewin, in: *Jüdisches Litteratur-Blatt* 30 (1907), Nr. 7, 81 f.).
- , *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des alten Testaments zum ersten Mal übersetzt*, 3 Bde., Leipzig 1907–1910 (V. Aptowitzer, in: *MGWJ* 52 (1908), 450–454; A. Freimann, in: *DLZ* 29 (1908), Nr. 23, 1432 f.; W. Bacher, in: *ThLZ* 34 (1909), Nr. 20, 556 ff.).
- , /Neumann, Wilhelm/Altschüler, Moritz (Hg.), *Monumenta Judaica*, 2 Bde. (Prima pars: Bibliotheca Targumica; Altera Pars: Monumenta Talmudica), Wien/Leipzig 1906 (L. A. Rosenthal, in: *Jüdisches Litteratur-Blatt* 29 (1905), Nr. 24, 93 f.; O. Holtzmann, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 10 (1907), 484 ff.; W. Bacher, in: *ThLZ* 33 (1908), Nr. 6, 163 ff.).
- Ziegler, Ignaz, Neue Bahnen für die jüdische Wissenschaft, in: *AZJ* 67 (1903), Nr. 20, 235 ff.; Nr. 39, 464 ff.
- , Der israelitische Monotheismus, in: *AZJ* 70 (1906), Nr. 34, 403–406.
- , Jüdische Apologetik, in: *AZJ* 70 (1907), Nr. 47, S. 561 ff.; Nr. 48, 572 ff.
- , *Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten*, Berlin 1907 (E. Schürer, in: *ThLZ* 32 (1907), Nr. 8, 230; R. Knopf, in: *CW* 21 (1907), Nr. 45, 1083 f.).

- , Universitätsprofessuren für jüdische Theologie, in: *AZJ* 71 (1907), Nr. 9, 102 ff.; Nr. 10, 114 ff.
- , Die Wege Gottes, in: *AZJ* 73 (1909), Nr. 50, 593 ff.
- , Eine dringende Notwendigkeit, in: *AZJ* 74 (1910), Nr. 31, 361 f.
- , *Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. Ein Beitrag zur Erneuerung des Judentums. Mit einem Geleitwort von Rudolf Eucken*, Berlin 1912.
- Zlocisti, Theodor, Forderung und Förderung der Wissenschaft des Judentums, in: *Ost und West* 3 (1903), 72–79.
- Zunz, Leopold, Etwas über die rabbinische Literatur. Nebst Nachrichten über ein altes bis jetzt ungedrucktes hebräisches Werk (1818), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Berlin 1875, 1–31.
- , *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1832.
- , *Gesammelte Schriften* Bd. 1, Berlin 1875.

### 5. Sekundärliteratur

- Adam, Uwe Dietrich, *Judenpolitik im Dritten Reich*, Düsseldorf 1979.
- Adler, Hans G., *Die Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, München <sup>2</sup>1988 (<sup>1</sup>1961).
- Adler-Rudel, Salomon, *Ostjuden in Deutschland 1880–1940. Zugleich eine Geschichte der Organisationen, die sie betreuten* (SchrLBI 1), Tübingen 1959.
- Agus, Jacob B., *Jewish Identity in an Age of Ideologies*, New York 1978.
- Ahrens, Erich, Reminiscences of the Men of the Frankfurt Lehrhaus, in: *LBIYB* 19 (1974), 245–253.
- Aland, Kurt, *Glanz und Niedergang der deutschen Universität. 50 Jahre deutsche Wissenschaftsgeschichte in Briefen an und von Hans Lietzmann (1892–1942)*, Berlin/New York 1979.
- Alexander, Gabriel E., Die jüdische Bevölkerung Berlins in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts: Demographische und wirtschaftliche Entwicklungen, in: R. Rürup (Hg.), *Jüdische Geschichte in Berlin*, 1995, 117–148.
- Alkier, Stefan, *Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin* (BHTh 83), Tübingen 1993.
- Allerhand, Jacob, *Das Judentum in der Aufklärung*, Stuttgart 1980.
- Almog, Shmuel, *Zionism and History. The Rise of a New Jewish consciousness*, New York/Jerusalem 1987.
- Altgeld, Wolfgang, *Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus*, Mainz 1992.
- Altmann, Alexander, Theology in Twentieth-Century German Jewry, in: *LBIYB* 1 (1956), 193–216.
- , Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland. Leopold Zunz als Prediger, in: *LBIYB* 6 (1961), 3–59.
- , Hermann Cohens Begriff der Korrelation, in: H. Tramer (Hg.), *In Zwei Welten*, 1962, 377–399.
- , *Leo Baeck and the Jewish Mystical Tradition* (The Leo Baeck Memorial Lecture 17), New York 1973 [1973a].
- , *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Alabama/London 1973 [1973b].
- , The German Rabbi: 1910–1939. Introductory remarks, in: *LBIYB* 19 (1974), 31–49.

- , *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, hrsg. v. S. Stein und R. Loewe, Alabama 1979.
- , The New Style of Preaching in Nineteenth-Century German Jewry, in: ders., *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover/London 1981, 190–245.
- , (Hg.), *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, Cambridge/Mass. 1964.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.
- Andresen, Carl, (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. III, Göttingen 1989.
- Angress, Werner T., Prussia's Army and the Jewish Reserve Officer Controversy before World War I, in: *LBIYB* 17 (1972), 19–42.
- , »Between Baden and Luxemburg«. Jewish Socialists on the Eve of the First World War, in: *LBIYB* 22 (1977), 3–34.
- , The Impact of the »Judenwahlen« of 1912 on the Jewish Question. A Synthesis, in: *LBIYB* 28 (1983), 367–410.
- Apfelbacher, Karl-Ernst, *Frömmigkeit und Wissenschaft: Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*, München 1979.
- Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Frankfurt a.M. 1955.
- , *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a.M. 1976.
- Aring, Paul G., *Christliche Judenmission. Ihre Geschichte und Problematik dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes* (Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog Bd. 4), Neukirchen-Vluyn 1980.
- , *Christen und Juden heute – und die »Judenmission«? Geschichte und Theologie protestantischer Judenmission in Deutschland dargestellt und untersucht am Beispiel des Protestantismus im mittleren Deutschland*, Frankfurt a.M. 1987.
- , Art. »Judenmission«, in: *TRE* XVII, Berlin/New York 1988, 325–330.
- Arnsberg, Paul, *Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der Französischen Revolution*, Bd. 2, Darmstadt 1983.
- Asch, Adolph/Philippson, Johanna, Self-Defence at the Turn of the Century: The Emergence of the K.C., in: *LBIYB* 3 (1958), 122–139.
- Aschheim, Steven E., *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*, Madison, The University of Wisconsin Press 1982.
- , Eastern Jews, German Jews and Germany's »Ostpolitik« in the First World War, in: *LBIYB* 28 (1983), 351–365.
- , »The Jew within«. The Myth of »Judaization« in Germany, in: J. Reinharz/W. Schatzberg (Hg.), *Jewish Response to German Culture*, 1985, 212–241.
- Aschhoff, Diethard, Die westfälischen Vereine für jüdische Geschichte und Literatur im Spiegel ihrer Jahrbücher (1899–1920), in: P. Freimark/H. Richter (Hg.), *Gedenkschrift für Bernhard Brilling* (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden), Hamburg 1988, 218–245.
- Assmann, Aleida, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt a.M. 1993.
- Auerbach, Hirsch Benjamin, *Die Geschichte des »Bund gesetzestreuer jüdischer Gemeinden Deutschlands« 1919–1938*, Tel Aviv 1972.
- Avemarie, Friedrich, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (TSAJ 55), Tübingen 1996.
- Avineri, Shlomo, *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*, New York 1981.

- Awerbuch, Marianne, Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, in: R. Handen/W. Ribbe (Hg.), *Geschichtswissenschaft in Berlin im 19. und 20. Jahrhundert. Persönlichkeiten und Institutionen* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin), Berlin/New York 1992, 517–552.
- , Judaistik ohne Juden. Peter Schäfers Attacke gegen die ›Jüdischen Studien‹, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1996, 15–24.
- Bach, Hans I., *Jacob Bernays. Ein Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der Juden und zur Geschichte des deutschen Geistes im neunzehnten Jahrhundert*, Tübingen 1974.
- Bacharach, Walter Zwi, Jews in Confrontation with Racist Antisemitism, 1879–1933, in: *LBIYB* 25 (1980), 197–219.
- Baeck, Leo, *Wege im Judentum*, Berlin 1933.
- , *Das Evangelium als Urkunde jüdischer Glaubensgeschichte*, Berlin 1938.
- , *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*, Tübingen 1958.
- , *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament*, Frankfurt a.M. 1961.
- Bahr, Hermann, *Der Antisemitismus. Ein internationales Interview*, hrsg. v. H. Greive, Königstein/Ts. 1979.
- Baker, Leonard, *Days of Sorrow and Pain. Leo Baeck and the Berlin Jews*, New York 1978.
- , *Hirt der Verfolgten, Leo Baeck im Dritten Reich*, Stuttgart 1982.
- Balthasar, Hans Urs von, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln 1958.
- Bamberger, Fritz, Julius Guttmann – Philosopher of Judaism, in: *LBIYB* 5 (1960), 3–34.
- Bammel, Ernst, Judentum, Christentum und Heidentum. Julius Wellhausens Briefe an Theodor Mommsen 1881–1902, in: *ZKG* 80 (1969), 221–254.
- , Staat und Kirche im zweiten Kaiserreich, in: H. M. Müller (Hg.), *Kulturprotestantismus*, 1992, 108–136.
- Barkai, Avraham, Sozialgeschichtliche Aspekte der deutschen Judenheit in der Zeit der Industrialisierung, in: *JbIdG* 11 (1982), 237–260.
- , German-Jewish Migrations in the Nineteenth Century, 1830–1910, in: *LBIYB* 30 (1985), 301–318.
- , Die Juden als sozio-ökonomische Minderheitsgruppe in der Weimarer Republik, in: W. Grab/J. H. Schoeps (Hg.), *Juden in der Weimarer Republik*, 1986, 330–346.
- , *Jüdische Minderheit und Industrialisierung. Demographie, Berufe und Einkommen der Juden in Deutschland 1850–1914* (SchrLBI 46), Tübingen 1988.
- Baron, Salo W., *A Social and Religious History of the Jews*, Bd. 1–5, New York 1937 (<sup>2</sup>1952).
- , *Modern Nationalism and Religion*, New York/London 1947.
- , The Impact of the Revolution of 1848 on Jewish Emancipation, in: *JSS* 11 (1949), 195–248.
- , *History and Jewish Historians. Essays and Adresses*, Philadelphia 1964.
- Battenberg, Friedrich, *Das europäische Zeitalter der Juden*, Bd. 2: Von 1650–1945, Darmstadt 1990.
- Bauer, Yehuda, *The Holocaust in Historical Perspective*, Seattle 1978.
- , Vom christlichen Judenhaß zum modernen Antisemitismus – Ein Erklärungsversuch, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 1 (1992), S. 76–90.
- , (Hg.), *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda*, Pergamon Press 1989.
- Baumann, Arnulf, Judenmission: Christliches Zeugnis unter Juden. Bestandsaufnahme und Ausblick, in: *Judaica* 38 (1982), 3–23.
- , Franz Delitzsch als Missionar, in: *Friede über Israel* 73 (1990), 101–108.

- Baumgarten, Albert I., *American Scholarship on the Pharisees*, in: J. S. Gurock (Hg.), *Ramaz. School, Community, Scholarship and Orthodoxy*, 1989, 124–136.
- Bechthold, Hans-Joachim, *Die jüdische Bibelkritik im 19. Jahrhundert*, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.
- Beck, Wolfgang (Hg.), *Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen*, München 1992.
- Becker, Werner, *Demokratie des sozialen Rechts. Die politische Haltung der Frankfurter Zeitung, der Vossischen Zeitung und des Berliner Tageblatts*, München 1965.
- , *Die Rolle der liberalen Presse*, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923*, 1971, 67–135.
- Bein, Alexander, *Von der Zionsehnsucht zum politischen Zionismus – Zur Geschichte des Wortes und Begriffes »Zionismus«*, in: *Robert Weltsch zum 70. Geburtstag*, Tel Aviv 1961, 33–63.
- , *Die Judenfrage in der Literatur des modernen Antisemitismus als Vorbereitung zur »Endlösung«*, in: *BLBI* 1963, Nr. 21, 4–51.
- , *Franz Oppenheimer als Mensch und Zionist*, in: *BLBI* 7 (1964), Nr. 25, 1–20.
- , *Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems*, 2 Bde., Stuttgart 1980.
- , *Theodor Herzl. Biographie*, Frankfurt/Berlin/Wien 1983 (1934).
- Belke, Ingrid, *Liberal Voices on Anti-Semitism in the 1880's. Letters to Moritz Lazarus, 1880–1883*, in: *LBIYB* 23 (1978), 61–87.
- , *Zur Geschichte der Emanzipation und des Antisemitismus bis 1870*, in: H. O. Horch/H. Denkler (Hg.), *Conditio Judaica* Bd. 1, 1988, 29–46.
- Ben-Avner, Yehuda, *Vom orthodoxen Judentum in Deutschland zwischen zwei Weltkriegen*, Hildesheim 1987.
- Ben-Chorin, Schalom, *Das Jesus-Bild im modernen Judentum*, in: *ZRGG* 5 (1953), 231–257.
- , /Lenzen, V. (Hg.), *Lust an der Erkenntnis: Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*, München 1988.
- Bennathan, Esra, *Die demographische und wirtschaftliche Struktur der Juden*, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Entscheidungsjahr 1932*, 1966, 87–131.
- Ben-Sasson, Haim Hillel (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. III: *Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 1980.
- Bentwich, Norman, *The Hebrew University of Jerusalem 1918–1960*, London 1961.
- , *Claude Montefiore and His Tutor in Rabbinics. Founders of Liberal and Conservative Judaism*, Southampton 1966.
- Benz, Wolfgang, *The Legend of German-Jewish Symbiosis*, in: *LBIYB* 37 (1992), 95–102.
- , (Hg.), *Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*, München 1988.
- Berding, Helmut, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1988.
- Berglar, Peter, *Walther Rathenau. Ein Leben zwischen Philosophie und Politik*, Graz/Wien/Köln 1987.
- Bergmann, Dagmar T., *Produktivierungsmythen und Antisemitismus. Assimilatorische und zionistische Berufsumschichtungsbestrebungen unter den Juden Deutschlands und Österreichs bis 1938. Eine historisch-soziologische Studie*, Diss. München 1971.
- Bergmann, Hugo S., *Die Dialogphilosophie von Kierkegaard bis Buber*, Heidelberg 1975.
- Bergmann, Werner (Hg.), *Error without Trial. Psychological Research on Antisemitism (Current Research on Antisemitism Bd. 2)*, Berlin/New York 1988.

- Bering, Dietz, *Der Name als Stigma. Antisemitismus im deutschen Alltag 1812–1933*, Stuttgart 1987.
- Berlin, George L., *Defending the Faith. Nineteenth-Century American Jewish Writings on Christianity and Jesus*, Albany (NY) 1989.
- Bernstein, Friedrich, *Der Antisemitismus als Gruppenercheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses*, Berlin 1926.
- Bernstein, Reiner, *Zwischen Emanzipation und Antisemitismus. Die Publizistik der deutschen Juden am Beispiel der C. V.-Zeitung, Organ des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, 1924–1933*, Diss. Berlin 1969.
- Bertz, Inka, Politischer Zionismus und Jüdische Renaissance in Berlin vor 1914, in: R. Rürup (Hg.), *Jüdische Geschichte in Berlin*, 1995, 149–180.
- Besier, Gerhard, *Religion, Nation, Kultur. Die Geschichte der Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts*, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Bethge, Eberhard, Schoah (Holocaust) und Protestantismus, in: J. C. Kaiser/M. Greschat (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, 1988, 1–37.
- Biale, David, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counterhistory*, Cambridge, Mass./London 1979.
- , *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York 1986.
- Bienert, Walter, *Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen*, Frankfurt a.M. 1982.
- Birkner, Hans-Joachim, »Liberale Theologie«, in: M. Schmidt/G. Schwaiger (Hg.), *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert* (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd.19), Göttingen 1979, 33–42.
- Birnbaum, Max P., On the Jewish Struggle for Religious Equality in Prussia 1897–1914, in: *LBIYB* 25 (1980), 163–171.
- , *Staat und Synagoge 1918–1938. Eine Geschichte des Preußischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden (1918–1938)* (SchrLBI 38), Tübingen 1981.
- Birnbaum, Nathan, *Die jüdische Moderne. Frühe zionistische Schriften*, ND Augsburg 1989.
- Blaschke, Olaf, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122), Göttingen 1997.
- Blaser, Klauspeter, *Geschichte – Kirchengeschichte – Dogmengeschichte in Adolf von Harnacks Denken. Ein Beitrag zur Problematik der historisch-theologischen Disziplinen*, Mainz 1964.
- Blau, Joseph L., *Modern Varieties of Judaism*, Columbia University Press, New York/London 1966.
- Bleich, Judith, *Jacob Ettlinger, His Life and Work. The Emergence of Modern Orthodoxy in Germany*, Ph.D. New York 1974.
- , The Emergence of an Orthodox Press in 19th Century Germany, in: *JSS* 42 (1980), 323–344.
- Bloch, Jochanan, *Judentum in der Krise. Emanzipation, Sozialismus und Zionismus*, Göttingen 1966.
- , /Gordon, Haim, (Hg.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg 1983.
- Blumenfeld, Kurt, *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert Deutscher Zionismus*, Stuttgart 1962.
- , *Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten*, hrsg. v. M. Sambursky und Jochanan Ginat, Stuttgart 1976.

- Boccacini, Gabriele, *Middle Judaism. Jewish Thought 300 B.C.E. to 200 C.E.*, Minneapolis 1991.
- , Middle Judaism and its Contemporary Interpreters (1986–1992): Methodological Foundations for the Study of Judaisms, 300 BCE to 200 CE, in: *Henoch* 15 (1993), 207–233.
- Boehlich, Walter, (Hg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt a.M. 1965.
- Böhm, Adolf, *Die zionistische Bewegung bis zum Ende des Weltkrieges*, Berlin <sup>2</sup>1935.
- , *Die zionistische Bewegung 1918 bis 1925*, Jerusalem 1937.
- , /Dirks, Walter (Hg.), *Judentum: Schicksal, Wesen und Gegenwart*, 2 Bde., Wiesbaden 1965.
- Bolkosky, Sidney M., *The Distorted Image. German Jewish Perceptions of Germans and Germany 1918–1935*, New York 1975.
- Borowitz, Eugene B., *A New Jewish Theology in the Making*, Philadelphia 1968.
- , /Patz, Naomi, *Explaining Reform Judaism*, West Orange/N.Y. 1985.
- Borries, Hans Joachim von, *Deutschtum und Judentum. Studien zum Selbstverständnis des deutschen Judentums 1879/80*, Phil. Diss., Zürich 1971.
- Borut, Jacob, The Rise of Jewish Defense Agitation in Germany, 1890–1895 – A Pre-History of the C.V.?, in: *LBIYB* 36 (1991), 59–96.
- , Der Central-Verein und seine Vorgeschichte. Deutschlands Juden am Ende des 19. Jahrhunderts, in: *Jüdischer Almanach 1996/5756 des Leo Baeck Instituts*, hrsg. v. J. Hessing, Frankfurt a. M 1995, 99–110.
- Boschwitz, Friedemann, Julius Wellhausen: Motive und Maßstäbe seiner Geschichtsschreibung, Phil. Diss., Marburg 1938.
- Bourel, Dominique, Judentum und Christentum bei Leo Baeck. Jacob Taubes in memoriam, in: K. Nowak/G. Raulet (Hg.), *Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, 1994, 33–41.
- Bouler, Maurice G., Claude Montefiore and Christianity (BJSt 157), Atlanta 1988.
- Brämer, Andreas, *Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert* (Netiva Bd. 3), Hildesheim 2000 (in Vorbereitung).
- Braham, Randolph L., *The Origins of the Holocaust: Christian Anti-Semitism*, Columbia University Press, New York 1986.
- Brakelmann, Günter/Greschat, Martin/Jochmann, Werner, *Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers* (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, Bd. 17), Hamburg 1982.
- , /Rosowski, M., (Hg.), *Antisemitismus. Von religiöser Judenfeindschaft zur Rassenideologie*, Göttingen 1989.
- Brammer, Annegret H., *Judenpolitik und Judengesetzgebung in Preußen 1812 bis 1847 mit einem Ausblick auf das Gleichberechtigungsgesetz des Norddeutschen Bundes von 1869*, Berlin 1987.
- Braun, Christina von/Heid, Ludger (Hg.), *Der ewige Judenhaß. Christlicher Antijudaismus, deutschnationale Judenfeindlichkeit, rassistischer Antisemitismus* (Studien zur Geistesgeschichte Bd. 12), Stuttgart/Bonn 1990.
- Braun, Helmuth F., »Eine unparteiische Pflanzstätte jüdischen Wissens«: die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 1872–1942, in: T. Buddensieg et al. (Hg.), *Wissenschaften in Berlin, Bd. 3*, Berlin 1987, 120–125.
- Brenner, Michael, »Gott schütze uns vor unseren Freunden« – Zur Ambivalenz des »Philosemitismus« im Kaiserreich, in: W. Benz (Hg.), *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 2 (1993), 174–199.
- , *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven/London 1996.

- , »Jüdische Geschichte an deutschen Universitäten – Bilanz und Perspektiven«, in: *Historische Zeitung* 266 (1998), 1–21.
- Breslauer, Walter, Der Verband der Deutschen Juden (1904–1922), in: *BLBI* 1964, Nr. 28, 345–379.
- , Die »Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland« und die »Richtlinien zu einem Programm für das liberale Judentum«. Erinnerungen aus den Jahren 1908–1914, in: *BLBI* 1966, Nr. 36, 302–329.
- Breuer, Mordechai, Three Approaches to Wissenschaft (hebr.), in: *Jubilee Volume in Honor of ... Joseph Soloveitschik* Bd. 2, Jerusalem/New York 1984, 856–865.
- , S. R. Hirsch, die neue Orthodoxie und die deutsche Kultur, in: *BLBI* 72 (1985), S. 3–30.
- , *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*, Frankfurt am Main 1986.
- , Das Bild der Aufklärung bei der deutsch-jüdischen Orthodoxie, in: K. Gründer/N. Rotenstreich (Hg.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, 1990, 131–142.
- Brocke, Bernhard vom, Hochschul- und Wissenschaftspolitik in Preußen und im Deutschen Kaiserreich 1882–1907: das »System Althoff«, in: P. Baumgart, (Hg.), *Bildungspolitik in Preußen zur Zeit des Kaiserreichs* (Preußen in der Geschichte. Schriftenreihe, hrsg. v. der Arbeitsgemeinschaft zur Preußischen Geschichte e.V., Bd. 1), Stuttgart 1980, 9–118.
- Brocke, Michael, Gershom Scholem: Wissenschaft des Judentums zwischen Berlin und Jerusalem, in: *Freiburger Rundbrief* NF 3 (1998), 178–186.
- Bronsen, David, (Hg.), *Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis*, Heidelberg 1979.
- Brosseder, Johannes, *Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum* (Beiträge zur ökumenischen Theologie 8), München 1972.
- Broszat, Martin, *Die antisemitische Bewegung im Wilhelminischen Deutschland*, Diss. phil. Köln 1953 (Masch).
- Bruch, Rüdiger vom, *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im Wilhelminischen Deutschland (1890–1914)* (Historische Studien Heft 435), Husum 1980.
- , Gesellschaftliche Funktionen und politische Rollen des Bildungsbürgertums im Wilhelminischen Reich – Zum Wandel von Milieu und politischer Kultur, in: J. Kocka (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil IV, 1989, 146–179.
- , /Graf, Friedrich Wilhelm/Hübinger, Gangolf, (Hg.), *Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart 1989.
- Bruer, Albert A., *Geschichte der Juden in Preußen (1750–1820)*, Frankfurt a.M./New York 1991.
- Buber, Martin, *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg <sup>5</sup>1984.
- , *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden. Mit einer Einleitung von Robert Weltsch*, Gerlingen, <sup>2</sup>1993 (<sup>1</sup>1963).
- , *Zwei Glaubensweisen. Mit einer Einleitung von David Flusser*, Gerlingen <sup>2</sup>1994.
- Bühler, Michael, *Erziehung zur Tradition – Erziehung zum Widerstand. Ernst Simon und die jüdische Erwachsenenbildung in Deutschland* (Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde Bd. 8), Berlin 1986.
- Bultmann, Christoph, *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbe-*

- griff »ger« und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung (FRLANT 152), Göttingen 1992.
- Bultmann, Rudolf, *Das Urchristentum*, München/Zürich 1986.
- Burchardt, Lothar, *Wissenschaftspolitik im Wilhelminischen Deutschland. Vorgeschichte, Gründung und Aufbau der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften*, Göttingen 1975.
- Buren, Paul M. van, *Eine Theologie des christlich-jüdischen Diskurses. Darstellung der Aufgaben und Möglichkeiten*, München 1988.
- Busch, Alexander, *Die Geschichte des Privatdozenten. Eine soziologische Studie zur großbetrieblichen Entwicklung der deutschen Universitäten*, Stuttgart 1959.
- Busch, Eberhard, *Juden und Christen im Schatten des Dritten Reiches. Ansätze zu einer Kritik des Antisemitismus in der Zeit der Bekennenden Kirche*, München 1979.
- Campenhause, Axel Freiherr von, *Staatskirchenrecht. Ein Leitfadens durch die Rechtsbeziehungen zwischen Staat und den Religionsgemeinschaften*, München 1973.
- Carlebach, Joseph, *Das gesetzestreue Judentum* (Jüdische Lesehefte, im Auftrag der Reichsvertretung der Juden in Deutschland hg. v. Adolf Leschnitzer, Heft 15), Berlin 1936.
- Carlebach, Julius, Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Erziehung. Kritische Bemerkungen zu einem Problembereich der jüdischen Emanzipation, in: H. Liebeschütz/A. Paucker (Hg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850*, 55–93.
- , The Foundations of German Jewish Orthodoxy – An Interpretation, in: *LBIYB* 33 (1988), 67–91.
- , (Hg.), *Chochmat Jisrael – Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt 1992.
- , (Hg.), *Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal*, Berlin 1995.
- Carmilly-Weinberger, Moshe (Hg.), *The Rabbinical Seminary of Budapest 1877–1977. A Centennial Volume*, New York 1986.
- Casper, Bernhard, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg 1967.
- Charlesworth, James, *Jesus Within Judaism. New Light from Existing Archeological Discoveries*, New York 1988.
- , (Hg.), *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus in Early Judaism*, New York 1991.
- Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 1991.
- Cecil, Lamar, Wilhelm II. und die Juden, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Judentum im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, 1976, 313–347.
- Clark, Christopher, Missionary Politics. Protestant Missions to the Jews in Nineteenth-Century Prussia, in: *LBIYB* 38 (1993), 36–50.
- Claussen, Detlev, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt a.M. 1987 [1987 a].
- , *Vom Judenhaß zum Antisemitismus. Materialien einer verleugneten Geschichte*, Darmstadt/Neuwied 1987 [1987 b].
- Cohen, Arthur A., Martin Buber and Judaism, in: *LBIYB* 25 (1980), 287–300.
- , /Mendes-Flohr, Paul (Hg.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York 1987.
- Cohen, Gerson D., German Jewry as Mirror of Modernity, in: *LBIYB* 20 (1975), IX–XXXI.

- Cohen, Jeremy, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Ithaca/ London 1982.
- , (Hg.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict*, New York 1991.
- Cohen, Max, *Die Rechtsstellung der jüdischen Religionsgemeinschaft in Preußen*, Köln 1924.
- Cohn, Norman, *Die Protokolle der Weisen von Zion. Der Mythos einer jüdischen Weltverschwörung*, Köln/Berlin 1969.
- Colpe, Carsten, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961.
- , Bemerkungen zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Disziplin »Allgemeine Religionsgeschichte«, in: ders., *Theologie, Ideologie und Religionsgeschichte* (Theologische Bücherei 68), München 1980, 18–39.
- Conze, Werner/Kocka, Jürgen (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil I: Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*, Stuttgart 1985.
- Craig, Gordon A., *Deutsche Geschichte 1866–1945. Vom Norddeutschen Bund bis zum Ende des Dritten Reiches*, München 1983.
- Crüsemann, Frank, Fremdenliebe und Identitätssicherung. Zum Verständnis der »Fremden«-Gesetze im Alten Testament, in: *WuD NF* 19 (1987), S. 11–24.
- , Tendenzen der alttestamentlichen Wissenschaft zwischen 1933 und 1945, in: *WuD NF* 20 (1989), 79–103.
- , *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- Czermak, Gerhard, *Christen gegen Juden. Geschichte einer Verfolgung*, Nördlingen 1989.
- Davies, Alan T., *Anti-semitism and the Christian Mind. The Crisis of Conscience after Auschwitz*, New York 1969.
- , (Hg.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979.
- Das deutsche Judentum und der Liberalismus – German Jewry and Liberalism. Dokumentation eines internationalen Seminars der Friedrich-Naumann-Stiftung in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institute*, hrsg. v. der Friedrich-Naumann-Stiftung, London/Sankt Augustin 1986.
- Dienemann, Mally, *Max Dienemann (1875–1939), ein Lebensbild* (Offenbacher Geschichtsblätter 13), Offenbach 1964.
- Dietrich, Wendell S., *Cohen and Troeltsch. Ethical Monotheistic Religion and Theory of Culture* (BJSt 120), Scholar Press Atlanta/Georgia 1986.
- Dinur, Ben Zion, Chochmat Jisrael (Wissenschaft des Judentums), in: *Encyclopaedia Hebraica*, Bd. 17, Jerusalem 1968/69, 408–417.
- , Science of Judaism, in: *Encyclopedia Judaica*, Bd. 16, Jerusalem 1972, 570–584.
- Disselkamp, Annette, Das Wesen der Prophetie. Ernst Troeltschs Aufsatz »Glaube und Ethos der hebräischen Propheten«, in: K. Nowak/G. Raulet (Hg.), *Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, 1994, 85–94.
- Döbertin, Winfried, *Adolf von Harnack. Theologe, Pädagoge, Wissenschaftspolitiker* (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII/258), Frankfurt a.M./Bern/New York 1985.
- Doerry, Martin, *Übergangsmenschen: Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs*, 2 Bde, Weinheim/München 1986.
- Dohm, Christian Konrad Wilhelm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden (1781–83). 2 Teile in einem Band*, Nachdruck Hildesheim/New York 1973.
- Doron, Joachim, Rassenbewußtsein und naturwissenschaftliches Denken im deutschen Zionismus während der wilhelminischen Ära, in: *JbIdG* 9 (1980), 389–427.
- , Jüdischer Nationalismus bei Nathan Birnbaum (1883–1897), in: W. Grab (Hg.), *Jüdische Integration und Identität in Deutschland und Österreich 1848–1918*, 1984, 199–228.

- Drehse, Volker, »Evangelischer Glaube, brüderliche Wohlfahrt und wahre Bildung«. Der Evangelisch-soziale Kongreß als sozialetisches und praktisch-theologisches Forum des Kulturprotestantismus im Wilhelminischen Kaiserreich (1890–1914), in: H. M. Müller (Hg.), *Kulturprotestantismus*, 1992, 190–229.
- Drescher, Hans-Georg, *Ernst Troeltsch – Leben und Werk*, Göttingen 1991.
- Dubnow, Simon, *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes (1789–1914)*, 3 Bde., Berlin 1920–1923.
- , *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Bd. VII–IX, Berlin 1928/29.
- Düwell, Kurt, Zur Entstehung der deutschen Antisemitenparteien in Deutschland und Österreich. Christlich-sozial – National – Deutsch-sozialistisch, in: G. B. Ginzel (Hg.), *Antisemitismus*, 1991, 170–180.
- Duker, Abraham G./Ben-Horin, Meir (Hg.), *Emancipation and Counter-Emancipation. Selected Essays from Jewish Social Studies*, New York 1974.
- Ebers, Godehart Josef, *Staat und Kirche im neuen Deutschland*, München 1930.
- Eckard, Roy, *Elder and Younger Brothers – The Encounter of Jews and Christians*, New York 1967.
- Edelheim-Muehsam, Margaret T., The Jewish Press in Germany, in: *LBIYB* I (1956), 163–176.
- Ehrlich, Ernst Ludwig, Emanzipation und christlicher Staat, in: W. D. Marsch/K. Thieme (Hg.), *Christen und Juden*, 147–181.
- , Das Jahr 1912 in der Geschichte der Juden in Deutschland, in: *Forschung am Judentum. Festschrift zum 60. Geburtstag von Rabbiner Dr. Dr. h. c. Lothar Rothschild. Dargereicht von der Vereinigung für religiös-liberales Judentum in der Schweiz*, Bern 1970, 127–141.
- , Abschied von der Judenmission. Antwort an Arnulf Baumann, in: *Judaica* 38 (1982), 14–23.
- Eisner, Jacob, »Reminiscences of the Berlin Rabbinical Seminary«, in: *LBIYB* 12 (1967), 33–52.
- Elbogen, Ismar, *Ein Jahrhundert jüdischen Lebens. Die Geschichte des neuzeitlichen Judentums*, hrsg. v. E. Littmann, Frankfurt a.M. 1967.
- , /Sterling, Eleonore, *Die Geschichte der Juden in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1966.
- Elias, Norbert, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1989.
- Eliav, Mordechai, *Ha-Chinuch ha-Jehudi be-Germanja bi-jeme ha-Haskala weha-Emanzipazja [Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation]*, Jerusalem 1960.
- , Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation, in: *BLBI* 1960, Nr. 11, 207–217.
- , *Rabbiner Esriel Hildesheimer – Briefe* (deutsch und hebr.), Jerusalem 1965.
- , Zur Vorgeschichte der jüdischen Nationalbewegung in Deutschland, in: *BLBI* 1969, Nr. 48, 282–314.
- , Herzl und der Zionismus aus der Sicht Moritz Güdemanns, in: *BLBI* 1980, Nr. 56/57, 135–160.
- , Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin. Ziele, Probleme und geschichtliche Bedeutung, in: J. Carlebach (Hg.), *Chochmat Jisrael – Wissenschaft des Judentums*, 1992, 59–73.
- Elkar, Rainer S., Jakob Wassermann – ein deutscher Jude zwischen Assimilation und Antisemitismus. Versuch einer politisch-biographischen Skizze, in: *JbIdG* 3 (1974), 289–311.

- Ellenson, David H., *Continuity and Innovation: Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, Ph. Diss., Columbia University, Ann Arbor 1982.
- , /Jacobs, Richard, Scholarship and Faith. David Hoffmann and his Relationship to Wissenschaft des Judentums, in: *Modern Judaism* 8 (1988), 27–40.
- Eloni, Yehuda, Die umkämpfte nationaljüdische Idee, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Judentum im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, 1976, 633–687.
- , *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914* (Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte Universität Tel Aviv 10), Gerlingen 1987.
- Engelmann, Hans, *Kirche am Abgrund. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung*, Berlin 1984.
- Endres, Elisabeth, *Die gelbe Farbe. Die Entwicklung der Judenfeindschaft aus dem Christentum*, München 1989.
- Engel, David, Patriotism as a Shield. The Liberal Jewish Defense against Antisemitism in Germany during the First World War, in: *LBIYB* 31 (1986), 147–171.
- Erb, Rainer (Hg.), *Die Legende vom Ritualmord. Zur Geschichte der Blutbeschuldigung gegen Juden* (Reihe Dokumente, Texte, Materialien, veröffentlicht vom Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin, Bd. 6), Berlin 1993.
- , /Bergmann, Werner, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860* (Antisemitismus und jüdische Geschichte Bd. 1), Berlin 1989.
- , /Schmidt, Michael (Hg.), *Antisemitismus und Jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss*, Berlin 1987.
- Ericksen, Robert P., *Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus*, München/Wien 1986.
- Erler, A., Art. Josef Kohler, in: *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 2, Berlin 1972, 925 ff.
- Ettinger, Shmuel, *Ha-antischemiyut ba-et ha-chadasha* (Antisemitismus in der Neuzeit) (hebr.), Tel Aviv 1978.
- , The Secular Roots of Modern Antisemitism, in: O. D. Kulka/P. Mendes-Flohr (Hg.), *Judaism and Christianity*, 1987, 37–61.
- Fackenheim, Emil L., *Hermann Cohen – After Fifty Years* (Leo Baeck Memorial Lecture 12), New York 1969.
- , *Encounters between Judaism and Modern Philosophy – A Preface to Future Jewish Thought*, Philadelphia 1973.
- Falk, Ze'ev, Jüdisches Lernen und die Wissenschaft des Judentums, in: K. E. Grözinger (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt a.M. 1991, 347–356.
- Faulenbach, Bernd, *Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, München 1980.
- Fein, Helen (Hg.), *The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism* (Current Research on Antisemitism Bd.1), Berlin/New York 1987.
- Felden, Klemens, *Die Übernahme des antisemitischen Stereotyps als soziale Norm durch die bürgerliche Gesellschaft Deutschlands (1875–1900)*, Diss. phil. Heidelberg 1963 (Ms).
- Field, Geoffrey G., Antisemitism and Weltpolitik, in: *LBIYB* 18 (1973), S. 65–91.
- , *Evangelist of Race. The Germanic Vision of Houston St. Chamberlain*, New York 1981.
- Finkelstein, Louis, *The Pharisees. The Sociological Background of Their Faith*, 2 Bde., Philadelphia 1938, <sup>3</sup>1962.

- Fischer, Horst, *Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik* (SchrLBI 20), Tübingen 1968.
- Fleischmann, Jacob, *Ba'ajat hanazrut b'machschawa hajehudit mi-mendelssohn ad rosenzweig* (*Das Problem des Christentums im jüdischen Denken von Mendelssohn bis Rosenzweig*), Jerusalem 1964.
- Flusser, David, *Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie*, München 1984.
- , *Entdeckungen im Neuen Testament, Bd. 1: Jesu Worte und ihre Überlieferung*, Neukirchen-Vluyn 1987.
- , *Das Christentum – eine jüdische Religion*, München 1990.
- Fohrmann, Jürgen/Müller, Harro (Hg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M. 1988.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1977.
- Fox, Marvin, *Philosophy and Religious Values in Modern Jewish Thought*, in: J. Katz (Hg.), *The Role of Religion in Modern Jewish History*, 1975, 69–85.
- Frankel, Jonathan/Zipperstein, Steven J. (Hg.), *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge University Press 1992.
- Freimark, Peter/Jankowski, Alice/Lorenz, Ina S. (Hg.), *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung* (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden Bd. 17), Hamburg 1991.
- Freund, Ismar, *Die Emanzipation der Juden in Preussen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen*, Bd. 1: Darstellung; Bd. 2: Urkunden, Berlin 1912.
- , *Die Rechtstellung der Synagogengemeinden in Preußen und die Reichsverfassung*, Berlin 1926.
- Friedlander, Albert H., *Leo Baeck, Lehre und Lehre*, Stuttgart 1973 (21990).
- , *Frankfurt, The Lehrhaus and Jewish Education. First Annual Rabbi Dr. Georg Salzberger Memorial-Lecture*, London 1977.
- Friedländer, Saul, *Die politischen Änderungen der Kriegszeit und ihre Auswirkungen auf die Judenfrage*, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923*, 1971, 27–65.
- Friedmann, S. Maurice, *Martin Buber's Life and Work: The early Years 1878–1923*, New York 1981.
- Friesel, Evjatar, *The Political and Ideological Development of the Centralverein before 1914*, in: *LBIYB* 31 (1986), 121–146.
- , *A Response to the Observations of Chaim Schatzker and Abraham Margalio*, in: *LBIYB* 33 (1988), 107–111.
- Fromm, Erich, *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*, Dissertation von 1922 (Schriften aus dem Nachlaß Bd. 2), Weinheim/Basel 1989.
- Fuchs, Konrad, *Zur Entstehung, Entwicklung und Schließung des Jüdisch-Theologischen Seminars zu Breslau (Fraenckel'scher Stiftung)*, in: *Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau* 31 (1990), 301–306.
- Fuchs, Richard, *The »Hochschule für die Wissenschaft des Judentums« in the Period of Nazi Rule*, in: *LBIYB* 12 (1967), 3–31.
- Funkenstein, Amos, *The Political Theory of Jewish Emancipation from Mendelssohn to Herzl*, in: W. Grab (Hg.), *Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation*, 1980, 13–28.
- , *Hermann Cohen: Philosophie, Deutschtum und Judentum*, in: W. Grab (Hg.), *Jüdische Integration und Identität in Deutschland und Österreich 1848–1918*, Tel Aviv 1984, 355–364.

- , *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a.M. 1995.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 51986.
- Gager, John C., *The Origins of Anti-Semitism*, New York/Oxford 1983.
- Gall, Lothar, *Bürgertum in Deutschland*, Berlin 1989.
- , (Hg.), *Liberalismus*, Köln 1976.
- Gamm, Hans-Joachim, Geschichtliche Erscheinungsformen der Judenfeindschaft, in: A. Manzmänn (Hg.), *Judenfeindschaft in Altertum, Mittelalter und Neuzeit*, Königstein 1981, 48–60.
- Gay, Peter, Begegnung mit der Moderne – Deutsche Juden in der deutschen Kultur, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, 1976, 241–311.
- , Der berlinisch-jüdische Geist. Zweifel an einer Legende, in: ders., *Freud, Juden und andere Deutsche. Herren und Opfer in der modernen Kultur*, Hamburg 1986.
- Gay, Ruth, *Geschichte der Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zum Zweiten Weltkrieg*, München 1993.
- Gaus, Frantisek, *Pest, Geißler, Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit*, Göttingen 1987.
- Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn*, Heidelberg 1970.
- Geiger, Ludwig, *Geschichte der Juden in Berlin*, 2 Bde., Berlin 1871.
- , (Hg.), *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910.
- Geis, Robert R., Hermann Cohen und die deutsche Reformation, in: *LBIYB* 4 (1959), 81–91.
- , Max Dienemann (1875–1939). Ein deutscher Rabbiner und das Christentum, in: G. Schulz (Hg.), *Kritische Solidarität*, Bremen 1971, 115–118.
- , /Kraus, Hans-Joachim (Hg.), *Versuche des Verstehens. Dokumente jüdisch-christlicher Begegnung aus den Jahren 1918–1933* (Theologische Bücherei Bd. 33), München 1966.
- Geiss, Immanuel, *Geschichte des Rassismus*, Frankfurt a.M. 1988.
- Gelber, Nathan M., *Zur Vorgeschichte des Zionismus, Judenstaatsprojekte in den Jahren 1695–1845*, Wien 1927.
- Gerlach, Wolfgang, *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*, Berlin 1987.
- , Auf daß sie Christen werden. Siebzehnhundert Jahre christlicher Antijudaismus, in: C. v. Braun/L. Heid (Hg.), *Der ewige Judenhaß*, 1990, S. 11–69.
- Gidal, Nachum T., *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*, Gütersloh 1988.
- Gilon, Meir (Hg.), *Zur Geschichte der Juden in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, Jerusalem 1971.
- Gilman, Sander, The Rediscovery of the Eastern Jews: German Jews in the East, 1890–1918, in: D. Bronsen (Hg.), *Jews and Germans from 1860 to 1933*, 1979, 338–366.
- , *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*, Frankfurt a.M. 1993.
- Ginat, Jochanan, Kurt Blumenfeld und der deutsche Zionismus, in: K. Blumenfeld, *Im Kampf um den Zionismus*, 1976, 7–37.
- Ginzler, Günter B., (Hg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, Heidelberg 1980.
- , (Hg.), *Antisemitismus. Erscheinungsformen der Judenfeindschaft gestern und heute*, Köln 1991.
- Glatzer, Nahum N., The Frankfurt Lehrhaus, in: *LBIYB* 1 (1956), 105–122.

- , The Beginnings of Modern Jewish Studies, in: A. Altmann (Hg.), *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, 1964, 27–45.
- , *Essays in Jewish Thought*, Alabama 1978.
- , Reflections on Buber's Impact on German Jewry, in: *LBIYB* 25 (1980), 301–309.
- , (Hg.), *Leopold Zunz, Jude – Deutscher – Europäer. Ein jüdisches Gelehrschicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde* (SchrLBI 11), Tübingen 1964.
- Görtz, Heinz-Jürgen, Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Jüdisch-christliches Religionsgespräch als »Entdeckungsreise« in ein »neues Denken«, in: H. Kremers/J. H. Schoeps (Hg.), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, 1988, 90–113.
- Goldstein, Moritz, German Jewry's Dilemma. The Story of a Provocative Essay, in: *LBIYB* 2 (1957), 236–254.
- Golling, Rolf, Strack und die Judenmission, in: *Judaica* 38 (1982), 67–90.
- , Das Institutum Judaicum, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin* (Gesellschaftswissenschaftliche Reihe 34), Berlin 1985, 533–538.
- Gollwitzer, Helmut, Das Judentum als Problem der christlichen Theologie, in: P. v. d. Osten-Sacken (Hg.), *Treue zur Thora. Beiträge zur Mitte des christlich-jüdischen Gesprächs. FS für G. Harder*, Berlin <sup>3</sup>1986, 162–173.
- Goshen-Gottstein, Moshe H., Christianity, Judaism and Modern Bible Study, in: *Vetus Testamentum, Suppl.* 28 (1975), 69–88.
- , Theologia Mikraït Jehudit u-Meda Dat ha-Tanach (hebr.: Jüdische Bibeltheologie und Wissenschaft vom Glauben des Tanach), in: *Tarbiz* 50 (1980/81), 37–64.
- Gotzmann, Andreas, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß* (SchrLBI 55), Tübingen 1997.
- , The Dissociation of Religion and Law in Nineteenth-Century German-Jewish Education, in: *LBIYB* 43 (1998), 103–126.
- Grab, Walter, Leistung und Funktion jüdischer Intellektueller in Deutschland (1840–1933), in: *ZRGG* 38 (1986), 193–207.
- , *Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789–1938*, München 1991.
- , Obrigkeitliche und revolutionäre Formen der Judenemanzipation, in: *JbldG* 20 (1991), 127–134.
- , (Hg.), *Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation. Internationales Symposium anläßlich der 250. Geburtstage Lessings und Mendelssohns, Dezember 1979* (JbIdG, Beiheft 3), Tel Aviv 1980.
- , (Hg.), *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur. Von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik* (JbIdG, Beiheft 4), Tel Aviv 1982.
- , (Hg.), *Jüdische Integration und Identität in Deutschland und Österreich 1848–1918*, Tel Aviv 1984.
- , (Hg.), *Juden in der deutschen Wissenschaft. Internationales Symposium April 1985* (JbIdG, Beiheft 10), Tel Aviv 1986.
- , /Schoeps, Julius H., (Hg.), *Juden in der Weimarer Republik* (Studien zur Geistesgeschichte 6), Stuttgart/Bonn 1986.
- Graetz, Michael, *Anfänge der modernen jüdischen Geschichtsschreibung* (Lessing-Hefte 4), Wolfenbüttel 1985.
- , Judentum als Religion – Judentum als Wissenschaft. Kontinuität oder Bruch?, in: K. Gründer/N. Rotenstreich (Hg.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nicht-jüdischer Sicht*, 1990, 123–128.
- , Emanzipation und Moderne: Judentum und Moderne, in: K. E. Grözinger (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, 1991, 259–279.

