

Zwischen Dogmatismus und Rejudaisierung

Die (un-)differenzierte Wahrnehmung des Protestantismus bei Max Dienemann*

Frank Surall
Bonn

Max Dienemann (1875-1939) war ein führender Repräsentant des deutschen Judentums in der Zeit der Weimarer Republik und während der ersten Hälfte der nationalsozialistischen Diktatur. Er galt als Spezialist für christliche Theologie und die jüdisch-christlichen Beziehungen, der häufig herangezogen wurde, wenn es um einschlägige Themen und Unternehmungen ging.¹ Da heute über Person und Werk wenig bekannt ist, soll zunächst eine knappe Einführung in Leben und Werk Dienemanns vorgestellt werden (Kap. 1).² Danach legt der vorliegende Beitrag den Schwer-

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags beim Workshop „Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums“ des Internationalen Kollegs für Geisteswissenschaftliche Forschung (IKGF) „Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa“ der Ruhr-Universität Bochum am 10. Dezember 2008 in Bochum.

1 Dienemann beteiligte sich mit dem Beitrag „Judentum und Christentum“ an der Sonderausgabe „Religionen“ der *Jüdisch-Liberalen Zeitung*, 4/28 (22. August 1924), 1-3, ND in: ders. u.a., *Religionen* (= Schriftenreihe der Vereinigung für das liberale Judentum, 2), Berlin o.J. [1925], 3-14; mit dem Beitrag „Frömmigkeit im Judentum und Christentum“ am Sonderheft „Judentum und Christentum“ der Zeitschrift *Der Jude*, Mai 1927, 30-40; mit dem Beitrag „Entlehnungen der christlichen Religionen vom Judentum“ am Großprojekt *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, hg. v. Verband der deutschen Juden, Bd. V: *Judentum und Umwelt*, Leipzig 1929 (NA München 1999, Bd. 3), 399-429. Für das *Jüdische Lexikon* (1927-30) verfasste er u.a. die Artikel „Abendmahl“, „Adventisten“, „Arianismus“, „Erbsünde“, „Erlösung“, „Evangelium“, „Gnosis“, „Gotteskindschaft“, „Hebräer-Brief“, „Heidenchristen“, „Jakobus-Brief“, „J.N.R.J.“, „Jungfräuliche Geburt“, „Katholizismus“, „Kirche“, „Pilatus“, „Protestantismus“, „Rechtfertigung“, „Sakrament“, „Trinität“, „Wechsler im Tempel“; für die (deutschsprachige) *Encyclopaedia Judaica* den Art. „Dogmen“ (in: Bd. 5 [1930]).

2 Vgl. zur Biografie v.a. *Max Dienemann. Ein Gedenkbuch. 1875-1939*, privately printed, Plymouth 1946; gekürzter ND als: Mally Dienemann, *Max Dienemann (1875-1939). Ein Lebensbild*, Offenbach 1964; ferner Siegfried Guggenheim, „Zur Einführung“, in: *מנחת מנחה (Minchat Todah). Max Dienemann zum 60. Geburtstag*, gewidmet vom Vorstand der Israelitischen Religionsgemeinde Offenbach am Main, Frankfurt/M. 1935, 5f; Adolf Kober, [Anzeige von: „Max Dienemann. Ein Gedenkbuch. 1875-1939“, in: *Aufbau* 13 Nr. 32 (8.

punkt auf Dienemanns Beurteilung des liberalen Protestantismus (Kap. 4), mit dem er sich besonders eingehend auseinandersetzte, betrachtet diese jedoch vor dem Hintergrund seiner übergreifenden Sicht des Christentums (Kap. 3) und insbesondere seiner Stellung zu Jesus (Kap. 2).

I. Leben und Werk Max Dienemanns

Max Dienemann wurde am 27. September 1875 in Krotoschin geboren, einer Kleinstadt in der damals preußischen Provinz Posen an der Grenze zum Russischen Reich. Ähnlich wie bei seinem jüngeren Zeitgenossen Franz Rosenzweig (1886-1929)³ spielte auch für Dienemanns religiöse Sozialisation weniger die Eltern- als die Großeltern-Generation die entscheidende Rolle. Dienemanns Großvater mütterlicherseits, der Getreidehändler Salomon H. Eppenstein, war die religiöse Autorität der jüdischen Gemeinde von Krotoschin. Bei ihm studierte Dienemann von seinem fünften Lebensjahr an intensiv Bibel und Talmud. Dienemann besuchte zunächst die jüdische Volksschule, dann das städtische Gymnasium und wurde von dem besonders starken Patriotismus einer deutschen Grenzstadt geprägt.