- , *Jüdische Geschichtsschreibung hundert Jahre nach Heinrich Graetz* (Veröffentlichungen der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg Nr. 4), Wiesbaden 1992.
- Graf, Friedrich Wilhelm, Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt, in: *ZThK* 85 (1988), 31–76.
- , »Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen«. Liberaler Protestantismus und »Judenfrage« nach 1933, in: J. C. Kaiser/M. Greschat (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten*, 1988, 151–185.
- , Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiegeschichtlichen Chiffre, in: H. M. Müller (Hg.), *Kulturprotestantismus*, 1992, 21–77.
- , (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 2, Kaiserreich, Gütersloh 1993.
- , (Hg.), *Libérale Theologie. Eine Ortsbestimmung* (Troeltsch-Studien Bd.7), Gütersloh 1993.
- Graml, Hermann, *Reichskristallnacht. Antisemitismus und Judenverfolgung im Dritten Reich*, München 1988.
- Grass, Karl Martin/Koselleck, Reinhart, Art. »Emanzipation«, in: W. Conze/R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. II, Stuttgart 1972, 153–197.
- Graupe, Heinz Mosche, *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942* (2., revidierte und erweiterte Auflage), Hamburg 1977.
- Greive, Hermann, *Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum*, Heidelberg 1969.
- , Zu den Ursachen des Antisemitismus im deutschen Kaiserreich von 1870/71, in: *Judaica* 27 (1971), 184–192.
- , On Jewish Self-Identification. Religion and Political Orientation, in: *LBIYB* 20 (1975), 35–46.
- , Die gesellschaftliche Bedeutung der christlich-jüdischen Differenz, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland*, 1976, 349–388.
- , Methodologische Überlegungen zur Geschichte der Religion im Zeitalter der Säkularisierung. Zugleich ein Beitrag zur Antisemitismusforschung, in: *JbIdG* 5 (1977), 297–309.
- , Religion im Zeitalter der Säkularisierung, in: *JbIdG* 6 (1977), 297–309.
- , *Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa*, Darmstadt 1982.
- , Zionism and Orthodoxy, in: *LBIYB* 25 (1980), 173–195; 28 (1983), 241–246.
- , *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*, Darmstadt 1983.
- , Zur multikausalen Bedingtheit des modernen Antisemitismus, in: *Judaica* 40 (1984), 133–144.
- , Der Talmud. Zielscheibe und Ausgangspunkt antisemitischer Polemik, in: G. B. Ginzler (Hg.), *Antisemitismus*, 1991, 304–310.
- Gremmels, Christian, Martin Rade (1857–1940)/Theologe und Politiker, in: I. Schnack (Hg.), *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen in Verbindung mit der Philipps-Universität Marburg 35), Marburg 1977, 403–418.
- Greschat, Martin, Protestantismus und Antisemitismus. Judenverfolgung in der »Reichskristallnacht« (9./10.11.1938) als Exempel, in: A. Manzmänn (Hg.), *Judenfeindschaft*, 1981, 80–108.
- , Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit – Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: G. Brakelmann/M. Rosowski (Hg.), *Antisemitismus*, 1989, 27–51.
- , (Hg.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, 2 Bde., Stuttgart 1978.

- Grözinger, Karl E. (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachbereich*, Frankfurt a.M. 1991.
- Gründer, Karlfried/Rotenstreich, Nathan (Hg.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht* (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, hrsg. von der Lessing-Akademie, Bd. 14), Heidelberg 1990.
- Grünewald, Pinchas P., *Eine jüdische Offenbarungslehre. Samson Raphael Hirsch* (Judaica et Christiana Bd. 2), Bern/Frankfurt a.M./Las Vegas 1977.
- Grunewald, Max, Critic of German Jewry. Ludwig Feuchtwanger and his Gemeindezeitung, in: *LBIYB* 17 (1972), 75–92.
- Gunneweg, Antonius H. J., *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1977.
- Gurock, Jeffrey S. (Hg.), *Ramaz. School, Community, Scholarship and Orthodoxy*, New York 1989.
- Gutteridge, Richard, *Open thy Mouth for the Dumb. The German Evangelical Church and the Jews 1879–1950*, Oxford 1976.
- Guttmann, Julius, *Die Philosophie des Judentums*, Berlin 1933 (ND Wiesbaden 1985).
- Habel, Werner, *Deutsch-jüdische Geschichte am Ausgang des 19. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der innerjüdischen Sammelbewegung im Deutschen Reich 1880–1900 als Beitrag zu einem wissenschafts-propädeutischen Geschichtsunterricht* (Schriftenreihe zur Geschichte und Politischen Bildung Bd. 23), Kastellaun 1977.
- Habermas, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983.
- , *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1984.
- , *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1991.
- Hadomi, Leah, Jüdische Identität und der zionistische Utopieroman, in: *BLBI* 1990, Nr. 86, 23–66.
- Hagner, Donald, *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis of the Modern Jewish Study of Jesus*, Grand Rapids, Mi, Zondervan 1984.
- Hahn, Herbert F., Wellhausens Interpretation of Israel's Religious History. A Reappraisal of His Ruling Ideas, in: J. L. Blau u.a (Hg.), *Essays on Jewish Life and Thought. In Honor of S. W. Baron*, New York 1959, 299–308.
- Hamburger, Ernest, *Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. Regierungsmitglieder, Beamte und Parlamentarier in der monarchischen Zeit 1848–1918* (SchrLBI 19), Tübingen 1968.
- , One Hundred Years of Emancipation, in: *LBIYB* 14 (1969), 3–66.
- Hamel, Iris, *Völkischer Verband und nationale Gewerkschaft. Der Deutschnationale Handlungshilfenverband 1893–1933* (Veröffentlichungen der Forschungsstelle für die Geschichte des Nationalsozialismus in Hamburg Bd. VI), Frankfurt a.M. 1963.
- Hammerstein, Notker, *Antisemitismus und deutsche Universitäten 1871–1933*, Frankfurt a.M. 1995.
- Harling, Otto von, *Fünfzig Jahre Institutum Delitzschianum, 1886–1936*, Wien 1937.
- Haumann, Heiko, *Geschichte der Ostjuden*, München 31991.
- Hayoun, Maurice R., Die Wissenschaft des Judentums und deren Vertreter in Frankreich: 1830–1970, in: J. Carlebach (Hg.), *Chochmat Jisrael – Wissenschaft des Judentums*, 1992, 199–211.
- Heer, Friedrich, *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1986.
- Heid, Ludger, Die Juden sind unser Unglück! Der moderne Antisemitismus in Kaiserreich und Weimarer Republik, in: C. v. Braun/L. Heid (Hg.), *Der ewige Judenhaß*, 1990, 110–130.

- , Sie fallen als Juden auf. Die »Ostjudenfrage« als neue Variante des Antisemitismus, in: C. v. Braun/L. Heid (Hg.), *Der ewige Judenhaß*, 1990, 131–148.
- , Wir sind und wollen nur Deutsche sein! Jüdische Emanzipation und Judenfeindlichkeit 1750–1880, in: C. v. Braun/L. Heid (Hg.), *Der ewige Judenhaß*, 1990, 70–109.
- , /Knoll, Joachim H., (Hg.), *Deutsch-jüdische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert* (Studien zur Geistesgeschichte Bd. 15), Stuttgart/Bonn 1992.
- Heinemann, Isaac, Samson Raphael Hirsch: The Formative Years of the Leader of Modern Orthodoxy, in: *Historia Judaica* 13 (1951), 29–54.
- Heinrichs, Wolfgang, Das Bild vom Juden in der protestantischen Judenmission des Deutschen Kaiserreichs. In Umrissen dargestellt an den Äußerungen von »Saat auf Hoffnung. Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel«, in: *ZRGG* 44 (1992), 195–220.
- Hengel, Martin, *Judentum und Hellenismus* (WUNT I/10), Tübingen <sup>3</sup>1988 (<sup>1</sup>1969).
- , Der alte und der neue »Schürer«, in: *JSS* 35 (1990), 19–64.
- , /Heckel, Ulrich (Hg.), *Paulus und das antike Judentum* (Tübingen-Durham-Symposium im Gedenken an den 50. Todestag Adolf Schlatters), Tübingen 1991.
- , /Schwemer, Anna Maria (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 55), Tübingen 1991.
- Henrix, Hans Hermann/Licharz, Werner (Hg.), *Welches Judentum steht welchem Judentum gegenüber?* (Arnoldshainer Texte Bd. 36), Frankfurt a.M. 1985.
- Herlitz, Georg, Die »Lehranstalt (Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums« in Berlin. Erinnerungen eines Hörers aus den Jahren 1904–1910, in: *BLBI* 1969, Nr. 35, 197–212.
- Herrmann, Ulrich, Emanzipation. Materialien zur Geschichte eines politisch-sozialen und politisch-pädagogischen Begriffs der Neuzeit, vornehmlich im 19. Jahrhundert, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), Heft 1, 85–143.
- Hertzberg, Arthur, *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, New York 1966.
- Herzig, Arno, Das Problem der jüdischen Identität in der bürgerlichen Gesellschaft, in: W. Grab (Hg.), *Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation*, 1980, 243–262.
- , Juden und Judentum in der sozialgeschichtlichen Forschung, in: W. Schieder/V. Sellin (Hg.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, Bd. IV: Soziale Gruppen und ihre Geschichte, Göttingen 1987, 108–132.
- , Das Assimilationsproblem aus jüdischer Sicht (1780–1880), in: H. O. Horch/H. Denkler (Hg.), *Conditio Judaica*, Bd. 1, 1988, 10–28.
- , Zur Problematik deutsch-jüdischer Geschichtsschreibung, in: *Menora*. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1 (1990), 209–234.
- Heschel, Abraham J., *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums* (Information Judentum Bd. 2), Neukirchen-Vluyn 1980.
- , *Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen* (Information Judentum 10), Neukirchen-Vluyn 1990.
- Heschel, Susannah, Abraham Geiger on the Origins of Christianity: Wissenschaft vom Judentum as a Strategy for and against Assimilation, in: M. Mor (Hg.), *Jewish Assimilation, Acculturation and Accomodation. Past Traditions, Current Issues and Future Prospects* (Proceedings of the Second Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Klutznick Chair in Jewish Civilization, Creighton University, September 1989), Lanham/New York/London 1989, 110–126.
- , The Image of Judaism in Nineteenth-Century Christian New Testament Scholarship

- in Germany, in: M. Perry/F. Schweitzer (Hg.), *Jewish-Christian Encounters over the Centuries*, 1994, 215–240.
- , *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago/London 1998.
- Heuberger, Rachel, Orthodoxy versus Reform: The Case of Rabbi Nehemiah Anton Nobel of Frankfurt a. Main, in: *LBIYB* 37 (1992), 45–58.
- , /Krohn, Helga, *Hinaus aus dem Ghetto ... Juden in Frankfurt am Main 1800–1950*, Frankfurt a.M. 1988.
- Hilberg, Raul, *Die Vernichtung der europäischen Juden*, 3 Bde., Frankfurt a.M. 21990.
- Hildebrandt, H. (Hg.), *Die deutschen Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Paderborn 1983<sup>12</sup>.
- Hildesheimer, Esriel, *Die verfassungsrechtliche Stellung der jüdischen Religionsgemeinschaft in Preußen während der Weimarer Republik (1919–1933)*, Mag.-Diss., Jerusalem 1976.
- , Die Versuche zur Schaffung einer jüdischen Gesamtorganisation während der Weimarer Republik 1919–1933, in: *JbIdG* 8 (1979), 335–364.
- Hillgruber, Andreas, *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Berlin 1986.
- Höfele, Karl Heinrich, Selbstverständnis und Zeitkritik des deutschen Bürgertums vor dem Ersten Weltkrieg, in: *ZRGG* 8 (1956) 40–56.
- Hoffmann, Christhard, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts* (Studies in Judaism in Modern Times Bd. 9), Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1988.
- , Das Judentum als Antithese. Zur Tradition eines kulturellen Wertungsmusters, in: W. Bergmann/R. Erb (Hg.), *Antisemitismus in der politischen Kultur nach 1945*, Opladen 1990, 18–37.
- , Deutsch-jüdische Geschichtswissenschaft in der Emigration – das Leo-Baeck-Institut, in: H. A. Strauss (Hg.), *Die Emigration der Wissenschaften nach 1933. Disziplingeschichtliche Studien*, München 1991, 257–279.
- , Jüdische Geschichtswissenschaft in Deutschland: 1918–1938. Konzepte, Schwerpunkte, Ergebnisse, in: J. Carlebach (Hg.), *Chochmat Jisrael – Wissenschaft des Judentums*, 1992, 132–152.
- , Neue Studien zur Ideen- und Mentalitätengeschichte des Antisemitismus, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 1 (1992), 274–285.
- , Jüdisches Lernen oder judaistische Spezialwissenschaft? Die Konzeptionen Franz Rosenzweigs und Eugen Täublers zur Gründung der »Akademie für die Wissenschaft des Judentums« (mit drei unveröffentlichten Briefen Rosenzweigs), in: *ZRGG* 45 (1993), 18–32.
- , Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung, in: L. Siegele-Wenschekwitz (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus*, 1994, 293–317.
- Hoheisel, Karl, *Das antike Judentum in christlicher Sicht. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte* (Studies in Oriental Religions Bd. 2), Wiesbaden 1978.
- Holeczek, Heinz, Die Judenemanzipation in Preußen, in: B. Martin/E. Schulin (Hg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, 1981, 131–160.
- , The Jews and the German Liberals, in: *LBIYB* 28 (1983), 77–91.
- Holzhey, Helmut (Hg.), *Hermann Cohen* (Auslegungen Bd. 4), Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994.

- Homolka, Walter, *Continuity in Change – Liberal Jewish Theology in a Christian Society*, in: ders./O. Ziegelmeier, *Von Wittenberg nach Memphis*, Göttingen 1989, 90–119.
- , *Jüdische Identität in der modernen Welt. Leo Baeck und der deutsche Protestantismus*, Gütersloh 1994.
- Honigmann, Peter, *Die Austritte aus der jüdischen Gemeinde Berlin, 1873–1941. Statistische Auswertung und historische Interpretation*, Bern/Frankfurt a.M./New York 1988.
- , *Jewish Conversions – A Measure of Assimilation? A Discussion of the Berlin Secession Statistics of 1770–1941 – With an Appendix by Lux Furtmüller*, in: *LBIYB* 34 (1989), 3–45.
- , *Jüdische Studenten zwischen Orthodoxie und moderner Wissenschaft. Der Heidelberger Talmudistenkreis um Salman Baruch Rabinkow*, in: *Menora. Jahrbuch für deutsche Geschichte* 3 (1992), 85–96.
- Horch, Hans Otto, »Auf der Zinne der Zeit«. Ludwig Philippson (1811–1889) – der »Journalist« des Reformjudentums, Aus Anlaß seines 100. Todestages am 29. Dezember 1989, in: *BLBI* 1990, Nr. 86, 5–21.
- , (Hg.), *Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur*, Tübingen 1988.
- , /Denkler, Horst (Hg.), *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg* (Interdisziplinäres Symposium der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, Bd. 1), Tübingen 1988.
- Horkheimer, Max, *Über die deutschen Juden*, Köln 1961.
- , /Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 1971.
- Horstmann, Axel, *Das Fremde und das Eigen – »Assimilation« als hermeneutischer Begriff*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 30 (1986/87), 7–43.
- Horwitz, Rivka, *Martin Buber und Franz Rosenzweig. Studien zur Entstehungsgeschichte von »Ich und Du«*, Heidelberg 1974.
- Huber, Ernst Rudolf, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 4 Bde., Stuttgart 1957–1963.
- , *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, 2 Bde., Stuttgart 1961.
- Huber, Wolfgang, *Die Kirche vor der Judenfrage*, in: R. Rendtorff/E. Stegemann (Hg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, 1980, 60–81.
- Hübinger, Gangolf, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994.
- Isaac, Jules, *The Teaching of Contempt: Christian Roots of Anti-Semitism*, New York 1964.
- Jacob, Ernst. I., *Benno Jacob als Rabbiner in Dortmund*, in: H. C. Meyer (Hg.), *Aus Geschichte und Leben der Juden in Westfalen*, Frankfurt a.M. 1962, 89–92.
- , *Life and Work of Benno Jacob (1862–1945)*, in: *Paul Lazarus Gedenkbuch. Beiträge zur Würdigung der letzten Rabbinergeneration in Deutschland*, Jerusalem 1961, 93–100.
- Jacob, Walter, *Christianity through Jewish Eyes. The Quest for Common Ground*, Cincinnati/Ohio 1974.
- Jacobi, Yoram K., *Jüdisches Leben in Königsberg/Pr. im 20. Jahrhundert* (Ostdeutsche Beiträge aus dem Göttinger Arbeitskreis Bd. LV), Würzburg 1983.
- Jarusch, Konrad H., *Students, Society and Politics in Imperial Germany: The Rise of Academic Illiberalism*, Princeton/NJ 1982.
- , *Die Krise des deutschen Bildungsbürgertums im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts*, in: J. Kocka (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil IV, 1989, 180–205.
- , *Jewish Lawyers in Germany, 1848–1938 – The Desintegration of a Profession*, in: *LBIYB* 36 (1991), 171–190.

- Jens, Walter, *Juden und Christen in Deutschland. Drei Reden*, Stuttgart 1989.
- Jersch-Wenzel, Stefi, Die Lage von Minderheiten als Indiz für den Stand der Emanzipation einer Gesellschaft, in: *Sozialgeschichte heute*, hrsg. v. H. U. Wehler, Göttingen 1974, 278–365.
- , Die Juden im Zeitalter der Aufklärung, in: D. Blasius/D. Diner (Hg.), *Zerbrochene Geschichte. Leben und Selbstverständnis der Juden in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1991, 53–63.
- Jochmann, Werner, Die Ausbreitung des Antisemitismus, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923*, 1971, 409–509.
- , Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Judentum im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, 1976, 389–477.
- , Der deutsche Liberalismus und seine Herausforderung durch den Nationalsozialismus, in: R. v. Thadden (Hg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, 1978, 115–128.
- , Stoecker als nationalkonservativer Politiker und antisemitischer Agitator, in: G. Brakelmann u.a. (Hg.), *Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers*, Hamburg 1982, 122–198.
- , *Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870–1945* (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte Bd. XXIII), Hamburg 1988.
- , Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus 1878–1914, in: H. A. Strauss/N. Kampe (Hg.), *Antisemitismus*, <sup>2</sup>1988, 143–171.
- Johanning, Klaus, *Der Bibel-Babel-Streit. Eine forschungsgeschichtliche Studie* (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 343), Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1988.
- Jospe, Alfred, A Profession in Transition. The German Rabbinate 1910–1939, in: *LBIYB* 19 (1974), 51–61.
- , The Study of Judaism in German Universities before 1933, in: *LBIYB* 27 (1982), S. 295–313.
- Jüngel, Eberhard, *Jesus und Paulus* (HUTh 2), Tübingen <sup>6</sup>1986.
- Jürgensen, Almut, Die Tora lehren und lernen. Rabbiner Benno Jacob in Dortmund (1906–1929), in: J.-P. Barbian/M. Brocke/L. Heid (Hg.), *Juden im Ruhrgebiet. Vom Zeitalter der Aufklärung bis in die Gegenwart*, Essen 1999, 67–104.
- Jütte, Robert, *Die Emigration der deutschsprachigen Wissenschaft des Judentums. Die Auswanderung jüdischer Historiker nach Palästina*, Stuttgart 1992.
- Kahn, Ernst, The Frankfurter Zeitung, in: *LBIYB* 2 (1957), 228–235.
- Kaiser-Jochen-Christoph, Evangelische Judenmission im Dritten Reich, in: ders./M. Greschat (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten*, 1988, 186–215.
- , Der deutsche Protestantismus und die »Mission unter Israel« zwischen Weltkrieg und »NS-Machtergreifung«, in: K. Nowak/G. Raulet (Hg.), *Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, 1994, 199–217.
- , /Greschat, Martin (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung* (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte Bd. 1), München 1988.
- Kampe, Norbert, Akademisierung der Juden und Beginn eines studentischen Antisemitismus, in: W. Dreßen (Hg.), *Jüdisches Leben*, Berliner Topographien 4, Berlin 1985, 10–23.
- , Jews and Antisemites at Universities in Imperial Germany (I). Jewish Students: Social History and Social Conflict, in: *LBIYB* 30 (1985), 357–385.
- , Jews and Antisemites at Universities in Imperial Germany (II) – The Friedrich-Wil-

- helms-Universität of Berlin: A Case Study on the Students' »Jewish Question«, in: *LBI-YB* 32 (1987), 43–101.
- , Jüdische Professoren im Deutschen Kaiserreich. Zu einer vergessenen Enquête Bernhard Breslauer's, in: R. Erb/M. Schmidt (Hg.), *Antisemitismus und Jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss*, Berlin 1987, 185–211.
- , Von der »Gründerkrise« zum »Berliner Antisemitismusstreit«: Die Entstehung des modernen Antisemitismus in Berlin 1875–1881, in: R. Rürup (Hg.), *Jüdische Geschichte in Berlin*, 1995, 85–100.
- Kampmann, Wanda, *Deutsche und Juden. Studien zur Geschichte des deutschen Judentums*, Heidelberg 1979.
- Kaplan, Marion A., *Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904–1938* (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 7), Hamburg 1981.
- , Tradition and Transition. The Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany. A Gender Analysis, in: *LBIYB* 27 (1982), 3–35.
- , For Love or Money. The Marriage Strategies of Jews in Imperial Germany, in: *LBIYB* 28 (1983), 263–300.
- , *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany*, New York/Oxford 1991.
- Katz, Jacob, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford University Press 1961.
- , Religion as a Uniting Force in Modern Jewish History, in: ders. (Hg.), *The Role of Religion in Modern Jewish History*, 1975, 1–17.
- , *Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgewählte Schriften*, Darmstadt 1982.
- , Vom Ghetto zum Zionismus. Gegenseitige Beeinflussung von Ost und West, in: *BLBI* 1983, Nr. 64, 3–14.
- , German Culture and the Jews, in: J. Reinhartz/W. Schatzberg (Hg.), *Jewish Response to German Culture*, 1985, 85–99.
- , *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia/New York/Jerusalem 1986.
- , Orthodoxy in Historical Perspective, in: *Studies in Contemporary Jewry* 2 (1986), 3–17.
- , Christian-Jewish Antagonism on the Eve of the Modern Era, in: O. D. Kulka/P. Mendes-Flohr (Hg.), *Judaism and Christianity*, 1987, 27–34.
- , *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870*, Frankfurt a.M. 1988.
- , *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933*, München 1989.
- , Die Halacha unter dem Druck der modernen Verhältnisse, in: K. E. Grözinger (Hg.), *Judentum im deutschen Sprachraum*, Frankfurt a.M. 1991, 309–324.
- , Zur jüdischen Sozialgeschichte: epochale und überepochale Geschichtsschreibung, in: *JdIdG* 20 (1991), 429–436.
- , *Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte*, Frankfurt a.M. 1993.
- , (Hg.), *The Role of Religion in Modern Jewish History. Proceedings of Regional Conferences of the Association for Jewish Studies Held at the University of Pennsylvania and the University of Toronto in March-April 1974*, Cambridge, Mass. 1975.
- , (Hg.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, New Brunswick, N.J. 1987.
- Katznelson, Siegmund (Hg.), *Juden im deutschen Kulturbereich*, Berlin 1959.
- Kisch, Guido, *Das Breslauer Seminar (Jüdisch-Theologisches Seminar Fraenckel'scher Stiftung) in Breslau 1854–1938. Gedächtnisschrift*, Tübingen 1963.

- , *Judentaufen. Eine historisch-biographisch-psychologisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg* (Einzelveröffentlichungen der historischen Kommission zu Berlin Bd. 14), Berlin 1973.
- Klappert, Berthold, *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, München 1980.
- , Barmen V nach dem Holocaust. Das Versagen der Bekennenden Kirche gegenüber den Juden, in: G. van Norden (Hg.), *Zwischen Bekenntnis und Anpassung. Aufsätze zum Kirchenkampf in rheinischen Gemeinden* (Kirche und Gesellschaft), Köln 1985, 132–150.
- , /Starck, Helmuth (Hg.), *Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«*, Neukirchen-Vluyn 1980.
- Klatt, Werner, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, Göttingen 1969.
- , Die Religionsgeschichtliche Schule in Gießen, in: *Theologie im Kontext der Geschichte der Alma Mater Ludoviciana*, hrsg. v. B. Jendorff, C. Meyer, G. Schmalenberg, Gießen 1983, 111–137.
- Klausner, Joseph, *Jesus von Nazareth*, Berlin 1934.
- Klein, Birgit, Warum studieren in Deutschland Nichtjüdinnen und Nichtjuden Judaistik?, in: *Judaica* 49 (1993), 31–44.
- Klein, Charlotte, *Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart* (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 6), München 1975.
- Klein, Günter, »Christlicher Antijudaismus«. Bemerkungen zu einem semantischen Einschüchterungsversuch, in: *ZThK* 79 (1982), 411–450.
- Klein, Thomas/Losemann, Volker/Mai, Gunther (Hg.), *Judentum und Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart*, Düsseldorf 1984.
- Klemperer, Viktor, *Curriculum Vitae. Jugend um 1900*, 2 Bde., Berlin 1989.
- Klinkenberg, Hans Martin, Zwischen Liberalismus und Nationalismus. Im Zweiten Kaiserreich (1870–1918), in: K. Schilling (Hg.), *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein*, Köln 1964, 309–384.
- Kluback, William, *The Idea of Humanity. Hermann Cohen's Legacy to Philosophy and Theology*, Lanham/London 1987.
- Kluke, Paul, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt/M. 1914–1932*, Frankfurt 1972.
- Kober, Adolf, The Jewish Theological Seminary of Breslau and »Wissenschaft des Judentums«, in: *Historia Judaica* 16 (1954), 85–122.
- Kobler, Franz, *Jüdische Geschichte in Briefen aus Ost und West. Das Zeitalter der Emanzipation*, Wien 1938.
- Koch, Dietrich-Alex/Lichtenberger, Hermann (Hg.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg*, Göttingen 1993.
- Koch, Klaus, Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum, in: *JBTh* 6 (1991), 215–242.
- Koch, Thilo (Hg.), *Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte*, Köln 1961.
- Kocka, Jürgen, (Hg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1987.
- , (Hg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, 3 Bde., München 1988.
- , (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil IV: Politischer Einfluß und gesellschaftliche Formation*, Stuttgart 1989.

- Kohn, Hans, *Martin Buber, sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*, Köln 1961.
- Koselleck, Reinhart (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart 1990.
- Kraft, Robert A./Nicklesburg, George W.E. (Hg.), *Early Judaism and its Modern Interpreters*, Atlanta, GA 1986.
- Krahe, Thomas, *Yehezkel Kaufmann. Ein Lebens- und Erkenntnisweg zur Theologie der Hebräischen Bibel*, Berlin 1990.
- , Jüdische Identität und Neuhebräisch. Anmerkungen zu Yehezkel Kaufmanns Verhältnis zur Wissenschaft des Judentums, in: *Judaica* 49 (1993), 69–80.
- Kraus, Hans-Joachim, Die evangelische Kirche, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Entscheidungsjahr 1932*, 1966, 249–270.
- , *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn, <sup>3</sup>1982.
- , *Rückkehr zu Israel. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn 1991.
- Kremers, Heinz, *Judenmission heute? Von der Judenmission zur brüderlichen Solidarität und zum ökumenischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn 1979.
- , Eigenart und Bedeutung des jüdisch-christlichen Dialogs der Gegenwart vor seinem historischen Horizont, in: H. Kremers/J. H. Schoeps (Hg.), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, 1988, 9–20.
- , /Schoeps, Julius H. (Hg.), *Das Jüdisch-Christliche Religionsgespräch* (Studien zur Geistesgeschichte Bd. 9), Stuttgart/Bonn 1988.
- , /Siegele-Wenschkewitz, Leonore/Klappert, Bernd (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen-Vluyn 1985.
- Kreutzberger, Max, Bedeutung und Aufgabe deutsch-jüdischer Geschichtsschreibung in unserer Zeit, in: H. Tramer (Hg.), *In zwei Welten*, 1962, 627–642.
- Krohn, Helga, *Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848–1918*, Hamburg 1974.
- Kümmel, Werner G., Adolf Jülicher (1857–1938). Theologe, Neutestamentler und Kirchenhistoriker, in: I. Schnack (Hg.), *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen in Verbindung mit der Philipps-Universität Marburg 35), Marburg 1977, 240–252.
- Küng, Hans, *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*, München/Zürich 1991.
- Kulka, Otto Dov/Gutman, Yisrael (Hg.), *Mi-antishemiyut modernit la-pitaron ha-sofi* (hebr.) (Vom modernen Antisemitismus zur Endlösung), Jerusalem 1984.
- , /Mendes-Flohr, Paul (Hg.), *Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism*, Jerusalem 1987,
- Kruck, Alfred, *Geschichte des Alldeutschen Verbandes 1890–1939*, Wiesbaden 1954.
- Kusche, Ulrich, *Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler*, Berlin 1991.
- Lamberti, Marjorie, The Prussian Government and the Jews. Official Behaviour and Policy Making in the Wilhelminian Era, in: *LBIYB* 17 (1972), 5–17.
- , *Jewish Activism in Imperial Germany. The Struggle for Civil Equality*, New Haven/London 1978.
- , The Jewish Struggle for the Legal Equality of Religions in Imperial Germany, in: *LBIYB* 23 (1978), 101–116.

- , Liberals, Socialists and the Defence against Antisemitism in the Wilhelminian Period, in: *LBIYB* 25 (1980), 147–162.
- , From Coexistence to Conflict: Zionism and the Jewish Community in Germany, 1897–1914, in: *LBIYB* 27 (1982), 53–86.
- , The Centralverein and the Zionists. Setting the Historical Record Straight, in: *LBIYB* 33 (1988), 123–128.
- Lang, Bernhard (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981.
- Langewiesche, Dieter, Sozialgeschichte und politische Geschichte, in: W. Schieder/V. Selin (Hg.), *Sozialgeschichte in Deutschland*, Bd. 1, Göttingen 1986, 9–32.
- , *Liberalismus in Deutschland* (Edition Suhrkamp – Neue Historische Bibliothek), Frankfurt a.M. 1988.
- , Bildungsbürgertum und Liberalismus im 19. Jahrhundert, in: J. Kocka (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil IV, 1989, 95–121.
- , Liberalismus und Judenemanzipation im 19. Jahrhundert, in: P. Freimark/A. Jankowski/I. S. Lorenz (Hg.), *Juden in Deutschland*, 1991, 148–163.
- , (Hg.), *Liberalismus im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Göttingen 1988.
- Langmuir, Gavin I., *History, Religion and Antisemitism*, Los Angeles 1990 [1990 a].
- , *Toward A Definition of Antisemitism*, Berkeley 1990 [1990 b].
- Lannert, Berthold, *Die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Eschatologie durch Johannes Weiß* (TANZ 2), Tübingen 1989.
- Laqueur, Walter, The German Youth Movement and the Jewish Question. A Preliminary Survey, in: *LBIYB* 6 (1961), 193–205.
- , *Young Germany. A History of the German Youth Movement*, London 1962.
- , *Der Weg zum Staat Israel. Geschichte des Zionismus*, Wien 1975.
- , *Weimar. Die Kultur der Republik*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1977.
- Lehmann, Reinhard G., *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit* (Orbis Biblicus et Orientalis 133), Freiburg/Göttingen 1994.
- Lehmkühler, Karsten, *Kultus und Religion. Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule*, Göttingen 1996.
- Lehr, Stefan, *Antisemitismus – religiöse Motive im sozialen Vorurteil. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland 1870–1914* (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 5, hg. von Helmut Gollwitzer), München 1974.
- Lepsius, M. Rainer, (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil III: Lebensführung und ständische Vergesellschaftung, Stuttgart 1992.
- Leschnitzer, Adolf, *Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft*, Heidelberg 1954.
- , Geschichte der deutschen Juden vom Zeitalter der Emanzipation bis 1933, in: F. Böhm/W. Dirks (Hg.), *Judentum. Schicksal, Wesen und Gegenwart*, Bd. I, Wiesbaden 1965, 255–288.
- Leuschen, Seppel, Rosemarie, *Sozialdemokratie und Antisemitismus im Kaiserreich. Die Auseinandersetzungen der Partei mit den konservativen und völkischen Strömungen des Antisemitismus 1871–1914*, Bonn 1978.
- Leuze, Reinhard, *Theologie und Religionsgeschichte*, München 1980.
- , Das Christentum: die »absolute Religion«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 68 (1984), 280–295.

- Levenson, Alan, *The Conversionary Impulse in Fin de Siècle Germany*, in: *LBIYB* 40 (1995), 107–122.
- Levenson, John D., *Sinai & Zion. An Entry into the Jewish Bible*, Minneapolis 1985.
- , *The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism*, in: R. E. Friedman/H. G. M. Williamson (Hg.), *The Future of Biblical Studies. The Hebrew Scriptures*, Atlanta 1987, 19–59.
- , *Theological Consensus or Historicist Evasion? Jews and Christians in Biblical Studies*, in: R. Brooks/J. Collins (Hg.), *Hebrew Bible or Old Testament?*, Indiana 1990, 109–145.
- , *Warum sich Juden nicht für biblische Theologie interessieren*, in: *EvTh* 51 (1991), 402–430.
- Levinas, Emmanuel, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1992.
- Levinson, Pnina Navè, *Einblicke in das Judentum*, Paderborn 1991.
- , *Einführung in die rabbinische Theologie*, Darmstadt <sup>3</sup>1993.
- Levy, Richard S., *The Downfall of the Anti-Semitic Political Parties in Imperial Germany*, New Haven 1975.
- Lewkowitz, Albert, *Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts*, Breslau 1935 (ND Hildesheim 1974).
- Liberles, Robert, *Religious Conflict in Social Context. The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main, 1838–1877* (Contributions to the Study of Religions No. 13), Westport, Connecticut/London 1985.
- , *Was There a Jewish Movement for Emancipation in Germany?*, in: *LBIYB* 31 (1986), 35–49.
- , *Emancipation and the Structure of the Jewish Community in the Nineteenth Century*, in: *LBIYB* 31 (1986), 51–67.
- Licharz, Werner (Hg.), *Dialog mit Martin Buber*, Frankfurt a.M. 1982.
- , (Hg.), *Leo Baeck – Lehrer und Helfer in schwerer Zeit* (Arnoldshainer Texte Bd. 20) Frankfurt a.M. 1983.
- , (Hg.), *Lernen mit Franz Rosenzweig* (Arnoldshainer Texte Bd. 24), Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1987.
- , /Keller, Manfred (Hg.), *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Bericht einer Beziehung* (Arnoldshainer Texte Bd. 42), Frankfurt a.M. 1986.
- Lichtheim, Richard, *Die Geschichte des deutschen Zionismus*, Jerusalem 1954.
- , *Rückkehr. Lebenserinnerungen aus der Frühzeit des deutschen Zionismus*, Stuttgart 1970.
- Liebeschütz, Hans, *Wissenschaft des Judentums und Historismus bei Abraham Geiger*, in: *Essays Presented to Leo Baeck on the Occasion of his Eighteenth Birthday*, London 1954, 75–93.
- , *Jewish Thought and its German Background*, in: *LBIYB* 1 (1956), 217–236.
- , *Judaism and History of Religion in Leo Baeck's Work*, in: *LBIYB* 2 (1957), 8–20.
- , *Max Wiener's Reinterpretation of Liberal Judaism*, in: *LBIYB* 5 (1960), 35–57.
- , *Treitschke and Mommsen on Jewry and Judaism*, in: *LBIYB* 7 (1962), 153–182.
- , *Between Past and Future. Leo Baeck's Historical Position*, in: *LBIYB* 11 (1966), 3–27.
- , *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber* (SchrLBI 17), Tübingen 1967.
- , *Hermann Cohen and his Historical Background*, in: *LBIYB* 13 (1968), 3–33.
- , *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich* (SchrLBI 23), Tübingen 1970.
- , *Judentum und deutsche Umwelt im Zeitalter der Restauration*, in: ders./A. Paucker (Hg.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt*, 1977, 1–54.

- , Werten und Verstehen, in: ders./A. Paucker (Hg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850*, 1977, 377–389.
- , /Paucker, Arnold (Hg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation* (SchrLBI 35), Tübingen 1977.
- Lilienthal, Arthur, *Die Staatsaufsicht über die Religionsgesellschaften nach Artikel 137 der Reichsverfassung*, Berlin 1925.
- Lind, Andreas, *Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch*, Stuttgart 1981.
- Lindeskog, Gösta, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Darmstadt 1973.
- Littmann, Enno, Theodor Nöldeke, in: *Ein Jahrhundert Orientalistik. Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann*, Wiesbaden 1955, 52–62.
- Loewenstein, Rudolf M., *Psychoanalyse des Antisemitismus*, Frankfurt a.M. 21968.
- Löwenthal, Ernst G., In seinen Hörern noch lebendig ... Das Rabbiner-Seminar zu Berlin, in: *Emanuel* 9 (1974), 103–111.
- , In the Shadow of Doom: Post War Publications on Jewish Communal History in Germany (IV), in: *LBIYB* 29 (1984), 419–468.
- , *Die historische Lücke. Betrachtungen zur neueren deutsch-jüdischen Historiographie*, Tübingen 1987.
- Lohalm, Uwe, *Völkischer Radikalismus. Die Geschichte des Deutschvölkischen Schutz- und Trutz-Bundes 1919–1923*, Hamburg 1970.
- Lowenstein, Steven M., Jewish Residential Concentration in Post-Emancipation Germany, in: *LBIYB* 28 (1983), 471–495.
- , The 1840s and the Creation of the German-Jewish Religious Reform Movement, in: W. E. Mosse/A. Paucker/R. Rürup (Hg.), *Revolution and Evolution – 1848 in German Jewish History*, 1981, 255–297.
- , The Pace of Modernisation of German Jewry in the Nineteenth Century, *LBIYB* 21 (1976), 41–56.
- Lougee, Robert W., *Paul de Lagarde 1827–1891. A study of radical conservatism in Germany*, Cambridge 1962.
- Lucas, Franz D., (Hg.), *Geschichte und Geist. Fünf Essays zum Verständnis des Judentums*, Berlin 1995.
- , /Frank, Heike, *Michael Sachs – der konservative Mittelweg: Leben und Werk des Berliner Rabbiners zur Zeit der Emanzipation*, Tübingen 1992.
- Lüdemann, Gerd, Die Religionsgeschichtliche Schule, in: B. Möller (Hg.), *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Göttingen 1987, 325–361.
- , Das Wissenschaftsverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Kulturprotestantismus, in: H. M. Müller (Hg.), *Kulturprotestantismus*, 1992, 78–107.
- , /Schröder, Martin, *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation*, Göttingen 1987.
- Maccoby, Hyam, The Origins of Anti-Semitism, in: R. L. Brahm (Hg.), *The Origins of the Holocaust. Christian Anti-Semitism*, 1986, 1–14.
- Männchen, Julia, *Gustaf Dalmans Leben und Wirken in der Brüdergemeine, für die Judenmission und an der Universität Leipzig 1855–1902* (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins 9/I), Wiesbaden 1987.
- , Probleme der lutherischen Judenmission zwischen 1870 und 1900, in: *Judaica* 48 (1992), 87–97.

- , *Gustaf Dalman als Palästinawissenschaftler in Jerusalem und Greifswald 1902–1941*, Habilitationsschrift, Greifswald 1990 (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins 9/II), Wiesbaden 1993.
- Magill, Stephen, *Defense and Introspection: German Jewry, 1914*, in: D. Bronsen (Hg.), *Jews and Germans from 1860 to 1933*, 1979, 209–233.
- Maier, Johann, *Das Judentum von der biblischen Zeit bis zur Moderne*, Bindlach <sup>2</sup>1988.
- , *Geschichte der jüdischen Religion von der Zeit Alexander des Großen bis zur Aufklärung, mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien <sup>2</sup>1992.
- Mann, Golo, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1958.
- , *Der Antisemitismus. Wurzeln, Wirkung und Überwindung*, München/Frankfurt a.M. 1960.
- Mann, Ulrich, *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1974.
- Manzmann, Anneliese (Hg.), *Judenfeindschaft in Altertum, Mittelalter und Neuzeit* (Historie Heute 2), Königstein/Ts., 1981.
- Marcus, Marcel et al (Hg.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Festschrift zum 70. Geburtstag von Ernst Ludwig Ehrlich*, Freiburg 1991.
- Margaliot, Abraham, *Remarks on the Political and Ideological Development of the Centralverein before 1914*, in: *LBIYB* 33, London 1988, 101–106.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths*, München 1967.
- , »Rabbinische« und »dogmatische« Struktur theologischer Aussage, in: M. Stöhr (Hg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*, München 1981, 163–181.
- , *Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment*, München 1983.
- , *Unabgegoltene in der Kritik Leo Baecks an Adolf Harnack*, in: W. Licharz (Hg.), *Leo Baeck – Lehrer und Helfer in schwerer Zeit*, 1983, 169–187.
- , *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988.
- Marsch, Wolf D./Thieme, Karl (Hg.), *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute*, Mainz/Göttingen 1961.
- Martin, Bernd/Schulin, Ernst (Hg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, München 1981.
- Maser, Peter, *Breslauer Judentum im Zeitalter der Emanzipation*, in: *Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau* 29 (1988), 157–176.
- Mason, Steve, *The Problem of the Pharisees in Modern Scholarship*, in: J. Neusner (Hg.), *Approaches to Ancient Judaism*, Atlanta/Georgia 1993, 103–140.
- Massiczek, Albert (Hg.), *Antisemitismus. Die permanente Herausforderung*, Wien 1968.
- Massing, Paul W., *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus* (Frankfurter Beiträge zur Soziologie Bd. 8), Frankfurt a.M. 1959 (ND 1986).
- Mathys, Hans-Peter, *Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18)* (Orbis Biblicus et Orientalis 71), Freiburg/Göttingen 1986.
- Maurer, Trude, *Ostjuden in Deutschland 1918–1933* (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 12), Hamburg 1986.
- , *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland (1780–1933). Neuere Forschungen und offene Fragen* (Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 4. Sonderheft), Tübingen 1992.
- Maurer, Wilhelm, *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche*

- mit dem Judentum im Laufe der Geschichte (Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1951), Stuttgart 1953.
- Mayer, Reinhold, *Christentum und Judentum in der Schau Leo Baecks* (Studia Delitzschiana – Abhandlungen und Texte aus dem Institutum Delitzschianum Münster Bd. 6), Stuttgart 1961.
- Mehlhausen, Joachim, Assimilation – Integration – Taufe. Hoffnungen und enttäuschte Erwartungen deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens von der Romantik bis zum Jahr 1933, in: *EvTh* 54 (1994), 23–44.
- Meier, Christian, *40 Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerung heute*, München 1987.
- Meiring, Kerstin, *Die christlich-jüdische Mischehe in Deutschland 1840–1933*, Hamburg 1998.
- Mendes-Flohr, Paul R., Werner Sombart's: The Jews and Modern Capitalism. An Analysis of its Ideological Premises, in: *LBIYB* 21 (1976), 87–107.
- , *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zum »Ich und Du«*, Frankfurt a.M. 1978.
- , The Science of Judaism, in: ders., *The Jew in the Modern World*, New York 1985, S. 186–213.
- , Ambivalent Dialogue: Jewish Christian Encounter in the Weimar Republic, in: O. D. Kulka/ders. (Hg.), *Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism*, Jerusalem 1987, 99–132.
- , /Reinharz, Jehuda, From Relativism to Religious Faith. The Testimony of Franz Rosenzweig's Unpublished Diaries, in: *LBIYB* 22 (1977), 161–174.
- , *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991.
- Menze, Ernest A., Herders »deutsche Art von »Humanität« und die jüdische Frage«: Geschichtliches Umfeld und moderne Kritik, in: *Judaica* 49 (1993), 156–169.
- Merk, Otto, Judentum und Christentum bei Leo Baeck, in: B. Jaspert/R. Mohr (Hg.), *Traditio, Krisis, Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller*, Marburg 1976, 523–528.
- Meyer, Michael A., Great Debate on Antisemitism. Jewish Reaction to New Hostility in Germany 1879–1881, in: *LBIYB* 11 (1966), 137–170.
- , Caesar Seligmann and the Development of Liberal Judaism at the Beginning of the Twentieth Century, in: *HUCA* XL-XLI (1969/70).
- , Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums. The Position of Zunz, Geiger and Fränkel, in: *LBIYB* 16 (1971), 19–41.
- , Abraham Geiger's Historical Judaism, in: J. J. Petuchowski (Hg.), *New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium*, New York 1975, 3–16.
- , Universalism and Jewish Unity in the Thought of Abraham Geiger, in: J. Katz (Hg.), *The Role of Religion in Modern Jewish History*, 1975, 91–104.
- , H. Graetz and H. Treitschke, a Centennial History, in: S. A. Karff (Hg.), *Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion at One Hundred Years*, Cincinnati 1976, 1–83.
- , The Religious Reform Controversy in the Berlin Jewish Community, 1814–1823, in: *LBIYB* 24 (1979), 139–155.
- , Alienated Intellectuals in the Camp of Religious Reform: The Frankfurt Reformfreunde, 1842–1845, in: *Association for Jewish Studies Review*, Cambridge, Mass., 6 (1981), 61–86.