Nach dem Abitur im Jahr 1894 folgte Dienemann seinen starken religiösen Interessen und beschritt den damals typischen Ausbildungsweg zum „Rabbiner Dr.“. Vorbild mag ein Onkel Dienemanns, der Rabbiner und spätere Dozent am Hildesheimerschen Seminar in Berlin Simon Eppenstein (1864-1920), gewesen sein, der ihn später traute. Dienemann zog nach Breslau, in die Hauptstadt der preußischen Nachbarprovinz Schle-

August 1947), 22. – Zum Werk vgl. das „Verzeichnis der Veröffentlichungen“, in: Minchat Todah (a.a.O.), 7-24; sowie den Nachtrag: „Aufsätze und Schriften [1935-1938]“, in: *Max Dienemann. Ein Gedenkbuch* (a.a.O.), 78-80 [nicht enthalten im ND 1964]; umfangreiche Auswahl in: Frank Surall, Art. „Max Dienemann, Rabbiner und jüdischer Theologe“, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 31 (2010), 354-365. Der Nachlass Dienemanns befindet sich im Archiv des Leo-Baeck-Instituts in New York; auf Mikrofilm auch in dessen Dependance im Jüdischen Museum Berlin.

3 F. Rosenzweig empfing von seinem Großonkel Adam Rosenzweig anders als von seinen assimilierten, religiös weitgehend indifferenten Eltern einen Eindruck lebendiger jüdischer Religiosität, der langfristig seine weitere Entwicklung prägte; vgl. Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. I/1: *Briefe und Tagebücher. 1900-1918*, hg. v. Rachel Rosenzweig u.a., Den Haag 1979, 506; ders., *Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, hg. v. Inken Rühle u. Reinhold Mayer, Tübingen 2002, 74 mit Anm. 2. 419; Joseph Prager, „Begegnungen auf dem Wege“, in: Herrmann Meyer (Hg.), *Franz Rosenzweig. Ein Buch des Gedenkens*, Berlin 1930, 39-43, hier 39; Rafael N. Rosenzweig, „Deutscher und Jude. Franz Rosenzweigs Weg zum jüdischen Volk“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929). Internationaler Kongress – Kassel 1986*, Bd. 1: *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, Freiburg i. Br. 1988, 65-75, hier 68f.

sien. Dort ließ er sich zum einen am dortigen Jüdisch-Theologischen Seminar zum Rabbiner ausbilden und wurde besonders durch Israel Lewy (1841-1917) geprägt.⁴ Zum anderen studierte Dienemann an der Breslauer Universität orientalische Philologie. Das Universitäts-Studium schloss er 1898 mit einer Dissertation bei Friedrich Delitzsch über „Sumerisch-babylonische Hymnen“ ab.⁵ Dienemanns Frau fasste später das Orientalistik-Studium lapidar wie folgt zusammen: „Sein Lehrer war Professor Friedrich Delitzsch (1850-1922), der ihn menschlich kaum beeinflusste, obgleich Max Dienemann semesterlang sein einziger Hörer war.“⁶

Dienemann hätte gern die Universitätslaufbahn eingeschlagen, aber ihn hielt die Aussicht ab, vor einer festen Anstellung mindestens acht bis zehn Jahre in einer ungesicherten Position zubringen zu müssen. So wurde er nach dem Rabbinerexamen 1901 und einer kurzen Überbrückungszeit als Religionslehrer in Breslau 1903 Rabbiner im oberschlesischen Ratibor. Bald darauf heiratete er; in Ratibor wurden seine drei Töchter geboren. Dienemann lebte sich in der kleinen Gemeinde gut ein, doch fehlte ihm die geistige Anregung. So legte er seinen Schwerpunkt neben dem Schulunterricht auf die literarische Tätigkeit, für die ihm viel Zeit blieb. Aus Fragen der Gemeindeglieder in Ratibor erwuchs Dienemanns Schrift *Judentum und Christentum*, die 1914 in der Reihe „Volksschriften über die jüdische Religion“ erschien und 1919 in erweiterter Fassung neu aufgelegt wurde. Auf sie wird weiter unten näher einzugehen sein.

Da Berufungen nach Berlin (1911) und Leipzig (1914) scheiterten, blieb Dienemann insgesamt sechzehn Jahre in Ratibor. In seinen Predigten während des Ersten Weltkriegs, die sich einer unmittelbar religiösen Deutung des Krieges enthielten, zeigte sich ein unbekümmerter Patriotismus ohne chauvinistische Übertreibungen.⁷ Nach Kriegsende folgte Diene-

4 Ihm widmete er später einen Festschrift-Beitrag: Max Dienemann, „Beobachtungen zum Raschikommentar zum zehnten Abschnitt von Pesachim“, in: Marcus Brann / Ismar Elbogen (Hg.), *Festschrift zu Israel Lewy's siebzigstem Geburtstag*, Breslau 1911 (ND New York 1980), 259-269.