- , *German Political Pressure and Jewish Religious Response in the Nineteenth Century* (The Leo Baeck Memorial Lecture 25), New York 1981.
- , Ob Schrift? Ob Geist? Die Offenbarungsfrage im deutschen Judentum des neunzehnten Jahrhunderts, in: J. J. Petuchowski/W. Strolz (Hg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis* (Quaestiones Disputatae 92), Freiburg/Basel/Wien 1981, 162–179.
- , Christian Influence on Early German Reform Judaism, in: *Judaica* 38 (1982), 164–177.
- , Methodological Prolegomena to a History of the Reform Movement in Modern Jewry, in: *HUCA* LIII (1982), 309–316.
- , Reform Jewish Thinkers and their German Intellectual Context, in: J. Reinharz/W. Schatzberg (Hg.), *The Jewish Response to German Culture*, 1985, 64–84.
- , Heinrich Graetz and Heinrich von Treitschke. A Comparison of their Historical Images of the Modern Jew, in: *Modern Judaism* 6 (1986), 1–11.
- , *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism* (Studies in Jewish History), New York/Oxford 1988.
- , Modernity as a Crisis for Jews, in: *Modern Judaism* 9 (1989), 151–164.
- , Recent Historiography on the Jewish Religion, in: *LBIYB* 35 (1990), 3–16.
- , *Jüdische Identität in der Moderne*, Frankfurt a.M. 1992.
- , Jüdische Wissenschaft und jüdische Identität, in: J. Carlebach (Hg.), *Chochmat Jisrael – Wissenschaft des Judentums*, 1992, 3–20.
- , Soll und kann eine »antiquierte« Religion modern werden?, in: S. Friedländer/W. Beck (Hg.), *Die Juden in der europäischen Geschichte*, München 1992, 67–85.
- , *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749–1824*, München 1994.
- , (Hg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, 4 Bde., München 1996/97.
- Mildenberger, Friedrich, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert* (Theologische Wissenschaft 10), Stuttgart et al. 1981.
- Mirsky, Samuel (Hg.), *Jewish Institutions of Higher Learning in Europe: Their Development and Destruction* (Hebr.) New York 1956.
- Mittleman, Alan L., *Between Kant and Kabbalah. An Introduction to Isaac Breuer's Philosophy of Judaism*, Albany 1990.
- Möller, Horst, Aufklärung, Judenemanzipation und Staat. Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden«, in: W. Grab (Hg.), *Aufklärung und Judenemanzipation*, 1980, 119–153.
- Mohrmann, Walter, *Antisemitismus. Ideologie und Geschichte im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Berlin (Ost) 1972.
- Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber und die deutsche Politik (1890–1920)*, Köln 1959.
- , *Deutsche Parteiprogramme* (Deutsches Handbuch der Politik Bd. 1), München 1960.
- , *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich*, Frankfurt a.M. 1990.
- Morgenstern, Matthias, *Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaac Breuer und die Geschichte des »Austrittstreits« in der deutsch-jüdischen Orthodoxie* (SchrLBI 52), Tübingen 1995.
- Moses, Stéphane, Judentum und Christentum in der modernen Welt. Der Briefwechsel zwischen Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock vom Mai bis Dezember 1916, in: H. Kremers/J. H. Schoeps (Hg.), *Das Jüdisch-christliche Religionsgespräch*, 1988, S. 71–89.
- , /Schöne, Albrecht (Hg.), *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*, Frankfurt a.M. 1986.

- Mosse, George L., *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, New York 1964.
- , Der erste Weltkrieg und die Brutalisierung der Politik. Betrachtungen über die politische Rechte, den Rassismus, und den deutschen Sonderweg, in: M. Funke u.a. (Hg.), *Demokratie und Diktatur: Geist und Gestalt in Deutschland und Europa*, Düsseldorf 1987, 127–139.
  - , *German Jews beyond Judaism. The Modern Jewish Experience*, Cincinnati 1985.
  - , Jewish Emancipation: Between *Bildung* and Respectability, in: J. Reinharz/W. Schatzberg (Hg.), *The Jewish Response to German Culture*, 1985, 1–16.
  - , Deutsche Juden und Liberalismus: ein Rückblick, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus*, hrsg. v. der Friedrich Naumann-Stiftung, 1986, 173–191.
  - , Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum, in: R. Koselleck (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, 1990, 168–180.
  - , *Die Geschichte des Rassismus in Europa*, Frankfurt a.M. 21990.
- Mosse, Werner A., The Conflict of Liberalism and Nationalism and its Effect on German Jewry, in: *LBIYB* 25 (1970), 125–139.
- , Die Krise der europäischen Bourgeoisie und das deutsche Judentum, in: ders./A. Pauker (Hg.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923*, 1971, 1–26.
  - , Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft, in: ders./A. Pauker (Hg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, 1976, 57–113.
  - , Judaism, Jews and Capitalism – Weber, Sombart and Beyond, in: *LBIYB* 24 (1979), 3–15.
  - , The Revolution of 1848 – Jewish Emancipation in Germany and its Limits, in: ders./A. Pauker/R. Rürup (Hg.), *Revolution and Evolution – 1848 in German-Jewish History*, 1981, 389–401.
  - , Deutsches Judentum und Liberalismus, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus*, hrsg. v. der Friedrich-Naumann-Stiftung, 1986, 15–21.
  - , *Jews in the German Economy. The German-Jewish Economic Elite 1820–1935*, Oxford 1987.
  - , Integration and Identity in Imperial Germany: Towards a Typology, in: *LBIYB* 37 (1992), 83–93
  - , /Pauker, Arnold (Hg.), *Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik* (SchrLBI 13), 2 rev. u. erw. Aufl., Tübingen 1966.
  - , /Pauker, Arnold (Hg.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923* (SchrLBI 25), Tübingen 1971.
  - , /Pauker, Arnold (Hg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914* (SchrLBI 33), Tübingen 1976.
  - , /Pauker, Arnold/Rürup, Reinhard (Hg.), *Revolution and Evolution – 1848 in German-Jewish History* (SchrLBI 39), Tübingen 1981.
- Müller, Hans Martin, Frömmigkeit im Kulturprotestantismus, in: ders. (Hg.), *Kulturprotestantismus*, 1992, 165–182.
- , (Hg.), *Kulturprotestantismus – Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh 1992.
- Müller, Karlheinz, *Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament. Eine kritische Rückschau auf die Entwicklung einer Methodik bis zu den Qumranfunden*, Frankfurt/Bern 1983.
- Müller-Salget, Klaus, Das Bild des Juden im protestantischen Volksschrifttum des 19. Jahrhunderts, in: H. O. Horch/H. Denkler (Hg.), *Conditio Judaica*, Bd. 1, 1988, 259–270.

- Müntinga, Hermann Das Bild vom Judentum im deutschen Protestantismus, in: K. Kupisch et al. (Hg.), *Judenfeindschaft im 19. Jahrhundert*, Berlin 1977, 21–49.
- Murrmann-Kahl, Michael, *Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920*, Gütersloh 1992.
- Myers, David N., The Fall and Rise of Jewish Historicism: the Evolution of the Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1919–1934), in: *HUCA* 63 (1992), 107–144.
- , Eugen Täubler: The Personification of Judaism as Tragic Existence, in: *LBIYB* 39 (1994), 131–150.
- , *Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York/Oxford 1995.
- Nachama, Andreas/Sievernich, Gereon (Hg.), *Jüdische Lebenswelten. Jüdisches Denken und Glauben, Leben und Arbeiten in den Kulturen der Welt*, Ausstellungskatalog, 2 Bde., Berlin 1992.
- Nauen, Franz, Secularization and the Law. Ethical and Religious Values in the Thought of Hermann Cohen, in: *JbIdG* 6 (1977), 311–335.
- Neufeld, Karl H., *Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. XLI), Paderborn 1977.
- , *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche. Weg-Stationen zum »Wesen des Christentums«* (Innsbrucker theologische Studien), Innsbruck/Wien/München 1979.
- Neusner, Jacob, *The Rabbinic Tradition about the Pharisees before 70*, 3 Bde., Leiden 1971.
- , *Method and Meaning in Ancient Judaism*, 3 Bde., Chico, 1979–1981.
- , *Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis*, hrsg. v. H. Lichtenberger (Texte und Studien zum Antiken Judentum), Tübingen 1984.
- , *Death and Birth of Judaism. The Impact of Christianity, Secularism, and the Holocaust on Jewish Faith*, New York 1987.
- , *A Systematic Analysis of Judaism*, Atlanta 1988 [1988a].
- , *Judentum in frühchristlicher Zeit*, Stuttgart 1988 [1988b].
- , Why Schechter, Moore and Urbach are Irrelevant to Scholarship Today, in: ders./E. S. Frerichs (Hg.), *Approaches to Ancient Judaism* 6, Atlanta 1989, 173–194.
- , *Judaism in Modern Times. An Introduction and Reader*, Cambridge, Mass/Oxford 1995.
- Nicolaisen, Carsten, *Die Auseinandersetzungen um das Alte Testament im Kirchenkampf 1933–1945*, Diss. theol. Hamburg 1966.
- Niebuhr, Karl Wilhelm, *Paulus. Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT Bd. 62), Tübingen 1992.
- Niewöhner, Friedrich, Isaac Breuer und Kant: Ein Beitrag zum Thema »Kant und das Judentum«, in: *NZSThR* 17 (1975), 142–150 und 19 (1977), 172–185.
- , Art. »Judentum, Wesen des Judentums«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1979, 649–653.
- , Art. »Judentum, Wissenschaft des«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1979, 653–658.
- , Art. »Orthodoxie III«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 6, Basel 1984, 1385–1387.
- , Vom Elend der Aufklärung. Jüdische Philosophiegeschichtsschreibung im 19. Jahrhundert, in: W. Grab (Hg.), *Juden in der deutschen Wissenschaft*, 1986, 53–73.
- , Mendelssohn als Philosoph – Aufklärer – Jude oder Aufklärung mit dem Talmud, in: *ZRGG* 41 (1989), 119–133.

- Niewyk, Donald L., *Socialist, Anti-Semite, and Jew. German Social Democracy Confronts the Problem of Anti-Semitism 1918–1933*, Baton Rouge 1971.
- , The Economic and Cultural Role of the Jews in the Weimar Republic, in: *LBIYB* 16 (1971), 163–173.
- , *The Jews in Weimar Germany*, Baton Rouge/London 1980.
- , The Impact of Inflation and Depression on the German Jews, in: *LBIYB* 28 (1983), 19–36.
- , Solving the »Jewish Problem«: Continuity and Change in German Antisemitism, 1871–1945, in: *LBIYB* 35 (1990), 335–370.
- Nipperdey, Thomas, *Nachdenken über die deutsche Geschichte*, München <sup>2</sup>1986.
- , *Religion im Umbruch, Deutschland 1870–1918*, München 1988.
- , *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990 (<sup>3</sup>1993).
- , *Deutsche Geschichte 1866–1918*, Bd. 2: Machtstaat vor der Demokratie, München 1992.
- , /Rürup, Reinhard, Art. Antisemitismus, in: O. Brunner/W. Conze/R. Kosellek (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. I, Stuttgart 1972, 129–153.
- Nolte, Ernst, *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1991.
- Novak, David, Universal Moral Law in the Theology of Hermann Cohen, in: *Modern Judaism* 1 (1981), 101–117.
- , The Quest for the Jewish Jesus, in: *Modern Judaism* 8 (1988), 119–138.
- , *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*, New York 1989.
- Nowak, Kurt, *Schleiermacher und die Emanzipation des Judentums am Ende des 18. Jahrhunderts in Preußen*, Berlin 1984.
- , Bürgerliche Bildungsreligion? Zur Stellung Adolf von Harnacks in der protestantischen Frömmigkeitsgeschichte der Moderne, in: *ZKG* 99 (1988), 326–353.
- , Protestantismus und Judentum in der Weimarer Republik. Überlegungen zu einer Forschungsaufgabe, in: *ThLZ* 113 (1988), Nr. 8, 561–578.
- , *Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik* (Kleine Schriften zur Aufklärung, hrsg. v. der Lessing-Akademie Wolfenbüttel 4), Göttingen 1993.
- , /Raulet, Gerard (Hg.), *Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, Frankfurt/New York 1994.
- Oeming, Manfred, »Man kann nur verstehen, was man liebt«. Erwägungen zum Verhältnis von Glauben und Verstehen als einem Problem alttestamentlicher Hermeneutik, in: ders./A. Graupner (Hg.), *Altes Testament und christliche Verkündigung. Festschrift für A. H. J. Gunneweg zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1987, 165–183.
- Offenberg, Mario (Hg.), *Adass Jisroel. Die Jüdische Gemeinde zu Berlin (1869–1942)*, Berlin 1986.
- Oppenheimer, Franz, *Erlebtes, Erstrebtes, Erreichtes. Lebenserinnerungen*, Düsseldorf 1964.
- Oswald, Niko, Judentum als Gegenstand von Wissenschaft. Eine Kritik des Faches Judaistik in Deutschland, in: *Babylon* Heft 8 (1991), 45–71.
- Osten-Sacken, Peter von der, Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte. Antijudaismus bei Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann, in: *WPKG* 67 (1978), 106–122.
- , *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München 1982.
- , *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus* (Theologische Bücherei 77), München 1987.
- , Christen und Juden in Berlin. Begegnung mit einer verlorenen Zeit, in: G. Besier/C. Gestrich (Hg.), *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin*, Göttingen 1989, 547–599.

- , *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989.
- , Gründe und Ziele für eine Auseinandersetzung mit der antijüdischen Geschichte des Christentums, in: *ZRGG* 49 (1997), 364–373.
- , (Hg.), *Leben als Begegnung. Ein Jahrhundert Martin Buber (1878–1978)*, Berlin 1978.
- Palästinawissenschaft in Deutschland. Das Gustaf-Dalman-Institut Greifswald 1920–1995*, hrsg. v. Chr. Hardmeier u. Th. Neumann, Berlin/New York 1995.
- Parkes, James, *The Conflict of the Church and the Synagogue – a Study in the Origins of Anti-Semitism*, Cleveland/New York/Philadelphia 1961.
- Paucker, Arnold, *Der jüdische Abwehrkampf gegen Antisemitismus und Nationalsozialismus in den letzten Jahren der Weimarer Republik* (Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte IV), Hamburg <sup>2</sup>1969.
- , Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft, in: W. E. Mosse/ders. (Hg.), *Judentum im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, 1976, 479–547.
- , The Jewish Defense against Antisemitism in Germany, 1893–1933, in: J. Reinharz (Hg.), *Living with Antisemitism*, 1987, 104–132.
- , Die Abwehr des Antisemitismus in den Jahren 1893–1933, in: H. A. Strauss/N. Kampe (Hg.), *Antisemitismus*, <sup>2</sup>1988, 143–171.
- , Das Berliner liberale jüdische Bürgertum im ›Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens‹, in: R. Rürup (Hg.), *Jüdische Geschichte in Berlin*, 1995, 215–228.
- Perles, Fritz S., Felix Perles, 1874–1933, in: *LBIYB* 26 (1981), 169–190.
- Perlitt, Lothar, *Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen* (BZAW 94), Berlin 1965.
- Perry, Marvin, Racial Nationalism and the Rise of Modern Antisemitism, in: ders./F. Schweitzer (Hg.), *Jewish-Christian Encounters over the Centuries*, 1994, 241–267.
- , /Schweitzer, Frederick M. (Hg.), *Jewish-Christian Encounters over the Centuries. Symbiosis, Prejudice, Holocaust, Dialogue* (American University Studies, Series IX: History Vol. 136), New York/Bern/Frankfurt a.M. et al. 1994.
- Perspectives of German-Jewish History in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century*, hrsg. v. LBI Jerusalem 1971.
- Petuchowsky, Jacob J., *Prayerbook Reform in Europe: The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism*, New York 1968.
- , »Rabbinische« und »dogmatische« Struktur in theologischer Aussage, in: M. Stöhr (Hg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*, 1981, 154–162.
- , Zur rabbinischen Interpretation des Offenbarungsglaubens, in: J. Petuchowski/W. Strolz (Hg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg 1981, 72–86.
- , *Wie unsere Meister die Schrift erklären*, Freiburg 1982.
- , Frankfurt Jewry: A Model of Transition to Modernity, in: *LBIYB* 29 (1984), 405–417.
- , Glaube und Werke in der rabbinischen Literatur, in: *Judaica* 46 (1990), 12–21.
- , (Hg.), *New Perspectives on Abraham Geiger. An HUC-JIR Symposium*, New York 1975.
- , /Thoma, Clemens (Hg.), *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe, Klärungen, Perspektiven*, Freiburg 1994.
- Phelps, Reginald H., Theodor Fritsch und der Antisemitismus, in: *Deutsche Rundschau* 87 (1961), 442–449.
- Philippson, Martin, *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums), 2 Bde., Leipzig 1907 und 1910.

- Philippson, Johanna, Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judentums, in: H. Liebeschütz/A. Paucker (Hg.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850*, 1977, 243–292.
- Pickus, Keith H., Images of God and Country: Jewish National and Religious Identities in Wilhelmine Germany, in: *Aschkenas* 8 (1998), 425–437.
- Pierson, Ruth, *German-Jewish Identity in the Weimar Republic*, Diss. Yale University 1970.
- Pleger, Wolfgang H. Art. »Dialog«, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hrsg. v. H. J. Sandkühler, Bd. 1, Hamburg 1990, 568 ff.
- Plessner, Helmuth, Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes (1935/1959), in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, Frankfurt a.M. 1982, 7–223.
- Poliakov, Leon, *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*, München 1977.
- , *Geschichte des Antisemitismus*, 8 Bde., Worms/Frankfurt a.M. 1977–88.
- Poppel, Stephen M., *Zionism in Germany, 1897–1933. The Shaping of a Jewish Identity*, Philadelphia 1977.
- Prinz, Arthur, *Juden im deutschen Wirtschaftsleben. Soziale und wirtschaftliche Strukturen im Wandel 1850–1914* (SchrLBI 43), bearb. u. hrsg. v. A. Barkai, Tübingen 1984.
- Puhle, Hans Jürgen, *Agrarische Interessenpolitik und preußischer Konservatismus im wilhelminischen Reich 1893–1914*, Bonn/Bad Godesberg 1975.
- , Parlamente, Parteien und Interessenverbände 1890–1914, in: M. Stürmer (Hg.), *Das kaiserliche Deutschland*, 1977, 340–377.
- Pulzer, Peter, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867–1914*, Gütersloh 1966.
- , Die jüdische Beteiligung an der Politik, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, 1976, 143–239.
- , Why was there a Jewish Question in Imperial Germany?, in: *LBIYB* 25 (1980), 133–146.
- , Religion and Judicial Appointment in Germany, 1869–1918, in: *LBIYB* 28 (1983), S. 185–204.
- , Jews and the Crisis of German Liberalism, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus*, hrsg. v. d. Friedrich-Naumann-Stiftung, 1986, 124–137.
- , *Jews and the German State. The political History of a Minority, 1848–1933*, Oxford/Cambridge 1992.
- Qesher, Sonderheft Mai 1989: Jüdische Zeitungen und Journalisten in Deutschland, Tel Aviv 1989.
- Ragins, Sanford, *Jewish Responses to Antisemitism in Germany 1870–1914*, Diss. phil. Ann Arbor 1972.
- Rahe, Thomas, Leopold Zunz und die Wissenschaft des Judentums. Zum Hundersten Todestag von Leopold Zunz, in: *Judaica* 42 (1986), 188–199.
- , *Frühzionismus und Judentum. Untersuchungen zu Programmatik und historischem Kontext des frühen Zionismus bis 1897* (Judentum und Umwelt 21), Frankfurt a.M./ Bern/New York/ Paris 1988.
- , Religionsreform und jüdisches Selbstbewußtsein im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1 (1990), 89–121.
- Rathje, Johannes, *Die Welt des Freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade*, Stuttgart 1952.
- Regner, Friedemann, *Paulus und Jesus im neunzehnten Jahrhundert. Beitrag zur Geschichte des*

- Themas Paulus und Jesus in der neutestamentlichen Theologie* (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts Bd. 30), Göttingen 1977.
- Reich-Ranicki, Marcel, *Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur*, München 1973.
- Reichmann, Eva G., *Die Flucht in den Haß. Die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe*, Frankfurt a.M. 1956.
- , Diskussionen über die Judenfrage 1930–1932, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Entscheidungsjahr 1932*, 1966, 503–531.
- , Der Bewußtseinswandel der deutschen Juden, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923*, 1971, 511–611.
- , *Größe und Verhängnis deutsch-jüdischer Existenz. Zeugnisse einer tragischen Begegnung* (Bibliotheca Judaica 2), Heidelberg 1974.
- , (Hg.), *Worte des Gedenkens für Leo Baeck. Im Auftrag des Council of Jews for Germany*, London/Heidelberg 1959.
- Reinharz, Jehuda, Deutschtum and Judentum in the Ideology of the Centralverein Deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 1893–1914, in: *JSS* 36 (1974), 19–39.
- , *Fatherland or Promised Land. The Dilemma of the German Jew 1893–1914*, Ann Arbor 1975.
- , Ideology and Structure in German Zionism, 1882–1933, in: *JSS* 42 (1980), 119–146.
- , Achad Haam und der deutsche Zionismus, in: *BLBI* (1981), Nr. 61, 3–27.
- , *The German Zionist Challenge to the Faith in Emancipation 1897–1914* (Spiegel Lectures in European Jewish History), Tel Aviv 1982.
- , The Zionist Response to Antisemitism in Germany, in: *LBIYB* 30 (1985), 105–140.
- , Advocacy and History: The Case of the Centralverein and the Zionists, in: *LBIYB* 33 (1988), 113–122.
- , (Hg.), *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882–1933* (SchrLBI 37), Tübingen 1981.
- , (Hg.), *Living with Antisemitism. Modern Jewish Responses*, Hanover/London 1987.
- , /Schatzberg, Walter (Hg.), *Jewish Response to German Culture: from the Enlightenment to the Second World War*, Hanover/London 1985.
- , /Swetschinski, Daniel (Hg.), *Mystics, Philosophers and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in Honor of A. Altmann*, Durham 1982.
- Reissner, Hanns G., *Eduard Gans, ein Leben im Vormärz*, Tübingen 1965.
- Rendtorff, Rolf, Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung, in: ders./E. Stegemann (Hg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, 1980, 99–116.
- , *Hat denn Gott sein Volk verstoßen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar* (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 18), München 1989.
- , *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1991.
- , /Stegemann, Ekkehard (Hg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe* (Abhandlungen zum jüdisch-christlichen Dialog 10), München 1980.
- Rendtorff, Trutz, Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende, in: ders., *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung* (Troeltsch-Studien Bd. 5), Gütersloh 1991, 59–90.
- Rengstorff, Karl Heinrich, Gustaf Dalman's Bedeutung für die Wissenschaft vom Judentum, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald* 4 (1954/55), Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Nr. 4/5, 373–377.
- , *Das Institutum Judaicum Delitzschianum 1886–1961* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster Heft 52), Münster 1963.

- , /Kortzfleisch, Siegfried (Hg.), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, 2 Bde., Stuttgart 1968/70 (ND München 1988).
- Renz, Horst/Graf, Friedrich-Wilhelm (Hg.), *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs* (Troeltsch-Studien Bd.4), Gütersloh 1987.
- Reventlow, Henning G., *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1982.
- , Die Prophetie im Urteil Bernhard Duhms, in: *ZThK* 85 (1988), 259–274.
- Richarz, Monika, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe* (SchrLBI 28), Tübingen 1974.
- , Juden, Wissenschaft und Universitäten. Zur Sozialgeschichte der jüdischen Intelligenz und der akademischen Judenfeindschaft 1789–1848, in: W. Grab (Hg.), *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur*, 1982, 55–73.
- , *Jüdisches Leben in Deutschland*, Bd. 1: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1871, Stuttgart 1976; Bd. 2: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich, Stuttgart 1979; Bd. 3: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1918–1948, Stuttgart 1982.
- , *Bürger auf Widerruf. Lebenszeugnisse deutscher Juden 1780–1945*, München 1989.
- Riegner, Gerhard M., Verpaßte Chancen zu einem jüdisch-christlichen Dialog vor der Schoa, in: *ThLZ* 114 (1989), 81–94.
- Ringer, Fritz K., *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933*, Stuttgart 1983.
- , Inflation, Antisemitism and the German Academic Community of the Weimar Period, in: *LBIYB* 28 (1983), 3–9.
- , Academics in Germany: German and Jew – Some preliminary Remarks, in: *LBIYB* 36 (1991), 207–212.
- Ritter, Gerhard A., (Hg.), *Deutsche Parteien vor 1918*, Köln 1973.
- Rohrbacher, Stefan, Ritualmordbeschuldigungen am Niederrhein. Christlicher Aberglaube und antijüdische Agitation im 19. Jahrhundert, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1 (1990), 299–326.
- , /Schmidt, Michael, *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile* (Kulturen und Ideen – Rowohlts Enzyklopädie), Hamburg 1991.
- Rollmann, Hans, Theologie und Religionsgeschichte. Zeitgenössische Stimmen zur Diskussion um die religionsgeschichtliche Methode und die Einführung religionsgeschichtlicher Lehrstühle in den theologischen Fakultäten um die Jahrhundertwende, in: *ZThK* 80 (1983), 69–84.
- Roos-Schuhmacher, Hedwig, *Der Kyffhäuserverband der Vereine Deutscher Studenten 1880–1914/18. Ein Beitrag zum nationalen Vereinswesen und zum politischen Denken im Kaiserreich*, Giffhorn 1986.
- Rose, Paul Lawrence, *Revolutionary Antisemitism in Germany. From Kant to Wagner*, Princeton, N. J 1990.
- Rosenberg, Hans, *Große Depression und Bismarckzeit. Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa*, Berlin 1967.
- Rosenbloom, Noah H., *Tradition in an Age of Reform. The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*, Philadelphia 1976.
- Rosenblüth, Pinchas E., Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Judentum im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, 1976, 549–598.

- , Samson Raphael Hirsch. Sein Denken und Wirken, in: H. Liebeschütz/A. Paucker (Hg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850*, 1977, 293–324.
- , »Gesetzesreligion« als positiver Begriff: Max Wieners Verständnis der Thora, in: P. von der Osten-Sacken (Hg.), *Treue zur Thora, Beiträge zur Mitte des christlich-jüdischen Gesprächs*, Berlin 1977, 101–107.
- Rosenthal, Erich, Trends in the Jewish Population in Germany 1910–39, *JSS* 6 (1944), 233–274.
- Rosenthal, Erwin, Ismar Elbogen and the New Jewish Learning, in: *LBIYB* 8 (1963), 3–28.
- Rotenstreich, Nathan, *The Recurring Pattern, Studies in anti-Judaism in Modern Thought*, London 1963.
- , Jewish Philosophy in Modern Times. From Mendelssohn to Rosenzweig, New York 1968.
- , Religion within Limits of Reason alone and Religion of Reason, in: *LBIYB* 17 (1972), 179–187.
- , *Tradition and Reality: The Impact of History on Modern Jewish Thought*, New York 1972.
- , Die Verschiedenheit der Religionen. Judentum und Christentum in den Systemen Kants, Cohens und Rosenzweigs, in: R. von Thadden (Hg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, 1978, 171–192.
- , *Jews and German Philosophy. The polemics of Emancipation*, New York 1984.
- , Hermann Cohen. Judaism in the Context of German Philosophy, in: J. Reinharz/W. Schatzberg (Hg.), *The Jewish Response to German Culture*, 1985, 51–63.
- Roth, Cecil, *Geschichte der Juden. Von den Anfängen bis zum neuen Staat Israel*, Berlin 1964.
- Rothschild, Fritz A. (Hg.), *Jewish Perspectives on Christianity: The Views of Leo Baeck, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Will Herberg and Abraham J. Heschel*, New York 1990.
- Rothschild, Lothar, Die Geschichte des Breslauer Seminars von 1904–1938, in: G. Kisch (Hg.), *Das Breslauer Seminar*, 1963, 121–166.
- Rozenblit, Marsha, *Die Juden Wiens 1867–1914. Assimilation und Identität*, Wien 1989.
- Rürup, Reinhard, Kontinuität und Diskontinuität der »Judenfrage« im 19. Jahrhundert. Zur Entstehung des modernen Antisemitismus, in: H. U. Wehler (Hg.), *Sozialgeschichte Heute. Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1974, 388–415.
- , *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur »Judenfrage« der bürgerlichen Gesellschaft* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft Bd.15), Göttingen 1975.
- , German Liberalism and the Emancipation of the Jews, in: *LBIYB* 20 (1975), 59–68.
- , Emanzipation und Krise – Zur Geschichte der »Judenfrage« in Deutschland vor 1890, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Judentum im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, 1976, 1–56.
- , The European Revolutions of 1848 and Jewish Emancipation, in: W. E. Mosse/A. Paucker/ders. (Hg.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*, 1981, 1–53.
- , The Tortuous and Thorny Path to Legal Equality: »Jew Laws« and Emancipatory Legislation in Germany from the late Eiteenth Century, in: *LBIYB* 31 (1986), 3–33.
- , Emanzipation und Antisemitismus. Historische Verbindungslinien, in: H. A. Strauss/N. Kampe (Hg.), *Antisemitismus*, <sup>2</sup>1988, 88–98.
- , An Appraisal of German Jewish Historiography. Introduction to Year Book XXXV, in: *LBIYB* 35 (1990), XV–XXXIV.
- , (Hg.), *Jüdische Geschichte in Berlin. Essays und Studien*, Berlin 1995.
- , /Schulz, Gerhard/Wehler, Hans-Ulrich, *Deutsche Geschichte* Bd. 3: 19. und 20. Jahrhundert (1815–1945), Göttingen 1985.

- Ruether, Rosemarie R., *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978.
- Rupp, George, *Culture-Protestantism: German Liberal Theology at the Turn of the Twentieth Century*, Missoula, Montana 1977.
- Rupprecht, Konrad, Zu Herkunft und Alter der Vater-Anrede im Gebet des vorchristlichen Judentums, in: E. Blum/Ch. Macholz/E. W. Stegemann (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS für Rolf Rendtorff*, Neukirchen Vluyn 1999, 349–355.
- Sachar, Howard M., *The Course of Modern Jewish History*, Cleveland/New York 1958.
- Sacks, Jonathan, *Tradition in an Untraditional Age. Essays on Modern Jewish Thought*, London 1990.
- Sänger, Dieter, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel: Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum (WUNT 75)*, Tübingen 1994.
- Safrai, Shmuel, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn 1980.
- Saldarini, Anthony J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh 1988.
- Salzberger, Georg, Caesar Seligmann – zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages, in: *Tradition und Erneuerung*, Bern 1960, 136–142.
- Sandberger, Jörg Viktor, *Pädagogische Theologie. Friedrich Niebergalls Praktische Theologie als Erziehungslehre (Arbeiten zur Pastoraltheologie 10)*, Göttingen 1972.
- Sanders, Ed Parish, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985 [1985 a].
- , *Paulus und das palästinensische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments)*, Göttingen 1985 [1985 b].
- , *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, Philadelphia 1990.
- , *The Historical Figure of Jesus*, London et al 1993.
- Sandmel, Samuel, *Leo Baeck on Christianity (The Leo Baeck Memorial Lecture 19)*, New York 1975.
- , *Anti-Semitism in the New Testament?*, Philadelphia 1978.
- Sandt, Rita van de, Martin Buber an der Universität Frankfurt am Main, in: *EMUNA 10*, Supplementheft 1 (1975), 2–11.
- Sartre, Jean-Paul, *Betrachtungen zur Judenfrage, Psychoanalyse des Antisemitismus*, Zürich 1948.
- Schaeder, Grete, *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966.
- , (Hg.), *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. 1: 1897–1918, Heidelberg 1972.
- Schäfer, Peter, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart/Neukirchen 1983.
- , Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis, in: *JJS 37* (1986), 139–152.
- , Once again the Status Quaestionis of Research in Rabbinic Literature: An Answer to Chaim Milikowsky, in: *JJS 40* (1989), 89–94.
- , Die Entwicklung der Judaistik in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945, in: W. Prinz/P. Weingart (Hg.), *Die sog. Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1990, 350–365.
- , Judaistik – jüdische Wissenschaft in Deutschland heute. Historische Identität und Nationalität, in: *Saeculum 42* (1991), 199–216.
- Schäfer, Rolf, Adolf von Harnack – eine Symbolfigur des Kulturprotestantismus?, in: H. M. Müller (Hg.), *Kulturprotestantismus*, 1992, 139–149.
- Schaeffler, Richard, Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen

- Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: J. Carlebach (Hg.), *Chochmat Jisrael – Wissenschaft des Judentums*, 1992, 113–131.
- Schaller, Berndt, Judenmission und christliches Zeugnis. Anmerkungen zu einem nötigen Streit, in: *Evangelische Kommentare* 1992, Heft 11, 638–641.
- Schatzker, Chaim, *Jüdische Jugend im zweiten Kaiserreich. Sozialisations- und Erziehungsprozesse der jüdischen Jugend in Deutschland, 1870–1917* (Studien zur Erziehungswissenschaft Bd.24), Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1988.
- Schear-Jaschuv, Aharon, Die Auseinandersetzung Leo Baecks mit dem »Wesen des Christentums« von Adolf von Harnack, in: *Da'at. A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah* Bd. 23, Bar Ilan University 5749 (1989), 111–120 (hebr.).
- Schine, Robert S., *Jewish Thought Adrift. Max Wiener (1882–1950)* (Brown Judaic Studies 259), Scholars Press, Atlanta, Georgia 1992.
- Schlösser, Manfred (Hg.), *Auf gespaltenem Pfad. Zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman*, Darmstadt 1964.
- Schluchter, Wolfgang (Hg.), *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a. M 1981.
- Schlüter, Margarete, Jüdische Geschichtskonzeptionen der Neuzeit. Die Entwürfe von Nachman Krochmal und Heinrich Graetz, in: *Frankfurter judaistische Beiträge* 18 (1990), 175–205.
- Schmelz, Usiel O., Die demographische Entwicklung der Juden in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1933, in: *BLBI* 83 (1989), 15–62.
- Schmelzer, Hermann, Zur »Wissenschaft des Judentums«, in: *Judaica* 49 (1993), 65–68.
- , Hermann Leberecht Strack: Die Wissenschaft des Judentums als Dialog (Anhang: Unveröffentlichter Brief von H. L. Strack an Oberrabbiner Immanuel Löw vom 21. August 1907), in: *Judaica* 49 (1993), 81–89.
- Schmidt, Michael, Ritualmordbeschuldigung und exemplarisches Wissen, in: H. Gerndt (Hg.), *Stereotypvorstellungen im Alltagsleben. Beiträge zum Themenkreis Fremdbilder – Selbstbilder – Identität. Festschrift für Georg R. Schroubek*, München 1988, 44–56.
- Schmidt, Werner H., Zur Quellenscheidung im Pentateuch, in: *Vetus Testamentum*, Suppl. 43 (1991), 24–45.
- Schmidt-Rost, Reinhard, Die Christliche Welt. Eine publizistische Gestalt des Kulturprotestantismus, in: H. M. Müller (Hg.), *Kulturprotestantismus*, 1992, 245–257.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, 2 Bde., Freiburg/München 1988.
- Schochow, Werner, *Deutsch-jüdische Geschichtswissenschaft. Eine Geschichte ihrer Organisationsformen unter besonderer Berücksichtigung der Fachbibliographie* (Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin Bd. 3), Berlin 1969.
- Schoeps, Hans-Joachim, *Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit*, Berlin 1935.
- , (Hg.), *Israel und die Christenheit. Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*, München/Frankfurt a.M. 1961.
- Schoeps, Julius H., Liberalismus, Emanzipation und jüdische Reform. Aaron Bernstein und die Berliner Reformgemeinde, in: ders. (Hg.), *Religion und Zeitgeist im 19. Jahrhundert* (Studien zur Geistesgeschichte Bd. 1), Stuttgart 1982, 59–80.
- , Autoemanzipation und Selbsthilfe. Die Anfänge der nationaljüdischen Bewegung in

- Deutschland, 1882–1897, in: W. Grab (Hg.), *Jüdische Integration und Identität in Deutschland und Österreich 1848–1918*, 1984, 231–256.
- , Ritualmordbeschuldigung und Blutbergglaube. Die Affäre Buschhoff im niederrheinischen Xanten, in: *Köln und das rheinische Judentum. Festschrift Germania Judaica 1959–1984*, hrsg. v. J. Bohnke-Kollwitz u.a., Köln 1984, 286–299.
- , *Über Juden und Deutsche. Historisch-politische Betrachtungen*, Stuttgart/Bonn 1986.
- , *Leiden an Deutschland. Vom antisemitischen Wahn und der Last der Erinnerung*, München 1990.
- , Vom Antijudaismus zum Antisemitismus: zur Struktur, Funktion und Wirkung eines Vorurteils, in: A. Colin/E. Strenger (Hg.), *Brücken über dem Abgrund/Bridging the Abyss. Auseinandersetzungen mit jüdischer Leidenserfahrung, Antisemitismus und Exil. Festschrift für Harry Zohn/Reflections on Jewish Suffering, Anti-semitism, and Exile. Essays in Honour of Harry Zohn*, München 1994, 27–42.
- , (Hg.), *Zionismus. Vierunddreißig Aufsätze*, München 1973.
- , (Hg.), *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland* (Studien zur Geistesgeschichte 11), Stuttgart/Bonn 1989.
- Scholem, Gershom, Mitoch Hirhurim 'al Chochmat Jisrael (Überlegungen zur Wissenschaft des Judentums), in: *Luach Ha-Aretz* 4 (1944/45) (hebr.).
- , *Judaica* 1, Frankfurt a.M. 1963.
- , *Judaica* 2, Frankfurt a.M. 1970 [1970 a].
- , *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970 [1970 b].
- , *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Frankfurt a.M. 1977.
- , Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900–1930, in: R. v. Thadden (Hg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, 1978, 256–277.
- , *Judaica* 6: *Die Wissenschaft vom Judentum*, Frankfurt a.M. 1997.
- Schorsch, Ismar, Moritz Güdemann. Rabbi, Historian and Apologist, in: *LBIYB* 11 (1966), 42–66.
- , *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870–1914*, New York/ London 1972.
- , German Antisemitism in the Light of Post-War Historiography, in: *LBIYB* 19 (1974), 257–271.
- , The Religious Parameters of Wissenschaft: Jewish Academics at Prussian Academies, in: *LBIYB* 25 (1980), 3–18.
- , Emancipation and the Crisis of Religious Authority – The Emergence of the Modern Rabbinate, in: W. E. Mosse/A. Paucker/R. Rürup (Hg.), *Revolution and Evolution – 1848 in German-Jewish History*, 1981, 205–247.
- , Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism, in: *Judaism* 30 (1981), 344–354.
- , Breakthrough into the Past: The Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums, in: *LBIYB* 33 (1988), 3–28.
- , The Ethos of Modern Jewish Scholarship, in: *LBIYB* 35 (1990), 55–71.
- , Scholarship in the Service of Reform, in: *LBIYB* 35 (1990), 73–101.
- , *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*, Hanover/London 1994.
- , The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism, in: ders., *The Turn to History*, 1994, 177–204.
- Schottroff, Willy, Franz Rosenzweig und die Hebräische Bibel, in: ders., *Das Reich Gottes und der Menschen. Studien über das Verhältnis der christlichen Theologie zum Judentum*, München 1991, 99–135.

- , Nur ein Lehrauftrag. Zur Geschichte der jüdischen Religionswissenschaft an der deutschen Universität, in: ders., *Das Reich Gottes und der Menschen*, 1991, 9–30.
- Schreiner, Stefan, Leopold Lucas' Interpretation des jüdisch-christlichen Schismas, in: F. D. Lucas (Hg.), *Geschichte und Geist*, 1995, 55–76.
- Schroubek, Georg R., Der »Ritualmord« von Polna. Traditioneller und moderner Wahnglaube, in: R. Erb/M. Schmidt (Hg.), *Antisemitismus und Jüdische Geschichte*, 1987, 149–171.
- Schubert, Kurt, *Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit*, Stuttgart 1970.
- Schulin, Ernst, Walther Rathenau und sein Integrationsversuch als »Deutscher Jüdischen Stammes«, in: W. Grab (Hg.), *Jüdische Integration und Identität*, 1984, 13–40.
- Schulte, Christoph, »Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums. Die ursprüngliche Konzeption der Wissenschaft des Judentums und ihre Aktualität nach 175 Jahren«, in: *Aschkenas* 7 (1997), 277–303.
- Schulz, Gerhard, Der späte Nationalismus im deutschen politischen Denken des neunzehnten Jahrhunderts, in: H. Liebeschütz/A. Paucker (Hg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850*, 1977, 95–137.
- Schwab, Hermann, *The History of Orthodox Jewry in Germany*, London 1950.
- Schwabe, Klaus (Hg.), *Deutsche Hochschullehrer als Elite 1815–1945*, Boppard 1988.
- Schwarcz, Moshe, Religious Currents and General Culture, in: *LBIYB* 16 (1971), 3–17.
- Schwartz, Daniel R., *Studies in the Jewish Background of Christianity* (WUNT 60), Tübingen 1992.
- , *Leben durch Jesus versus Leben durch die Torah. Zur Religionspolemik der ersten Jahrhunderte* (Franz-Delitzsch Vorlesung 1991), Münster 1993.
- Schwartz, Shuly Rubin, *The Emergence of Jewish Scholarship in America. The Publication of the Jewish Encyclopedia*, Cincinnati 1991.
- Schwarzschild, Steven S., »Germanism and Judaism« – Hermann Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis, in: D. Bronsen (Hg.), *Jews and Germans from 1860 to 1933*, 1979, 129–172.
- , A Critique of Martin Buber's Political Philosophy – An Affectionate Reappraisal, in: *LBIYB* 31 (1986), 355–388.
- , The Theologico-Political Basis of Liberal Christian Jewish Relations in Modernity, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus*, hrsg. v. der Friedrich Naumann-Stiftung, 1986, 70–95.
- Schweicher, Reinhard, Art. »Diskurs«, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hrsg. v. H. J. Sandkühler, Bd. 1, Hamburg 1990, 580 ff.
- Schweid, Eliezer, *Toledot ha-hagut ha-jehudit be-et ha-chadascha* (Geschichte jüdischen Denkens in der Moderne), Jerusalem 1977.
- , *Jewish Thought in the 20<sup>th</sup>. Century. An Introduction*, Atlanta, Georgia 1992.
- Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen <sup>9</sup>1984.
- Schweitzer, Jozsef, Das Budapester Rabbinerseminar. Der Platz des Rabbinerseminars in der jüdischen Wissenschaft, in: J. Carlebach (Hg.), *Chochmat Jisrael – Wissenschaft des Judentums*, 1992, 74–85.
- Schwöbel, Christoph, *Martin Rade. Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie*, Gütersloh 1980.
- Seebass, Gottfried, Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus, in: R. Rendtorff/E. Stegemann (Hg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, 1980, 9–25.

- Seligmann, Caesar, *Liberales Judentum. Erinnerungen*, hrsg. v. E. Seligmann, Frankfurt a.M. 1975.
- Seligmann, Erwin, *Cäsar Seligmann. Renaissance des religiös-liberalen Judentums in Deutschland*, Frankfurt am Main 1960.
- Sellenthin, Hans Gerd, *Geschichte der Juden in Berlin und des Gebäudes Fasanenstrasse 79/80. Festschrift anlässlich der Einweihung des Jüdischen Gemeindehauses*, hrsg. v. Vorstand der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, Berlin 1959.
- Sheehan, James, J., Deutscher Liberalismus im postliberalen Zeitalter 1890–1914, in: *Geschichte und Gesellschaft* 4 (1978), Heft 1 (Liberalismus im aufsteigenden Industriestaat), 29–48.
- , *Der deutsche Liberalismus von den Anfängen im 18. Jahrhundert bis zum 1. Weltkrieg 1770–1914*, München 1983.
- Sieg, Ulrich, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore, Die Evangelisch-theologische Fakultät Tübingen in den Anfangsjahren des Dritten Reiches, in: *ZThK Beiheft* 4 (1978), 34–52; 53–80.
- , *Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage. Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte* (Theologische Existenz heute Nr. 208), München 1980.
- , Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust, in: *EvTh* 42 (1982), 171–190.
- , Die Kirchen zwischen Anpassung und Widerstand im Dritten Reich, in: W. Hüffmeier/M. Stöhr (Hg.), *Barmer Theologische Erklärung 1934–1984. Geschichte – Wirkung – Defizite* (Unio und Confessio 10), Bielefeld 1984, 11–29.
- , Wurzeln des Antisemitismus in Luthers theologischem Antijudaismus, in: dies./H. Kremers/ B. Klappert (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden*, 1985, 351–367.
- , Das Verhältnis von protestantischer Theologie und Wissenschaft des Judentums während der Weimarer Republik, in: W. Grab/J. H. Schoeps (Hg.), *Juden in der Weimarer Republik*, 1986, 153–178.
- , Theologie nach Auschwitz als Theologie der Befreiung, in: L. Schottroff/W. Schottroff (Hg.), *Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der »ersten« Welt*, München 1986, 78–86.
- , New Testament Scholarship and the Nazi State. Christian Responsibility and Guilt in the Holocaust, in: Y. Bauer u.a (Hg.), *Remembering for the Future. International Scholars' Conference Oxford, 10.-13. July 1988*, Bd. 1, Oxford 1988, 2717–2727.
- , Josel von Rosheim: Juden und Christen im Zeitalter der Reformation, in: *Kirche und Israel* 6 (1991), Heft 1, 3–16.
- , Auseinandersetzungen mit einem Stereotyp. Die Judenfrage im Leben Martin Niemölers, in: dies. (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus*, 1994, 261–291.
- , (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen* (Arnoldshainer Texte Bd. 85), Frankfurt a.M. 1994.
- Sievers, Leo, *Juden in Deutschland. Die Geschichte einer 2000jährigen Tragödie*, Hamburg 1979.
- Silbermann, Alphons, Deutsche Juden oder jüdische Deutsche? Zur Identität der Juden in der Weimarer Republik, in: W. Grab/J. H. Schoeps (Hg.), *Juden in der Weimarer Republik*, 1986, 347–355.
- Silberner, Edmund, *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus des 19. Jahrhunderts bis 1914*, Berlin 1962.