5 M. Dienemann, *Sumerisch-babylonische Hymnen der von Georg Reisner herausgegebenen Berliner Sammlung umschrieben, übersetzt und erklärt*, Diss. Breslau 1898.

6 Mally Dienemann, Max Dienemann (wie Anm. 2), 10. Delitzsch wurde im Jahr darauf nach Berlin berufen und löste dort 1902 den sog. Babel-Bibel-Streit aus, als er öffentlich die soziale und moralische Überlegenheit Babylons gegenüber dem alten Israel behauptete und dafür von Kaiser Wilhelm II. persönlich getadelt wurde; vgl. Benjamin R. Foster, Art. „Panbabylonismus“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 6 (2003), 847. Zu Dienemanns Auseinandersetzung mit Delitzsch s.u. Kap. 2.

7 Vgl. – für die geistig-religiöse Entwicklung Dienemanns über das engere Thema hinaus aufschlussreich – Margit Schad, „Es müsste so sein, dass man einstens erzählen kann, wie die Juden [...] zu Predigern des Friedens unter den Menschen wurden.“ Die deutsch-

mann im Jahr 1919 einem Ruf nach Offenbach am Main, wo er engen Kontakt zum benachbarten Frankfurt hielt, dem Zentrum des westdeutschen Judentums. Dort reifte Dienemann zu einer führenden Persönlichkeit des liberalen Judentums in Deutschland und zunehmend auch über Deutschland hinaus. Mehr als zwei Jahrzehnte war Dienemann Schriftführer des Allgemeinen Deutschen Rabbinerverbandes, dessen Vorsitzender Leo Baeck (1873-1956) war. Von Anfang an nahm er an den internationalen Konferenzen der 1926 gegründeten World Union for Progressive Judaism (WUPJ) teil, in der er mehr und mehr an Einfluss gewann, u.a. als Vorstandsmitglied für Deutschland. Nachdem Julius Goldstein (1873-1929), der Begründer der jüdischen Zeitschrift *Der Morgen*, verstorben war, gab Dienemann von 1929 an die Zeitschrift fast ein Jahrzehnt lang zusammen mit dessen Witwe heraus. In seinem öffentlichen Wirken lagen Dienemann eher die kleine literarische Form – keine seiner mehr als 450 Publikationen umfasste mehr als 100 Seiten – und die persönliche Ansprache, zu der ihm neben seinen vielfach gedruckten Predigten eine ausdehnte Vortragstätigkeit Gelegenheit bot.⁸

Nach der nationalsozialistischen Machtergreifung wurde Dienemann im Dezember 1933 wegen einer Äußerung in einem Gemeindevortrag bei der Gestapo denunziert und kam als einer der ersten Rabbiner in ein Konzentrationslager.⁹ Verglichen mit späteren Verhältnissen war die Haft im Konzentrationslager Osthofen bei Worms einigermaßen erträglich. Dienemann musste Geschirr spülen, wurde ärztlich versorgt, konnte Besuch und Lebensmittel empfangen, und vor allem wurde er aufgrund der Fürsprache eines Offenbacher NS-Funktionärs schon nach neun Tagen wieder freigelassen.

In den folgenden fünf Jahren bis 1938 erlebte Dienemann – darin in gewisser Weise paradigmatisch für das deutsche Judentum überhaupt – bei aller äußeren Bedrohung, Verfolgung und Einengung so etwas wie eine letzte Blütezeit. Martin Buber begründete in Frankfurt am Main das „Jüdische Lehrhaus“ neu¹⁰ und betraute Dienemann mit dem Lehrgang für jüdische Geschichte, den dieser von 1933 bis 1938 durchführte und dabei den

jüdische Predigt im Ersten Weltkrieg – Max Dienemann und Moritz Gudemann“, in: *Aschkenas* 16 (2006), 77-101, hier 78-91.

- 8 Allerdings gibt es u.U. einen Hinweis auf den Plan oder zumindest die an ihn herangebrachte Erwartung, eine systematische, biblisch-rabbinische Theologie zu schreiben: vgl. Salomon Samuel, „Max Israel Dienemann“, in: *Jüdisches Nachrichtenblatt Berlin*, 38/1939 (12. Mai 1939), 8.
- 9 Vgl. Max Gruenewald, „Erinnerung an Max Dienemann“, in: *Aufbau* 14 Nr. 19 (7. Mai 1948), 31; Mally Dienemann, Max Dienemann (wie Anm. 2), 55-57.
- 10 Vgl. Regina Burkhardt-Riedmiller, *Franz Rosenzweigs Sprachdenken und seine Erneuerung humanistischer und jüdischer Lehrtraditionen*, Frankfurt/M. 1995, 350-357.