- , *Kommunisten zur Judenfrage. Zur Geschichte von Theorie und Praxis des Kommunismus*, Op-laden 1983.
- Simon, Ernst Akiva, Franz Rosenzweig und das jüdische Bildungsproblem, in: *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums* 11 (1930), 1–13.
- , Martin Buber and German Jewry, in: *LBIYB* 3 (1958), 3–39.
- , *Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand* (SchrLBI 2), Tübingen 1959.
- , *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg 1965.
- Simon, Heinrich, Wissenschaft vom Judentum in der Geschichte der Berliner Universität, in: J. Carlebach (Hg.), *Chochmat Jisrael – Wissenschaft des Judentums*, 1992, 153–164.
- Simon-Nahum, Perrine, *La cité investie: la «science du judaïsme» française et la République*, Paris 1991.
- Simon, Uriel, Von der religiösen Bedeutung des Wortsinns der Schrift heute, in: *Judaica* 40 (1984), 217–236.
- Sinasohn, Max, *Die Berliner Privatsynagogen und ihre Rabbiner 1671–1971*, Jerusalem 1971.
- , (Hg.), *Adass Jisroel Berlin. Entstehung, Entfaltung, Entwurzelung 1869–1939*, Jerusalem 1966.
- Sloan, G. L. B., Das Problem der Judenmission und die dialektische Theologie, in: E. Wolf (Hg.), *Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag*, München 1936.
- Smend, Rudolf, Wellhausen in Greifswald, in: *ZThK* 78 (1981), 141–176.
- , Wellhausen und das Judentum, in: *ZThK* 79 (1981), 249–282.
- , Wellhausen in Göttingen, in: B. Möller (Hg.), *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Göttingen 1987, 306–324.
- , *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989.
- , *Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien* Bd. 3 (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd. 109), München 1991.
- Smid, Marikje, Protestantismus und Antisemitismus 1930–1933, in: J. C. Kaiser/M. Greschat (Hg.), *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*, 1988, 38–72.
- , *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/1933* (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich Bd. 2), München 1990.
- Smith, David Charles, Protestant Anti-Judaism in the German Emancipation Era, in: *JSS* 36 (1974), 203–219.
- , *Protestant Attitudes toward Jewish Emancipation in Prussia*, Yale University, Ph.D. 1971, Ann Arbor/Michigan 1977.
- Sorkin, David, The Genesis of the Ideology of Emancipation, in: *LBIYB* 32 (1987), 11–40.
- , *The Transformation of German Jewry, 1780–1840. Studies in Jewish History*, New York/Oxford 1987.
- , Emancipation and Assimilation. Two Concepts and their Application to German-Jewish History, in: *LBIYB* 35 (1990), 17–33.
- , Juden und Aufklärung. Religiöse Quellen der Toleranz, in: W. Beck (Hg.), *Die Juden in der europäischen Geschichte*, 1992, 50–66.
- , Religious Reforms and secular Trends in German-Jewish Life. An Agenda for Research, in: *LBIYB* 40 (1995), 169–184.
- Sozialgeschichte der Juden in Deutschland. Festschrift zum 75. Geburtstag von Jacob Toury*, hrsg. v. S. Volkov und F. Stern (JbIdG 20) Tel Aviv/Gerlingen 1991.
- Sperling, S. David, Judaism and modern biblical Research, in: *Biblical Studies: Meeting*

- ground of Jews and Christians*, edited by L. Boadt, H. Croner, L. Klenicki, New York/Ramsey 1980.
- , *Students of the Covenant. A history of Jewish biblical scholarship in North America*, written and edited by S. D. Sperling with contributions by B. A. Levine, B. B. Levy, Atlanta 1992.
- Stegemann, Ekkehard W., Der Jude Paulus und seine antijüdische Auslegung, in: R. Rendtorff/ders. (Hg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, 1980, 117–139.
- , Die christlichen Wurzeln des Judenhasses, in: *Wege zum Menschen* 42 (1990), 483–496.
- , Die Befreiung der Theologie vom Antijudaismus als wissenschaftliche Aufgabe, in: *Judaica* 48 (1992), 214–225.
- , Gerschom Scholem – Zwischen Exil und Erlösung, in: *Kirche und Israel* 13 (1998), 71–84.
- Stegemann, Wolfgang (Hg.), *Kirche und Nationalsozialismus*, Stuttgart <sup>2</sup>1992.
- Stemberger, Günter, *Geschichte der jüdischen Literatur*, München 1977.
- , Art. Judaistik, in: *TRE* Bd. 17, Berlin/New York 1988, 290–296.
- Stendahl, Krister, *Der Jude Paulus und wir Heiden*, München 1978.
- Stephan, Horst /Schmidt, Martin, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, Berlin/New York 1973.
- Sterling, Eleonore, *Judenhass. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–1850)*, Frankfurt a.M. 1969.
- Stern, Fritz, *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Berlin 1963.
- , Die Last des Erfolges. Gedanken zum deutschen Judentum, in: ders., *Der Traum vom Frieden und die Versuchung der Macht. Deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert*, Berlin 1988, 111–130.
- Stern-Täubler, Selma, *Der preußische Staat und die Juden*, 7 Bde. (SchrLBI 7 I/II, 8 I/II, 24 I/II 1–2), Tübingen 1962/1971.
- , Eugen Täubler und die Wissenschaft des Judentums, in: E. Täubler, *Aufsätze zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung 1908–1950*, hrsg. v. S. Stern-Täubler (SchrLBI 36), Tübingen 1977, VII–XXIV.
- Stöhr, Martin, *Erinnern, nicht vergessen. Zugänge zum Holocaust*, München 1979.
- , (Hg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie*, München 1981.
- , (Hg.), *Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum Bd. 20), Berlin 1993.
- Strauss, Herbert A., The Jugendverband. A Social and Intellectual History, in: *LBIYB* 6 (1961), 206–235.
- , Pre-Emancipation Prussian Policies towards the Jews 1815–1847, in: *LBIYB* 9 (1966), 107–136.
- , *Deutsch-jüdische Geschichtswissenschaft und Antisemitismusforschung heute* (Festvortrag aus Anlaß der 22. Jahrestagung der Historischen Kommission zu Berlin am 28. November 1980), Berlin 1981.
- , Antisemitismusforschung als Wissenschaft, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, B 30/83, 30. Juli 1983, 3–10.
- , Akkulturation als Schicksal. Einleitende Bemerkungen zum Verhältnis von Juden und Umwelt, in: ders./C. Hoffmann (Hg.), *Juden und Judentum in der Literatur*, München 1985, 9–26
- , Zwischen Akkulturation und Selbstbewahrung – Historische Grundlinien des deutsch-jüdischen Verhältnisses seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, in: J. Albertz (Hg.),

- »Judenklischees« und jüdische Wirklichkeit in unserer Gesellschaft (Schriftenreihe der Freien Akademie Bd. 4), Wiesbaden 1985, 217–228.
- , Antisemitismus und Holocaust als Epochenproblem, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, Bonn, B 11, 1987, 15–23.
- , Das Ende der Wissenschaft des Judentums in Deutschland: Ismar Elbogen und Eugen Täubler, in: H. Walravens (Hg.), *Bibliographie und Berichte. Festschrift für Werner Schochow*, München/London/New York/Paris 1990, 280–298.
- , Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund zionistischer Kulturkritik: Scholem, Weltsch und Jüdische Rundschau, in: P. Freimark/A. Jankowski/I. S. Lorenz (Hg.), *Juden in Deutschland*, 1991, 375–389.
- , Die letzten Jahre der Hochschule (Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Berlin: 1936–1942), in: J. Carlebach (Hg.), *Chochmat Jisrael – Wissenschaft des Judentums*, 1992, 36–58.
- , (Hg.), *Hostages of Modern Civilization: Studies on Modern Antisemitism 1870–1933/39*, 2 Bde., Berlin/New York 1992/93.
- , /Grossmann, Kurt (Hg.), *Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn*, Heidelberg 1970.
- , /Kampe, Norbert (Hg.), *Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust*, Frankfurt a.M./New York <sup>2</sup>1988.
- Strecker, Georg, Das Christliche im jüdisch-christlichen Dialog, in: *Lutherische Monatshefte* 1993, 27 ff.
- Stürmer, Michael, *Das ruhelose Reich. Deutschland 1866–1918*, Berlin 1983.
- , (Hg.), *Das kaiserliche Deutschland 1870–1914*, Cronberg 1977.
- Suchy, Barbara, The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (I). From its Beginning to the First World War, in: *LBIYB* 28 (1983), 205–239.
- , The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (II). From the First World War to its Dissolution in 1933, in: *LBIYB* 30 (1985), 67–103.
- , Die jüdische Presse im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, in: J. H. Schoeps (Hg.), *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, 1989, 167–239.
- , Die jüdischen wissenschaftlichen Zeitschriften in Deutschland von den Anfängen bis zum Ersten Weltkrieg, in: J. Carlebach (Hg.), *Chochmat Jisrael – Wissenschaft vom Judentum*, 1992, 180–198.
- Sykes, Stephen W., *The Identity of Christianity: Theologians and the Essence of Christianity from Schleiermacher to Barth*, London 1984.
- Tal, Uriel, Liberal Protestantism and the Jews in the Second Reich 1870–1914, in: *JSS* 26 (1964), 23–41.
- , *Religious and Anti-Religious Roots of Modern Anti-Semitism* (Leo Baeck Memorial Lecture 14), New York 1971.
- , Das Wesen des Deutschtums nach jüdischer Auffassung. Fragmente eines unbekanntem Vortrags von Rabbiner Dr. Joseph Eschelbacher aus dem Jahre 1907, in: *Michael* II, Tel Aviv 1973, 178–190.
- , *Christians and Jews in Germany Religion, Politics and Ideology in the Second Reich, 1870–1914*, Ithaca/London 1975.
- , Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, 1976, 599–632.
- , On the Study of the Holocaust and Genocide, in: *Yad Vashem Studies* 13 (1979), 7–52.
- , German-Jewish Social Thought in the Mid-Nineteenth Century, in: W. E. Mosse/A.

- Paucker/R. Rürup (Hg.), *Revolution and Evolution – 1848 in German-Jewish History, 1981*, 299–328.
- , On Modern Lutheranism and the Jews, in: *LBIYB* 30 (1985), 203–213.
- , *Teologia politit veba-reich-ha-schlischi* (hebr.: »Politische Theologie und das Dritte Reich«), Tel Aviv 1989.
- Talmon, Shemaryahu, Grundzüge des Offenbarungsverständnisses in biblischer Sicht, in: J. J. Petuchowski/W. Strolz (Hg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg 1981, 12–36.
- , Kritische Anfrage der jüdischen Theologie an das europäische Christentum, in: W. Licharz/M. Stöhr (Hg.), *Einladung ins Lehrhaus*, Frankfurt a.M. 1982, 59–80.
- , Wissenschaft vom Judentum und christliche Theologie: Prinzipien und Probleme einer Zusammenarbeit, in: ders., *Juden und Christen im Gespräch. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2 (Information Judentum Bd. 11), Neukirchen-Vluyn 1992, 226–233.
- , (Hg.), *Religion und Politik in der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts*, Bonn 1978.
- Täubler, Eugen, *Aufsätze zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung 1908–1950*, hrsg. u. eingeleitet v. Selma Stern-Täubler, Tübingen 1977.
- Thadden, Reinhold von (Hg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, Göttingen 1978.
- Thadden, Rudolf von, Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte, in: *Geschichte und Gesellschaft* 9 (1983), 598–614.
- Thalmann, Rita R., Die Schwäche des Kulturprotestantismus bei der Bekämpfung des Antisemitismus, in: K. Nowak/G. Raulet (Hg.), *Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, 1994, 147–165.
- Thieme, Karl (Hg.), *Judenfeindschaft. Darstellung und Analysen*, Frankfurt a.M. 1963.
- Thoma, Clemens, *Das Messiasprojekt. Theologie Jüdisch-christlicher Begegnung*, Pattloch 1994.
- Tilgner, Wolfgang, *Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes* (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes Bd. 16), Göttingen 1966.
- , Judentum und Rassenfrage im deutschen Protestantismus (1870–1933), in: K. M. Beckmann (Hg.), *Rasse, Kirche und Humanum*, Gütersloh 1969.
- Tödt, Heinz-Eduard, Die Novemberverschüsse 1938 und der deutsche Protestantismus. Ideologische und theologische Voraussetzungen für die Hinnahme des Pogroms, in: *KZG* 2 (1989), Heft 1, 14–37.
- Toury Jacob, Deutsche Juden im Vormärz, in: *BLBI* 1961, 323–335.
- , *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar* (SchrLBI 15), Tübingen 1966.
- , »The Jewish Question« – a Semantic Approach, in: *LBIYB* 11 (1966), 85–106.
- , Organizational Problems of German Jewry. Steps Towards the Establishment of a Central Organization (1893–1920), in: *LBIYB* 13 (1968), 57–90.
- , Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt, in: H. Liebeschütz/A. Paucker (Hg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850*, 1977, 359–376.
- , Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, in: H. Liebeschütz/A. Paucker (Hg.), *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850*, 1977, 139–242.
- , *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation* (Schriftenreihe des Instituts für Deutsche Geschichte Universität Tel Aviv), Düsseldorf 1977.
- , The Revolution that did not happen. A Reappraisal of Reform Judaism, in: *ZRGG* 36 (1984), 193–203.

- , Der Aufbruch der Juden in die Wissenschaften, in: W. Grab (Hg.), *Juden in der deutschen Wissenschaft*, 1986, 13–51.
- , Zur Problematik der jüdischen Führungsschichten im deutschsprachigen Raum 1880–1933, in: *JbIdG* 16 (1987), 251–281.
- , Gab es ein Krisenbewußtsein unter den Juden während der »guten Jahre« der Weimarer Republik, 1924–1929?, in: *JbIdG* 17 (1988), 145–168.
- , Anti-Anti 1889–1892, in: *LBIYB* 36 (1991), 47–58.
- , Die banger Jahre (1887–1891). Juden in Deutschland zwischen Integrationshoffnung und Isolationsfurcht, in: P. Freimark/A. Jankowski/I. S. Lorenz (Hg.), *Juden in Deutschland*, 1991, 164–181.
- Trachtenberg, Joshua, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism*, New Haven 1943.
- Tracy, David, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981.
- , *Dialogue with the Other: The Interreligious Dialogue*, Louvain 1990.
- , *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993.
- Tramer, Hans, Der Beitrag der Juden zu Geist und Kultur, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution*, 1971, 317–385.
- , (Hg.), *In zwei Welten. Festschrift für Siegfried Moses*, Tel Aviv 1962.
- Treue, Wilhelm, Zur Frage der wirtschaftlichen Motive im deutschen Antisemitismus, in: W. E. Mosse/A. Paucker (Hg.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923*, 1971, 387–407.
- , (Hg.), *Deutsche Parteiprogramme seit 1861* (Quellensammlung zur Kulturgeschichte 3), Göttingen 1968.
- Tschainer, Sabine, Das Wesen von Christentum und Judentum bei Adolf von Harnack und Leo Baeck. Ein Beitrag zum interkonfessionellen Dialog zwischen Christen und Juden zu Anfang des 20. Jahrhunderts, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* (Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe) XXXVII (1988), Heft 5, 122–132.
- Trepp, Leo, *Die Wissenschaft des Judentums und die deutsche Universität* (Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Universitätsreden), Mainz 1989.
- , *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.
- , *Geschichte der deutschen Juden*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.
- Ucko, Sinai, Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums, in: K. Wilhelm (Hg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*, Bd. 2, Tübingen 1967, 315–352.
- Uffenheimer, Benjamin, Some Reflections on Modern Jewish Biblical Research, in: ders./H. G. Reventlow (Hg.), *Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries*, Sheffield 1988, 161–174.
- Urbach, Ephraim E., *The Sages*, Cambridge/Mass. 1987.
- Valerio, Karolina de, *Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns* (BZNW 71), Berlin/New York 1994.
- Verheule, Anthonie F., *Wilhelm Bousset. Leben und Werk. Ein theologiegeschichtlicher Versuch*, Amsterdam 1973.
- Vermes, Geza, *Jesus der Jude*, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Vetter, Dieter, Hebräische Bibel – antisemitischer Mißbrauch, in: G. Brakelmann/M. Rosowski (Hg.), *Antisemitismus*, 9–26.

- Vielmetti, Nikolaus, Das Collegio Rabbinico von Padua, in: J. Carlebach (Hg.), *Chochmat Jisrael – Wissenschaft des Judentums*, 1992, S. 23–35.
- Vierhaus, Rudolf, Die Ideologie eines eigenen deutschen Weges der politischen und sozialen Entwicklung, in: R. v. Thadden (Hg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, 1978, 96–114.
- , Liberalismus und deutsches Bürgertum, in: *Das deutsche Judentum und der Liberalismus*, hrsg. v. der Friedrich-Naumann-Stiftung, St. Augustin 1986, 28–39.
- , Religion und deutsche Bildungsschichten im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Religion, Ideology and Nationalism in Europe and America. Essays Presented in Honor of Yehoshua Arieli*, Jerusalem 1986, 95–106.
- Vital, David, *The Origins of Zionism*, Oxford 1975.
- , *Zionism. The Formative Years*, Oxford 1982
- , *Zionism. The Crucial Phase*, Oxford 1987.
- Völker, Heinz Hermann, Die Wissenschaft des Judentums. Ihre Entwicklung in Deutschland von 1821 bis 1933, in: *Tribüne* 25 (1986), Heft 100, 251–262.
- , Die Gründung und Entwicklung der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 1869–1900, in: *Trumah* 2 (1989), 24–46.
- , Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin 1900–1942, in: H. Walravens (Hg.), *Bibliographie und Berichte. Festschrift für Werner Schochow*, München 1990, 196–230.
- , Franz Delitzsch als Förderer der Wissenschaft vom Judentum. Zur Vorgeschichte des Institutum Judaicum zu Leipzig und zur Debatte um die Errichtung eines Lehrstuhls für jüdische Geschichte und Literatur an einer deutschen Universität, in: *Judaica* 49 (1993), 90–100.
- Vogler, Werner, *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht* (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 11), Weimar 1988.
- Volkov, Shulamit, The Social and Political Function of Late 19th Century Anti-Semitism: The Case of the Small Handicraft Masters, in: *Sozialgeschichte heute. Festschrift für H. Rosenberg*, hrsg. v. H. U. Wehler, Göttingen 1974, 416–431.
- , Antisemitism as a Cultural Code. Reflections on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany, in: *LBIYB* 23 (1978), 25–46.
- , Jüdische Assimilation und jüdische Eigenart im Deutschen Kaiserreich. Ein Versuch, in: *Geschichte und Gesellschaft* 9 (1983), Heft 3 (Juden in Deutschland zwischen Assimilation und Verfolgung), 331–348.
- , *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1990.
- , Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, in: *Historische Zeitschrift* 1991, Bd. 253, Heft 3, 603–628.
- , Juden und Judentum im Zeitalter der Emanzipation. Einheit und Vielfalt, in: S. Friedländer/W. Beck (Hg.), *Die Juden in der europäischen Geschichte*, München 1992, 86–97.
- , *Die Juden in Deutschland 1780–1918* (Enzyklopädie deutscher Geschichte Bd.16), München 1994.
- , (Hg.), *Deutsche Juden und die Moderne* (Schriften des Historischen Kollegs – Kolloquien 25), München 1994.
- Vom Judentum. Ein Sammelbuch*. Hrsg. vom Verein jüdischer Hochschulübler Bar Kochba in Prag, Leipzig 1914<sup>3</sup>.
- Vondung, Klaus (Hg.), *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Göttingen 1976.

- Wagenhammer, Hans, *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Mainz 1973.
- Walk, Josef, *Kurzbiographien zur Geschichte der Juden 1918–1945*, München/New York/London/Paris 1988.
- Waubke, Hans-Günther, *Die Pharisäer in der protestantischen Bibeldwissenschaft des 19. Jahrhunderts* (BHTh 107), Tübingen 1998.
- Wawrzinek, Kurt, *Die Entstehung der deutschen Antisemitenparteien (1873 bis 1890)*, Berlin 1927.
- Weczerka, Hugo, Die Herkunft der Studierenden des Jüdisch-Theologischen Seminars zu Breslau 1854–1938, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 35 (1986), 88–139.
- Wehler, Hans-Ulrich, *Das deutsche Kaiserreich 1871–1918* (Kleine Vandenhoeck-Reihe: Deutsche Geschichte 9), Göttingen 1973 (1988).
- , *Krisenherde des Kaiserreichs 1871–1918. Studien zur deutschen Sozial- und Verfassungsgeschichte*, Göttingen 1979.
- , *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum »Historikerstreit«*, München 1988 [1988 a].
- , *Aus der Geschichte lernen?*, München 1988 [1988 b].
- , Deutsches Bildungsbürgertum in vergleichender Perspektive – Elemente eines »Sonderwegs?«, in: J. Kocka (Hg.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil IV, 1989, 215–237.
- , *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* Bd. 3: Von der deutschen »Doppelrevolution« bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs 1849–1914, München 1995.
- Wehr, Gerhard, *Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung*, Zürich 1991.
- Weinrich, Michael, *Grenzgänger. Martin Bubers Anstöße zum Weitergehen* (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog Bd. 17), München 1987.
- Weiss, Meir, Zur Frage einer jüdischen Hermeneutik in der Tanach-Forschung, in: M. Klopfenstein u. a. (Hg.), *Mitte der Schrift*, Bern 1987, 29–43.
- Weltsch, Robert, *An der Wende des modernen Judentums. Betrachtungen aus fünf Jahrzehnten* (Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts), Tübingen 1972.
- , *Die deutsche Judenfrage. Ein kritischer Rückblick*, Königstein/Ts. 1981.
- , (Hg.), *Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise. Gestalten, Ideen, Werke*, Stuttgart 1963.
- Werblowsky, R. J. Zwi, Die Krise der liberalen Theologie, in: R. v. Thadden (Hg.), *Die Krise des Liberalismus zwischen den Weltkriegen*, 1978, 147–154.
- Wertheimer, Jack, *German Policy and Jewish Politics. The Absorption of East European Jews in Germany (1868–1914)*, Diss. Columbia University, New York 1978.
- , *Unwelcome Strangers: East European Jews in Imperial Germany*, New York 1987.
- Wiefel, Wolfgang, Paulus in jüdischer Sicht, in: *Judaica* 31 (1975), 109–115; 151–172.
- , Von Strack zu Jeremias. Der Anteil der neutestamentlichen Wissenschaft an der Vorgeschichte der evangelischen Judaistik, in: K. Nowak/G. Raulet (Hg.), *Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, 1994, 95–125.
- Wiener, Alfred, *Das deutsche Judentum in politischer, wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht*, Berlin 1924.
- Wiener, Max, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933.
- , (Hg.), *Abraham Geiger and Liberal Judaism. The Challenge of the Nineteenth Century*, Philadelphia 1962.
- Wiese, Christian, Was heißt »Liebe zu Israel? Die aktuelle Diskussion um die »Judenmission« im Licht der Auseinandersetzung jüdischer Gelehrter mit dem Wissenschaftler

- und Missionar Franz Delitzsch, in: *TUN UND ERKENNEN. Theologisches Fragen und Vermitteln im Kontext des jüdisch-christlichen Gesprächs*. Zum 65. Geburtstag von Adam Weyer hrsg. im Namen des Forschungsschwerpunkts Geschichte und Religion des Judentums an der Universität-Gesamthochschule Duisburg v. H. J. Barkenings, M. Peek-Horn und S. Wolff, Duisburg 1994, 211–242.
- , Jahwe – ein Gott nur für Juden? Der Disput um das Gottesverständnis zwischen Wissenschaft des Judentums und protestantischer alttestamentlicher Wissenschaft im Kaiserreich, in: L. Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus*, 1994, 27–94.
- , Vom »jüdischen Geist«. Isaak Heinemanns Auseinandersetzung mit dem akademischen Antisemitismus innerhalb der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, in: *ZRGG* 46 (1994), 211–234.
- Wilhelm, Kurt, The Jewish Community in the Post-Emancipation Period, in: *LBIYB* 2 (1957), 47–75.
- , Etwas vom Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau, in: S. F. Rülff (Hg.), *Paul Lazarus-Gedenkbuch. Beiträge zur Würdigung der letzten Rabbinergeneration in Deutschland*, Jerusalem 1961, 52–59.
- , Benno Jacob. A Militant Rabbi, in: *LBIYB* VII (1962), 75–94.
- , Der zionistische Rabbiner, in: H. Tramer (Hg.), *In zwei Welten*, 1962, 55–70.
- , (Hg.), *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, 2 Bde (Schr-LBI 16/1,2), Tübingen 1967.
- Winkler, Heinrich August, *Liberalismus und Antiliberalismus. Studien zur politischen Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen 1979.
- , Die deutsche Gesellschaft der Weimarer Republik und der Antisemitismus, in: B. Martin/E. Schulin (Hg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, 1981, 271–289.
- Wistrich, Robert S., German Social Democracy and the Problem of Jewish Nationalism 1897–1917, in: *LBIYB* 21 (1976), 109–142.
- , Socialism and Judeophobia – Antisemitism in Europe before 1914, in: *LBIYB* 37 (1992), 111–145.
- Wyschogrod, Michael, *The Body of Faith: Judaism as Corporeal Election*, New York 1983.
- , Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Gesprächs, in: H. Kremers/J. H. Schoeps (Hg.), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, 1988, 210–225.
- Yerushalmi, Yosef Haim, *Assimilation and Racial Antisemitism: The Iberian and the German Models* (Leo-Baeck-Institut Memorial Lecture 26), New York 1982.
- , *Zachor: Erinnere Dich. Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988.
- Zechlin, Egmont, *Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg*, Göttingen 1969.
- Zenger, Erich, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991.
- Zimmermann, Moshe, Jewish Nationalism and Zionism in German-Jewish Student's Organisations, in: *LBIYB* 27 (1982), 129–153.
- , Aufkommen und Diskreditierung des Begriffs Antisemitismus, in: U. Büttner (Hg.), *Das Unrechtsregime. Internationale Forschung über den Nationalsozialismus*, Bd. 1: Ideologie – Herrschaftssystem – Wirkung in Europa (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte Bd. 21), Hamburg 1986, 59–77.
- , Wilhelm Marr. *The Patriarch of Anti-Semitism* (Studies in Jewish History), New York/Oxford 1986.
- , Das Gesellschaftsbild der deutschen Zionisten vor dem Ersten Weltkrieg, in: *Trumah* 1 (Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg), Wiesbaden 1987, 139–158.

- , Jewish History and Jewish Historiography – A Challenge to Contemporary German Historiography, in: *LBIYB* 35 (1990), 35–52.
- , Antisemitismus im Kaiserreich zwischen Modernität und Antimodernismus im Urteil der Renegaten, in: P. Freimark/A. Jankowski/I. S. Lorenz (Hg.), *Juden in Deutschland*, 1991, 196–206.
- Zmarzlik, Hans-Günter, Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich 1871–1918, in: B. Martin/E. Schulin (Hg.), *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, 1981, 249–270.
- Zucker, Stanley, Theodor Mommsen and Antisemitism, in: *LBIYB* 17 (1972), 237–241.
- Zur Geschichte der Juden in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Leo Baeck Institut Jerusalem, Jerusalem Academic Press 1971.
- Zur Mühlen, Patrik von, *Rassenideologien. Geschichte und Hintergründe*, Berlin/Bonn 1977.
- Zweig, Arnold, *Bilanz der deutschen Judenheit. Ein Versuch*, Köln 1961 (1933).

## Anhang: Personenverzeichnis

- Ackermann, Aron* (1867–1912), 1895–1912 Rabbiner in Brandenburg.
- Albrecht, Karl*, (1859–1929), Theologe und Orientalist, 1896–1924 Lehrer an der Oberrealschule Oldenburg.
- Aptowitzer, Viktor* (1871–1942), Talmudist, seit 1907 Prof. für Midrasch, Bibelexegese und Religionsphilosophie an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien.
- Auerbach, Elias* (1882–1971), zionistischer Mediziner, Bibelwissenschaftler und Schriftsteller, seit 1909 als Arzt in Haifa tätig.
- Auerbach, Isaac Levin* (1791–1853), Prediger und Pädagoge, einer der Pioniere der religiösen Reform in Deutschland, zunächst Prediger am Beer-Jakobsonschen Tempel in Berlin, später in Leipzig.
- Bacher, Wilhelm* (1850–1913), Orientalist, studierte am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau, 1876 Rabbiner in Szegedin, 1877 Ruf als Prof. für Exegese, hebräische Sprachwissenschaft und Haggada an der Landesrabbinerschule in Budapest, später deren Direktor.
- Baeck, Leo* (1873–1956), 1897–1907 Rabbiner der liberalen Gemeinde Oppeln, 1907–12 in Düsseldorf, seit 1912 Rabbiner der Jüdischen Gemeinde in Berlin, seit 1913 Dozent für Homiletik, Midraschforschung und Religionsgeschichte an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Seit 1922 Vorsitzender des Allgemeinen Deutschen Rabbinerverbands, von 1933 an Präsident der Reichsvertretung der deutschen Juden.
- Bäck, Samuel* (1834–1912), Historiker und Exeget, 1864–1912 Rabbiner in Lissa/Posen.
- Baentsch, Bruno* (1859–1908), Alttestamentler, 1901 Prof. in Jena.
- Baer, Seligmann* (1825–1897), Massoraforscher, Lehrer der jüdischen Gemeinde Biebrich, 1876 auf Anregung von Franz Delitzsch Ehrendoktor der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig.
- Baneth, Eduard* (1855–1930), Talmudgelehrter, 1882–95 Rabbiner in Krotoschin, seit 1895 Dozent für Talmud und Rabbinica an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- Barth, Jacob* (1851–1914), Orientalist, seit 1874 Dozent für Bibelexegese am Rabbiner-Seminar in Berlin, Prof. für semitische Philologie an der Universität Berlin.
- Baudissin, Wilhelm Wolf Graf* (1847–1926), Orientalist und Religionshistoriker, Prof. für Altes Testament in Straßburg (1876–81), Marburg (1881–1900) und Berlin (1900–1921).
- Baur, Ferdinand Christian* (1792–1860), Kirchenhistoriker und Neutestamentler, seit 1826 Prof. in Tübingen, mit seinem hegelianisch inspirierten Verständnis der Frühgeschichte des Christentums maßgeblicher Vertreter der sog. »jüngeren Tübinger Schule«.
- Beer, Georg* (1865–1946), Alttestamentler, 1900 a.o. Prof. in Straßburg, 1910 Prof. in Heidelberg, Mitherausgeber der Gießener Mischna.

- Beermann, Max** (1873–1935), um 1913 Rabbiner in Insterburg, 1915–35 in Lehren.
- Bendavid, Lazarus** (1762–1832), Schriftsteller und Pädagoge, Vertreter der Haskala, trat für eine Erneuerung des Judentums durch Rezeption der kantianischen Aufklärung ein, 1803–25 Mentor und Verwaltungsdirektor der Berliner Jüdischen Freischule.
- Bergmann, Juda** (1874–1956), Rabbiner in Karlsruhe und Frankfurt an der Oder, seit 1908 Rabbiner der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, arbeitete auf dem Gebiet der Religionswissenschaft, Mitbegründer der Freien Jüdischen Volksschule in Berlin.
- Berliner, Abraham** (1833–1915), Literaturhistoriker, seit 1873 Dozent für jüdische Geschichte und Literatur am Rabbiner-Seminar in Berlin, Begründer und Herausgeber des *Magazins für die Wissenschaft des Judentums* (1874–93).
- Bernays, Isaak** (1792–1849), seit 1821 orthodoxer Oberrabbiner von Hamburg, wo er der Reformbewegung entgegentrat, Leiter der Talmud-Tora-Schule.
- Bernays, Jakob** (1824–1881), Sohn von Isaak Bernays, Philologe, 1854–66 Dozent am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau und Privatdozent an der Breslauer Universität. 1866 a.o. Prof. und Oberbibliothekar in Bonn.
- Bernfeld, Simon** (1860–1940), Gelehrter und Publizist, Studium an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1886 Großrabbiner der sephardischen Gemeinde in Belgrad, lebte seit 1894 als freier Publizist in Berlin.
- Bertholet, Alfred** (1868–1951), 1892–94 Pfarrer der deutsch-niederländischen Gemeinde in Livorno, später Prof. für Altes Testament in Basel, Tübingen, Göttingen und Berlin (bis 1939).
- Bezold, Karl** (1859–1922), Assyriologe, 1894 Prof. in Heidelberg.
- Biberfeld, Eduard** (1864–1939), 1900–39 Rabbinatsassessor der Berliner Austrittsgemeinde Adass Jisroel.
- Billerbeck, Paul** (1853–1932), evangelischer Theologe, Pfarrer, mit H. L. Strack Herausgeber des *Kommentars zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (1922–28).
- Bischoff, Erich** (1867–1936), Leipziger Privatgelehrter, arbeitete über Talmud und Kabbala.
- Blau, Ludwig (Lajos)** (1861–1936), seit 1887 Dozent für Tamud an der Landesrabbinerschule in Budapest, 1889 Prof. für Bibel, hebräische und aramäische Sprache und Tamud, 1915 Direktor.
- Bloch, Philipp** (1841–1923), Historiker und Rabbiner, absolvierte das Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau, danach fast 50 Jahre Rabbiner der Israelitischen Brüdergemeinde in Posen, arbeitete auf dem Gebiet der Religionsphilosophie und der Kabbala.
- Blumenfeld, Kurt** (1884–1963), Zionist, 1909 erster Propaganda-Sekretär der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, seit 1924 ihr Präsident.
- Blumenthal, Adolf** (1863–1903), 1893–1903 orthodoxer Rabbiner von Ratibor.
- Bornemann, Wilhelm** (1858–1946), lutherischer Pfarrer in Frankfurt a. M., Mitarbeiter M. Rades bei der Herausgabe der *Christlichen Welt*.
- Bousset, Wilhelm** (1865–1920), Mitbegründer der Religionsgeschichtlichen Schule, Forschungen auf dem Gebiet des Urchristentums, der Alten Kirche und des Frühjudentums, lehrte in Göttingen, seit 1916 in Gießen.
- Brann, Markus** (1849–1920), Historiker, Rabbiner in Breslau und Pless, 1891 Nachfolger von Heinrich Graetz als Dozent für Geschichte am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau, seit 1914 Prof.; seit 1893 Herausgeber der *MGWJ* (1893–99 mit David Kaufmann).
- Breuer, Isaak** (1883–1946), Enkel von S. R. Hirsch, Rechtsanwalt in Frankfurt a.M., literarischer Vorkämpfer der Separatorthodoxie.

- Brückner*, Martin (1868–1931), Bibelwissenschaftler, dem liberalen Protestantismus nahestehend.
- Butler*, Martin (1878–1965), Religionsphilosoph, Publizist, Pädagoge, Bibelwissenschaftler, maßgeblicher Vertreter des Kulturzionismus, 1923–38 Lehrauftrag für jüdische Religionswissenschaft und Ethik an der Universität Frankfurt, 1938 Emigration nach Palästina.
- Budde*, Karl (1850–1935), Prof. für Altes Testament in Bonn, Straßburg und (1900–21) in Marburg, angesehener Vertreter der literarkritischen Schule.
- Büchler*, Adolf (1867–1939), Historiker, 1893 Dozent für jüdische Geschichte, Bibel und Talmud an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, seit 1906 Vorsitzender des Jews' College in London.
- Cahn*, Michael (1849–1920), orthodoxer Rabbiner, 1877 in Samter, 1877–1919 in Fulda.
- Cartellieri*, Alexander (1867–1955), Historiker, 1904–35 Prof. in Jena.
- Cassel*, David (1818–1893), Historiker, Lehrer, seit 1872 Dozent für semitische Philologie und jüdische Literaturgeschichte an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- Chajes*, Zwi Perez (1876–1927), Rabbiner und Gelehrter, 1901 Sekretär am Orientalischen Seminar in Wien, 1902 Prof. an der Universität und am Rabbinerseminar in Florenz, 1912 Rabbiner in Triest, 1918 Oberrabbiner von Wien.
- Cohen*, Hermann (1842–1918), Philosoph, Ethiker, 1876 Prof. für Philosophie in Marburg, hervorragendster Vertreter des Neukantianismus, seit 1880 Hinwendung zu Themen der jüdischen Ethik, seit 1912 religionsphilosophische Vorlesungen an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- Cohn*, Emil Bernhard (1881–1948), zionistischer Rabbiner, 1907 Prediger der liberalen Gemeinde Berlin, mußte wegen seiner zionistischen Überzeugung zurücktreten, 1908–12 Rabbiner in Kiel, 1912–14 in Essen, 1914–25 in Bonn, 1925 Rabbiner an der Grunewald-Synagoge in Berlin.
- Cohn*, Leopold (1856–1915), Philologe, Privatdozent für klassische Philosophie in Breslau, Oberbibliothekar der dortigen Universitätsbibliothek, Mitherausgeber der Werke Philos.
- Cornill*, Carl Heinrich (1844–1920), Alttestamentler, lehrte in Marburg, Königsberg, Breslau, seit 1910 in Halle.
- Dalman*, Gustaf (1855–1941), Dozent am Theologischen Seminar der Herrnhuter Brüdergemeine in Gnadenfeld/Schlesien, 1891 Privatdozent in Leipzig, 1895 a.o. Prof. an der Leipziger Fakultät; 1902 Direktor des »Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes« in Jerusalem.
- Deissmann*, Adolf (1866–1937), Neutestamentler, Spezialist auf dem Gebiet der Septuaginta, lehrte in Marburg, Heidelberg (1895–1908) und Berlin (1908–34).
- Delitzsch*, Franz (1813–1890), bedeutender Exeget und Kenner der rabbinischen Literatur, Prof. in Rostock, Erlangen (1850–67), seit 1867 in Leipzig, Gründer des Institutum Judaicum in Leipzig (1886), zentrale Figur der protestantischen »Judenmission«.
- Delitzsch*, Friedrich (1850–1922), Prof. für Assyriologie in Leipzig, später in Berlin, löste 1902/03 die »Babel-Bibel-Debatte« aus und wandte sich zunehmend dem Antisemitismus zu.
- Deutsch*, Immanuel (1847–1913), 1875–98 Rabbiner in Sohrau, später Religionslehrer in Lissa.
- Dibelius*, Martin (1883–1947), Neutestamentler, Forschungen zur kritischen Erhellung der mündlichen Tradition des Urchristentums, Prof. in Berlin (1910), von 1915 an in Heidelberg.

- Dienemann*, Max (1875–1939), 1903–19 Rabbiner in Ratibor, 1919–38 Bezirksrabbiner in Offenbach, eine der zentralen Gestalten der *Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland*.
- Dillmann*, August (1823–1894), Theologe und Orientalist, 1854 a.o. Prof. in Tübingen, 1860 Prof. für orientalische Sprachen in Kiel, 1864 in Gießen, seit 1869 in Berlin.
- Dreows*, Arthur (1865–1935), Philosoph, führender Repräsentant der religiös-idealistischen Strömung des Monistenbundes.
- Dubnow*, Simon (1860–1941), Historiker, Verfasser einer *Weltgeschichte des jüdischen Volkes* und einer *Geschichte des Chassidismus*, Vertreter des Gedankens einer jüdischen Autonomie in Osteuropa, 1941 von den Nazis ermordet.
- Duhm*, Bernhard (1847–1928), Prof. für Altes Testament in Göttingen (1877) und Basel (seit 1888), Vertreter der Wellhausen-Schule, prägte das Bild der Entwicklungsgeschichte der israelitischen Prophetie.
- Ecker*, Jacob (1851–1912), katholischer Theologe und Semitist, 1886 Prof. für Altes Testament und hebräische Sprache am Priesterseminar in Trier, Protagonist der antisemitischen »Talmudhetze«.
- Ehrenberg*, Hans, (1893–1958), Philosoph, 1911 Taufe, ab 1920 Theologiestudium, 1925–38 Pfarrer in Bochum, 1939 Emigration nach England.
- Eichhorn*, Albert (1856–1926), Kirchenhistoriker und Neutestamentler, Mitbegründer der Religionsgeschichtlichen Schule, 1888–1900 a.o. Prof. in Halle, von 1901 bis 1913 in Kiel.
- Elbogen*, Ismar (1874–1943), Historiker, 1899–1902 Dozent für Geschichte und Bibelforschung am Collegio Rabbinico Italiano in Florenz, seit 1902 Dozent für jüdische Geschichte und Liturgie an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, seit 1906 auch Inhaber des dortigen Stiftungslehrstuhls für Ethik und Religionsphilosophie des Judentums.
- Erman*, Adolf (1854–1937), Ägyptologe, 1884 Direktor des Ägyptischen Museums in Berlin, 1892 Prof. in Berlin.
- Eschelbacher*, Joseph (1848–1916), Arabist und Historiker, Schüler von Frankel und Graetz, 1876–1900 Rabbiner in Bruchsal, seit 1900 Rabbiner in Berlin.
- Eschelbacher*, Max (1882–1964), 1906–10 Rabbiner in Bruchsal, 1911 in Freiburg und 1913–39 in Düsseldorf, Forschungen auf dem Gebiet der Halacha.
- Ettlinger*, Jacob (1798–1871), 1836 orthodoxer Kreisrabbiner in Altona und Lehrer in einer Jeschiwa, kämpfte gegen die Reformbewegung, Begründer einer Zeitschrift des gesetzestreuen Judentums – *Der treue Zionswächter*.
- Feilchenfeld*, Wolf (1827–1913), 1855 Rabbiner in Düsseldorf, seit 1872 konservativer Oberrabbiner von Posen.
- Feuchtwang*, David (1864–1936), 1892–1903 Rabbiner in Nikolsburg, später in Wien.
- Fiebig*, Paul (1876–1949), Neutestamentler und Kenner der rabbinischen Literatur, 1902/03 stellv. Direktor des Institutum Judaicum in Leipzig, 1903/04 Studieninspektor am Predigerseminar in Wittenberg, 1904–14 Gymnasialoberlehrer in Gotha, 1914 Pfarrer in Leipzig, 1930–41 a.o. Prof. in Leipzig.
- Foerster*, Erich (1865–1945), Schüler Harnacks und Mitarbeiter Martin Rades an der *CW*, 1895–1934 Pfarrer der Deutschreformierten Gemeinde in Frankfurt a.M., seit 1915 Honorarprofessor für Kirchengeschichte an der Frankfurter Universität.
- Fraenkel*, Siegmund (1855–1909), Orientalist, 1893–1909 Prof. für semitische Philologie in Breslau.

- Frankel, Zacharias* (1801–1875), Gelehrter auf dem Gebiet der Geschichte der Halacha, 1836 Dresdner Oberrabbiner, seit 1854 Direktor des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau, Dozent für Talmud und Bibelexegese, Begründer der Tradition des konservativen »positiv-historischen« Judentums in Deutschland.
- Frankl, Pinkus Fritz* (1848–1887), Studium am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau, 1875 Sekretär bei der Israelitischen Allianz in Wien, 1877–87 Rabbiner in Berlin als Nachfolger A. Geigers, Dozent für Religionsphilosophie, mittelalterliche jüdische Literatur und Homiletik an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- Freudenthal, Jacob* (1839–1907), Philosoph, 1864–87 Dozent am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau, 1888 Prof. an der Universität Breslau, Arbeiten auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte und der Spinoza-Forschung.
- Freund, Ismar* (1876–1956), Jurist, 1902 in der Verwaltung der Jüdischen Gemeinde Berlin tätig, seit 1905 Dozent für Staatskirchenrecht an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- Friedländer, David* (1750–1834), Anhänger Moses Mendelssohns, Vertreter der Berliner Haskala, Mitbegründer der Jüdischen Freischule in Berlin, Verfechter von Emanzipation und Assimilation des Judentums.
- Friedländer, Israel* (1877–1920), Orientalist und Religionsphilosoph, Studium am Rabbiner-Seminar in Berlin, Privatdozent für semitische Sprachen in Straßburg, 1903 als Dozent für Bibelwissenschaft an das Jewish Theological Seminary New York berufen.
- Friedländer, Moriz* (1842–1919), Schriftsteller, seit 1875 Sekretär der Israelitischen Allianz in Wien, Bewunderer des hellenistischen Judentums, das er als Vorbild für die Gegenwart hinstellte.
- Fries, Jakob Friedrich* (1773–1843), Philosoph, Schüler Johann Gottlieb Fichtes, 1805 a.o. Prof. in Jena, 1815 o. Prof., gab der kantischen Transzendentalphilosophie eine psychologische Wendung.
- Fromer, Jacob* (1865–1938), Orientalist, Philosoph, Schriftsteller, Leiter der jüdischen Gemeindebibliothek in Berlin, 1904 wegen seines Aufrufs zur Auflösung des Judentums entlassen, Veröffentlichungen zum Talmud.
- Fürst, Julius* (1805–1873), Orientalist, Lexikograph und Bibliograph, 1859–73 Rabbiner in Bayreuth, Privatdozent für orientalische Sprachen an der Universität Leipzig, 1864 zum Prof. ernannt.
- Gans, Eduard* (1796–1839), Rechtsgelehrter, 1820 Privatdozent an der Berliner Universität, 1819 Mitbegründer des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*, 1825 Konversion zum Christentum, 1828 Prof. in Berlin.
- Gaster, Moses* (1856–1939), 1882 Lektor für rumänische Sprache und Literatur an der Universität Bukarest, 1885 Lektor für slawische Sprachen in Oxford, 1887 Chacham der spanisch-portugiesischen Gemeinde in London, Arbeiten auf dem Gebiet der jüdischen Folklore.
- Geiger, Abraham* (1810–1874), bedeutendster Vertreter der Reformbewegung, 1832 Rabbiner in Wiesbaden, 1838 Rabbinatsassessor und zweiter Rabbiner in Breslau, 1860 Rabbinat in Frankfurt, 1870 in Berlin, seit 1872 Dozent für Geschichte des Judentums und seiner Literatur an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- Geiger, Ludwig* (1848–1920), Sohn A. Geigers, Literar- und Kulturhistoriker, Publizist, Herausgeber des Goethe-Jahrbuchs, seit 1909 Redaktion der *AZJ*.
- Gildemeister, Johann* (1812–1890), Theologe, Orientalist, 1845 Prof. für Theologie in Marburg, 1859–89 Prof. für orientalische Literatur und Sprache in Bonn.

- Ginzberg, Ascher** (Achad Ha'am, 1856–1927), russisch-jüdischer Philosoph, maßgeblicher Vertreter der Chowewe-Zion-Bewegung und des Kulturzionismus, 1922 Übersiedlung nach Palästina.
- Ginzberg, Louis** (1873–1953), führender jüdischer Gelehrter in Amerika, Mitarbeiter an der Jewish Encyclopedia, seit 1902 Prof. für Talmud und rabbinische Wissenschaft am Jewish Theological Seminars, New York.
- Goldmann, Felix** (1882–1934), 1907 Rabbiner in Oppeln, 1917–34 in Leipzig, führende Persönlichkeit des jüdischen Liberalismus in Deutschland.
- Goldschmidt, Israel** (1849–1924), 1878–1881 Rabbiner in Briesen, 1880–1887 in Weilburg, 1889–1919 in Offenbach.
- Goldziher, Ignaz** (1850–1921), Orientalist, Arabist, 1894 Prof. an der Budapester Universität, 1901 Dozent für Religionsphilosophie an der Landesrabbinerschule Budapest, 1905 Prof. an der Universität Budapest.
- Graetz, Heinrich** (1817–1891), Historiker, Begründer einer eigenständigen jüdisch-nationalen Geschichtsschreibung, Beiträge zur Bibelwissenschaft, 1854–91 Dozent für jüdische Geschichte und Bibelexegese am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau.
- Gressmann, Hugo** (1877–1927), Alttestamentler, lehrte in Kiel (1902–06) und Berlin (1907–27), Arbeiten zur biblischen und altorientalischen Religionsgeschichte.
- Grimme, Hubert**, (1864–1942), Orientalist, Semitist, 1891 Prof. für semitische Sprachen in Freiburg/Schweiz, 1910–29 in Münster.
- Grützmacher, Richard H.** (1876–1959), konservativ-lutherischer Systematiker, 1907 Prof. in Rostock, 1912 in Erlangen.
- Grundmann, Walter** (1906–1976), Neutestamentler, 1930–32 Assistent bei G. Kittel in Tübingen, Hinwendung zur NSDAP, 1938 Prof. für Neues Testament und Völkische Theologie in Jena, 1939 Gründung und Leitung des *Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben* in Eisenach, 1945 Entlassung, Pfarrer, 1970 Dozent am theologischen Seminar in Leipzig.
- Güdemann, Moritz** (1835–1918), Philologe und Orientalist, 1862–66 Rabbiner in Magdeburg, seit 1866 Rabbiner, später Oberrabbiner in Wien.
- Gulkowitsch, Lazar** (1898–1941), Semitist, Privatdozent an der Universität Leipzig, 1924–33 Lektor für rabbinische Literatur in Leipzig; 1934 nach Estland emigriert, 1938 Prof. und Direktor des Seminars für Jüdische Studien an der Universität Tartu, 1941 von Deutschen erschossen.
- Gunkel, Hermann** (1862–1914), führende Gestalt der Religionsgeschichtlichen Schule, zunächst Dozent für Neues Testament in Göttingen (1888), lehrte dann Altes Testament in Halle (1889–1907), Berlin (1894–1907), Gießen (1907–20) und Halle (1920–27); maßgebliche Arbeiten zur biblischen Literatur- und Gattungsgeschichte.
- Guttmann, Jakob** (1845–1919), Rabbiner in Hildesheim und Breslau, von 1910–19 Vorsitzender des *Rabbinerverbandes für Deutschland*, bedeutende Werke zur mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie.
- Guttmann, Julius** (1880–1950), Religionsphilosoph, 1910 Privatdozent für Philosophie an der Universität Breslau, seit 1919 Dozent für Religionsphilosophie an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, wissenschaftlicher Leiter der Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin; 1933 emigriert, Prof. der jüdischen Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem.
- Haas, Hans** (1868–1934), Theologe, Religionshistoriker, Indologe, 1915 Prof. für Religionswissenschaft in Leipzig.

- Hackmann*, Heinrich (1864–1935), Religionshistoriker, Sinologe, 1913 Prof. für Religionswissenschaft in Amsterdam.
- Harden*, Maximilian (1861–1927), Publizist, Herausgeber der Zeitschrift *Die Zukunft*.
- Harkavy*, Abraham Elijah (1835–1919), Orientalist und Historiker, Bibliothekar an der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg, Forschungen u.a. auf dem Gebiet des Karäertums.
- Harling*, Otto von (1866–1953), Theologe, Vertreter der »Judenmission«.
- Harnack*, Adolf von (1851–1930), Kirchen- und Dogmengeschichtler, zentrale Gestalt des liberalen Protestantismus, 1876 a.o. Prof. in Leipzig, 1879 Prof. in Gießen, 1886–88 in Marburg, seit 1888 in Berlin.
- Heine*, Heinrich (1797–1856), Dichter und Essayist, Mitbegründer des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*, Konversion zum Christentum.
- Heinemann*, Isaak (1876–1957), Religionsphilosoph, 1918 Dozent für Religionsphilosophie der Antike und des Mittelalters am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau, seit 1920 Herausgeber der *MGWJ*.
- Heitmüller*, Wilhelm (1869–1926), Neutestamentler, Mitglied der Religionsgeschichtlichen Schule, lehrte von 1902 an in Göttingen, Marburg und Bonn, seit 1924 in Tübingen.
- Herford*, Robert Travers (1860–1956), Religionshistoriker, unitarischer Geistlicher, Bibliothekar in London, Forschungen zu den Pharisäern und zur rabbinischen Literatur.
- Herlitz*, Georg (1885–1968), Zionist, Archivar, 1911–16 Mitarbeiter am *Gesamtarchiv der deutschen Juden*, 1919 Direktor des Zionistischen Zentralarchivs, 1933–55 der Central Zionist Archives in Jerusalem.
- Herrmann*, Wilhelm (1846–1922), systematischer Theologe, der Ritschl-Schule nahestehend, seit 1879 Prof. in Marburg.
- Hildesheimer*, Esriel (1820–1899), Schüler von J. Ettlinger und I. Bernays, 1851 Rabbiner in Eisenstadt, seit 1869 Rabbiner der orthodoxen Berliner Separatgemeinde »Adass Jisroel«, Begründer des Berliner Rabbiner-Seminars (1873), bis 1895 sein Direktor, Dozent für Talmud, Religionsphilosophie und jüdische Geschichte.
- Hildesheimer*, Hirsch (1855–1910), Sohn von E. Hildesheimer, seit 1882 Dozent für Geschichte und Geographie Palästinas am Rabbiner-Seminar in Berlin, von 1883 an Leiter der *Jüdischen Presse*.
- Hirsch*, Emil G. (1852–1923), 1877 Rabbiner in Baltimore, 1888 in Chicago, seit 1892 Prof. für rabbinische Wissenschaften in Chicago, bedeutende Gestalt der amerikanischen Reformbewegung.
- Hirsch*, Samson Raphael (1808–1888), Schüler von J. Ettlinger und I. Bernays, 1830 Landesrabbiner in Oldenburg, 1841 Distriktrabbiner in Emden, 1847 Rabbiner in Nikolsburg und 1851–88 Rabbiner der orthodoxen »Israelitischen Religionsgesellschaft«, Vordenker und Gestalter der Frankfurter Separatorthodoxie.
- Hochfeld*, Samson (1871–1921), 1897–1903 Rabbiner in Frankfurt an der Oder, 1903–07 in Düsseldorf, 1907–21 in Berlin.
- Hölscher*, Gustav (1877–1955), Alttestamentler, seit 1920 Prof. in Gießen, Marburg, Bonn und Heidelberg.
- Hoffmann*, David Zwi (1843–1921), 1871–73 Lehrer in Frankfurt a.M., seit 1873 Dozent für Talmud, Ritualcodices und Pentateuchexegese am Rabbiner-Seminar in Berlin, seit 1899 sein Direktor.
- Holtzmann*, Heinrich Julius (1832–1910), Neutestamentler, lehrte seit 1858 in Heidelberg, 1874–1904 in Straßburg, Arbeiten zur Theologie des Neuen Testaments.

- Holtzmann*, Oscar (1859–1932), Neutestamentler, 1890 a.o. Prof. 1897 Prof. in Gießen, Mitherausgeber der *Gießener Mischna*.
- Hommel*, Fritz (1854–1936), Orientalist, 1892 Prof. in München.
- Horowitz*, Jacob (1873–1939), Religionswissenschaftler, Rabbiner in Frankfurt a.M., Führer der Gemeindeorthodoxie, stellvertretender Vorsitzender des Allgemeinen Deutschen Rabbinerverbandes.
- Horowitz*, Josef (1874–1931), Orientalist, 1906 Prof. für Arabistik am Muhammedan Anglo Oriental College in Aligarh (Britisch Indien), seit 1914 Prof. für semitische Philologie in Frankfurt a. M.
- Horovitz*, Markus (1844–1910), Talmudist, Schüler E. Hildesheimers, 1871 Rabbiner in Lauenburg, 1874 in Gnesen, ab 1874 in Frankfurt, *Begründer des Rabbinerverbandes in Deutschland* und des *Verbandes gesetzestreuer Rabbiner*.
- Horovitz*, Saul (1859–1921), Talmudist, 1888–95 Rabbiner in Bielitz, seit 1896 Dozent für Religionsphilosophie und Homiletik am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau, 1917 Seminarrabbiner.
- Jacob*, Benno (1862–1945), Bibelexeget, Schüler von H. Graetz, 1891 Rabbiner in Göttingen, 1906–29 in Dortmund, 1938 Emigration nach London.
- Jampel*, Sigmund (1874–1934), Vertreter der konservativen jüdischen Bibelwissenschaft, 1910–34 Rabbiner in Schwedt a. O.
- Jellinek*, Adolph (1820–1893), Talmudgelehrter und Kabbalaforscher, 1845–56 Rabbiner in Leipzig, später in Wien.
- Jelski*, Israel (1865–1927), Prediger der Reformgemeinde in Berlin.
- Jensen*, Peter (1861–1936), Assyriologe, 1895 Prof. in Marburg.
- Jeremias*, Alfred (1864–1935), Pfarrer und Assyriologe an der Universität Leipzig, Arbeiten zur altorientalischen Geistesgeschichte, Anhänger des Panbabylonismus.
- Joel*, Manuel (1826–1890), Religionsphilosoph, 1854–64 und 1888–90 Dozent am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau, seit 1864 auch Rabbiner von Breslau.
- Joseph*, Max (1868–1950), 1902–36 liberaler Rabbiner in Stolp/Pommern, 1908 Wandel zum Zionisten.
- Jost*, Isaak Markus (1793–1860), Historiker, Anhänger der Reform, Lehrer am Frankfurter Philanthropin.
- Jülicher*, Adolf (1857–1938), Neutestamentler und Kirchengeschichtler, 1888–1923 Prof. in Marburg, bedeutender Vertreter historisch-kritischer Forschung, Arbeiten zur Auslegung der Gleichnisse Jesu.
- Kaatz*, Saul (1870–1942), 1895–1942 orthodoxer Rabbiner in Zabrze, 1942 deportiert.
- Kaftan*, Julius (1848–1926), Systematiker und Religionsphilosoph der Ritschl-Schule, 1873 Prof. in Basel, seit 1883 in Berlin.
- Kahan*, Israel Issar (1858–1924), Talmudist, Privatgelehrter, lehrte Talmud am Leipziger Institutum Judaicum, seit 1912 Inhaber des Lektorats für späthebräische, jüdisch-aramäische und talmudische Wissenschaft an der Universität Leipzig.
- Kahle*, Paul (1875–1964), Theologe, Orientalist, 1914 Prof. für orientalische Sprachen in Gießen, seit 1923 Ordinarius und Direktor des Orientalischen Seminars in Bonn, 1939 nach England emigriert.
- Kalischer*, Elias (1862–1932), bis 1898 Rabbiner in Pasewalk, 1899 in Stolp, 1903–14 in Bonn.
- Kalthoff*, Albert (1850–1906), Pfarrer in Bremen, begründete mit Friedrich Steudel die Richtung des freidenkerischen theologischen Radikalismus, Mitbegründer des Monistenbundes.

- Karpeles*, Gustav (1848–1909), Literaturhistoriker und Publizist, seit 1890 Redakteur der *AZJ*, Begründer des *Verbandes der Vereine für Jüdische Geschichte und Literatur* (1890), gab 1898–1909 dessen Jahrbuch heraus.
- Kattenbusch*, Ferdinand (1851–1938), Schüler Albrecht Ritschls, Prof. für Systematische Theologie in Gießen, Göttingen und Halle.
- Kaufmann*, David (1852–1899), seit 1877 Prof. für Jüdische Geschichte, Religionsphilosophie und Homiletik an der Landesrabbinerschule in Budapest.
- Kellermann*, Benzion (1869–1923), Religionsphilosoph, Schüler Hermann Cohens, 1901 Lehrer an der Knabenschule der Jüdischen Gemeinde Berlin, seit 1917 Rabbiner in Berlin.
- Kittel*, Gerhard (1888–1948), Neutestamentler, lehrte in Kiel (1913–17), Leipzig (1917–21), Greifswald (1921–26) und seit 1926 in Tübingen. Forschungen zum Verhältnis von Judentum und entstehendem Christentum, Herausgeber des *Biblischen Wörterbuchs zum Alten und Neuen Testament*. 1933 wandte er sich den Deutschen-Christen zu und betrieb eine antisemitische Judentumskunde.
- Kittel*, Rudolf (1853–1929), Alttestamentler und Religionsgeschichtlicher, Arbeiten zur Geschichte Israels, 1888 Prof. in Breslau, 1898–1924 in Leipzig.
- Klatzkin*, Jakob (1882–1948), zionistischer Philosoph und Publizist, 1909–11 Redakteur von »Die Welt«, Mitbegründer des Eschkol-Verlags in Berlin, Chefredakteur der »Encyclopedia Judaica«.
- Klein*, Gottlieb (1852–1914), Religionshistoriker, Schüler von E. Hildesheimer und A. Geiger, seit 1883 Rabbiner in Stockholm, Forschungen zum Verhältnis von Talmud und Neuem Testament.
- König*, Eduard (1846–1936), Alttestamentler, 1900–22 Ordinarius in Bonn, Verfechter eines heilsgeschichtlichen Bibelverständnisses, Mitglied im Verein zur Abwehr des Antisemitismus, publizierte viele Artikel in jüdischen Zeitschriften.
- Kohler*, Joseph (1849–1919), Jurist und Rechtshistoriker, seit 1888 Prof. in Berlin, Forschungen zum jüdischen Recht.
- Kohler*, Kaufmann (1843–1926), einer der einflußreichsten amerikanischen Reformrabbiner, 1869 Rabbiner in Detroit, 1879 im Beth-El Tempel in New York, 1903–21 Präsident des Hebrew Union College in Cincinnati.
- Krauss*, Samuel (1866–1948), Historiker und Talmudgelehrter, seit 1906 Dozent für Talmud an der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien.
- Kuener*, Abraham (1828–1891), niederländischer Theologe, 1855 Prof. für Neues Testament in Leiden, seit 1877 auch für Altes Testament und Ethik.
- Laible*, Heinrich (1852–1929), Judaist und Gymnasialprof. in Rothenburg ob der Tauber.
- Landauer*, Samuel (1846–1937), Orientalist, 1884 Honorarprof. für orientalische Sprachen in Straßburg, 1905–18 Oberbibliothekar.
- Lazarus*, Leeser (1822–1879), 1849 Rabbiner in Prenzlau, 1875–79 Dozent am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau und Nachfolger von Z. Frankel als Direktor.
- Lazarus*, Moritz (1824–1903), Philosoph und Völkerpsychologe, führende Persönlichkeit des liberalen Judentums in Deutschland, Mitbegründer der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- Leimdörfer*, David (1851–1922), 1875–83 Rabbiner in Nordhausen, seit 1883 Prediger am Hamburger Israelitischen Tempelverband.
- Lewkowitz*, Albert (1883–1954), Religionsphilosoph, seit 1914 Dozent für Religionsphilosophie und -wissenschaften am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau.

- Lewkowitz, Julius* (1876–1943), 1903–13, Rabbiner in Schneidemühl, 1913–43 in Berlin, 1943 deportiert.
- Lewy, Israel* (1840–1917), Talmudist, 1872–83 Dozent für talmudisch-halachische Literatur an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, von 1883–1917 Seminarrabbiner am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau.
- Lichtheim, Richard* (1884–1963), Zionist, 1911–13 Redakteur des zionistischen Zentralorgans »Die Welt«, später Führungsgestalt der Zionisten-Revisionisten.
- Littmann, Enno* (1875–1958), Orientalist, 1906 Prof. für Orientalistik in Straßburg, 1914–16 in Göttingen, 1918–21 in Bonn und 1921–49 in Tübingen.
- Löhr, Max* (1864–1931), 1892–1909 Prof. für Altes Testament in Breslau, 1909–29 in Königsberg.
- Löw, Immanuel* (1854–1920), Orientalist und Talmudgelehrter, seit 1878 Rabbiner in Szegedin in Ungarn.
- Löw, Leopold* (1811–1875), Historiker, 1850 Oberrabbiner in Szegedin/Ungarn.
- Lucas, Leopold* (1872–1943), Historiker, seit 1899–1940 Rabbiner in Glogau, Mitbegründer der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums (1902), 1943 im Ghetto Theresienstadt gestorben.
- Maimon, Salomon* (1754–1800), Philosoph, Schriftsteller, beeinflußt von Immanuel Kant.
- Margolis, Max Leopold* (1886–1932), nach Studium in Berlin und an der Columbia University in New York Prof. für biblische Exegese am Hebrew Union College, dann für semitische Sprachen und Literatur in Berkeley, seit 1909 für Bibelwissenschaft am Dropsie College, Philadelphia.
- Marti, Karl* (1855–1925), Alttestamentler, entschiedener Anhänger Wellhausens, lehrte seit 1895 in Bern.
- Maybaum, Sigmund* (1844–1919), berühmter Prediger der Berliner Jüdischen Gemeinde (seit 1881), seit 1888 Dozent für Midrasch und Homiletik an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- Meinhold, Johannes* (1861–1937), Alttestamentler, 1889 Prof. in Bonn.
- Meyer, Eduard* (1855–1930), Althistoriker, 1885–89 Prof. für Alte Geschichte in Breslau, bis 1902 in Halle, bis 1927 in Berlin; Forschungen zur Geschichte des alten Israel, der Entstehung des Judentums und zum Verhältnis von Judentum und Christentum.
- Meyer, Seligmann* (1853–1925), 1877–82 Redakteur der *Jüdischen Presse*, 1882 Stadtrabbiner in Regensburg, seit 1897 Distriktrabbiner für Niederbayern.
- Mittwoch, Eugen* (1876–1942), Orientalist, 1919 Prof. für orientalische Sprachen an der Universität Berlin, 1928 Direktor des Seminars für orientalische Sprachen, Mitglied des Vorstands der *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums*.
- Mommsen, Theodor* (1817–1903), liberaler Historiker, seit 1861 Prof. für Alte Geschichte in Berlin, Forschungen zur Römischen Geschichte, wandte sich 1880/81 gegen den Antisemitismus Heinrich von Treitschkes.
- Montefiore, Claude G.* (1858–1939), Studium an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Repräsentant des englischen Reformjudentums (1902 Jewish Religious Union), 1926 Präsident der »World Union for Progressive Judaism«.
- Moore, George F.* (1851–1931), 1883 Prof. für hebräische Sprache und Literatur am Andover Theological Seminary, 1902–28 Prof. für Religionsgeschichte an der Harvard-University, Kenner der rabbinischen Literatur.
- Moser, Moses* (1796–1838), Philanthrop, Mitbegründer des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden.

- Müller, Joel (1827–1895), Rabbiner und Tamudgelehrter, 1884–95 Dozent für rabbinische Literatur an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- Münz, Wilhelm (1856–1917), 1884–1917 Rabbiner in Gleiwitz.
- Naumann, Friedrich (1860–1919), evangelischer Theologe und liberaler Politiker, Vertreter einer christlich-sozialen Haltung, nach 1918 Mitarbeit an der Weimarer Verfassung und Vorsitz der Deutschen Demokratischen Partei.
- Nestle, Eberhard (1851–1913), Theologe, 1890 stellvertretender Prof. für Semitistik in Tübingen, lehrte seit 1893 in Ulm, 1898–1912 am theologischen Seminar in Maulbronn, Arbeiten zum griechischen Text des Neuen Testaments.
- Neubauer, Jakob (1895–1945), orthodoxer Privatgelehrter und Bibelwissenschaftler.
- Niebergall, Friedrich (1866–1932), einflußreicher Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule innerhalb der Praktischen Theologie, 1908 a.o. Prof. in Heidelberg, seit 1922 Prof. in Marburg.
- Nikel, Johannes (1863–1924), katholischer Theologe, Orientalist, 1900 Prof. für Altes Testament in Breslau.
- Nobel, Nehemiah Anton (1871–1922), Talmudgelehrter, Studium am Rabbiner-Seminar in Berlin, 1896–99 Klausurrabbiner in Köln, Mitglied des Vorstands der ZVfD, 1902 Rabbiner in Leipzig, 1905 in Hamburg, 1910–22 in Frankfurt a.M., 1922 Lehrauftrag für jüdische Religionswissenschaft und Ethik an der Universität Frankfurt.
- Nöldeke, Theodor (1836–1930), Orientalist, lehrte zuerst in Göttingen, 1872–1906 in Straßburg semitische Philologie; hervorragender Kenner der rabbinischen Literatur, befreundet mit A. Geiger.
- Norden, Joseph (1870–1943), 1896–99 Rabbiner in Neustettin, 1900–07 in Myslowitz, 1907–35 in Elberfeld, gestorben im Ghetto Theresienstadt.
- Nowack, Wilhelm (1850–1928), Theologe und Orientalist, 1881 Prof. für Altes Testament in Straßburg.
- Oettli, Samuel (1846–1911), konservativer Alttestamentler, 1880 Prof. in Bern, 1895 in Greifswald.
- Otto, Rudolf (1869–1937), systematischer Theologe, lehrte in Göttingen (1897), Breslau (1914) und Marburg (1917–29), Arbeiten zum Wesen der Religion, übte mit seinem Buch »Das Heilige« (1917) über die Grenzen seiner Konfession hinaus großen Einfluß aus.
- Paulsen, Friedrich (1846–1908), Pädagoge und Philosoph, 1894 Prof. in Berlin.
- Peltes, Felix (1874–1933), Orientalist und Bibelwissenschaftler, seit 1899 Rabbiner in Königsberg; 1924 Honorarprofessor für Semitistik in Königsberg.
- Peters, Norbert (1863–1938), katholischer Theologe, 1892 Prof. für Altes Testament an der Bischöflichen Akademie in Paderborn.
- Philippson, Ludwig (1811–1889), Rabbiner und Schriftsteller, 1833 Rabbiner in Magdeburg, Mitbegründer des D.I.G.B. und der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Gründer und Herausgeber der *Allgemeinen Zeitung des Judentums*.
- Philippson, Martin (1846–1916), Historiker, Sohn von L. Philippson, 1875 Prof. in Brüssel, 1890 Übersiedlung nach Berlin, 1896 Vorsitzender des D.I.G.B., 1905 erster Präsident des VdJ, seit 1898 Leitung des *Vereins für jüdische Geschichte und Literatur*.
- Plato, Immanuel (1863–?), 1893/94 Rabbiner in Brandenburg.
- Porges, Nathan (1848–1924), konservativer Rabbiner, 1875–78 in Nakel, 1878/79 in Mannheim, 1888–1917 in Leipzig.
- Poznanski, Samuel Abraham (1864–1921), Rabbiner der großen Synagoge in Warschau, Forschungen zur gaonäischen Epoche und zu den Karäern.

- Prätorius*, Franz (1847–1927), Orientalist, Hebraist, 1880 Prof. für Orientalistik in Breslau, 1893 in Halle, 1909 erneut in Breslau.
- Rabin*, Israel (1882–1951), Semitist, 1911–14 Leiter der *Jeschiwa Gedola* in Odessa, 1919–21 Lektorat für jüdische Wissenschaften an der Universität Gießen, Dozent für Bibelwissenschaft und Jüdische Geschichte am Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau, lehrte seit 1929 Semitistik und nachbiblische Literatur an der Universität Breslau, 1935 Emigration nach Palästina.
- Rade*, Martin (1857–1940), liberaler Systematiker, lehrte seit 1900 in Marburg, leitete 1886–1931 als Herausgeber die Zeitschrift *Christliche Welt*.
- Rahlf's*, Alfred (1865–1935), Theologe, 1901 a.o., seit 1919 o. Prof. in Göttingen, Forschungen zur Septuaginta.
- Rieger*, Paul (1870–1939), Historiker, 1896 Prediger in Potsdam, 1902–08 Rabbiner in Hamburg, 1915–20 Landesrabbiner in Braunschweig und seit 1922 Stadtrabbiner in Stuttgart.
- Riehm*, Eduard (1830–1888), Alttestamentler, 1866 Prof. in Halle.
- Ritschl*, Albrecht (1822–1889), Kirchen- und Dogmengeschichtler und Systematiker, 1852–1864 Prof. in Bonn. Als Befürworter einer auf die biblische und reformatorische Botschaft gestützten rationalen Frömmigkeit übte er großen Einfluß auf die liberale Theologie aus.
- Rohling*, August (1838–1931), katholischer Theologe, Prof. in Prag, Verfasser des berühmten antisemitischen Machwerks »Der Talmudjude«.
- Rosenblüth*, Felix (1887–1978), führende Gestalt der zionistischen Jugendbewegung, 1920–23 Vorsitzender der *Zionistischen Vereinigung für Deutschland*.
- Rosenheim*, Jacob (1870–1965), Führer der Frankfurter Separatorthodoxie, seit 1906 Herausgeber der Zeitschrift *Der Israelit*.
- Rosenthal*, Ludwig A. (1855–1928), Talmudforscher, bis 1886 Rabbiner in Köthen, später Rogasen und Preußisch-Stargard, zuletzt in Berlin, dort auch Dozent für Bibelwissenschaft an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.
- Rosenzweig*, Franz (1886–1929), Religionsphilosoph, Verfasser des *Stern der Erlösung*, Gründer des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt a.M., gemeinsam mit M. Buber Übersetzung der Bibel.
- Rosin*, David (1823–1894), Philologe, 1854 Direktor der Religionsschule der Jüdischen Gemeinde Berlin, 1866–1894 Dozent und Seminardirektor am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau.
- Rubaschoff (Shazar)*, Salman (1889–1974), Publizist, 1963–73 Präsident des Staates Israel.
- Rühl*, Franz (1845–1916), Historiker, 1876 Prof. für Alte Geschichte in Königsberg.
- Sachau*, Eduard (1845–1930), Orientalist, 1871 Ordinarius in Wien, seit 1876 in Berlin.
- Samuel*, Salomon (1867–1942), 1894–1932 Rabbiner in Essen.
- Scheftelowitz*, Isidor (1876–1934), Indologe, 1906/07 an British Museum und an der Bibliotheca Bodleiana, 1914–33 Rabbiner in Köln, 1923 Honorarprofessor.
- Scholem*, Gershom (1897–1982), Religionshistoriker, seit 1923 in Palästina, zunächst als Bibliothekar und Dozent, seit 1933 als Prof. für jüdische Mystik und Kabbala an der Hebräischen Universität Jerusalem.
- Schreiner*, Martin (1863–1927), Historiker und Orientalist, 1893–1903 Dozent für Bibelwissenschaft, Geschichte und Religionsphilosophie an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- Schürer*, Emil (1844–1910), Neutestamentler, Herausgeber der *ThLZ*, ab 1878 Prof. in

- Gießen, Kiel (1890) und Göttingen (1895). Mit seiner *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* prägte er langfristig das Bild des antiken Judentums.
- Schwally*, Friedrich (1863–1919), Arabist, Prof. in Königsberg.
- Schwarz*, Adolf (1846–1931), Talmudist, stammte aus der Tradition des Breslauer Seminars, 1875–93 Rabbiner in Karlsruhe, seit 1893 Rektor der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien.
- Seligmann*, Caesar (1860–1950), bedeutende Figur des religiösen Liberalismus in Deutschland, 1889–1902 Prediger am Tempel in Hamburg, 1902–39 Rabbiner in Frankfurt a.M., Mitbegründer der *Vereinigung für das liberale Judentum*.
- Sickenberger*, Joseph (1872–1945), katholischer Theologe, 1906 Prof. für Exegese in Breslau, 1924 Prof. für Hermeneutik und neutestamentliche Exegese in München.
- Siegfried*, Carl (1830–1903), Alttestamentler, lehrte seit 1875 als o. Prof. an der Universität Jena.
- Simonsen*, David Jakob (1853–1932), Orientalist, 1892 Oberrabbiner in Kopenhagen, seit 1902 Privatgelehrter und Philantrop, 1908 Vorsitzender des Vereins *Mekize Nirdamim*.
- Singer*, Isidore (1859–1939), Verleger und Publizist, 1895 Emigration nach New York, Hauptredakteur der *Jewish Encyclopedia*.
- Stade*, Bernhard (1848–1906), Theologe, 1875 Prof. für Altes Testament in Gießen. Begründer der *ZAW*.
- Staerk*, Willy (1866–1946), Theologe, 1908 Prof. für Altes Testament in Jena.
- Steckelmacher*, Moritz (1851–1920), 1879–1920 Rabbiner in Mannheim.
- Steinschneider*, Moritz (1816–1907), Orientalist, Dozent an der Veitel-Heine-Ephraimischen Lehranstalt in Berlin, 1869–90 Direktor der jüdischen Mädchenschule Berlin, Weltruf als Bibliograph des jüdischen Schrifttums.
- Steinthal*, Chajim (Heymann, 1823–1899), Sprachwissenschaftler und Philosoph, 1855 Prof. für Allgemeine Philologie an der Berliner Universität, seit 1872 Dozent für Bibelwissenschaft und vergleichende Religionswissenschaft an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin.
- Stern*, Moritz (1864–1939), Historiker, 1891–98 Rabbiner in Kiel, dann Schuldirektor in Fürth, 1900–1905 Schuldirektor in Berlin, seit 1905 Oberbibliothekar der Jüdischen Gemeinde zu Berlin.
- Stuedel*, Friedrich (1866–1939), evangelischer Theologe, radikal freidenkerischer Pfarrer in Bremen. Auseinandersetzungen mit der liberalen Theologie wegen seines mythologischen Christusverständnisses.
- Steuernagel*, Carl (1869–1958), 1914–35 Prof. für Altes Testament in Breslau.
- Stoecker*, Adolf (1835–1909), konservativer evangelischer Theologe und Politiker, seit 1874 Hofprediger in Berlin, Gründer der christlich-sozialen Bewegung, Aufnahme der Ziele der antisemitischen Bewegung in sein Programm.
- Strack*, Hermann Leberecht (1848–1922), Studium in Berlin und Leipzig, seit 1877 a.o. Prof. für Altes Testament in Berlin; 1883 Gründung des Institutum Judaicum Berolinense.
- Tänzer*, Aron (1871–1937), 1896–1905 Rabbiner in Hohenems, 1907–37 in Göppingen.
- Täubler*, Eugen (1879–1953), Historiker, 1905–19 Gründer und Leiter des Gesamtarchivs der deutschen Juden, 1910–16 Dozent an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Mitbegründer und 1919/20 Leiter der »Akademie für die Wissenschaft des Judentums« (1919) in Berlin, 1920 a.o. Prof. für Alte Geschichte in Zürich, 1924 Prof. in Heidelberg, 1933 entlassen, bis 1941 an der Lehranstalt in Berlin, Emigration und Lehrauftrag am Hebrew Union College Cincinnati.

- Theodor*, Julius (1849–1923), Midraschforscher und Rabbiner von Bojanowo/Posen.
- Titius*, Arthur (1864–1936), Systematiker, 1900 Prof. in Kiel, 1906 in Göttingen, seit 1921 in Berlin.
- Treitschke*, Heinrich von (1834–1896), Historiker, lehrte in Kiel (1866), Heidelberg (1867) und Berlin (seit 1874), Anhänger der deutschen Nationalbewegung, nationalliberales Reichstagsmitglied, Kampf gegen Sozialdemokratie, löste mit seiner judenfeindlichen Agitation den Berliner »Antisemitismusstreit« aus.
- Troeltsch*, Ernst (1865–1923), systematischer Theologe, beeinflusst von der Ritschl-Schule und der Religionsgeschichtlichen Schule, 1894 Prof. in Heidelberg, 1914 Prof. der Philosophie in Berlin; Arbeiten zur historischen Methode und zur Religionsphilosophie.
- Ungnad*, Arthur (1879–1945), Orientalist, 1909 a.o. Prof. in Jena, 1919 Prof. in Greifswald, 1921–30 in Breslau.
- Unna*, Isak (1872–1948), 1897 zuerst Klaus-, dann bis 1935 Stadtrabbiner in Mannheim.
- Vogelstein*, Heinemann (1841–1911), führender liberaler Rabbiner, 1868–80 in Pilsen, seit 1880 in Stettin, stellvertretender Vorsitzender der *Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland*.
- Vogelstein*, Hermann (1870–1942), 1895–97 Rabbiner in Oppeln, 1897–1920 in Königsberg, seit 1920 in Breslau.
- Volz*, Paul (1871–1941), 1914 Prof. für Altes Testament in Tübingen.
- Weber*, Ferdinand (1836–1879), lutherischer Theologe, Vertreter der »Judenmission«.
- Weinberg*, Jacob Jechiel (1884–1966), litauischer Talmudist, 1921 Inhaber des »Lektorats für jüdische Wissenschaften« in Gießen, 1926 Dozent am Rabbiner-Seminar in Berlin.
- Weinl*, Heinrich (1874–1936), liberaler Neutestamentler, seit 1907 Prof. in Jena, seit 1925 für systematische Theologie.
- Weiß*, Johannes (1863–1914), Neutestamentler, 1895 Prof. in Marburg, 1908 in Heidelberg, Mitglied der Religionsgeschichtlichen Schule.
- Weissmann*, Artur S. (1840–1892), Gelehrter und Publizist aus Galizien, Direktor der jüdischen Schule in Galatz/Rumänien.
- Weizmann*, Chaim (1874–1952), zionistischer Politiker, 1. Präsident des Staates Israel.
- Wellhausen*, Julius (1844–1918), Theologe und Orientalist, 1872 Prof. für Altes Testament in Greifswald, 1882 in Halle und 1885 in Marburg; 1892 Nachfolger von Paul de Lagarde in Göttingen, einflußreiche Arbeiten zur Literarkritik und zur israelitisch-jüdischen Geschichte.
- Wendt*, Hans Hinrich (1853–1928), Neutestamentler und Systematiker, 1883 Prof. für Neues Testament in Kiel, 1885 Ordinariat für Systematische Theologie in Heidelberg, 1893–1925 Prof. in Jena.
- Werner*, Cossman (1856–1918), 1895–1918 Rabbiner in München.
- Wernle*, Paul (1872–1939), Neutestamentler und Kirchenhistoriker, 1905–27 Prof. für Kirchengeschichte und Dogmengeschichte in Basel.
- Wiener*, Max (1882–1950), Schüler Cohens, 1912 Rabbiner in Stettin, seit 1926 in Berlin; wurde nach 1918 zu einem der wichtigsten Theoretiker der jungen Generation des jüdischen Liberalismus; 1939 emigrierte er in die USA.
- Windisch*, Hans (1881–1935), Neutestamentler, lehrte seit 1908 in Leipzig, 1914–29 in Leiden, dann in Kiel, 1935 in Halle.
- Winter*, Jakob (1857–1941), Literarhistoriker, seit 1886 Rabbiner in Dresden.
- Wise*, Stephen (1874–1949), Rabbiner und zionistischer Politiker, anerkannter Führer des amerikanischen Judentums, 1894–1900 Rabbiner der Madison Avenue Synagogue,

- 1900–06 des Temple Beth Israel in Oregon, 1907 Gründung der »Free Synagogue« in New York, Gründer des Jewish Institute of Religion in Cincinnati (1922).
- Wohlgemuth*, Joseph (1867–1942), Talmudist und Religionsphilosoph, seit 1895 Dozent für Talmud, Religionsphilosophie und Homiletik am Rabbiner-Seminar in Berlin, Beiträge zur Verteidigung des orthodoxen Judentums.
- Wrede*, Wilhelm (1859–1906), Neutestamentler, Mitglied der Religionsgeschichtlichen Schule, Arbeiten zur Leben-Jesu-Forschung, 1896 Prof. in Breslau.
- Wünsche*, August (1839–1905), Hebraist, Oberlehrer an der städtischen höheren Töchterschule in Dresden, Privatgelehrter, Schüler von F. Delitzsch und J. Fürst, widmete sich der Erforschung des jüdischen Schrifttums, Übersetzer der Midraschim und der haggadischen Teile des Talmud.
- Yahuda*, Abraham Schalom (1878–1951), Orientalist, seit 1905 Dozent für Bibelwissenschaft und semitische Philologie an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin; 1913 Ruf als Prof. für Orientalistik an die Universität Madrid.
- Ziegler*, Ignaz (1861–1950), Religionshistoriker, seit 1888 Rabbiner in Karlsbad, einer der Führer des jüdischen Liberalismus in Deutschland.
- Zimmern*, Heinrich (1862–1931), Assyriologe, 1900–29 Prof. in Leipzig.
- Zuckermann*, Benedict (1818–1891), 1861–91 Bibliothekar und Dozent am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau.
- Zunz*, Leopold (1794–1886), einer der Begründer der Wissenschaft des Judentums, Vertreter der Aufklärung und Reform, Forschungen zur jüdischen Literaturgeschichte, 1819 Mitbegründer des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*, Engagement für die Emanzipation des Judentums.



## Autoren- und Personenregister

- Abrahams, Israel 334<sup>117</sup>  
Ackermann, Aron 135<sup>15</sup>, 465  
Adler, Hans G. 211  
Albeck, Chanoch 66<sup>22</sup>  
Albertz, Jörg 29<sup>12</sup>  
Albrecht, Karl 326<sup>97</sup>, 327, 465  
Althoff, Friedrich Theodor 37<sup>51</sup>  
Altmann, Alexander 61<sup>6</sup>, 79<sup>76</sup>, 183<sup>10</sup>  
Altschüler, Moritz 122<sup>110</sup>  
Angress, Werner T. 36<sup>40</sup>  
Aptowitzer, Viktor 121, 310<sup>38</sup>, 318–325,  
326<sup>97</sup>, 364<sup>5</sup>, 465  
Aring, Paul Gerd 100<sup>40</sup>, 124<sup>118</sup>  
Asch, Adolph 52<sup>120</sup>  
Aschheim, Steven E. 32<sup>25</sup>, 48<sup>101</sup>  
Auerbach, Elias 223<sup>161</sup>, 230<sup>185</sup>, 272, 465  
Auerbach, Isaac Levin 60, 465  
Avineri, Shlomo 55<sup>135</sup>
- Bacher, Wilhelm 121, 122<sup>110</sup>, 150, 151<sup>86</sup>,  
309, 319<sup>67</sup>, 322<sup>83</sup>, 333, 337<sup>122</sup>, 350, 465  
Bachja ibn Pakuda 334  
Baeck, Leo VII, 10, 12, 14, 41<sup>65</sup>, 68, 74,  
80, 83<sup>84</sup>, 135–139, 146<sup>62</sup>, 158 f., 160<sup>113</sup>,  
161<sup>120</sup>, 162, 168, 173, 174<sup>165</sup>, 200, 248–  
251, 256–261, 262<sup>51</sup>, 268 ff., 294, 298<sup>7</sup>,  
337<sup>122</sup>, 357, 368, 465  
Baentsch, Bruno 175, 181<sup>6</sup>, 199<sup>66</sup>, 465  
Baer, Seligmann 112, 465  
Baker, Leonard 135<sup>12</sup>  
Baneth, Eduard 73, 323, 332<sup>111</sup>, 337<sup>122</sup>,  
465  
Barbian, Jan-Pieter 184<sup>14</sup>  
Barkenings, Hans-Joachim 105<sup>50</sup>  
Barth, Jacob 78 f., 122, 186<sup>18</sup>, 192 f.,  
194<sup>47</sup>, 300, 303, 465  
Baudissin, Wolf Wilhelm Graf 234<sup>192</sup>,  
465
- Baumann, Arnulf 124<sup>118</sup>  
Baumgart, Peter 37<sup>51</sup>  
Baumgarten, Otto 15<sup>23</sup>  
Baur, Ferdinand Christian 139<sup>30</sup>, 465  
Bechthold, Hans-Joachim 182<sup>7</sup>  
Becker, Carl Heinrich 354<sup>186</sup>  
Beer, Georg 173<sup>162</sup>, 210, 213, 214<sup>131</sup>,  
215, 234, 301<sup>14</sup>, 317, 319–325, 327<sup>98</sup>,  
465  
Beilis, Mendel 118<sup>95</sup>  
Bendavid, Lazarus 60 f., 466  
Benz, Wolfgang 2<sup>1</sup>  
Berding, Helmut 32<sup>24</sup>, 33<sup>27</sup>  
Bergmann, Juda 160<sup>114</sup>, 334<sup>117</sup>, 466  
Berliner, Abraham 78, 99–106, 112, 120,  
122, 130, 466  
Bernays, Isaac 74, 466  
Bernays, Jacob 66, 466  
Bernfeld, Simon 82<sup>83</sup>, 83<sup>84</sup>, 109<sup>64</sup>, 110<sup>65</sup>,  
124<sup>115</sup>, 227<sup>171</sup>, 230<sup>182</sup>, 466  
Bertholet, Alfred 202<sup>82</sup>, 205<sup>93</sup>, 466  
Bezold, Karl 352<sup>181</sup>, 466  
Biale, David 70<sup>40</sup>  
Biberfeld, Eduard 114<sup>81</sup>, 115<sup>86</sup>, 119, 466  
Bieling, Reinhold 262<sup>52</sup>  
Biesenthal, Johann Heinrich 112  
Billerbeck, Paul 256<sup>39</sup>, 466  
Birkner, Hans-Joachim 132<sup>2</sup>  
Birnbaum, Max P. 39<sup>59</sup>, 40<sup>63</sup>  
Bischoff, Erich 333, 466  
Bismarck, Otto von 7, 28 f.  
Blau, Ludwig (Lajos) 121<sup>106</sup>, 152<sup>86</sup>, 326<sup>97</sup>,  
333, 334<sup>117</sup>, 337<sup>122</sup>, 466  
Bleich, Judith 74<sup>56</sup>, 77<sup>71</sup>  
Bloch, Philipp 118, 119<sup>97</sup>, 150, 334<sup>117</sup>,  
337<sup>122</sup>, 466  
Blum, Erhard 168<sup>142</sup>  
Blumenfeld, Kurt 56, 466

- Blumenthal, Adolf 107<sup>54</sup>, 108 f., 111, 466  
 Boehlich, Walter 29<sup>12</sup>, 30<sup>17</sup>  
 Boelitz, Otto 354<sup>186</sup>  
 Bornemann, Wilhelm 140<sup>35</sup>, 466  
 Bornhausen, Karl 264<sup>58</sup>  
 Borries, Hans Joachim von 29<sup>12</sup>, 52<sup>121</sup>  
 Borut, Jacob 50<sup>113</sup>  
 Bousset, Wilhelm 135<sup>15</sup>, 140–177, 245<sup>14</sup>,  
 262, 277, 296, 304 f., 307<sup>26</sup>, 308, 315<sup>60</sup>,  
 319<sup>70</sup>, 322<sup>83</sup>, 328, 333, 466  
 Bowler, Maurice G. 288<sup>134</sup>  
 Brämer, Andreas 65<sup>20</sup>  
 Brakelmann, Günter 31<sup>22</sup>  
 Brann, Markus 65<sup>19</sup>, 66<sup>22</sup>, 67, 103<sup>46</sup>,  
 118<sup>95</sup>, 131<sup>1</sup>, 142<sup>42</sup>, 229, 308<sup>29</sup>, 309<sup>29</sup>,  
 312, 313<sup>54</sup>, 319<sup>67</sup>, 321<sup>77</sup>, 334<sup>115</sup>, 337<sup>122</sup>,  
 343, 466  
 Braun, Christina von 90<sup>4</sup>  
 Brenner, Michael 130<sup>141</sup>, 360<sup>204</sup>  
 Breslauer, Bernhard 36<sup>41</sup>, 37, 267<sup>67</sup>  
 Breslauer, Walter 36<sup>48</sup>, 40<sup>63</sup>, 271<sup>80</sup>  
 Breuer, Isaac 278<sup>101</sup>, 466  
 Breuer, Mordechai 52<sup>119</sup>, 65<sup>20</sup>, 74<sup>55</sup>,  
 75<sup>57</sup>, 76<sup>64</sup>, 77<sup>70</sup>, 93<sup>16</sup>, 96<sup>25</sup>, 192, 276<sup>94</sup>,  
 277<sup>98</sup>  
 Briman, Aron (Dr. Justus) 89<sup>2</sup>, 95, 97,  
 98<sup>33</sup>, 113  
 Brocke, Bernhard vom 37<sup>51</sup>  
 Brocke, Michael 184<sup>14</sup>, 361<sup>4</sup>  
 Brückner, Martin 291<sup>141</sup>, 467  
 Buber, Martin 56, 183, 288, 345<sup>150</sup>, 358,  
 467  
 Budde, Karl 172<sup>161</sup>, 352<sup>181</sup>, 467  
 Büchler, Adolf 334<sup>117</sup>, 467  
 Bürger, Curt 51<sup>116</sup>  
 Bultmann, Rudolf 13  
 Busch, Alexander 36<sup>48</sup>  
  
 Cahn, Michael 163<sup>127</sup>, 467  
 Campenhausen, Axel von 38<sup>54</sup>  
 Carlebach, Julius 5<sup>6</sup>, 22<sup>35</sup>, 60<sup>2</sup>, 64<sup>16</sup>, 74<sup>56</sup>,  
 76<sup>64</sup>, 77<sup>71</sup>, 79<sup>76</sup>, 356<sup>190</sup>, 357<sup>195</sup>, 360<sup>204</sup>  
 Carlyle, Thomas 146<sup>60</sup>  
 Carmilly-Weinberger, Moshe 64<sup>18</sup>  
 Cartellieri, Alexander 352<sup>181</sup>, 467  
 Cassel, David 71, 91<sup>6</sup>, 467  
 Cecil, Lamar 192<sup>40</sup>  
  
 Chajes, Zwi Perez 334<sup>117</sup>, 467  
 Chamberlain, Houston Stewart 34,  
 157<sup>108</sup>, 209  
 Clemen, Carsten 175<sup>167</sup>  
 Cohen, Hermann 10, 74, 93<sup>16</sup>, 150, 152<sup>86</sup>,  
 162, 185<sup>17</sup>, 200 f., 204 f., 226 ff., 232<sup>190</sup>,  
 234<sup>192</sup>, 246 ff., 262, 264–267, 278<sup>101</sup>,  
 297 ff., 301 f., 313<sup>51</sup>, 335, 337, 358,  
 359<sup>203</sup>, 467  
 Cohn, Emil 276 f., 467  
 Cohn, Gustav 321<sup>77</sup>  
 Cohn, Leopold 334<sup>117</sup>, 337<sup>122</sup>, 467  
 Cornill, Carl Heinrich 91<sup>6</sup>, 199, 200<sup>68</sup>,  
 352<sup>181</sup>, 467  
 Cossmann, Willi 332<sup>110</sup>  
 Crüsemann, Frank 227<sup>172</sup>, 228<sup>175</sup>  
  
 Dalman, Gustaf 24, 88, 91 f, 93<sup>14</sup>, 96–99,  
 113, 124<sup>118</sup>, 125<sup>121</sup>, 127 ff., 150, 467  
 Deines, Roland 13, 70<sup>40</sup>, 134<sup>8</sup>, 142<sup>43</sup>,  
 144<sup>49</sup>, 147<sup>64</sup>, 150<sup>77</sup>, 151<sup>83</sup>, 173<sup>162</sup>, 177<sup>172</sup>,  
 364<sup>5</sup>  
 Deissmann, Adolf 196<sup>56</sup>, 197<sup>59</sup>, 352<sup>181</sup>,  
 467  
 Delitzsch, Franz 14, 24, 73<sup>50</sup>, 88, 90<sup>4</sup>,  
 92<sup>12</sup>, 99 ff., 103–112, 115, 122–130,  
 150<sup>77</sup>, 291<sup>142</sup>, 305, 306<sup>22</sup>, 328 f., 467  
 Delitzsch, Friedrich 191–196, 467  
 Derenbourg, Joseph VII  
 Deutsch, Immanuel 112<sup>73</sup>, 115<sup>83</sup>, 467  
 Dibelius, Martin 173<sup>162</sup>, 268<sup>68</sup>, 467  
 Dienemann, Mally 68<sup>31</sup>  
 Dienemann, Max 69, 179, 199<sup>65</sup>, 214<sup>131</sup>,  
 270<sup>75</sup>, 282–285, 310<sup>36</sup>, 468  
 Dietrich, Wendell S. 200<sup>70</sup>, 205<sup>94</sup>, 263<sup>57</sup>,  
 266<sup>62</sup>  
 Dillmann, August 90<sup>4</sup>, 468  
 Disselkamp, Annette 205<sup>95</sup>  
 Drescher, Hans-Georg 144<sup>56</sup>  
 Drews, Arthur 268 f., 468  
 Dubnow, Simon 152<sup>86</sup>, 468  
 Duhm, Bernhard 199, 204, 468  
  
 Ebers, Godehart J. 38<sup>53</sup>  
 Ecker, Jakob 89<sup>2</sup>, 98<sup>33</sup>, 113, 468  
 Ehrenberg, Hans 370, 468  
 Eichhorn, Albert 140<sup>35</sup>, 468

- Eisenmenger, Johann Andreas 89<sup>2</sup>, 120<sup>103</sup>, 128<sup>132</sup>, 294<sup>1</sup>
- Eisner, Jacob 76<sup>64</sup>
- Elbogen, Ismar 61<sup>8</sup>, 68, 71<sup>42</sup>, 72<sup>46</sup>, 73, 78 ff., 83<sup>84</sup>, 84<sup>85</sup>, 121<sup>107</sup>, 147, 148<sup>68</sup>, 149<sup>74</sup>, 151, 153<sup>88</sup>, 160<sup>117</sup>, 161, 167 f., 170, 171<sup>157</sup>, 173<sup>162</sup>, 174<sup>166</sup>, 244<sup>12</sup>, 278<sup>103</sup>, 298 f., 304, 308<sup>29</sup>, 320<sup>71</sup>, 332<sup>111</sup>, 334<sup>117</sup>, 337<sup>122</sup>, 341<sup>136</sup>, 347, 357, 359<sup>200</sup>, 468
- Eliav, Mordechai 55<sup>136</sup>, 75<sup>57</sup>, 76<sup>64</sup>, 77<sup>71</sup>
- Ellenson, David H. 76<sup>65</sup>, 78<sup>72</sup>, 181<sup>5</sup>
- Eloni, Yehuda 55<sup>136</sup>, 57<sup>142</sup>
- Erb, Rainer 37<sup>50</sup>
- Erman, Adolf 300, 468
- Eschelbacher, Joseph VII, 68, 81 ff., 84<sup>85</sup>, 135 f., 137<sup>23</sup>, 138<sup>27</sup>, 139<sup>30</sup>, 142<sup>42</sup>, 147 f., 149<sup>74</sup>, 153<sup>88</sup>, 158<sup>109</sup>, 173<sup>162</sup>, 175, 178, 197<sup>56</sup>, 200<sup>68</sup>, 234<sup>192</sup>, 241, 242<sup>5</sup>, 277<sup>99</sup>, 298<sup>7</sup>, 303<sup>17</sup>, 309 ff., 315<sup>59</sup>, 317<sup>64</sup>, 468
- Eschelbacher, Max 173<sup>162</sup>, 468
- Ettlinger, Jacob 74, 468
- Fackenheim, Emil 264<sup>58</sup>, 266<sup>63</sup>
- Falk, Ze'ev 61<sup>8</sup>
- Feilchenfeld, Wolf 118, 468
- Feuchtwang, David 67<sup>28</sup>, 223<sup>161</sup>, 230<sup>186</sup>, 231<sup>188</sup>, 234 f., 468
- Feuchtwanger, Ludwig 183<sup>9</sup>
- Fiebig, Paul 25, 167<sup>138</sup>, 175<sup>167</sup>, 224<sup>161</sup>, 244<sup>13</sup>, 326<sup>97</sup>, 336<sup>122</sup>, 305–317, 321, 322<sup>83</sup>, 468
- Fink, Daniel 163<sup>126</sup>
- Fischer, Max 170<sup>156</sup>, 262<sup>53</sup>, 263, 286<sup>132</sup>
- Foerster, Erich 40<sup>64</sup>, 468
- Fohrmann, Jürgen 19<sup>30</sup>
- Fränckel, Jonas 65, 67
- Fraenkel, Michael 347<sup>155</sup>
- Fraenkel, Siegmund 347, 468
- Frankel, Zacharias 65–68, 150, 469
- Frankl, Pinkus Fritz 91<sup>7</sup>, 469
- Freimark, Peter 30<sup>17</sup>
- Freudenthal, Jacob 66<sup>24</sup>, 469
- Freund, Ismar 38<sup>56</sup>, 41, 469
- Friedländer, David 61, 469
- Friedländer, Israel 334<sup>117</sup>, 469
- Friedländer, Moriz 162<sup>125</sup>, 469
- Friedlander, Albert H. 10, 135<sup>12</sup>, 139<sup>31</sup>, 261
- Fries, Jakob Friedrich 170, 469
- Friesel, Evjatar 54<sup>131</sup>
- Fritsch, Theodor 206–215, 219 ff., 223 ff., 229 f., 234 f., 237, 301<sup>14</sup>, 321<sup>77</sup>
- Fromer, Jakob 242–245, 247 f., 469
- Fuchs, Eugen 40<sup>63</sup>, 42<sup>66</sup>, 51, 53<sup>125</sup>, 54 f.
- Fürst, Julius 99, 469
- Funkenstein, Amos 82<sup>81</sup>, 263<sup>57</sup>
- Gadamer, Hans-Georg 17
- Gans, Eduard 60 f., 469
- Gaster, Moses 334<sup>117</sup>, 469
- Gay, Peter 47<sup>97</sup>
- Geiger, Abraham VII, 10, 12, 64<sup>16</sup>, 69 ff., 104<sup>50</sup>, 131, 138, 139<sup>30</sup>, 150, 155, 245, 309, 350, 469
- Geiger, Ludwig 63<sup>16</sup>, 298<sup>7</sup>, 343<sup>140</sup>, 344, 345<sup>147</sup>, 469
- Geis, Robert Raphael 11<sup>11</sup>, 140<sup>34</sup>, 285
- Geiss, Immanuel 33<sup>30</sup>
- Gildemeister, Johann 93<sup>13</sup>, 113, 469
- Gilman, Sander L. 243<sup>8</sup>, 248<sup>19</sup>
- Ginzberg, Ascher (Achad Ha'am) 56, 470
- Ginzberg, Louis 334<sup>117</sup>, 470
- Ginzler, Günter Bernd 89<sup>2</sup>
- Glatzer, Nahum N. 61<sup>6</sup>
- Goldmann, Felix 41<sup>65</sup>, 53<sup>128</sup>, 173<sup>162</sup>, 235 f., 270<sup>75</sup>, 274 f., 301<sup>13</sup>, 470
- Goldschmidt, Israel 135<sup>15</sup>, 275<sup>91</sup>, 470
- Goldziher, Ignaz 334<sup>117</sup>, 470
- Golling, Ralf 112<sup>75</sup>, 119<sup>99</sup>, 124<sup>119</sup>, 357<sup>193</sup>
- Goshen-Gottstein, Moshe H. 180<sup>2</sup>, 181<sup>4</sup>
- Grab, Walter 11<sup>11</sup>, 30<sup>14</sup>, 36<sup>44</sup>, 39<sup>57</sup>, 47<sup>97</sup>, 55<sup>136</sup>, 243<sup>8</sup>, 263<sup>57</sup>, 357<sup>192</sup>
- Graetz, Heinrich VII, 10, 66 ff., 139<sup>30</sup>, 150, 183, 309, 470
- Graetz, Michael 61<sup>8</sup>
- Graf, Friedrich-Wilhelm 16<sup>25</sup>, 132<sup>2</sup>, 252<sup>28</sup>
- Graupe, Heinz-Moshe 60<sup>4</sup>
- Greive, Hermann 20<sup>33</sup>, 32<sup>24</sup>, 89<sup>2</sup>, 276<sup>94</sup>
- Greschat, Martin 13<sup>17</sup>, 16<sup>25</sup>, 19<sup>32</sup>, 31<sup>22</sup>
- Gressmann, Hugo 73<sup>50</sup>, 140<sup>35</sup>, 155, 203<sup>85</sup>, 204<sup>92</sup>, 213<sup>127</sup>, 339<sup>131</sup>, 357, 470

- Grimme, Hubert 352<sup>181</sup>, 470  
 Grözinger, Karl E. 61<sup>8</sup>  
 Gründer, Karlfried 61<sup>8</sup>  
 Grünewald, Pinchas P. 74<sup>56</sup>  
 Grützmacher, Richard 261<sup>50</sup>, 470  
 Grundmann, Walter 368, 470  
 Güdemann, Moritz 67, 68<sup>28</sup>, 81<sup>80</sup>, 131, 142<sup>42</sup>, 147, 148<sup>71</sup>, 149<sup>74</sup>, 150<sup>77</sup>, 152<sup>87</sup>, 153<sup>88</sup>, 157<sup>107</sup>, 159<sup>111</sup>, 161<sup>120</sup>, 168<sup>142</sup>, 225<sup>165</sup>, 226<sup>168</sup>, 228 f., 230<sup>183</sup>, 231<sup>188</sup>, 337<sup>122</sup>, 470  
 Gulkowitsch, Lazar 330<sup>103</sup>, 347<sup>160</sup>, 470  
 Gunkel, Hermann 140<sup>35</sup>, 141, 190, 194<sup>47</sup>, 196 f., 201, 262, 339 f., 353<sup>181</sup>, 470  
 Guttmann, Julius 68, 81<sup>80</sup>, 135<sup>15</sup>, 138<sup>28</sup>, 240, 298<sup>7</sup>, 337<sup>122</sup>, 357, 359<sup>200</sup>, 470
- Haas, Hans 352<sup>181</sup>, 470  
 Habermas, Jürgen 17, 362  
 Hackmann, Heinrich 140<sup>35</sup>, 471  
 Haenisch, Konrad 354<sup>186</sup>  
 Hamburger, Ernest 30<sup>14</sup>, 31<sup>18</sup>, 36<sup>41</sup>  
 Hamel, Iris 33<sup>27</sup>  
 Hammerstein, Notker 33<sup>29</sup>  
 Harden, Maximilian 243, 471  
 Harkavy, Abraham Elijahu 334<sup>117</sup>, 471  
 Harling, Otto von 224<sup>161</sup>, 471  
 Harnack, Adolf von 10, 13, 24, 131–139, 140<sup>34</sup>, 144, 146, 147<sup>63</sup>, 172 f., 174<sup>165</sup>, 178, 243, 256<sup>39</sup>, 262, 272 f., 274<sup>88</sup>, 275<sup>91</sup>, 277, 288, 296 f., 307, 308<sup>27</sup>, 311<sup>41</sup>, 471  
 Hayoun, Maurice R. 64<sup>17</sup>  
 Heid, Ludger 90<sup>3</sup>, 184<sup>14</sup>  
 Heine, Heinrich 60 f., 471  
 Heinemann, Isaak 67<sup>26</sup>, 68, 471  
 Heitmüller, Wilhelm 140<sup>35</sup>, 184<sup>13</sup>, 315<sup>60</sup>, 471  
 Herford, Robert T. 173<sup>162</sup>, 471  
 Herlitz, Georg 73<sup>51</sup>, 343 f., 471  
 Herrmann, Johannes 224<sup>161</sup>, 352<sup>181</sup>  
 Herrmann, Wilhelm 263<sup>57</sup>, 471  
 Hertzberg, Arthur 55<sup>135</sup>  
 Hertzberg, J. 91<sup>7</sup>  
 Herz, Wilhelm 91<sup>7</sup>  
 Heschel, Susannah 12, 70<sup>40</sup>, 105<sup>50</sup>, 155<sup>99</sup>, 368<sup>10</sup>  
 Hildesheimer, Esriel 76 f., 471  
 Hildesheimer, Hirsch 78, 93<sup>13</sup>, 116, 122, 471  
 Hinneberg, Paul 296<sup>4</sup>  
 Hirsch, Emil G. 263, 471  
 Hirsch, Samson Raphael 74 ff., 278<sup>101</sup>, 312<sup>44</sup>, 471  
 Hochfeld, Samson 268<sup>69</sup>, 471  
 Hölscher, Gustav 175<sup>166</sup>, 333, 471  
 Höniger, Jakob 71<sup>42</sup>, 72<sup>46</sup>, 79<sup>74</sup>, 80<sup>77</sup>  
 Hoffmann, David Zwi 78 f., 91–99, 114<sup>81</sup>, 120, 122, 181 f., 186<sup>18</sup>, 210 ff., 219 f., 225, 471  
 Hoffmann, Christhard 12, 30<sup>17</sup>, 45<sup>87</sup>, 300<sup>11</sup>, 359<sup>202</sup>, 360<sup>204</sup>  
 Hoheisel, Kurt 13, 151<sup>83</sup>  
 Holländer, Ludwig 249<sup>23</sup>  
 Hollmann, Fritz von 192<sup>40</sup>  
 Holtzmann, Heinrich Julius 141<sup>41</sup>, 154, 155<sup>99</sup>, 169<sup>148</sup>, 174, 268<sup>68</sup>, 471  
 Holtzmann, Oscar 174<sup>165</sup>, 317, 319 f., 326<sup>97</sup>, 328, 472  
 Hommel, Fritz 352<sup>181</sup>, 472  
 Homolka, Walter 12, 241<sup>2</sup>, 261<sup>49</sup>, 288<sup>137</sup>  
 Honigmann, Peter 44<sup>78</sup>  
 Horovitz, Jakob 352<sup>181</sup>, 472  
 Horovitz, Josef 341<sup>136</sup>, 351<sup>176</sup>, 352<sup>178</sup>, 472  
 Horovitz, Markus 118<sup>96</sup>, 472  
 Horovitz, Saul 67, 472  
 Horstmann, Axel 46<sup>89</sup>  
 Hübinger, Gangolf 29<sup>8</sup>, 262<sup>54</sup>, 289<sup>138</sup>
- Isserles, Moses 94
- Jacob, Benno 24, 62<sup>12</sup>, 68, 79<sup>74</sup>, 176<sup>170</sup>, 182–190, 193–196, 198, 199<sup>64</sup>, 232, 294<sup>1</sup>, 296<sup>2</sup>, 297<sup>5</sup>, 472  
 Jacob, Walter 10  
 Jacobs, Richard 78<sup>72</sup>, 181<sup>5</sup>  
 Jampel, Sigmund 199<sup>66</sup>, 231<sup>187</sup>, 338<sup>129</sup>, 472  
 Jankowski, Alice 30<sup>17</sup>  
 Jarausch, Konrad H. 33<sup>29</sup>  
 Jellinek, Adolph 101, 472  
 Jelski, Israel 135<sup>15</sup>, 162<sup>125</sup>, 472  
 Jensen, Peter 353<sup>181</sup>, 472  
 Jeremias, Alfred 353<sup>181</sup>, 472  
 Joel, Manuel 66 f., 93<sup>13</sup>, 150, 350, 472

- Jochmann, Werner 31<sup>22</sup>, 32<sup>24</sup>, 33<sup>28</sup>, 34<sup>32</sup>  
 Johanning, Klaus 191<sup>39</sup>, 192<sup>40</sup>, 193<sup>44</sup>,  
 195<sup>52</sup>, 196<sup>54</sup>  
 Joseph, Max 273 f., 275<sup>91</sup>, 472  
 Jospe, Alfred 64<sup>16</sup>, 68<sup>33</sup>, 79<sup>76</sup>, 357<sup>191</sup>  
 Jost, Isaak Markus VII, 61, 150, 472  
 Jülicher, Adolf 91<sup>6</sup>, 267<sup>65</sup>, 472  
 Jürgensen, Almut 184<sup>14</sup>
- Kaatz, Saul 277<sup>99</sup>, 278<sup>101</sup>, 472  
 Kaftan, Julius 252, 472  
 Kahan, Israel Issar 100<sup>40</sup>, 210<sup>116</sup>, 306<sup>24</sup>,  
 327, 329 f., 347<sup>160</sup>, 472  
 Kahle, Paul 154<sup>98</sup>, 210<sup>116</sup>, 356<sup>191</sup>, 472  
 Kaiser, Jochen-Christoph 13<sup>17</sup>, 16<sup>25</sup>, 19<sup>32</sup>  
 Kalischer, Elias 298<sup>7</sup>, 332 f., 472  
 Kalthoff, Albert 155 f., 472  
 Kampe, Norbert 33<sup>28</sup>, 35<sup>37</sup>, 36<sup>42</sup>, 37<sup>50</sup>,  
 50<sup>109</sup>, 53<sup>123</sup>, 54<sup>131</sup>, 213<sup>127</sup>  
 Kant, Immanuel 60  
 Kaplan, Marion 45<sup>87</sup>, 48<sup>99</sup>  
 Karo, Joseph 94<sup>19</sup>  
 Karpeles, Gustav 50, 116<sup>89</sup>, 294, 303<sup>17</sup>,  
 473  
 Kattenbusch, Ferdinand 256–260, 473  
 Katz, A. 120<sup>105</sup>, 121<sup>109</sup>  
 Katz, Jacob 30<sup>14</sup>, 43<sup>70</sup>, 47<sup>94</sup>, 49<sup>105</sup>, 69<sup>36</sup>,  
 93<sup>15</sup>, 94<sup>18</sup>, 243  
 Kaufmann, David 64<sup>17</sup>, 67, 106–111,  
 124<sup>115</sup>, 473  
 Kellermann, Benzion 162 f., 186 f., 205<sup>94</sup>,  
 473  
 Kirschner, Bruno 88<sup>1</sup>  
 Kirschstein, Moritz 91<sup>7</sup>  
 Kisch, Guido 44<sup>77</sup>, 65<sup>19</sup>, 66<sup>22</sup>, 67<sup>25</sup>, 68<sup>33</sup>  
 Kittel, Gerhard VII, 14, 305, 318<sup>66</sup>, 473  
 Kittel, Rudolf 24, 210 f., 215–231,  
 234 ff., 301<sup>14</sup>, 327, 329 f., 352, 473  
 Klatt, Werner 141<sup>39</sup>, 196<sup>54</sup>  
 Klatzkin, Jakob 247, 473  
 Klein, Birgit 6<sup>9</sup>  
 Klein, Charlotte 13  
 Klein, Gottlieb 173<sup>162</sup>, 249<sup>23</sup>, 473  
 Klopfenstein, Martin A. 183<sup>10</sup>  
 Kluback, William 263<sup>57</sup>  
 Kluge, Paul 335<sup>120</sup>, 356<sup>189</sup>  
 Kober, Adolf 68<sup>33</sup>
- Kocka, Jürgen 29<sup>8</sup>  
 König, Eduard 116<sup>89</sup>, 172<sup>161</sup>, 174<sup>165</sup>, 191,  
 199<sup>64</sup>, 224<sup>161</sup>, 303, 333<sup>112</sup>, 353<sup>181</sup>, 473  
 Kohler, Josef 248 f., 473  
 Kohler, Kaufmann 163, 164<sup>128</sup>, 337<sup>122</sup>,  
 473  
 Kollenscher, Max 276<sup>94</sup>  
 Koselleck, Reinhart 28<sup>1</sup>, 35<sup>39</sup>  
 Kraus, Hans-Joachim 11<sup>11</sup>, 107<sup>56</sup>, 140<sup>34</sup>  
 Krauss, Samuel 120, 152<sup>86</sup>, 326, 327<sup>98</sup>,  
 473  
 Kristeller, Samuel 91<sup>7</sup>  
 Krüger, Paul 173<sup>162</sup>  
 Kulka, Otto D. 11<sup>11</sup>, 18<sup>29</sup>  
 Kuenen, Abraham 200<sup>69</sup>, 274<sup>88</sup>, 473  
 Kusche, Ulrich 14, 211, 233<sup>191</sup>, 236<sup>196</sup>
- Ladenburg, Adalbert von 63<sup>16</sup>  
 Lagarde, Paul de 328  
 Laible, Heinrich 319<sup>67</sup>, 320<sup>71</sup>, 321<sup>77</sup>, 473  
 Lamberti, Marjorie 39<sup>59</sup>, 40<sup>62</sup>, 50<sup>109</sup>,  
 53<sup>126</sup>, 57<sup>141</sup>  
 Landauer, Samuel 333, 334<sup>117</sup>, 352<sup>181</sup>,  
 473  
 Landsberger, Arthur 252<sup>29</sup>  
 Langewiesche, Dieter 29<sup>5</sup>, 30<sup>17</sup>  
 Laqueur, Walter 55<sup>135</sup>  
 Lazare, Bernard 364<sup>5</sup>  
 Lazarus, Leeser 66<sup>24</sup>, 473  
 Lazarus, Moritz 50, 71, 91, 150, 325, 473  
 Lehmann, Emil 38<sup>52</sup>  
 Lehr, Stefan 89<sup>2</sup>  
 Leimdörfer, David 135<sup>15</sup>, 473  
 Leipold, Johannes 347<sup>160</sup>  
 Lessing, Gotthold Ephraim 219  
 Lewkowitz, Albert 65<sup>21</sup>, 67<sup>26</sup>, 473  
 Lewkowitz, Julius 283<sup>123</sup>, 474  
 Lewy, Israel 67, 71, 474  
 Liberles, Robert 74<sup>56</sup>  
 Licharz, Werner 135<sup>12</sup>, 174<sup>164</sup>, 345<sup>150</sup>  
 Lichtenstein, Jechiel 100<sup>40</sup>  
 Lichtheim, Richard 55<sup>136</sup>, 56, 474  
 Liebeschütz, Hans 10, 28<sup>1</sup>, 29<sup>12</sup>, 30<sup>17</sup>,  
 64<sup>16</sup>, 66<sup>24</sup>, 69<sup>38</sup>, 74<sup>53</sup>, 200<sup>70</sup>, 201<sup>73</sup>,  
 205<sup>96</sup>, 233<sup>191</sup>, 261<sup>49</sup>, 263<sup>57</sup>, 300<sup>11</sup>  
 Lightfoot, John 308  
 Lindeskog, Gösta 138<sup>30</sup>

- Littmann, Enno 352<sup>181</sup>, 474  
 Löhr, Max 346–355, 474  
 Löw, Immanuel 120, 152<sup>86</sup>, 224<sup>163</sup>, 334<sup>117</sup>,  
 474  
 Löw, Leopold 350, 474  
 Loewe, Heinrich 127<sup>124</sup>  
 Löwe, Ludwig 91<sup>7</sup>  
 Löwenthal, A. 140<sup>34</sup>  
 Lorenz, Ina 30<sup>17</sup>  
 Lowenthal, Ernst G. 3<sup>2</sup>  
 Lucas, Leopold 80, 474  
 Lüdemann, Gerd 140<sup>35</sup>, 144<sup>54</sup>, 145<sup>57</sup>,  
 157<sup>105</sup>, 171<sup>159</sup>  
 Luther, Martin 12  
  
 Macholz, Christian 168<sup>142</sup>  
 Männchen, Julia 92<sup>12</sup>, 94<sup>26</sup>, 98<sup>33</sup>, 124<sup>118</sup>,  
 125<sup>121</sup>  
 Maimon, Salomon 60, 474  
 Maimonides 325<sup>94</sup>, 334  
 Makower, Hermann 91<sup>6</sup>  
 Mandel, Simon 135<sup>15</sup>  
 Mannheimer, Max 100<sup>41</sup>  
 Margolis, Max Leopold 151, 474  
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 14,  
 174<sup>164</sup>  
 Marti, Karl 327<sup>98</sup>, 474  
 Martin, Bernd 35<sup>37</sup>  
 Massing, Paul W. 32<sup>24</sup>  
 Mathys, Hans-Peter 227<sup>172</sup>, 228<sup>174</sup>  
 Maurer, Trude 48<sup>101</sup>, 49<sup>106</sup>  
 Maybaum, Sigmund 73, 91<sup>7</sup>, 195<sup>51</sup>, 243<sup>9</sup>,  
 270<sup>75</sup>, 299<sup>8</sup>, 303, 474  
 Meier, Kurt 13<sup>17</sup>  
 Meinhold, Johannes 199<sup>64</sup>, 210, 213 ff.,  
 234, 326<sup>97</sup>, 333<sup>112</sup>, 474  
 Meiring, Kerstin 45<sup>83</sup>  
 Menachem Ha-Me'iri 94<sup>18</sup>  
 Mendelssohn, Moses VII  
 Mendes-Flohr, Paul R. 11<sup>11</sup>, 18<sup>29</sup>, 252<sup>29</sup>  
 Meyer, Eduard 299 f., 474  
 Meyer, Michael A. 3<sup>2</sup>, 5<sup>6</sup>, 9<sup>10</sup>, 29<sup>12</sup>, 43<sup>71</sup>,  
 45<sup>86</sup>, 60<sup>3</sup>, 61<sup>6</sup>, 62<sup>11</sup>, 66<sup>22</sup>, 68<sup>35</sup>, 69<sup>36</sup>,  
 270<sup>75</sup>, 271<sup>77</sup>, 357<sup>195</sup>  
 Meyer, Moritz 71  
 Meyer-Steinegg, Theodor 352<sup>181</sup>  
 Mirsky, Samuel K. 76<sup>64</sup>  
  
 Mittwoch, Eugen 334<sup>117</sup>, 474  
 Moeller, Bernd 140<sup>35</sup>, 157<sup>105</sup>, 171<sup>159</sup>  
 Mommsen, Theodor 30<sup>17</sup>, 474  
 Mommsen, Wolfgang J. 28<sup>5</sup>  
 Montefiore, Claude G. 263, 286 ff., 293,  
 313, 474  
 Moore, George Foot 150<sup>77</sup>, 177<sup>172</sup>, 474  
 Moser, Moses 60, 474  
 Moses, Julius 340<sup>133</sup>  
 Mosse, George L. 28<sup>1</sup>, 33<sup>29</sup>, 35<sup>39</sup>  
 Mosse, Werner E. 30<sup>14</sup>, 32<sup>23</sup>, 40<sup>61</sup>, 46<sup>90</sup>,  
 47<sup>95</sup>, 50<sup>109</sup>, 53<sup>123</sup>, 54<sup>133</sup>, 55<sup>136</sup>, 57<sup>141</sup>,  
 79<sup>76</sup>, 192<sup>40</sup>, 241<sup>2</sup>, 288<sup>135</sup>  
 Mühlen, Patrik von zur 33<sup>30</sup>  
 Müller, Harro 19<sup>30</sup>  
 Müller, Joel 73, 114<sup>81</sup>, 475  
 Müller, Hans Martin 132<sup>2</sup>, 140<sup>35</sup>, 144<sup>55</sup>,  
 252<sup>28</sup>  
 Müller, Karlheinz 14, 144<sup>49</sup>, 177<sup>171</sup>  
 Murrmann-Kahl, Michael 140<sup>35</sup>, 144<sup>55</sup>,  
 145<sup>57</sup>, 170<sup>154</sup>  
 Myers, David N. 358<sup>198</sup>, 360<sup>204</sup>  
  
 Nathan, N. M. 232<sup>190</sup>  
 Naumann, Friedrich 157<sup>105</sup>, 475  
 Nestle, Eberhard 172<sup>161</sup>, 475  
 Neubauer, Jakob 181<sup>4</sup>, 223<sup>161</sup>, 475  
 Neufeld, Karl H. 133<sup>4</sup>  
 Neumann, Salomon 71  
 Neumann, Wilhelm 122<sup>110</sup>  
 Neusner, Jacob 177  
 Niebergall, Friedrich 251–255, 262,  
 264<sup>59</sup>, 475  
 Niewöhner, Friedrich 288<sup>136</sup>  
 Niewyk, Donald L. 20<sup>32</sup>  
 Nickel, Johannes 352<sup>181</sup>, 475  
 Nipperdey, Thomas 28<sup>4</sup>, 29<sup>9</sup>, 31<sup>19</sup>, 32<sup>23</sup>,  
 34<sup>33</sup>, 36<sup>47</sup>, 37<sup>51</sup>, 44<sup>79</sup>, 47<sup>98</sup>  
 Nobel, Nehemia Anton 338, 345<sup>150</sup>, 475  
 Nöldeke, Theodor 244–248, 349, 337<sup>122</sup>,  
 351<sup>176</sup>, 352<sup>178</sup>, 353, 475  
 Norden, Joseph 291<sup>141</sup>, 475  
 Nowack, Wilhelm 172<sup>161</sup>, 184<sup>13</sup>, 475  
 Nowak, Kurt 5<sup>7</sup>, 15<sup>23</sup>, 205<sup>95</sup>, 290<sup>140</sup>  
  
 Oettli, Samuel 191, 475  
 Offenberg, Mario 76<sup>65</sup>, 77<sup>69</sup>

- Osten-Sacken, Peter von der 112<sup>75</sup>, 119<sup>99</sup>, 357<sup>193</sup>  
 Oswald, Niko 6<sup>9</sup>  
 Otto, Rudolf 140<sup>35</sup>, 170, 333, 475
- Papen, Patrizia von 368<sup>10</sup>  
 Paucker, Arnold 28<sup>1</sup>, 30<sup>14</sup>, 32<sup>23</sup>, 40<sup>61</sup>, 46<sup>90</sup>, 47<sup>95</sup>, 50<sup>109</sup>, 52<sup>119</sup>, 53<sup>123</sup>, 54<sup>131</sup>, 55<sup>136</sup>, 57<sup>141</sup>, 74<sup>56</sup>, 79<sup>76</sup>, 192<sup>40</sup>, 241<sup>2</sup>, 288<sup>135</sup>  
 Paulsen, Friedrich 37, 38<sup>52</sup>, 475  
 Perles, Felix 68, 88<sup>1</sup>, 135 f., 138, 142<sup>42</sup>, 147–157, 160<sup>113</sup>, 161, 168 f., 172<sup>161</sup>, 173<sup>162</sup>, 174, 175<sup>169</sup>, 177, 232, 234<sup>192</sup>, 245<sup>14</sup>, 256<sup>39</sup>, 302–305, 319<sup>69</sup>, 320<sup>71</sup>, 333 f., 337<sup>122</sup>, 340<sup>135</sup>, 341, 344, 346–349, 351<sup>177</sup>, 352<sup>178</sup>, 355, 475  
 Perles, Fritz S. 68<sup>30</sup>, 151<sup>85</sup>, 152<sup>86</sup>, 156<sup>102</sup>, 245<sup>14</sup>, 334<sup>115</sup>, 337<sup>124</sup>, 341<sup>136</sup>, 346<sup>153</sup>  
 Perles, Hans 151<sup>85</sup>, 152<sup>86</sup>, 156<sup>102</sup>, 245<sup>14</sup>, 334<sup>115</sup>, 337<sup>124</sup>, 341<sup>136</sup>, 346<sup>153</sup>  
 Perles, Rosalie 243<sup>9</sup>  
 Pessen, Eugen 88<sup>1</sup>  
 Peters, Norbert 352<sup>181</sup>, 475  
 Petuchowski, Jacob J. 69<sup>38</sup>  
 Pfleiderer, Otto 297  
 Phelps, Reginald H. 206<sup>98</sup>  
 Philippson, Ludwig 39<sup>58</sup>, 64<sup>16</sup>, 107<sup>54</sup>, 127<sup>126</sup>, 475  
 Philippson, Martin 31<sup>21</sup>, 39, 80, 298<sup>7</sup>, 337<sup>122</sup>, 475  
 Philippson, Johanna 52<sup>120</sup>  
 Pierson, Ruth L. 53<sup>123</sup>  
 Poliakov, Leon 33<sup>30</sup>  
 Poppel, Stephen M. 55<sup>136</sup>  
 Porges, Nathan 193<sup>44</sup>, 475  
 Poznanski, Samuel Abraham 334<sup>117</sup>, 475  
 Prätorius, Franz 352<sup>181</sup>, 476  
 Puhle, Hans Jürgen 33<sup>27</sup>  
 Pulzer, Peter 32<sup>24</sup>, 36<sup>41</sup>, 51<sup>118</sup>
- Rabin, Israel 327<sup>98</sup>, 476  
 Rade, Martin 15<sup>23</sup>, 91<sup>6</sup>, 259<sup>43</sup>, 260<sup>47</sup>, 262 f., 267, 289<sup>139</sup>, 335–340, 344 f., 355, 476  
 Ragins, Sanford 50<sup>109</sup>, 53<sup>127</sup>  
 Rahlfs, Alfred 140<sup>35</sup>, 476
- Raulet, Gerard 15<sup>23</sup>, 16<sup>25</sup>, 205<sup>95</sup>  
 Reichmann, Eva G. 46  
 Reinharz, Jehuda 32<sup>25</sup>, 47<sup>94</sup>, 50<sup>109</sup>, 52<sup>121</sup>, 53<sup>123</sup>, 55<sup>136</sup>, 57<sup>141</sup>, 60<sup>3</sup>, 263<sup>57</sup>  
 Rendtorff, Rolf 14, 135<sup>11</sup>, 183<sup>10</sup>  
 Rendtorff, Trutz 15, 289  
 Rengstorf, Karl Heinrich 100<sup>40</sup>  
 Reventlow, Henning G. 183<sup>10</sup>, 189<sup>36</sup>, 199<sup>67</sup>  
 Richarz, Monika 36<sup>45</sup>, 43<sup>72</sup>, 45<sup>83</sup>  
 Richter, Martin 354<sup>186</sup>  
 Rieger, Paul 42, 68<sup>30</sup>, 139, 476  
 Riehm, Eduard 90<sup>4</sup>, 476  
 Ritschl, Albrecht 132<sup>2</sup>, 140, 252, 257, 274<sup>88</sup>  
 Ringer, Fritz K. 33<sup>29</sup>, 36<sup>46</sup>  
 Rohling, August 89<sup>2</sup>, 113, 128<sup>132</sup>, 476  
 Rohrbacher, Stefan 91<sup>6</sup>  
 Rosenberg, Hans 32<sup>24</sup>  
 Rosenbloom, Noah H. 74<sup>56</sup>, 75<sup>60</sup>  
 Rosenblüth, Felix 276<sup>96</sup>, 476  
 Rosenblüth, Pinchas E. 74<sup>56</sup>  
 Rosenheim, Jacob 76<sup>68</sup>, 232<sup>189</sup>, 343<sup>139</sup>, 344, 476  
 Rosenthal, Erich 74<sup>53</sup>  
 Rosenthal, Ferdinand 131<sup>1</sup>, 142<sup>42</sup>  
 Rosenthal, Ludwig A. 193<sup>44</sup>, 316<sup>66</sup>, 476  
 Rosenzweig, Franz 183, 343, 345, 358 f., 360<sup>204</sup>, 365 f., 370, 476  
 Rosin, David 66<sup>24</sup>, 67, 476  
 Rosowski, Martin 31<sup>22</sup>  
 Rotenstreich, Nathan 60<sup>5</sup>, 61<sup>8</sup>, 263<sup>57</sup>  
 Rothschild, Lothar 67<sup>25</sup>  
 Rothstein, Wilhelm 352<sup>181</sup>  
 Rozenblit, Marsha L. 44<sup>77</sup>  
 Rubaschoff (Shazar), Salman 358, 476  
 Rühl, Franz 352<sup>181</sup>, 476  
 Rürup, Reinhard 30<sup>14</sup>, 32<sup>23</sup>, 34<sup>34</sup>, 40<sup>61</sup>, 79<sup>76</sup>  
 Ruppin, Arthur 43, 44<sup>73</sup>, 45<sup>84</sup>
- Saadja Gaon 334  
 Sachau, Eduard 352<sup>181</sup>, 476  
 Samter, Nathan 44, 45<sup>82</sup>, 248  
 Samuel, Salomon 79<sup>76</sup>, 80<sup>76</sup>, 194<sup>48</sup>, 196<sup>53</sup>, 199<sup>65</sup>, 279<sup>110</sup>, 280, 301<sup>13</sup>, 337<sup>122</sup>, 345<sup>151</sup>, 476

- Sandberger, Jörg Viktor 254<sup>34</sup>  
 Sandkühler, Hans Jörg 19<sup>30</sup>  
 Sandler, Aron 213<sup>127</sup>  
 Sanders, Ed Parish 177<sup>172</sup>  
 Sandmel, Samuel 10, 140<sup>34</sup>, 174<sup>164</sup>  
 Savigny, Friedrich Carl von 65<sup>21</sup>  
 Schäfer, Peter 6<sup>9</sup>  
 Schaeffler, Richard 60<sup>2</sup>  
 Schatzberg, Walter 32<sup>25</sup>, 47<sup>94</sup>, 60<sup>4</sup>, 263<sup>57</sup>  
 Schatzker, Chaim 51<sup>114</sup>  
 Schiele, F. Michael 170<sup>156</sup>, 262<sup>53</sup>, 263<sup>55</sup>,  
 286<sup>132</sup>  
 Schiff, Jakob H. 351<sup>176</sup>  
 Schine, Robert 12<sup>14</sup>, 73<sup>52</sup>, 201<sup>73</sup>, 203<sup>83</sup>,  
 205<sup>96</sup>  
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst  
 233, 259<sup>43</sup>  
 Schlösser, Manfred 2<sup>1</sup>  
 Schmelz, Usiel O. 43<sup>72</sup>, 44<sup>81</sup>, 45<sup>84</sup>, 47<sup>96</sup>  
 Schmelzer, Hermann 120<sup>105</sup>  
 Schmidt, Martin 132<sup>2</sup>  
 Schmidt, Michael 37<sup>50</sup>, 91<sup>6</sup>  
 Schochow, Werner 368<sup>10</sup>  
 Schoeps, Julius H. 11<sup>11</sup>, 21<sup>35</sup>, 55<sup>136</sup>,  
 357<sup>192</sup>  
 Schöttgen, Johann Christian 308  
 Scholem, Gershom X, 1 ff., 25, 16<sup>26</sup>, 45<sup>85</sup>,  
 48, 357, 361 f., 365 f., 369 f., 476  
 Schorsch, Ismar 10, 36<sup>45</sup>, 40<sup>61</sup>, 51<sup>114</sup>,  
 54<sup>132</sup>, 60<sup>2</sup>, 61<sup>6</sup>, 63<sup>14</sup>, 65<sup>20</sup>, 66<sup>22</sup>, 67<sup>228</sup>,  
 69<sup>36</sup>, 83<sup>84</sup>  
 Schottroff, Luise 5<sup>8</sup>  
 Schottroff, Willy 5<sup>8</sup>, 183<sup>10</sup>, 345<sup>150</sup>  
 Schreiner, Martin 59, 73, 81, 135<sup>15</sup>, 476  
 Schröder, Martin 140<sup>35</sup>, 144<sup>54</sup>, 145<sup>57</sup>  
 Schürer, Emil 13, 141 f., 150, 151<sup>81</sup>, 166,  
 172<sup>161</sup>, 174<sup>166</sup>, 476 f.  
 Schulin, Ernst 35<sup>37</sup>  
 Schulte, Christoph 62<sup>11</sup>  
 Schulz, Alfons 352<sup>181</sup>  
 Schulz, Gerhard 285<sup>130</sup>  
 Schwab, Hermann 74<sup>55</sup>  
 Schwaiger, Georg 132<sup>2</sup>  
 Schwally, Friedrich 152<sup>87</sup>, 327<sup>98</sup>, 353, 477  
 Schwarz, Adolf 210, 219, 223–226,  
 227<sup>171</sup>, 334<sup>117</sup>, 337<sup>122</sup>, 477  
 Schwarzschild, Steven S. 15, 29<sup>12</sup>, 264<sup>58</sup>  
 Schweicher, Reinhard 19<sup>30</sup>  
 Schweitzer, Albert 268<sup>68</sup>  
 Schweitzer, M. 277<sup>99</sup>  
 Schwöbel, Christoph 336<sup>122</sup>  
 Segall, Jacob 44<sup>74</sup>, 44<sup>81</sup>  
 Seligkowitz, Benzion 135<sup>15</sup>  
 Seligmann, Caesar 135<sup>15</sup>, 182, 270, 271<sup>77</sup>,  
 279<sup>110</sup>, 280 f., 298<sup>7</sup>, 477  
 Sheehan, James J. 28<sup>3</sup>  
 Shulvass, Moses 76<sup>64</sup>  
 Sickenberger, Joseph 352<sup>181</sup>, 477  
 Siegele-Wenschkewitz, Leonore 5<sup>8</sup>, 11,  
 13, 212<sup>122</sup>, 224<sup>161</sup>, 305<sup>21</sup>, 357<sup>192</sup>, 368<sup>10</sup>  
 Siegfried, Carl 90<sup>4</sup>, 172<sup>161</sup>, 477  
 Simon, Heinrich 64<sup>16</sup>  
 Simon, James 299 f.  
 Simon, Uriel 188<sup>24</sup>  
 Simonsen, David Jakob 334<sup>117</sup>, 477  
 Sinasohn, Max 76<sup>65</sup>  
 Singer, Isidore 172<sup>161</sup>, 477  
 Smend, Rudolf 233<sup>191</sup>  
 Smid, Marikje 13<sup>17</sup>, 14<sup>20</sup>, 16<sup>25</sup>, 19<sup>32</sup>,  
 236<sup>196</sup>  
 Sombart, Werner 249<sup>21</sup>, 252, 254<sup>37</sup>  
 Sorkin, David 45<sup>86</sup>, 46<sup>88</sup>, 49<sup>108</sup>  
 Stade, Bernhard 90<sup>4</sup>, 116<sup>89</sup>, 477  
 Staerk, Willy 319<sup>67</sup>, 320<sup>71</sup>, 322<sup>83</sup>, 340–  
 344, 346<sup>153</sup>, 352<sup>181</sup>, 355, 477  
 Stange, Erich 259<sup>44</sup>  
 Steckelmacher, Moritz 118<sup>95</sup>, 477  
 Stegemann, Ekkehard W. 14, 135<sup>11</sup>,  
 168<sup>142</sup>  
 Steinschneider, Moritz 112, 120, 122<sup>110</sup>,  
 350, 477  
 Steinthal, Chajim (Heymann) 71, 91<sup>7</sup>,  
 477  
 Stemberger, Günter 119<sup>99</sup>  
 Stephanus 292  
 Stern, Moritz 118<sup>95</sup>, 119<sup>97</sup>, 477  
 Stern-Täubler, Selma 30<sup>14</sup>,  
 Steudel, Friedrich 155 f., 477  
 Steuernagel, Carl 352<sup>181</sup>, 477  
 Stoecker, Adolf 31, 33, 139<sup>30</sup>, 477  
 Strack, Hermann L. 24, 88, 90<sup>3</sup>, 92<sup>11</sup>,  
 107<sup>55</sup>, 112–130, 150<sup>77</sup>, 171<sup>157</sup>, 172<sup>161</sup>,  
 224<sup>161</sup>, 257<sup>39</sup>, 305, 317<sup>62</sup>, 319<sup>70</sup>, 320<sup>71</sup>,  
 323<sup>89</sup>, 334<sup>117</sup>, 330 ff., 333, 338, 340, 477

- Strauss, Herbert A. 19, 29<sup>12</sup>, 45<sup>87</sup>, 46<sup>88</sup>,  
 50<sup>109</sup>, 53<sup>123</sup>, 54<sup>131</sup>, 74<sup>53</sup>, 356<sup>190</sup>, 368<sup>9</sup>  
 Suchy, Barbara 21<sup>35</sup>, 22<sup>36</sup>, 51<sup>116</sup>, 52<sup>118</sup>  
 Susman, Margarete 1
- Tal, Uriel 10 ff., 20, 34<sup>31</sup>, 89<sup>2</sup>, 240 f.,  
 288<sup>135</sup>  
 Tänzer, Aaron 193<sup>44</sup>, 477  
 Täubler, Eugen 359, 360<sup>204</sup>, 477  
 Thadden, Reinhold von 45<sup>85</sup>, 48<sup>100</sup>  
 Thalmann, Rita 16<sup>25</sup>,  
 Theilhaber, Felix A. 44<sup>73</sup>  
 Theodor, Julius 118, 334<sup>117</sup>, 337<sup>122</sup>, 478  
 Titius, Arthur 256<sup>39</sup>, 333 f., 478  
 Tödt, Heinz-Eduard 19<sup>32</sup>  
 Toeplitz, Erich 88<sup>1</sup>  
 Toury, Jacob 28<sup>1</sup>, 31<sup>18</sup>, 32<sup>23</sup>, 39<sup>57</sup>, 40<sup>63</sup>,  
 43<sup>70</sup>, 50<sup>111</sup>, 52<sup>121</sup>, 242<sup>5</sup>  
 Tracy, David 16<sup>26</sup>  
 Tramer, Hans 273<sup>83</sup>  
 Treitschke, Heinrich von 29, 33, 248,  
 478  
 Troeltsch, Ernst 15<sup>23</sup>, 140<sup>35</sup>, 144, 205,  
 262, 263<sup>57</sup>, 289<sup>138</sup>, 478  
 Trott zu Solz, August von 332<sup>110</sup>, 349
- Ucko, Sinai 61<sup>6</sup>  
 Uffenheimer, Benjamin 183<sup>10</sup>, 189<sup>36</sup>  
 Ungnad, Arthur 352<sup>181</sup>, 478  
 Urbach, Ephraim 183<sup>9</sup>  
 Urbach, R. 244<sup>12</sup>
- Veit, Moritz 71  
 Verheule, Anthonie F. 140<sup>35</sup>, 154<sup>97</sup>,  
 157<sup>105</sup>, 169<sup>148</sup>, 170<sup>155</sup>  
 Vielmetti, Nikolaus 64<sup>18</sup>  
 Vital, David 55<sup>135</sup>  
 Völker, Heinz-Hermann 14, 71<sup>43</sup>, 72<sup>45</sup>,  
 100<sup>38</sup>, 124<sup>116</sup>, 130<sup>140</sup>, 346<sup>153</sup>, 356<sup>190</sup>  
 Vogelstein, Heinemann 68<sup>30</sup>, 243<sup>9</sup>, 268,  
 270<sup>75</sup>, 478  
 Vogelstein, Hermann 135<sup>15</sup>, 319<sup>70</sup>, 478  
 Vogler, Werner 12, 138<sup>30</sup>  
 Volkov, Shulamith 4<sup>5</sup>, 32<sup>23</sup>, 34<sup>35</sup>, 36<sup>43</sup>,  
 46<sup>91</sup>, 46, 47<sup>96</sup>, 48<sup>99</sup>, 49<sup>104</sup>, 243<sup>8</sup>  
 Volz, Paul 152<sup>87</sup>, 175<sup>167</sup>, 199<sup>66</sup>, 204<sup>92</sup>,  
 244<sup>13</sup>, 478
- Wagenhammer, Hans 133<sup>4</sup>  
 Wagner, Siegfried 99<sup>37</sup>, 100<sup>41</sup>, 124<sup>117</sup>,  
 125<sup>121</sup>  
 Walravens, Hartmut 71<sup>43</sup>, 74<sup>53</sup>, 356<sup>190</sup>  
 Wassermann, Henry 357<sup>191</sup>  
 Waubke, Hans-Günther 12, 70<sup>40</sup>, 134<sup>8</sup>,  
 142<sup>43</sup>, 144<sup>52</sup>, 150<sup>77</sup>, 157<sup>105</sup>, 162<sup>125</sup>  
 Weber, Cornelia 236<sup>196</sup>  
 Weber, Ferdinand 150, 478  
 Wehler, Hans-Ulrich 29<sup>10</sup>, 34<sup>34</sup>, 36<sup>40</sup>  
 Weinberg, Jacob Jechiel 356<sup>191</sup>, 478  
 Weinel, Heinrich 141<sup>41</sup>, 315<sup>60</sup>, 478  
 Weiß, Johannes 140<sup>35</sup>, 143<sup>46</sup>, 152<sup>86</sup>,  
 478  
 Weiss, Meir 183<sup>10</sup>  
 Weißler, Adolf 243<sup>9</sup>  
 Weissmann, Arthur S. 108<sup>61</sup>, 478  
 Weizmann, Chaim 358, 478  
 Wellhausen, Julius 134, 140, 142, 143<sup>46</sup>,  
 146, 181 f., 184, 187–190, 199, 201,  
 202<sup>76</sup>, 204, 213, 216 f., 229, 232 f.,  
 267<sup>65</sup>, 274<sup>88</sup>, 275<sup>91</sup>, 280, 352<sup>181</sup>, 478  
 Weltsch, Robert 49<sup>102</sup>, 242 f.  
 Wendt, Hans Hinrich 258, 478  
 Werner, Cosman 115<sup>83</sup>, 126<sup>123</sup>, 243<sup>9</sup>,  
 298<sup>7</sup>, 478  
 Wernle, Paul 307<sup>26</sup>, 478  
 Wertheimer, Jacob 48<sup>101</sup>, 49<sup>102</sup>  
 Wiefel, Wolfgang 15, 139<sup>30</sup>  
 Wiener, Max 10, 12<sup>14</sup>, 63<sup>13</sup>, 66<sup>24</sup>, 69<sup>37</sup>, 73,  
 180, 182, 199–205, 232, 270<sup>75</sup>, 478  
 Wiese, Christian 105<sup>50</sup>, 212<sup>122</sup>, 224<sup>161</sup>  
 Wilhelm II. 191, 192<sup>40</sup>, 229  
 Wilhelm, Kurt 38<sup>55</sup>, 61<sup>6</sup>, 67<sup>27</sup>, 68<sup>29</sup>, 183<sup>11</sup>,  
 186<sup>18</sup>, 273<sup>83</sup>, 346<sup>153</sup>  
 Wilke, Fritz 224<sup>161</sup>  
 Windfuhr, Walter 326<sup>97</sup>  
 Windisch, Hans 291 f., 478  
 Winter, Jakob 122<sup>110</sup>, 478  
 Wise, Stephen 347, 348<sup>164</sup>, 349<sup>165</sup>,  
 478 f.  
 Wohlgenuth, Joseph 76<sup>63</sup>, 78, 119<sup>98</sup>,  
 121<sup>109</sup>, 122 ff., 164–167, 223<sup>161</sup>, 231<sup>187</sup>,  
 277<sup>100</sup>, 278<sup>102</sup>, 279–282, 479  
 Wohlwill (Wolf), Immanuel 62  
 Wrede, William 140, 479  
 Wünsche, August 122<sup>110</sup>, 150, 479

Yahuda, Abraham Schalom 73, 334<sup>117</sup>,  
479

Yerushalmi, Yosef Haim 60<sup>2</sup>

Zechlin, Egmont 221<sup>156</sup>

Ziegler, Ignaz 68<sup>30</sup>, 82<sup>83</sup>, 135<sup>15</sup>, 145<sup>57</sup>,  
146<sup>61</sup>, 296 f., 366<sup>8</sup>, 479

Zimmern, Heinrich 352<sup>181</sup>, 479

Zmarzlik, Hans-Günter 35<sup>37</sup>

Zuckermann, Benedict 66<sup>24</sup>, 67, 479

Zunz, Leopold 60 ff., 63, 150, 245, 309,  
319, 346, 350, 479

## Geographisches Register

- Ägypten 191, 228, 300  
Amsterdam 311, 316<sup>62</sup>  
Assyrien 191
- Babylon, Babylonien 120<sup>103</sup>, 191, 194 ff.,  
216  
Baden 40<sup>64</sup>, 115<sup>87</sup>  
Basel 55, 307<sup>26</sup>  
Bayern 40<sup>64</sup>, 114<sup>80</sup>  
Berkeley 151  
Berlin 41, 45<sup>81</sup>, 63 ff., 68, 69<sup>37</sup>, 70–75, 77,  
83<sup>84</sup>, 89, 92, 100, 112 f., 118<sup>96</sup>, 132,  
135 f., 141<sup>39</sup>, 162<sup>125</sup>, 164, 186, 191,  
193<sup>44</sup>, 194, 201, 210, 213, 227<sup>171</sup>,  
234<sup>192</sup>, 243, 262 f., 268 f., 273, 276<sup>95</sup>,  
296 f., 298<sup>7</sup>, 299–302, 306, 330, 332,  
334<sup>117</sup>, 344, 349 f., 356, 357<sup>191</sup>, 368  
Bojanowo 117, 334<sup>117</sup>  
Bonn 69<sup>38</sup>, 93<sup>13</sup>, 116<sup>89</sup>, 210, 276<sup>95</sup>, 298<sup>7</sup>,  
303, 332 f.  
Boston 262  
Bremen 155 f.  
Breslau 64–68, 69<sup>38</sup>, 71, 73 ff., 100<sup>40</sup>, 106,  
183, 201, 210, 278<sup>103</sup>, 296, 298<sup>7</sup>, 312<sup>44</sup>,  
321<sup>77</sup>, 327<sup>98</sup>, 334<sup>117</sup>, 347 ff., 356  
Budapest 64<sup>17</sup>, 90<sup>4</sup>, 106, 121, 150, 152<sup>86</sup>,  
334<sup>117</sup>, 337<sup>124</sup>
- Cambridge 328, 334<sup>117</sup>  
Chicago 263  
Cincinnati 163, 337<sup>124</sup>
- Dortmund 184  
Dresden 65, 122<sup>110</sup>, 211<sup>120</sup>, 306<sup>23</sup>, 316<sup>63</sup>,  
327 f., 330<sup>103</sup>, 347<sup>160</sup>  
Düsseldorf 135<sup>12</sup>
- Eisenach 368
- Eisenstadt 76  
Elberfeld 291<sup>141</sup>  
England 286, 302, 328  
Erlangen 99, 100<sup>40</sup>  
Essen 79<sup>76</sup>, 280
- Florenz 73  
Frankfurt a. M. 69<sup>38</sup>, 74, 77, 118<sup>96</sup>, 270<sup>75</sup>,  
295, 298<sup>7</sup>, 335–341, 343 ff., 349, 351,  
353<sup>181</sup>, 357<sup>191</sup>  
Frankreich 39, 302  
Fulda 163<sup>127</sup>
- Galiläa 300  
Galizien 318  
Gießen 140<sup>35</sup>, 141<sup>39</sup>, 174<sup>165</sup>, 210<sup>116</sup>, 317,  
327<sup>98</sup>, 356<sup>191</sup>  
Glogau 80  
Gnadenfeld/Schlesien 92<sup>12</sup>  
Göttingen 140 f., 145, 147, 149, 155 f.,  
169, 184, 256<sup>39</sup>, 328, 333 ff., 350 f.  
Gotha 306, 308<sup>29</sup>
- Halberstadt 76 f.  
Halle 100<sup>40</sup>, 141<sup>39</sup>, 257, 306, 357<sup>191</sup>  
Hamburg 68<sup>30</sup>, 77, 139, 335, 357<sup>191</sup>  
Heidelberg 69<sup>38</sup>, 210, 252, 301<sup>14</sup>, 317  
Holland 39
- Jena 175, 258, 340, 368  
Jericho 300  
Jerusalem 1, 84<sup>85</sup>, 92<sup>12</sup>, 165, 211, 338, 358,  
361, 366
- Karlsbad 68<sup>30</sup>, 145<sup>57</sup>  
Kiel 276<sup>95</sup>,  
Kiew 118<sup>95</sup>

- Königsberg 68, 135, 147, 156, 304, 346–349, 353 f., 357<sup>191</sup>  
 Konitz 90 f.  
 Kopenhagen 334<sup>117</sup>  
 Korfu 114  
  
 Leipzig 92<sup>12</sup>, 99 ff., 103, 106, 111 f., 130, 206 f., 209 f., 211<sup>120</sup>, 212<sup>122</sup>, 223 f., 235, 236<sup>195</sup>, 291, 296, 298<sup>7</sup>, 301<sup>14</sup>, 302, 306 f., 316<sup>63</sup>, 327–330, 332, 347<sup>160</sup>, 349, 352, 357<sup>191</sup>  
 Litauen 100<sup>40</sup>  
 Lodz 243  
 London 64<sup>18</sup>, 184<sup>14</sup>, 334<sup>117</sup>  
  
 Madrid 73<sup>51</sup>  
 Magdeburg 68<sup>28</sup>  
 Mannheim 118<sup>96</sup>  
 Marburg 74, 93<sup>16</sup>, 227<sup>171</sup>, 232<sup>190</sup>, 262 f., 335, 357<sup>191</sup>  
 Mesopotamien 300  
 Metz 64<sup>18</sup>  
 München 296, 298<sup>7</sup>  
  
 New York 65<sup>20</sup>, 172<sup>161</sup>, 334<sup>117</sup>, 347, 351<sup>176</sup>  
  
 Österreich-Ungarn 116  
 Offenbach 68<sup>31</sup>  
 Oldenburg 326<sup>97</sup>  
 Oppeln 68<sup>30</sup>, 135  
 Oxford 328  
  
 Padua 64<sup>18</sup>  
 Palästina 55 f., 77, 120<sup>103</sup>, 138, 252, 300, 326, 347  
 Philadelphia 350  
 Polna 114  
  
 Posen 117, 270 f.  
 Preußen 23, 35, 38–42, 45, 114, 115<sup>87</sup>, 299, 335, 339  
  
 Ratibor 68<sup>31</sup>, 108  
 Rostock 100<sup>40</sup>, 261<sup>50</sup>  
 Rußland 112  
 Sachsen 115<sup>87</sup>  
 Spandau 332<sup>110</sup>  
 Stettin 201<sup>73</sup>, 268  
 Stolp/Pommern 273  
 Straßburg 154, 246, 298<sup>7</sup>, 334<sup>117</sup>  
 Stuttgart 68<sup>30</sup>  
 Szegedin 120, 334<sup>117</sup>  
  
 Tell-El-Amarna 191, 300  
 Tisza Eszlar 90  
 Triest 334<sup>117</sup>  
 Tübingen 14  
  
 Ungarn 90, 120, 334<sup>117</sup>  
  
 Vereinigte Staaten von Amerika 39, 68, 201<sup>73</sup>, 302, 328, 347, 349<sup>165</sup>, 350  
  
 Warschau 334<sup>117</sup>  
 Wien 64<sup>18</sup>, 68<sup>28</sup>, 101, 116<sup>89</sup>, 120 f., 131, 152<sup>86</sup>, 162<sup>125</sup>, 210, 223, 318, 321, 326, 334<sup>117</sup>  
 Wiesbaden 69<sup>38</sup>  
 Wittenberg 306  
 Württemberg 40<sup>64</sup>  
  
 Xanten 90, 114  
  
 Zabrze (Hindenburg) 278<sup>101</sup>  
 Zweistromland 191

## Sachregister

- Abendmahl 323<sup>87</sup>, 324 f.  
Abgrenzungszwang 288  
Abraham 115, 216  
Absolutheit des Christentums 144 ff.,  
155 f., 170, 174, 254  
Absolutheitsanspruch 250, 288  
    exklusiver christlicher Absolutheits-  
    anspruch 103, 126, 282, 365  
Abwehrarbeit, s. Selbstschutz 8, 49 ff.,  
54 f., 57<sup>141</sup>, 81–84, 364  
Abwehrbewegung 50, 55, 82, 116, 272  
Abwehrorganisation 50 f.  
Achtzehngebet 169, 310<sup>36</sup>  
Adass Jisroel, s. Separatorthodoxie 76,  
119  
Akademie für die Wissenschaft des Juden-  
tums 359 f.  
Akkulturation 3, 42, 45, 47–52, 55, 60,  
63, 75, 301, 254, 309  
Alldeutscher Verband 33  
Allgemeiner deutscher Rabbinerverband  
39, 186<sup>18</sup>, 270<sup>75</sup>, 298<sup>7</sup>  
Altes Testament, alttestamentlich, s. He-  
bräische Bibel 9, 14, 73, 83<sup>84</sup>, 96, 100<sup>38</sup>,  
107, 112, 136<sup>21</sup>, 137<sup>21</sup>, 140 f., 159, 175,  
186, 191, 193, 196 f., 207–210, 212–215,  
224<sup>161</sup>, 225 ff., 228<sup>176</sup>, 233, 236, 255,  
307, 309<sup>31</sup>, 327, 333<sup>112</sup>, 337<sup>124</sup>, 342,  
347  
Ablehnung/Preisgabe des Alten  
    Testaments 191, 195, 197, 236  
Bewahrung des Alten Testaments 9,  
197, 218  
»Gott des Alten Testaments«, s. »Juden-  
gott«, »Gott der Juden« 209, 215,  
219, 230 f.  
Minderwertigkeit des Alten Testaments  
225  
    religiöser (kultureller) Wert des Alten  
    Testaments 9, 83<sup>84</sup>, 190, 195, 206,  
    218  
Alttestamentler 14, 116<sup>89</sup>, 141<sup>39</sup>, 175, 181,  
199, 210, 224<sup>161</sup>, 225, 231, 234, 236,  
301<sup>14</sup>, 303, 333, 340, 346 f.  
Alttestamentliche Wissenschaft (For-  
    schung) 191, 209, 236, 274, 328, 354<sup>187</sup>  
American Unitarian Association 262  
Angelologie 149  
Anthropologie 283  
Anthropomorphismus 191  
»Antichristianismus«, jüdischer, s. Chri-  
    stentumsfeindschaft 101, 104, 129, 329  
Antiintellektualismus, antiintellek-  
    tualistisch 241  
Antijudaismus, antijudaistisch IX, 10,  
12 f., 15, 19 f., 70, 127 ff., 135, 240, 243,  
247, 272, 286, 289, 316, 319, 355, 364 f.,  
369 f.  
Antijüdisch IX, XI, 7, 10, 14, 24, 35, 49,  
52, 74, 83<sup>84</sup>, 94<sup>19</sup>, 105<sup>50</sup>, 116, 140<sup>34</sup>, 158,  
172, 184 f., 187 f., 192<sup>40</sup>, 198, 201, 218,  
248, 254<sup>34</sup>, 277, 289, 295, 305, 355, 361,  
363 f., 366 f.  
Antipaulinismus, s. Paulus 164  
Antisemitenparteien 31 f., 82, 115<sup>87</sup>, 131  
Antisemitenprozeß 24, 53, 91, 93<sup>13</sup>, 213,  
226, 229 f., 321  
Antisemitismus, antisemitisch, Antisemi-  
    ten IX, 2 f., 6–11, 14 ff., 18, 24, 29, 32–  
35, 38<sup>52</sup>, 44, 47–51, 53–57, 61, 81 ff.,  
89–93, 95–98, 100 ff., 104 ff., 108 f., 112,  
114 f., 117 ff., 121 f., 124<sup>119</sup>, 125<sup>121</sup>, 126–  
129, 131, 136, 139, 155<sup>99</sup>, 178, 180, 183,  
188, 191 f., 195, 197 f., 205, 207 ff.,  
212 ff., 216, 218, 220 f., 222<sup>158</sup>, 223 f.,  
228 ff., 231<sup>188</sup>, 232<sup>190</sup>, 233–237, 242,

- 244, 246 ff., 254<sup>34</sup>, 263, 275, 276<sup>96</sup>, 277, 280, 286, 294, 301<sup>14</sup>, 306, 316<sup>63</sup>, 317, 321 f., 325, 336 ff., 339<sup>131</sup>, 341, 348, 353<sup>183</sup>, 355, 363 ff., 368
- Abwehr des Antisemitismus 15<sup>25</sup>, 51
- »antichristlicher« Antisemitismus 20, 34<sup>31</sup>, 218
- christlicher Antisemitismus 20
- kultureller Antisemitismus 19 f.
- moderner Antisemitismus VIII, 20, 23, 28, 31, 42, 49, 54, 82, 88
- politischer Antisemitismus 19
- »postassimilatorischer« Antisemitismus 18
- rassischer Antisemitismus 19, 34, 104, 117<sup>94</sup>, 209, 224<sup>161</sup>, 235, 236<sup>195</sup>, 243<sup>8</sup>, 254, 364
- religiöser Antisemitismus 236<sup>195</sup>
- sozio-kultureller Antisemitismus 364
- völkischer Antisemitismus 34, 182, 206, 236
- wissenschaftlicher (akademischer) Antisemitismus 33, 52, 116<sup>89</sup>, 139, 183, 236<sup>195</sup>, 364
- Antisemitismusforschung XII, 9, 19, 32<sup>23</sup>, 235, 364
- Antisemitismusstreit, Berliner 29 ff., 105<sup>50</sup>
- Antitalmudismus, s. Talmudhetze 89, 92, 128, 131 f., 215, 338<sup>129</sup>
- Antizionistisches Komitee 56
- Apokalyptik, apokalyptische Überlieferung 140, 142 f., 149, 158<sup>110</sup>, 159, 177, 305, 342
- Apokryphen, apokryphe Überlieferungen 83<sup>84</sup>, 140, 150, 164, 305
- Apologetik, apologetisch 4, 6, 8, 10, 12, 16 ff., 22, 24 f., 53 f., 62, 67, 78–85, 93, 96, 98 f., 114<sup>81</sup>, 119, 136, 139, 147 f., 151, 152<sup>86</sup>, 153<sup>88</sup>, 155 f., 159, 163, 172 ff., 176 f., 181, 186, 192, 198, 200, 202, 205, 219, 232<sup>189</sup>, 241 f., 260, 262<sup>52</sup>, 266, 272, 276 f., 281 ff., 288, 290, 295 f., 304, 308, 311, 316<sup>62</sup>, 325, 328 f., 333, 339, 341<sup>136</sup>, 342, 357, 361 ff., 365 ff.
- apologetisches Denken 365 f.
- Zwang zur Apologetik 9, 17, 81, 138<sup>28</sup>, 302, 305, 357, 362, 365, 370
- Apologie des Christentums 124<sup>118</sup>, 130, 133, 136
- Apologie des Judentums 135, 204, 226, 272
- Asymmetrie, asymmetrisch 17, 25, 233, 315, 362, 364, 366
- »Assimilantentum« 243
- Assimilation 1, 5, 7, 23, 25, 44 ff., 55 f., 63, 221, 240, 242 f., 248 f., 251 f., 254 f., 272, 275 f., 290 f., 302, 340
- Assimilationsforderung, Assimilationsdruck 243, 289<sup>138</sup>
- Krise der Assimilation 42
- Assyriologie, Assyriologen 190 f., 193 f., 353<sup>183</sup>
- Auferstehung Christi 314<sup>58</sup>
- Aufklärung 3<sup>3</sup>, 29, 34, 60, 69, 94, 249
- Aufklärungsarbeit 51, 53 f., 82, 91, 272, 275, 297, 339<sup>131</sup>, 355
- Aufklärungstheologie 133<sup>4</sup>
- Auflösung des Judentums 43, 45, 54, 63, 244, 273, 275, 290, 302
- Austritt aus dem Judentum, Austrittsbewegung 44 f., 247, 254
- Autonomie, sittliche 166, 201, 270, 313
- Bergpredigt 160
- Berufsprofil, jüdisches 47
- Bewußtseinswandel, jüdischer 46
- »Bibel-Babel-Streit« 24, 182, 190–199, 206, 208, 216, 233, 237, 277
- Bibelexegese, s. Exegese 66, 76 f., 309, 318, 336, 344
- Bibelkritik 10 f., 24, 73, 78, 134<sup>8</sup>, 163 ff., 180 ff., 185<sup>17</sup>, 186 f., 189, 193, 199 f., 205<sup>93</sup>, 208, 223<sup>161</sup>, 225, 228, 231 f., 234 f., 277, 278<sup>100</sup>, 280, 344
- Bibelwissenschaft, Bibelforschung, s. Exegese 9, 71 ff., 78, 85, 180, 182 f., 193, 225, 300, 342 f.
- jüdische Bibelforschung 12<sup>14</sup>, 179–183, 184 ff., 193<sup>44</sup>, 199, 212, 231 ff., 297<sup>5</sup>, 309, 369
- protestantische Bibelforschung 9, 11 ff., 22, 105<sup>50</sup>, 109, 180, 186 f., 191, 272, 275, 280, 350
- Bildungsbürgertum 28 f., 31, 35 f., 47, 49, 90, 133

- Bildungsideal, jüdisches 36 f.  
 Bildungsideologie 75  
 Bismarck-Ära 7, 29  
 Blutbeschuldigung 118<sup>96</sup>, 166  
 Blutmord, Blutriten, Blutaberglaube 91, 114, 118, 323  
 B'nai B'rith 83, 84<sup>85</sup>  
 Breslauer Tradition, s. Jüdisch-Theologisches Seminar 278<sup>103</sup>, 312<sup>44</sup>  
 Brunnenvergiftung 81 f.  
 Buddhismus, buddhistisch 145, 303  
 Bund der Landwirte 33  
  
 Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (CV) 22, 51–57, 116 f., 183, 206, 209 f., 219, 223, 224<sup>163</sup>, 229<sup>182</sup>, 230  
 Chassidismus 331<sup>105</sup>, 347<sup>160</sup>  
 Christentum  
   Arisierung (»Dejudaisierung«) des Christentums 34, 215  
   dogmenloses Christentum 138  
   frühes Christentum, s. Urchristentum VIII f., 137, 141, 177  
   jüdische Wahrnehmung des Christentums 10  
   jüdische Kritik am Christentum 125  
   jüdische Elemente 261  
   jüdische Ursprünge 34, 215, 236, 290, 315, 317<sup>64</sup>, 338  
   paulinisches Christentum 158<sup>110</sup>  
   Ursprünge des Christentums VII, IX, 12, 70, 133, 309, 332, 344<sup>143</sup>  
   völkisch-rassische Erneuerung 209  
 Christentumsfeindschaft, jüdische, s. »Antichristianismus« 105<sup>50</sup>, 121  
 »Christianisierung« des Judentums 281, 291, 314, 325  
 »Christlicher Staat« 30<sup>14</sup>, 35, 39, 41, 104, 251, 288, 301, 355  
 Christologie, christologisch 107, 133, 138, 145, 185, 202, 241, 256<sup>39</sup>, 257 ff., 261, 281, 284, 290  
   Reduktion der Christologie 291  
 Collège Rabbiniq ue 64<sup>17</sup>  
 Collegio Rabbiniq ue Italiano 64<sup>17</sup>, 73  
  
 Dämonologie 149  
 »Dejudaisierung«, s. »Entjudung« 34  
 Deuterocesaja 202  
 Deuteronomium,  
   s. »Ur-Deuteronomium« 181  
 Deutsch-Israelitischer Gemeindebund 39, 50, 91<sup>7</sup>  
 Deutsche Christen, deutsch-christlich VIII, 316<sup>63</sup>  
 Deutsche Freisinnige Partei 31  
 Deutsche Konservative Partei 33  
 Deutsche Orientgesellschaft 191, 300  
 Deutschnationaler Handlungsgehilfenverband 33  
 Deutschtum 9, 47, 52 ff., 56, 58, 159, 248 f., 251–254  
 Deutschtum und Judentum 4, 43, 52<sup>122</sup>, 248, 252, 337, 338<sup>129</sup>  
 Dialektische Theologie 205<sup>96</sup>  
 Dialog , dialogisch VIII f., 3, 8, 18, 103, 125 f., 130, 135, 156, 173, 176, 250, 260 f., 286, 288, 292, 294, 313, 342, 362 f., 367–370  
   christlich-jüdischer Dialog XI, 6, 13, 15, 139, 369  
 Dialogbereitschaft 124  
 »Dialogsituation« 266  
 »Dialogstruktur« 130  
 Diaspora, s. Galut u. Exil 56, 94, 274, 312<sup>45</sup>  
 Diasporajudentum 157  
 Diskriminierung 3, 31, 37 ff., 40<sup>61</sup>, 41, 78, 242, 244, 320<sup>71</sup>, 253 f., 327, 355, 363 f.  
 Diskurs, Diskurse 11 f., 17, 22, 24, 79, 85, 98, 159, 172, 174, 178, 206, 231, 233 f., 242, 272, 286, 288, 364, 366, 369  
   gleichberechtigter Diskurs 17, 294  
   jüdisch-protestantischer Diskurs 11, 45, 150, 179  
   theologische Diskurse 4, 6, 8 f., 16, 21, 23, 25, 240, 362  
 Diskursethik 17, 362  
 Diskursverweigerung XIII, 17, 25, 362  
 Dissimilation, dissimulatorisch 46, 48 f., 54, 57, 359  
 Dogmen, christliche 107, 272, 276<sup>95</sup>, 281<sup>118</sup>, 283<sup>123</sup>, 284, 290

- Dreieinigkeit, s. Trinität 107<sup>55</sup>, 258, 261<sup>50</sup>, 314<sup>58</sup>
- Dropsie College Philadelphia 350
- »Durchschnittsförmigkeit«, s. »Volksförmigkeit« 148, 174
- »Durchschnittsmoral«, pharisäische 143
- Ebed Jahwe*, Ebed Jahwe-Lieder 202 f.
- Einheit Gottes 94 f., 107, 200
- Emanzipation
- Aufhebung der Emanzipation 31, 35, 57, 91
  - Bejahung der Emanzipation 15
  - Emanzipation der Juden 2, 7, 18, 28, 30, 34 f., 39, 41 f., 48, 51, 52<sup>122</sup>, 60 f., 64, 68, 70, 74<sup>56</sup>, 75, 91, 99 f., 128<sup>132</sup>, 129, 206 f., 244, 254, 276, 289 f., 294, 296, 299, 301 f., 337, 344
  - Emanzipation der jüdischen Wissenschaft 358
  - Emanzipation des Judentums 41, 63
  - Emanzipation vom Judentum 45, 60
  - emanzipatorischer Anspruch 289, 300, 302, 304, 351
  - Infragestellung der Emanzipation 104 f.
  - unvollendete Emanzipation 44
  - Vollendung der Emanzipation 64, 337<sup>124</sup>
  - Zeitalter der Emanzipation 5, 60, 65
- Emanzipationsedikt, preußisches 30<sup>14</sup>, 42, 71, 301
- Emanzipationskampf 63, 82, 364
- Emanzipationspolitik, preußische 38 f.
- Emanzipationswürdigkeit 4, 60, 62, 86, 357
- Enterbungstheologie 135
- Entfremdung von jüdischer Tradition 4, 61, 75, 243, 247 f., 358
- »Entjudaisierung« des Christentums 138
- »Entjudung« 34, 236, 368
- Entwicklungsgedanke 179, 188, 201
- Entwicklungsgeschichte, entwicklungsgeschichtlich 232
- Erbsünde, Erbsündenlehre 204, 257, 258<sup>40</sup>, 283
- Erlösung 265 f., 283, 285
- Erlösungsreligion 145
- Erwählung Israels 128, 157 f., 165, 195<sup>52</sup>, 202, 213, 214<sup>131</sup>, 217, 223, 234, 270, 243
- Erwählungsdünkel 198
- Übergang auf die Kirche 127
- Erweckungsbewegung 99
- Esra 177
- Eschatologie, eschatologische Vorstellungen 103, 142 f., 157, 159, 203<sup>85</sup>
- Ethik, s. Sittlichkeit 126, 137, 142, 167, 192, 195, 201, 205, 235 f., 256 ff., 274<sup>87</sup>, 279, 283, 325
- jüdische Ethik 50<sup>112</sup>, 54, 69, 73, 82, 91, 93
- Zeitalter der Emanzipation 5, 60, 65 f., 97, 99, 125, 129, 148 ff., 157, 159 f., 173, 212, 219, 226, 231<sup>188</sup>, 236<sup>195</sup>, 265, 273, 276, 298, 325, 345<sup>150</sup>
- christliche/protestantische Ethik 116<sup>89</sup>, 174, 289
- Ethisierung der Religion 257, 313<sup>50</sup>
- Ethos, wissenschaftliches IX, 61, 110, 363
- Evangelisch-Lutherischer Centralverein für die Mission unter Israel 100<sup>40</sup>
- Evangelisch-Sozialer Kongreß 139<sup>34</sup>
- Evangelium 90, 101, 110, 117, 129, 132 f., 136–139, 145 f., 160, 162<sup>125</sup>, 167, 168<sup>144</sup>, 171, 233, 253, 284, 288, 318<sup>66</sup>, 321, 342<sup>138</sup>, 368
- Evangelium als Teil der jüdischen Glaubensgeschichte 139, 363, 368
- Exegese, historisch-kritische 81, 131 f., 147, 182 ff., 185<sup>16</sup>, 186 f., 204, 226, 231, 233, 300<sup>10</sup>, 330<sup>105</sup>, 369
- Exegese, jüdische, s. Bibelwissenschaft 66, 187, 188<sup>24</sup>, 189<sup>35</sup>, 225, 231
- Exil, s. Galut u. Diaspora 273, 276<sup>94</sup>
- Existenzrecht des Judentums 56, 82<sup>83</sup>, 125, 129, 139, 178, 190, 222, 233, 240, 244–247, 255, 261, 278<sup>100</sup>, 290, 295, 363
- Legitimität der Fortexistenz des Judentums 4, 9, 31, 69 f., 154, 157, 159, 233<sup>190</sup>, 240, 256, 366
- Ezechiel 127

- Fakultät, jüdisch-theologische 25, 64<sup>16</sup>, 71, 295, 299, 304, 335–345, 355 f., 359
- Fakultät(en), christlich-theologische/evangelische 41, 295, 327 f., 330, 331, 333<sup>112</sup>, 335 f., 340, 343, 356  
staatskirchenrechtliche Stellung 301
- Fakultät, religionswissenschaftliche 336
- Freie Jüdische Vereinigung 278<sup>103</sup>
- Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums 77<sup>71</sup>
- Fremdengesetzgebung, antike 94
- Fremdheit, Fremdheitsgefühle 32, 34, 91, 365
- Freunde der Christlichen Welt 262
- Frömmigkeit, jüdische 66, 133, 143, 147 ff., 161<sup>118</sup>, 167, 169 ff., 173<sup>162</sup>, 214, 216, 283, 285, 310<sup>36</sup>, 320, 337, 344, 348<sup>160</sup>, 366<sup>8</sup>
- Frühjudentum, frühjüdisch VII, 83<sup>84</sup>, 131, 140 f., 148 f., 159, 161, 171, 173, 179, 310, 347<sup>160</sup>
- Furcht Gottes 165, 167 f.
- Galut, s. Diaspora u. Exil 56, 358
- Gebete, jüdische 165, 167, 169, 310, 334
- Gebetsfrömmigkeit 169
- Gegengeschichte 12, 70, 363
- »Gegenwartsarbeit« 56
- »Geheimwissenschaft«, »Geheimschriften«, jüdische 115, 328
- »Geist, jüdischer« (»semitischer«), »Judengeist« 9, 32, 34, 209, 220<sup>154</sup>, 264, 340, 368
- Gemara 154, 181, 249<sup>21</sup>
- Gerechtigkeit 94, 117, 134, 160, 162<sup>124</sup>, 194, 212<sup>124</sup>
- Gerechtigkeit Gottes 167 f., 208, 265
- Gerechtigkeit, soziale 160, 202<sup>76</sup>, 203, 265, 270, 284
- Gesamtarchiv der deutschen Juden 343
- Gesamtorganisation des Judentums 40
- Geschichtsbewußtsein, jüdisches 60
- Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden 100<sup>38</sup>, 112, 262<sup>52</sup>
- Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums 80, 163, 309
- »Gesetz« 65, 69, 103, 105, 108, 113<sup>77</sup>, 134, 142 f., 160 f., 162, 164 ff., 185, 195<sup>52</sup>, 201, 212<sup>124</sup>, 218, 225<sup>166</sup>, 233, 267<sup>65</sup>, 281, 284 f., 291<sup>141</sup>, 320<sup>74</sup>
- Freude am Gesetz, s. Simchat Tora 160 f., 165 ff., 320<sup>74</sup>,
- Gesetz und Evangelium 233
- »Gesetzesfrömmigkeit« 153, 154<sup>94</sup>, 163 f.
- »Joch des Gesetzes (der Tora)« 103, 161, 165
- »Gesetzesreligion« 13, 14<sup>20</sup>, 142, 145 f., 150<sup>77</sup>, 172, 217, 278<sup>100</sup>, 280 f.
- Gesetzgebung, mosaische 200
- »Gesetzlichkeit«, »gesetzlich«, s. »Nomismus« 108, 128, 159, 161–164, 167, 174, 188<sup>28</sup>, 241, 257, 277, 291 f., 310, 313<sup>50</sup>, 314<sup>58</sup>, 320
- Gespräch, s. Dialog IXf., 3, 130, 251, 286, 288, 363 ff., 367, 369 f.  
christlich-jüdisches 5<sup>8</sup>  
deutsch-jüdisches 1 ff., 6, 362  
Gesprächsangebot 260  
Verweigerung des Gesprächs 367
- Gießener Mischna 25, 213, 317–327
- Gilgamesch-Epos 194
- Gleichberechtigung 5<sup>8</sup>, 30, 35, 39, 41 f., 56, 58, 126, 137, 223, 231<sup>187</sup>, 249, 254, 296 f., 305, 339 f., 342 ff., 357<sup>194</sup>, 358, 364  
religiöse Gleichberechtigung, Gleichstellung der jüdischen Religion 5<sup>8</sup>, 39 ff., 53<sup>128</sup>, 63, 289, 301
- Gnade Gottes 167 f., 257, 285, 310<sup>36</sup>, 314
- Götzendienst, Götzendiener 93<sup>13</sup>, 94, 96 f.
- »Gott der Juden« (des Judentums), s. »Judengott« u. Stammesgott 207 f.
- Gottebenbildlichkeit 270, 280, 283
- Gottesbegriff 143<sup>46</sup>, 202, 207–211, 313
- Gottesbild, alttestamentliches 182, 192, 195 f., 215, 221, 230 f., 234<sup>192</sup>
- Gottesdienst, jüdischer 69, 169 ff., 186, 271, 310, 348
- Gotteskindschaft des Menschen 158, 165, 168, 270, 310
- Gotteslästerung 207, 211, 215, 219 f., 225

- Gotteslästerungsparagraph 210  
 Gotteslästerungsprozeß 206  
 Gottesmordthese, Gottesmordvorwurf 91, 108, 214  
 Gottesvorstellung, -verständnis 195, 206 f., 210, 212, 216, 233, 236<sup>195</sup>  
 Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums 80, 308 f.
- Haggada, haggadische Texte 122<sup>110</sup>, 137, 149, 318  
 Halacha, halachische Überlieferung 66<sup>22</sup>, 69, 71, 74, 92–95, 97 f., 137, 149 f., 162 f., 164 f., 212, 241, 291, 325<sup>94</sup>, 344  
 Normativität der Halacha 290  
 Hammurabi 191  
 Haskala 60 f., 68  
*Hattarath Hora'ah*, s. Rabbinerdiplom 72  
 Hebräische Bibel 9, 12, 23 f., 69, 78, 105<sup>50</sup>, 132, 136, 141, 177, 179, 182 f., 185, 190 ff., 193<sup>44</sup>, 195, 198, 200, 206, 208 f., 211, 213, 218, 220, 227 f., 231, 232<sup>190</sup>, 233 ff., 347, 369  
 Gottesvorstellung 206, 208, 212  
 Offenbarungscharakter 75, 182, 191, 194  
 Originalität 198  
 religionsgeschichtliche Grundlagen 179  
 sittlicher Charakter 192  
 Hebräische Universität Jerusalem 1, 358, 361  
 Hebraistik 357  
 Hebrew Union College 163, 337<sup>124</sup>  
 Heiligkeitsgesetz 189<sup>31</sup>  
 Heiligung 283  
 Heiligung des Namens Gottes, s. *kiddusch ha-schem* 95, 97  
 Heilsgeschichtliche Theologie, heilsgeschichtlich 24, 89, 99, 107, 112, 127, 129 f., 144, 191, 214  
 Hellenismus, hellenistische Überlieferung/Quellen 83<sup>84</sup>, 140, 142, 149, 157, 162<sup>125</sup>, 176, 305, 307, 337<sup>124</sup>  
 Henotheismus 216  
 »Hep-Hep«-Krawalle 61  
 Hermeneutik, hermeneutische Regeln/Prämissen 17<sup>28</sup>, 93 f., 149, 181 f., 189<sup>35</sup>, 190, 212, 216, 218, 220, 231 ff.
- Herrnhuter Brüdergemeine 92<sup>12</sup>  
 Herrschaftsverhältnisse 17 f., 22 f., 38, 127, 174, 362 f.  
 Heteronomie, s. Theonomie 75, 201  
 Hillel 143, 160  
 Historiographie, jüdische VIIff., XII, 5, 9, 14, 50<sup>109</sup>, 66, 76 f., 360, 368<sup>10</sup>, 369  
 Historisierung 69, 93, 137, 241, 290  
 Historismus 277, 358  
 Homiletik 64<sup>17</sup>, 67, 73 f., 77  
 Hostienfrevel 82
- Idealisierung 98, 136, 264, 266, 288, 313, 365 f.  
 Idealismus, deutscher 60  
 Identität 132, 177, 253, 288, 290, 317, 357  
 deutsch-jüdische Identität 48, 52 f.  
 jüdische Identität XI, 1, 3<sup>3</sup>, 4 f., 7, 9 ff., 12, 23, 28 ff., 42, 46, 50–56, 60–63, 65, 70, 74, 91, 100, 126, 130, 157, 159, 200, 204, 221 f., 242, 251, 253 f., 255, 260, 263, 267 f., 275, 278, 290, 301, 314, 325, 340, 358 f., 363, 366  
 Bewahrung jüdischer Identität 7, 10, 43, 45, 49, 59, 158, 248, 250, 263, 289 f.  
 jüdisch-liberale Identität 57, 182, 203, 205, 255, 262, 272, 275 f., 278  
 jüdisch-orthodoxe Identität 248  
 kulturelle Identität 46, 56, 248, 290, 363  
 Rückbesinnung auf jüdische Identität 42, 46, 73, 359  
 Vergewisserung jüdischer Identität 268  
 zionistische Identität 57, 272  
 Identitätskrise, Identitätsverlust 3, 43, 54, 57, 242, 247, 266, 358  
 Identitätsdebatte, innerjüdische 4, 25, 42, 55, 57 f., 129, 240, 242, 261, 273  
 Illiberalismus 33  
 Indifferenz, religiöse, Indifferentismus 43, 48, 53<sup>128</sup>, 66, 248, 268, 285, 290, 315, 337, 345  
 Individualismus, religiöser 145, 171  
 Inferiorität des Judentums 162, 248  
 Institutum Judaicum Berolinense 112, 330, 331<sup>107</sup>, 350, 357

- Institutum Judaicum (Delitzschianum) 92<sup>12</sup>, 100 ff., 106<sup>52</sup>, 306, 329, 350
- Instituta Judaica 15, 100–104, 106, 110, 302
- Integration, jüdische X, 1, 5–8, 28–31, 34 ff., 42 f., 45, 47<sup>96</sup>, 48 ff., 55, 57, 61 f., 78, 221 ff., 248, 251, 253 ff., 289 f., 312<sup>45</sup>, 342 f., 355, 362
- Integrationswille 45
- Intellektualität 47
- Islam 139<sup>34</sup>, 145, 342
- Israelitisch-Theologische Lehranstalt Wien 64<sup>17</sup>, 120 f., 152<sup>86</sup>, 210, 318, 326
- Israelitische Religionsgesellschaft Frankfurt 74<sup>56</sup>
- Jeremia 204
- Jesaja 202
- Jeschiwa, Jeschiwot 64, 76
- Jesus (Christus) 34, 70, 103, 117 f., 125<sup>121</sup>, 132 ff., 136, 143, 144<sup>53</sup>, 145 f., 168, 173, 191, 195, 197<sup>56</sup>, 199, 209, 214, 217 f., 226, 233<sup>190</sup>, 257, 269, 272, 274, 286, 291 f., 311, 324 f., 363
- »arischer« Jesus 195, 209, 215, 236
- Beziehung zum pharisäischen Judentum 12, 70, 138, 173, 276<sup>95</sup>, 318
- Botschaft/Lehre/Verkündigung Jesu 133 f., 138, 142 f., 160, 195<sup>52</sup>, 288, 310, 313, 318
- Einzigartigkeit der Persönlichkeit Jesu 133, 137, 139<sup>32</sup>, 145 f., 155, 160, 170, 254, 310
- Gegensatz zum Judentum 134, 142 f., 148, 191, 213, 261, 269, 313, 318<sup>66</sup>, 321
- Gottheit Jesu (Christi) 258 f., 283, 314<sup>58</sup>
- Historizität Jesu 156, 170, 266, 268 f., 328
- Jesus als »Erfüller des Gesetzes« 103
- Jesus als Jude 70<sup>40</sup>, 105<sup>50</sup>, 134, 138, 173, 195<sup>52</sup>, 218, 258, 276<sup>95</sup>, 311, 313, 337, 369
- Jesus als Messias (Christus) 104, 124<sup>118</sup>, 259, 266
- Jesus als Symbol der Wahrheit 170
- Vermenschlichung Jesu 138, 284
- Verwerfung Jesu 128, 134, 214
- Zeit Jesu und des Neuen Testaments 9, 133, 137, 142, 144, 146–149, 153, 155<sup>102</sup>, 172, 174, 176 f., 214, 307, 324, 328
- Jesusdeutung, jüdische 12, 105<sup>50</sup>, 136, 291<sup>142</sup>, 363
- »Jesusfeindschaft«, jüdische 129
- »Jesushaß«, jüdischer 108
- Jewish Encyclopedia 172<sup>161</sup>
- Jewish Institute of Religion, New York 347
- Jewish Theological Seminary New York 65<sup>20</sup>, 334<sup>117</sup>
- Jochanan ben Zakkai 143
- Jom Kippur, s. Versöhnungstag 348
- »Judaisierung« des Christentums 291
- Judaistik XI f., 5, 15, 19, 175, 122<sup>110</sup>, 368 f.
- Judenfeindschaft, judenfeindlich 19 f., 32 f., 34 f., 51, 60, 85, 126, 138, 159, 192, 206, 232, 243, 247 f., 272, 274, 296, 305, 321, 337, 362 f., 365
- akademische Judenfeindschaft 37
- antike Judenfeindschaft 157
- christliche Judenfeindschaft 128
- liberale Judenfeindschaft 29
- »Judenfrage« IX, 8 f., 11 f., 13, 15<sup>25</sup>, 32, 38<sup>52</sup>, 45, 89, 139<sup>34</sup>, 214, 222, 244, 247 ff., 272, 276, 330, 335<sup>119</sup>, 336–340, 368
- religiöse »Judenfrage« 129
- »Judengott«, s. »Gott der Juden« u. Stammesgott 207, 211, 220, 223<sup>160</sup>, 229, 234<sup>192</sup>
- Judenhaß 104, 115<sup>86</sup>, 129, 200, 235, 236<sup>195</sup>, 247, 324
- »Judenmission« 8, 11, 14 f., 89, 91 f., 96, 99 f., 104, 109, 111 f., 117, 123–130, 150<sup>77</sup>, 291<sup>142</sup>, 292, 294 f., 306, 308, 311, 316, 325, 328 f., 331<sup>107</sup>, 349, 352
- Bekämpfung des Antisemitismus 14
- Missionsanspruch, missionarische Zielsetzung, Missionsbestrebungen 14, 24, 89, 98, 101 f., 105 f., 110 f., 125, 127<sup>126</sup>, 331, 355, 363

- Judentum  
 antikes 12 f., 159, 162<sup>125</sup>, 177, 290, 235, 315  
 gesellschaftliche Stellung 23  
 hellenistisches 149, 342  
 liberales, s. Liberales Judentum  
 modernes/zeitgenössisches 6, 9, 11 f., 14 f., 18, 24, 69, 79, 91, 93<sup>16</sup>, 96, 98, 100<sup>38</sup>, 115 f., 124 f., 127 f., 133, 137<sup>22</sup>, 157<sup>108</sup>, 158 f., 163 f., 178, 195<sup>52</sup>, 197, 211, 213 f., 220 f., 223<sup>160</sup>, 232<sup>190</sup>, 233 f., 242, 244, 251, 260, 262, 266 f., 290, 307, 309<sup>29</sup>, 310<sup>36</sup>, 311 f., 313 f., 317, 322, 324 f., 338, 344<sup>143</sup>, 363, 366 f.  
 nachbiblisches 128 f., 177, 220, 288, 295, 303, 330<sup>104</sup>, 331, 343<sup>142</sup>, 344, 346 f., 350  
 nachexilisches 199  
 normatives 149, 154, 177  
 pharisäisches, s. Pharisäer  
 rabbinisches 12, 24, 96, 100<sup>38</sup>, 116<sup>89</sup>, 131 f., 138, 150 f., 154, 163, 170, 173, 192, 233, 342<sup>138</sup>
- Judentum und Christentum 5, 13, 21, 92<sup>12</sup>, 103, 125, 164, 172, 266, 269, 282, 285, 291, 305, 307, 315, 320, 332, 362
- Judentum als Vorstufe des Christentums 112, 116, 143, 148, 171, 175, 190, 212, 231, 233, 289, 297, 352
- Judentumsbild(er), protestantische(s) VIII, XII, 5 f., 9 f., 16, 18, 20, 24, 55, 68, 124, 126 f., 139, 147, 158, 174, 176<sup>170</sup>, 177, 200, 221, 234 f., 243, 280, 295, 364 ff.
- Judentumsfeindlichkeit, judentumsfeindlich 235, 280, 363
- Judentumskunde, christliche 25, 100, 112, 130, 295, 306, 308, 316, 319<sup>66</sup>, 320<sup>71</sup>, 332, 355, 357
- Jüdisch-Theologisches Seminar Fraenckel'scher Stiftung 64–68, 71, 73 ff., 183, 201, 210, 356<sup>190</sup>
- Jüdische Gemeinde Berlin 37, 71 f., 91<sup>7</sup>, 118<sup>96</sup>, 243, 298 ff., 301, 344
- Jugendbewegung 56, 276<sup>96</sup>
- Kabbala 334<sup>117</sup>, 342, 344
- Kaddisch 310
- Kaiserreich, s. wilhelminisches Deutschland 10, 32<sup>24</sup>, 35, 72, 362
- Kartell-Convent Jüdischer Corporationen 52
- Kasuistik, kasuistisch 142, 160, 163
- Kiddusch ha-schem, s. Heiligung Gottes 95, 161
- Kirche 103, 110, 127, 158, 252, 260
- Kirchengeschichte XII, 5, 10, 13  
 Gespräch mit der Judaistik 19  
 Gespräch mit der Antisemitismusforschung 19
- Königtum Gottes 168
- Konfessionalisierung 43, 52
- Konservatismus, Konservative 32, 246, 257
- Kontroversen, religionsgeschichtliche (theologische) 17, 23 f., 67, 70, 81, 85, 156 f., 172, 174, 231, 240 f., 313, 355, 364
- Konversion, s. Taufe 34, 44 f., 243, 248 f., 254, 297, 325, 358
- Kreuz(igung) Jesu (Christi) 98, 288, 323 f.
- Kritik, historische 69, 75
- Kultur, deutsch-christliche 255
- Kulturgeschichte, kulturgeschichtlich 9, 61, 159, 193, 299, 317, 320, 330, 332, 342, 350, 369
- Kulturhegemonie, protestantische 15
- Kulturkampf 89<sup>2</sup>
- Kulturpessimismus, kulturpessimistisch 33, 43, 132, 241
- Kulturprotestantismus, kulturprotestantisch 7 f., 15<sup>25</sup>, 132<sup>2</sup>, 251, 254, 285, 289
- Kulturwissenschaft 304
- Kulturzionismus, kulturzionistisch 56, 358
- Kultusministerium, preußisches 23, 39, 63, 71<sup>41</sup>, 72, 100<sup>39</sup>, 171<sup>157</sup>, 330 ff., 346, 349 f., 354
- Landesrabbinerschule Budapest 64<sup>1/</sup>, 121, 150, 152<sup>86</sup>, 334<sup>117</sup>
- Leben-Jesu-Forschung 145, 155 f., 170, 173, 268
- Lehranstalt (Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums 41, 64, 68, 70–75,

- 78 f., 92, 99, 135, 147<sup>63</sup>, 171<sup>157</sup>, 185<sup>17</sup>,  
193<sup>44</sup>, 201, 227<sup>171</sup>, 263, 273, 286<sup>132</sup>,  
299<sup>8</sup>, 303, 332<sup>111</sup>, 356<sup>190</sup>, 368
- Lehrstuhl für die Wissenschaft des Judentums VII, 25, 41, 63, 64<sup>1/</sup>, 79, 296–301, 303, 307 f., 332 f., 335 f., 340 ff., 345 f., 349–353, 358, 367
- Leitkultur, protestantische 251 f., 290
- Lektorate für rabbinische Literatur 295, 327–330, 343, 352, 356 f.
- Lernprozesse, protestantische 13<sup>17</sup>, 18, 130, 261, 295, 317, 355, 363
- Liberaler Ära 28
- Liberaler Protestantismus, s. Protestantismus, liberaler, liberale protestantische Theologie 12, 15 f., 24, 240–243, 248, 251, 255 ff., 259–263, 266–269, 272 f., 277, 279 ff., 283–286, 288–293
- Liberales Judentum, jüdischer Liberalismus, jüdisch-liberal 5, 24, 56, 68, 70, 93, 128, 132, 159, 162 ff., 166 f., 177, 179, 185, 201<sup>73</sup>, 222, 226, 240 ff., 244, 246, 248, 254 ff., 259, 261 ff., 266 ff., 270–286, 290 ff., 312 ff., 344 f.
- Affinität zum liberalem Protestantismus 241 f., 272, 279 ff., 285 f., 290
- Liberalismus
- Krise, Relevanzverlust des Liberalismus 7, 23, 31, 42, 51
  - politischer Liberalismus 7, 28–31, 51, 289
  - religiöser/theologischer Liberalismus 12, 170, 289, 316
- Liebe Gottes 102 f., 133, 159, 161, 167 f., 208, 212, 265, 314, 320<sup>74</sup>
- Linksliberalismus, linksliberal 28<sup>5</sup>, 29 ff., 53
- Literarkritik, literarkritisch 13, 164, 181, 184, 187 f., 190, 216, 231
- Literaturgeschichte, jüdische 71, 109, 141, 226, 299
- Liturgie, jüdische 73, 169 ff., 330<sup>105</sup>, 334<sup>117</sup>
- Lohngedanke 167
- Loyalität
- doppelte 42 f.
  - zum Deutschtum 35, 52
- Mappah 94<sup>19</sup>
- Maria 108<sup>59</sup>
- Masoretischer Text 188
- Materialismus 43
- Mehrheitskultur 46
- Menschwerdung Gottes 287
- Messianismus 70, 158, 203, 265 f., 273, 276, 284, 325
- Messias, messianisch 124<sup>118</sup>, 134, 158, 200, 202 ff., 226, 244<sup>10</sup>, 245, 251, 260, 266, 270, 273 f., 280, 281<sup>117</sup>, 284, 325<sup>94</sup>, 326
- Midrasch, Midraschforschung 73 f., 97<sup>28</sup>, 118, 122<sup>110</sup>, 181, 307, 330<sup>105</sup>, 334
- Midrasch Ha-Gadol 334
- Mischehe 34, 43 ff., 48<sup>100</sup>, 249, 252, 340<sup>133</sup>
- Mischna(traktate) 119<sup>98</sup>, 121, 148, 152<sup>88</sup>, 153 ff., 165, 177, 181, 249<sup>21</sup>, 307, 310<sup>36</sup>, 315<sup>60</sup>, 317, 319–322, 326 f., 330<sup>103</sup>, 333<sup>112</sup>
- Mission des Judentums (Israels) 60, 70, 105<sup>50</sup>, 139, 158 f., 256, 259, 264 f., 267<sup>65</sup>, 274, 314
- Modernitätsanspruch 256, 366
- Modernitätskrise 15, 32, 34, 132
- Monismus 268
- Monistenbund 155<sup>101</sup>, 268
- Monotheismus 70, 133, 177, 191, 194, 196 f., 201 f., 203 f., 216, 225–228, 256, 258, 264, 270, 280, 283<sup>123</sup>, 313
- ethischer (sittlicher) Monotheismus 24, 69<sup>37</sup>, 163, 194, 199 f., 202, 205, 208, 215<sup>133</sup>, 216 f., 219 f., 234, 256, 264 ff., 271, 273, 279, 288, 313, 341 f.
- Mose 181, 186, 187<sup>22</sup>, 189 f., 209, 213, 216, 225, 252
- Mysterienreligion 170<sup>156</sup>
- Mystik, jüdische 1, 107, 361
- Mythos, arischer 33
- Mythos, christlicher 264<sup>59</sup>, 266, 269
- Nächstenliebe 91<sup>8</sup>, 101, 117, 134, 160, 226 f., 228<sup>175</sup>, 234<sup>192</sup>, 315<sup>59</sup>
- Nationalgott, s. Volksgott u. Stammesgott 217, 223<sup>160</sup>, 274, 314
- Nationalismus, nationalistisch 7, 9, 29, 30<sup>14</sup>, 32<sup>26</sup>, 33 f., 255, 267<sup>65</sup>, 324
- integraler Nationalismus 7 f., 29, 31<sup>22</sup>, 254, 289

- Nationalliberalismus 28–31  
 Nationalreligion, jüdische 274  
 Nationalsozialismus VIII f., 2, 74, 206<sup>98</sup>  
 Neo-Orthodoxie 5, 74<sup>56</sup>, 75, 312<sup>44</sup>  
 Neues Testament, neutestamentlich, s.  
 Zeitgeschichte, neutestamentliche VII,  
 9, 12, 13<sup>16</sup>, 70, 107, 132, 137, 140, 142,  
 148 f., 152<sup>87</sup>, 156, 164, 172 f., 176, 195,  
 214, 227 f., 304 f., 309<sup>31</sup>, 318, 325, 327  
 Neukantianismus, neukantianisch 74,  
 166, 263  
 Neutestamentler 14 f., 24, 147, 153 f.,  
 174<sup>165</sup>, 307<sup>26</sup>, 310<sup>36</sup>, 356, 368  
 Neutestamentliche Wissenschaft/For-  
 schung 70, 140 f., 147, 171, 174, 176,  
 305 ff., 315, 316<sup>63</sup>, 320<sup>71</sup>, 328, 330<sup>104</sup>,  
 355  
 Nihilismus, nihilistisch 43, 241, 279  
 Noachidische Gebote 94, 165  
 »Nomismus«, »nomistisch«, s. »Gesetzlich-  
 keit« 163, 287, 310  
 Observanz 66, 144, 154, 167  
 Offenbarung 43, 60, 69 f., 74 f., 96, 103,  
 107 f., 128, 141, 146<sup>60</sup>, 170, 182, 187,  
 189, 191 f., 194–198, 201, 205, 213, 216,  
 218 f., 226, 277, 279, 292, 317<sup>64</sup>  
 Offenbarungslehre, Offenbarungsver-  
 ständnis 74, 270  
 Opfertod Christi 283 f.  
 Orientalistenverein 332 f.  
 Orientalistenversammlung 297  
 Orientalistik, Orientalisten 8 f., 67 f.,  
 76 f., 88, 93<sup>13</sup>, 95, 99, 120, 150, 152<sup>86</sup>,  
 183, 190, 192, 210<sup>116</sup>, 246, 300, 303,  
 308, 328, 332, 334<sup>117</sup>, 346 f., 349, 350,  
 352  
 Orthodoxie, jüdische, orthodox 8, 11, 23,  
 52<sup>119</sup>, 65<sup>20</sup>, 74–78, 88, 92 f., 96<sup>25</sup>, 98,  
 100, 103, 108, 116, 120<sup>105</sup>, 122, 126,  
 154<sup>98</sup>, 162–167, 181 f., 186, 192, 199,  
 210 f., 221 f., 223<sup>161</sup>, 224, 226, 232,  
 241 f., 244, 247 f., 276<sup>94</sup>, 277–281, 283,  
 285 ff., 290, 312, 344 f.  
 Orthodoxie, christliche 138, 195, 199,  
 220, 283 f.  
 »Ostjuden« 48 f.  
 Quellenscheidung 181, 189  
 Panbabylonismus, panbabylonistisch 191,  
 199<sup>66</sup>  
 Pandera 108<sup>59</sup>  
 Pantheismus, pantheistisch 265 f., 313  
 Parsismus 145  
 Partikularismus, partikularistisch 143,  
 154, 157–160, 165, 172, 191, 198,  
 200 ff., 205<sup>95</sup>, 220, 232<sup>190</sup>, 233, 234<sup>192</sup>,  
 291 f., 310  
 Patristik 300<sup>10</sup>  
 Paulus, paulinisch, s. Antipaulinismus  
 134 f., 138<sup>30</sup>, 161, 163 f., 257, 288, 292,  
 307, 342<sup>138</sup>  
 »Antijudaisierung« des Paulus 134  
 Beziehung zum pharisäischen  
 Judentum 12  
 Paulusdeutung, jüdische 139<sup>30</sup>  
 Pentateuch 164, 181, 187, 189  
 Pentateuchexegese, -kritik 24, 68, 77,  
 181, 183, 184<sup>15</sup>, 185 ff., 190  
 Pessach 322 ff.  
 Pessachliturgie 325<sup>94</sup>  
 Pharisäer, pharisäisches Judentum 12 f.,  
 69 f., 105<sup>50</sup>, 131–134, 136, 138, 141 ff.,  
 144<sup>52</sup>, 147<sup>63</sup>, 148, 150<sup>77</sup>, 156, 160–163,  
 167, 171–175, 282, 307, 310, 315<sup>60</sup>, 318,  
 342<sup>138</sup>  
 Pharisäismus 133, 137, 143, 160, 171, 174,  
 308<sup>28</sup>, 311, 319<sup>66</sup>, 342  
 Philosemitismus 24, 51, 130<sup>142</sup>  
 Philosophie, jüdische 60  
 Pluralismus, pluralistisch 33, 42, 77, 248,  
 250 f., 253, 287, 363  
 Polemik, polemisch 10, 22 f., 104, 106,  
 116<sup>89</sup>, 119, 132, 138, 145, 148, 151 ff.,  
 155<sup>99</sup>, 160 f., 163, 169 f., 172 f., 175,  
 176<sup>170</sup>, 186 f., 200, 211, 213, 216, 224,  
 227<sup>171</sup>, 233, 256, 260 f., 262<sup>52</sup>, 268,  
 272 f., 275, 279, 285, 290, 303<sup>17</sup>, 304,  
 308<sup>28</sup>, 310 f., 316, 342, 363, 365, 367  
 Polytheismus, polytheistisch 194, 216,  
 313  
 »Positiv-historisches« Judentum 23, 65,  
 183, 312<sup>44</sup>  
 Prädestination 257

- Prärogative des Judentums (Israels) 103, 365
- Presse, jüdische 21
- Priesterschrift 181, 188 f.
- »Prophetenanschlußtheorie« 204
- Prophetenreligion, universale 280
- Prophetie, Propheten, prophetisch 24, 59, 69 f., 107, 137, 141, 143–146, 159, 162<sup>124</sup>, 165, 171, 175<sup>166</sup>, 182, 185 f., 188, 190 f., 195, 197, 199–205, 208 f., 212, 216 f., 225, 233 f., 254 f., 265 f., 273, 279, 281, 313 f.
- Prophetismus 163, 199 f., 205, 253, 265, 344<sup>143</sup>
- Proselytenmacherei 101 f.
- Protestantenverein 262
- Protestantismus  
liberaler Protestantismus, liberale protestantische Theologie 11, 15 f., 24, 70, 74, 132, 156, 135<sup>13</sup>, 140, 146 f., 159, 162<sup>125</sup>, 164, 166, 172, 240–243, 248, 251, 255 ff., 259–263, 266–269, 272 f., 277, 279 ff., 283–286, 288–293, 306, 311, 313<sup>50</sup>, 359<sup>202</sup>  
orthodoxer Protestantismus 137<sup>21</sup>  
Verhältnis zum Judentum 10, 13, 21, 138
- Protokolle der Weisen von Zion 118<sup>95</sup>
- Psalmen 134, 171, 185, 190 f., 197, 212
- Pseudepigraphen, pseudepigraphische Literatur 140, 150, 334
- Rabbiner 6 f., 18, 20 ff., 39 f., 42, 48, 51<sup>114</sup>, 52, 53<sup>128</sup>, 54, 62<sup>10</sup>, 65–68, 79–82, 92, 100<sup>40</sup>, 101, 108, 116, 118, 122<sup>110</sup>, 135, 138, 152<sup>87</sup>, 156, 157<sup>108</sup>, 163<sup>127</sup>, 183, 186<sup>18</sup>, 199<sup>66</sup>, 201<sup>73</sup>, 210, 230<sup>183</sup>, 232<sup>190</sup>, 235, 256<sup>39</sup>, 245, 259, 263, 267 f., 270 f., 275, 278, 291<sup>141</sup>, 296, 302, 311, 334<sup>117</sup>, 338, 341, 347 f., 353
- Rabbinerausbildung 71 f.
- Rabbinerbesoldung 40
- Rabbinerdiplom, -autorisation, s. *Hattarat Hora'ah* 72, 77
- Rabbiner-Seminar zu Berlin 64, 74–78, 92, 100, 122 f., 164, 181, 210, 344
- Rabbinische Literatur, rabbinische Quellen VIII, 14, 24, 62<sup>10</sup>, 66, 69 f., 73–76, 78, 88 f., 92<sup>12</sup>, 119<sup>99</sup>, 121, 123, 126, 128<sup>132</sup>, 130, 137, 149 ff., 152<sup>87</sup>, 153 f., 155<sup>99</sup>, 159–162, 164, 166, 168, 171, 173, 174<sup>165</sup>, 176 f., 181, 206 f., 210, 213, 220, 227, 231, 270, 276<sup>95</sup>, 280, 304 ff., 315, 317 f., 326<sup>97</sup>, 327, 329, 332, 334<sup>117</sup>, 336, 337<sup>124</sup>, 340, 345<sup>149</sup>, 351, 352<sup>180</sup>, 355 f., 367
- Rabbinische Tradition 61, 63, 65<sup>22</sup>, 70, 93, 99, 162 f., 177 ff., 310, 326, 332, 334
- Rabbinisches Recht 113
- »Rabbinismus« 63, 97 ff., 113<sup>77</sup>, 188, 220<sup>154</sup>, 292, 321, 344<sup>143</sup>
- Rasse, rassisch 34, 129, 139<sup>34</sup>, 151, 206, 208 f., 218, 236, 252, 274, 321
- Rassenantagonismus 34
- Rassenhaß 157
- Rassenkult 324
- Rassentheorien 33
- Rationalismus 60
- Rechtfertigungslehre, Rechtfertigung *sola fide* 164, 257
- Reform(bewegung) 65, 68 f., 74
- Reformgemeinde Berlin 5, 69<sup>37</sup>, 162<sup>125</sup>, 186
- Reformjudentum, reformjüdisch 162 f., 286, 291<sup>141</sup>
- Reformsynoden 69<sup>37</sup>
- Reich Gottes 134, 280 f., 284, 325
- »Rejudaisierung« des Christentums, s. Umkehr zum Judentum 256, 259–262, 281
- Relevanzkrise des Christentums 132<sup>2</sup>
- Religion  
babylonische Religion 194, 196, 198  
israelitische Religion 24, 134, 182, 187, 190 ff., 196, 199, 201 f., 204, 213, 216, 218, 232, 234<sup>192</sup>  
orientalische Religion 24, 141
- »Religion der Zukunft« 270
- Religionsgeschichte, religionsgeschichtlich VIII, 6, 11, 15, 24, 70<sup>40</sup>, 71 f., 74, 88, 121, 132, 134, 136 f., 140–146, 148 ff., 153 f., 156, 159 f., 170 ff., 174, 176–179, 182, 184 f., 187 f., 190, 192 ff.,

- 196, 198, 200 f., 208 f., 214 ff., 218 f.,  
221, 231, 232<sup>190</sup>, 233, 235, 240, 242,  
269 f., 273, 277, 278<sup>100</sup>, 280 f., 286, 290,  
292, 295, 297 f., 304–307, 317, 320 f.,  
323, 328 f., 333 f., 335, 341 f., 347,  
355 f., 369
- Religionsgeschichte, altorientalische 192,  
196, 216
- Religionsgeschichtliche Kommission  
333 f.
- Religionsgeschichtliche Schule (RGS)  
13, 24, 132<sup>2</sup>, 140 ff., 144, 146, 171,  
175 ff., 190, 196, 280, 306, 315<sup>60</sup>, 335
- Religionsgesetz, religionsgesetzliche  
Tradition 89, 162 f., 165, 270 f., 278 f.,  
281 f., 323<sup>87</sup>
- Religionspolitik, preußische 38
- Religionsphilosophie, religionsphilo-  
sophisch 64<sup>17</sup>, 67, 72 f., 77, 83<sup>84</sup>, 170,  
200 f., 263 f., 276, 297 f., 308, 318,  
330<sup>105</sup>, 334, 336, 342
- Religionswissenschaft, religionswissen-  
schaftlich XI, 16<sup>25</sup>, 21, 72, 172, 232,  
304, 309, 332, 340, 345<sup>150</sup>, 350
- Renaissance, jüdische 48 f., 55 f., 272
- Restaurationszeit 60
- Richtlinien zu einem Programm für das  
Liberale Judentum 267, 270 ff., 277–  
280, 290
- »Richtlinienstreit« 278 f.
- Ritschl-Schule 132<sup>2</sup>, 252, 257, 259
- »Ritualismus«, jüdischer 134, 322
- Ritualmord, Ritualmordvorwurf 8, 24,  
82, 88–91, 114 f., 277, 323, 337
- Ritualmord-Affäre 114
- Ritualmordprozeß 90, 114, 118<sup>95</sup>
- Romantik 60
- Sabbat 48, 159, 166 f., 194, 265, 271,  
321
- Sabbatgebote 322
- Säkularisierung 9, 43, 272, 276<sup>94</sup>,
- Schechina 107
- Schema' Jisrael 165, 186, 212
- Schöpfungsgeschichte 194
- Schöpfungsmythologie 196
- Schöpfungsmythos, babylonischer 194
- Schriftauslegung, christologische 107 f.
- Schriftgelehrtentum, Schriftgelehrte 147,  
149<sup>74</sup>, 153, 171, 320
- Schulchan Aruch 74, 89, 92–98, 211 f.,  
214, 218, 220, 223<sup>160</sup>, 271, 322
- Selbstemanzipation 55, 272, 358
- Selbsthaß, jüdischer 243<sup>8</sup>, 248
- Selbstschutz, jüdischer, s. Abwehr 7
- Selbstverteidigung, s. Abwehr 51
- Seminar für nachbiblische jüdische  
Geschichte Berlin 357
- Semitistik, Semitisten, semitische Philo-  
logie 71, 73, 77, 180, 299, 300<sup>10</sup>, 303,  
341<sup>136</sup>, 350 f., 354<sup>187</sup>
- Sendungsbefehl Christi 117
- Sendungsbewußtsein 313
- Separatorthodoxie, s. Adass Jisroel 74, 76,  
278<sup>101</sup>, 281, 344
- Septuaginta 73<sup>50</sup>, 188
- Shoah XIf., 1 f., 6, 35, 45, 50<sup>109</sup>, 182,  
264<sup>58</sup>, 362, 368 f.
- Mitschuld der Kirchen an der Shoah 2,  
13
- Simchat Tora 161–167
- Sittlichkeit, s. Ethik 79, 131, 147, 137,  
161, 189<sup>31</sup>, 197, 200, 201 f., 209, 212<sup>124</sup>,  
218, 227<sup>170</sup>, 247, 264 ff. 274<sup>88</sup>, 276<sup>95</sup>,  
280, 284
- Sohar 334
- Solidarität mit dem Judentum X, 16<sup>25</sup>,  
24, 99, 101, 106, 109, 126, 128, 195, 212,  
224<sup>161</sup>, 236, 363, 368
- »Sonderbewußtsein« (»Sonderart«),  
jüdische(s) 30, 35, 40, 42, 47, 54–57,  
159, 214<sup>131</sup>, 249, 290
- »Sonderexistenz«/»Sonderstellung«,  
jüdische 72, 172, 244, 246 f., 340<sup>133</sup>
- »Sonderpolitik«, jüdische 50
- Sozialdarwinismus 33
- Sozialdemokratie 31<sup>18</sup>
- Sozialistengesetze 28
- Sozinianismus 257
- »Spätjudentum« 142 ff., 146, 148, 150,  
153 f., 156 f., 159 f., 170 f., 174, 177, 200,  
217, 267<sup>65</sup>, 310
- »Spätjudentumsforschung« 13, 214
- Staatskirchentum 38

- Stammesgott, s. »Gott der Juden« u.  
   »Judengott« 208, 213, 230  
 Subkultur, deutsch-jüdische 49  
 Superioritätsanspruch, s. Überlegenheits-  
   bewußtsein 18, 130, 159, 171, 174, 180,  
   289, 317  
 Symbiose, deutsch-jüdische 1 ff., 355  
 Symmetrie, symmetrisch 17, 25, 362  
  
 Talmud, talmudisch 66, 69<sup>37</sup>, 71, 73, 76 f.,  
   81, 89–93, 95 ff., 108 f., 113, 119–122,  
   126, 128, 137, 152<sup>86</sup>, 153 f., 155<sup>99</sup>, 156,  
   162, 165 f., 175<sup>166</sup>, 176<sup>170</sup>, 180 f., 207–  
   214, 217 f., 220, 223, 227<sup>170</sup>, 243 f.,  
   249<sup>21</sup>, 297<sup>5</sup>, 299, 304, 306<sup>24</sup>, 307, 314<sup>58</sup>,  
   315<sup>60</sup>, 320<sup>71</sup>, 321, 328, 332, 334, 338<sup>129</sup>,  
   341 f., 351  
   Sittlichkeit des Talmud 91, 113, 116<sup>89</sup>,  
   212  
 Talmud tora 61  
 »Talmudismus« 129, 276, 322, 325  
 Talmudistik 66<sup>22</sup>, 77, 309  
 Talmudforschung, christliche 119, 305,  
   318 f., 338  
 Talmudhetze, s. Antitalmudismus 8, 24,  
   88 ff., 93<sup>16</sup>, 96<sup>25</sup>, 100, 126, 128, 206, 220,  
   277, 323  
 »Talmudjude«, »Talmudjudentum« 116<sup>89</sup>,  
   121, 315<sup>60</sup>  
 Taufe, Taufbewegung, Taufproblematik  
   16, 35 f., 41<sup>64</sup>, 43 ff., 53, 129, 243<sup>8</sup>,  
   246 f., 252 ff., 282, 290, 300  
 Taufdruck 69  
 »Taufjudentum« 53<sup>128</sup>  
 Teschuwa 161  
 Textkritik 188  
 Theonomie, theonom, s. Heteronomie  
   75, 166  
 Titus 338  
 Tivoli-Programm 33  
 Toleranz 102 f., 116, 198, 250, 269<sup>71</sup>, 289  
 Tora 59, 65 f., 74 ff., 78, 137, 159–166,  
   173<sup>162</sup>, 179–182, 186–190, 201, 212 f.,  
   225, 227, 277<sup>99</sup>, 278 f., 285, 312<sup>44</sup>, 325<sup>94</sup>  
   mündliche Tora 76, 94, 190<sup>37</sup>, 279 f.  
   schriftliche Tora 66, 76, 279 f.  
   Einheit der Tora 181, 183<sup>10</sup>, 187 ff.  
   Göttlichkeit der Tora 190  
   mosaische Verfasserschaft 189  
 Tora und Wissenschaft 74, 76, 181<sup>5</sup>  
*Tora-im-Derech Erez* 75<sup>58</sup>  
*Tora min ha-schamajim* 74 f., 181, 186  
 Torafrömmigkeit 13, 150<sup>77</sup>, 160 ff., 164–  
   167, 181, 277, 287, 313  
 Toraobservanz 292  
 Tradition, rabbinische 369  
 Trennung von Staat und Kirche 38 f.  
 Trinität, Trinitätslehre, s. Dreieinigkeit  
   107, 257 f.  
 Trinitarismus 313<sup>50</sup>  
 »Trotzjudentum« 49, 54  
  
 Überlegenheit des Christentums 145,  
   159, 170, 173 f., 233, 294, 247, 254, 274,  
   292, 366  
 Überlegenheit des Judentums 260, 268,  
   272  
 Überlegenheitsbewußtsein, s. Superiori-  
   tätsanspruch 89, 96, 126, 175, 221  
 Umkehr zum Judentum, s. »Rejudaisie-  
   rung« 256–261, 287, 290  
 Unitarismus, unitarisch 173<sup>162</sup>, 313<sup>50</sup>  
 Universalismus, universalistisch, universal  
   69 f., 142–146, 154, 157 ff., 162<sup>125</sup>, 177,  
   199–203, 205, 215<sup>133</sup>, 217, 219 f., 226,  
   234<sup>192</sup>, 265 f., 270, 274 f., 280, 292, 314,  
   324 f., 365 f.  
 Universität Berlin 63, 72, 77, 112, 213,  
   234<sup>192</sup>, 297–300, 356  
 Universität Frankfurt a.M. 295, 335, 340,  
   345, 355  
 Universitätstheologie, protestantische 4,  
   20 f., 89, 294, 336, 338, 364  
 Urbanisierung 47  
 Urchristentum, s. frühes Christentum 12,  
   14, 131, 140 f., 148, 281<sup>116</sup>, 291<sup>141</sup>, 292,  
   307<sup>26</sup>, 308<sup>29</sup>, 334, 342<sup>138</sup>  
 »Ur-Deuteronomium«,  
   s. Deuteronomium 188  
  
 Vaterunser 168 f., 310 f.  
 Verbalinspiration 186<sup>18</sup>, 189, 194  
 Verband der Deutschen Juden 37, 40 f.,  
   53 f., 82 f., 183, 250

- Verband der Vereine für jüdische  
 Geschichte und Literatur 51<sup>114</sup>  
 Verband für Statistik der Juden 43  
 Verband orthodoxer Rabbiner Deutsch-  
 lands 278  
 Verein deutscher Studenten 33, 213  
 Verein für Cultur und Wissenschaft der  
 Juden 60 f.  
 Vereine für Jüdische Geschichte und  
 Literatur 50, 348  
 Verein zur Abwehr des Antisemitismus  
 51 f., 224<sup>161</sup>  
 Vereinigung der liberalen Rabbiner  
 Deutschlands 39<sup>60</sup>, 183, 270  
 Vereinigung für das liberale Judentum in  
 Deutschland 267, 270, 282  
 Vereinigung traditionell-gesetzestreu-  
 er Rabbiner Deutschlands 39<sup>60</sup>, 77<sup>71</sup>,  
 278  
 »Vergegnung« 285, 288, 362  
 »Verjudung« 104, 209  
 Vernunftreligion, Vernunftglauben 60,  
 135, 365  
 Verschmelzung 30<sup>17</sup>, 51, 248, 290, 325  
 Versöhnung, Versöhnungslehre 284  
 Versöhnungstag, s. Jom Kippur 258, 265  
 Völkische Bewegung 9, 24, 33, 235 f.  
 »Volksfrömmigkeit«, s. »Durchschnitts-  
 frömmigkeit« 147 f., 149<sup>74</sup>, 152 f., 156  
 Volksgott, s. Nationalgott u. Stammesgott  
 202, 217  
 Volksreligion 113<sup>77</sup>, 154, 199<sup>66</sup>, 216 ff.,  
 225 f., 324  
  
 Wahrheitsanspruch 102 f., 154, 363  
 Weggemeinschaft, jüdisch-liberale 28, 31  
 Weimarer Republik 9, 11, 13, 14, 15<sup>25</sup>, 18,  
 49, 53<sup>123</sup>, 173<sup>162</sup>, 183, 254, 289, 305,  
 316<sup>62</sup>, 327, 356 f., 360, 362, 367  
 Wellhausen-Schule 68, 140, 182, 184,  
 187 f., 199, 201, 204, 216 f., 232  
 Weltbeherrschung, Weltherrschaft,  
 jüdische 206, 217, 226, 274, 323 ff.  
 Weltkongreß für Freies Christentum und  
 Religiösen Fortschritt 255<sup>37</sup>, 262–267,  
 312  
 Weltkrieg, Erster 7 ff., 10, 12<sup>14</sup>, 24 f., 34 f.,  
 40<sup>61</sup>, 41, 46, 54, 67, 71<sup>43</sup>, 77<sup>71</sup>, 180, 183,  
 205 f., 221, 271 f., 275, 293, 295, 303<sup>17</sup>,  
 305, 335, 343, 349, 356 f., 367  
 Weltverantwortung 168, 283 f.  
 Wesen des Christentums IX, 8, 10, 12,  
 104, 131, 133<sup>4</sup>, 135 f., 147<sup>63</sup>, 173, 288,  
 290 f.  
 Wesen des Judentums 9, 11 f., 24, 41, 54,  
 57, 70, 74<sup>54</sup>, 80, 131 f., 135, 140, 147,  
 159, 162 ff., 166, 169, 176, 192, 200<sup>70</sup>,  
 241, 243 f., 270, 272 f., 275, 277, 279,  
 282, 288, 290, 316<sup>62</sup>, 364  
 »Wesensdebatte«, »Wesensstreit« 173–176,  
 240, 242, 281, 309, 316<sup>62</sup>  
 Wilhelminisches Deutschland, wilhelmi-  
 nische Zeit, s. Kaiserreich IX, 4, 6 f., 9,  
 11 f., 16, 18, 23, 25, 28, 31, 34, 38, 40,  
 43, 46–50, 132, 285, 346, 355, 365  
 Wissenschaft des Judentums  
 akademische Gleichberechtigung 6, 25,  
 63 f., 78, 263, 296 f., 302, 332, 336,  
 338, 344, 346, 349, 355 ff., 367, 369  
 Auseinandersetzung mit protestan-  
 tischer Theologie 3, 7 f., 9, 16, 22 f.,  
 31, 36 f., 42 f., 54 f., 58, 64, 73, 77 f.,  
 80, 82, 84, 131, 183, 241 f., 247, 272,  
 315, 362  
 Beziehung zum Protestantismus 11 f.,  
 13<sup>16</sup>, 18, 20, 88 f., 234, 295, 318,  
 367  
 emanzipatorisch-apologetische  
 Funktion 62  
 Entstehung und Geschichte 6, 9, 61,  
 368  
 Funktion für jüdische Identität 4, 66,  
 73, 130  
 institutionelle Stellung 18, 23 f., 36, 78  
 Mißachtung der Wissenschaft des  
 Judentums 63, 84, 136, 151, 155, 225,  
 308, 336, 364  
 Partizipation am wissenschaftlichen  
 Diskurs XI, 9, 11, 18, 19<sup>30</sup>, 25, 78 f.,  
 131, 174, 295, 301, 305, 327, 332,  
 355, 357  
 protestantische Rezeption 6, 9, 18,  
 22 f., 25, 121, 125, 150, 171<sup>157</sup>, 176,  
 294 f., 307, 355, 367

- Selbstverständnis 23, 59 f.  
 Verhältnis zur »Judenmission« 14, 24, 88–130  
 Verhältnis zur Reformbewegung 69  
 Wahrnehmung protestantischer Theologie 3 f., 6 ff., 11, 18, 21, 78, 282  
 Wissenschaftlichkeit 62, 118<sup>96</sup>, 198, 225<sup>165</sup>, 234, 241, 304  
 Wissenschaftsgeschichte 4, 13, 295  
 Wissenschaftspolitik, wissenschaftspolitisch 36 f., 295, 300, 352, 354 f.  
 Wissenschaftsverständnis 5, 23, 60, 65 f., 78, 226  
 World Union for Progressive Judaism 286<sup>132</sup>
- Zeitgeschichte, kirchliche 364  
 Zeitgeschichte, neutestamentliche VIII, 14, 23 ff., 121, 131 f., 135 f., 140, 146 f., 153, 170, 173, 178 f., 342  
 Zeremonialgesetz 103, 162, 245<sup>14</sup>, 279, 291<sup>141</sup>  
 Zionismus, Zionisten, zionistisch 2, 5, 11, 32<sup>23</sup>, 45 f., 52<sup>123</sup>, 55 ff., 205<sup>96</sup>, 242, 247, 272 f., 275 f., 312, 336, 357 f., 361  
 Zionistische Vereinigung für Deutschland 55 ff.  
 Zionsgedanke 3<sup>3</sup>, 277  
 Zionshoffnung 276<sup>94</sup>  
 Zukunft des Christentums 316  
 Zukunft(sbedeutung) des Judentums 79, 242, 265, 268, 273 f., 314



# Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts

## Alphabetische Übersicht

- Adler-Rudel, Scholem*: Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933–1939 im Spiegel der Berichte der Reichsvertretung der Juden in Deutschland. 1974. *Band 29*.
- Ostjuden in Deutschland 1880–1940. 1959. *Band 1*.
- Bach, Hans I.*: Jakob Bernays. 1974. *Band 30*.
- Barkai, Avraham*: Jüdische Minderheit und Industrialisierung. 1988. *Band 46*.
- Belke, I.* (Hrsg.): Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band I. 1971. *Band 21*.
- Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band II/1. 1983. *Band 40*.
- Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band II/2. 1986. *Band 44*.
- Benz, Wolfgang, Arnold Paucker und Peter Pulzer* (Hrsg.): Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Jews in the Weimar Republic. 1998. *Band 57*.
- Birkenhauer, Anne*: siehe *Kulka, Otto Dov*.
- Birnbaum, Max P.*: Staat und Synagoge 1918–1938. 1981. *Band 38*.
- Brenner, Michael/Liedtke, Rainer/Rechter, David* (Hrsg.): Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective. 1999. *Band 60*
- Feilchenfeld, Werner / Michaelis, Wolf / Pinner, Ludwig*: Haavara-Transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933–1939. 1972. *Band 26*.
- Fischer, Horst*: Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. 1968. *Band 20*.
- Gilbert, F.* (Hrsg.): Bankiers, Künstler und Gelehrte. 1975. *Band 31*.
- Gilchrist, S.*: siehe *Paucker, A.*
- Gotzmann, Andreas*: Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. 1997. *Band 55*.
- Graetz, Heinrich*: Tagebuch und Briefe. Hrsg. von R. Michael. 1977. *Band 34*.
- Grubel, F.* (Ed.): Leo Baeck Institute New York. Catalog of the Archival Collections. 1990. *Band 47*.
- Hamburger, Ernest*: Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. 1968. *Band 19*.
- Heid, L., und A. Paucker* (Hrsg.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. 1992. *Band 49*.
- Hildesheimer, Esriel*: Jüdische Selbstverwaltung unter dem NS-Regime. 1994. *Band 50*.
- siehe *Kulka, Otto Dov*.
- Homeyer, Fritz*: Deutsche Juden als Bibliophilen und Antiquare. 2.A. 1966. *Band 10*.
- Kestenberg-Gladstein, Ruth*: Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern. Teil 1. 1969. *Band 18–1*.
- Kisch, Guido / Roepke, Kurt*: Schriften zur Geschichte der Juden. 1959. *Band 4*.
- Kreutzberger, M.* (Hrsg.): Leo Baeck Institute New York Bibliothek und Archiv. Katalog Band 1. 1970. *Band 22*.
- siehe *Stern, Selma*
- Kulka, Otto Dov* mit *Anne Birkenhauer* und *Esriel Hildesheimer* (Hrsg.): Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus. Band 1: Dokumente zur Geschichte der Reichsvertretung der deutschen Juden 1933–1939. 1997. *Band 54*.
- Leo Baeck Institute* (Hrsg.): Sechzig Jahre gegen den Strom. Ernst A. Simon – Briefe. 1998. *Band 59*.
- Lichtenstein, Erwin*: Die Juden der Freien Stadt Danzig unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. 1973. *Band 27*.
- Liebeschütz, Hans*: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. 1967. *Band 17*.
- Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. 1970. *Band 23*.
- Liebeschütz, H., und Paucker, A.* (Hrsg.): Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850. 1977. *Band 35*.
- Liedtke, R.*: siehe *Brenner, M.*
- Liepach, Martin*: Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung. 1996. *Band 53*.
- Lühe, Barbara von der*: Die Musik war unsere Rettung. 1998. *Band 58*.
- Michael, R.*: siehe *Graetz, Heinrich*.
- Michaelis, Wolf*: siehe *Feilchenfeld, Werner*
- Morgenstern, Matthias*: Von Frankfurt nach Jerusalem. 1995. *Band 52*.
- Mosse, W.E.* (Ed.): Second Chance. 1991. *Band 48*.

- Mosse, W.E.*, und *A. Paucker* (Hrsg.): Entscheidungsjahr 1932. 2.A. 1966. *Band 13*.  
– Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923. 1971. *Band 25*.  
– Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. 2., durchgesehene Auflage 1998. *Band 33*.  
*Mosse, W.E.*, *A. Paucker* und *R. Rürup* (Hrsg.): Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History. 1981. *Band 39*.  
*Paucker, A.*, mit *S. Gilchrist* und *B. Suchy* (Hrsg.): Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland. The Jews in Nazi Germany 1933–1943. 1986. *Band 45*.  
– siehe *Benz, W.*  
– siehe *Heid, L.*  
– siehe *Liebeschütz, H.*  
– siehe *Mosse, W.E.*  
*Pinner, Ludwig*: siehe *Feilchenfeld, Werner*.  
*Prinz, Arthur*: Juden im deutschen Wirtschaftsleben. 1984. *Band 43*.  
*Pulzer, Peter*: siehe *Benz, W.*  
*Rechter, D.*: siehe *Brenner, M.*  
*Reinharz, J.* (Hrsg.): Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus. 1981. *Band 37*.  
*Reissner, Hanns G.*: Eduard Gans. 1965. *Band 14*.  
*Richarz, Monika*: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. 1974. *Band 28*.  
– und *R. Rürup* (Hrsg.): Jüdisches Leben auf dem Lande. 1997. *Band 56*.  
*Roepke, Kurt*: siehe *Kisch, Guido*.  
*Rürup, R.*: siehe *Mosse, W.E.*  
– siehe *Richarz, M.*  
*Schmelz, Usiel O.*: Die jüdische Bevölkerung Hessens. 1996. *Band 51*.  
*Simon, Ernst*: Aufbau im Untergang. 1959. *Band 2*.  
*Stern, Selma*: Der Preußische Staat und die Juden. *Band 1/1*.–2.Abt.: Die Zeit des Großen Kurfürsten Friedrich I. *Band 2/1*.–2.Abt.: Die Zeit Friedrich Wilhelms I. 1962. *Band 7–8*.  
– Der Preußische Staat und die Juden. *Band 3/1*.–2.Abt.: Die Zeit Friedrichs des Großen. 1971. *Band 24*.  
– Der Preußische Staat und die Juden. Band 4: Gesamtregister zu den sieben Teilen Band 1–3. Hrsg. von *M. Kreutzberger*. 1975. *Band 32*.  
*Suchy, B.*: siehe *Paucker, A.*  
*Susman, Margarete*: Die geistige Gestalt Georg Simmels. 1959. *Band 3*.  
*Täubler, Eugen*: Aufsätze zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung 1908–1950. 1977. *Band 36*.  
*Toury, Jacob*: Die Jüdische Presse im Österreichischen Kaiserreich. 1983. *Band 41*.  
– Jüdische Textilunternehmer in Baden-Württemberg 1683–1938. 1984. *Band 42*.  
– Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. 1966. *Band 15*.  
*Turnowski-Pinner, Margarete*: Die zweite Generation mitteleuropäischer Siedler in Israel. 1962. *Band 5*.  
*Wiese, Christian*: Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. 1999. *Band 61*.  
*Wilhelm, K.* (Hrsg.): Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich I/II. 1967. *Band 16*.

Einen Gesamtkatalog sendet Ihnen gern der Verlag  
Mohr Siebeck, Postfach 2040, D–72010 Tübingen.