größten Lehr-Erfolg seines Lebens verzeichnen konnte.¹¹ Zweimal, 1934 und 1936, unternahm Dienemann im Auftrag der WUPJ ausgedehnte Studienreisen nach Palästina, von denen er zu Hause in etlichen Beiträgen berichtete.¹² Eine Tochter war mit ihrer Familie bereits 1933 dorthin ausgewandert – für Dienemann kam dies nicht infrage.¹³ Ohne Berührungängste mit dem Zionismus interessierte er sich für die Frage der religiösen Neugestaltung in Erez Jisrael und warb in Deutschland, England und Amerika für den Aufbau fortschrittlicher Gemeinden dort.¹⁴

Mehr als zwanzig Jahre nach *Judentum und Christentum* erschienen unter der NS-Diktatur im Jahr 1935 neben einer Festschrift zu seinem 60. Geburtstag¹⁵ die beiden anderen Werke, mit denen er sich den jüdischen Zeitgenossen einprägte: zum einen nach langjährigen Vorarbeiten in der „Bücherei des Schocken Verlages“ (als Nr. 36) eine Auswahl von übersetzten *Midraschim der Klage und des Zuspruchs*¹⁶ und zum anderen die überblickshafte Darstellung *Liberales Judentum*.¹⁷ Letztere lässt sich als eine Art Essenz des theologischen Lebenswerks Dienemanns begreifen.

Das jähe Ende der ertragreichen reifen Schaffensperiode erfolgte mit dem Pogrom vom November 1938. Die Offenbacher Synagoge wurde zerstört, Dienemanns Wohnung verwüstet. Er selber wurde misshandelt und ins Konzentrationslager Buchenwald verschleppt. Die Torturen dort überlebte der 63-Jährige dank der Unterstützung einiger Glieder seiner Gemeinde, die mit ihm dorthin gelangt waren. Nach 19 Tagen wurde er als an Körper und Seele gebrochener Mann entlassen, mit der Auflage, aber auch zugleich der Erlaubnis, Deutschland umgehend zu verlassen.

Noch Ende Dezember 1938 emigrierte Dienemann mit seiner Frau und traf nach einem kürzeren Aufenthalt in London Ende März 1939 in

11 Vgl. Mally Dienemann, Max Dienemann (wie Anm. 2), 50f.

12 Vgl. Max Dienemann, „Religiöses Leben in Palästina. Reiseeindrücke“, in: *Jüdische Allgemeine Zeitung* [= JAZ], 14. November 1934; „Eindrücke vom religiösen Leben in Palästina“, in: JAZ, 5./12. Dezember 1934; „Beobachtungen auf einer Palästina-Reise“, I-VI, in: JAZ 23-29, 3. / 10. / 24. Juni / 1. / 8. / 15. Juli 1936; „Das Gesicht des religiösen Liberalismus in Palästina“, in: *Der Morgen* 12/4 (1936/37), 157-163.

13 Vgl. Dienemanns Brief an seine Tochter vom 8. April 1938, in: Mally Dienemann, Max Dienemann (wie Anm. 2), 61f; sowie die grundsätzlichen Ausführungen in seiner Broschüre *Galuth*, Berlin 1929 (= *Der Morgen*-Reihe, 6).

14 Vgl. die Kontroverse Max Elk [Haifa] / Max Dienemann, „Gottesdienstgestaltung in Erez Israel. Ein Briefwechsel“, in: *Der Morgen* 13/1 (1937/38), 19-26; ferner Mally Dienemann, Max Dienemann (wie Anm. 2), 59; Julius Rosenberg, „Rabbiner Max Dienemann in Tel Awiw verstorben“, in: *Jüdisches Nachrichtenblatt Berlin* 33/1939 (25. April 1939), 1.

15 Vgl. Minchat Todah (wie Anm. 2).

16 Max Dienemann, *Midraschim der Klage und des Zuspruchs*, ausgewählt, übersetzt und mit einem Vorwort versehen, Berlin 1935.

17 Max Dienemann, *Liberales Judentum*, Berlin 1935 (ND hg. v. Jan Mühlstein, Berlin 2000).

Tel Aviv ein. Nur wenige Wochen nach der Ankunft verstarb er im April 1939 in Tel Aviv, wohl an Spätfolgen der KZ-Haft.

2. Die Anerkennung des christlichen Anspruchs auf Jesus

Mally Dienemann überlieferte eine für den Humor ihres Ehemannes, aber auch für dessen gelassene Haltung gegenüber dem Christentum bezeichnende Anekdote: An einem Heiligabend ruft ein jüdischer Freund Dienemann an und begrüßt diesen am Telefon mit „Guten Abend“. Max Dienemann meldet sich fröhlich mit einem Festtagsgruß: „Gut Jomtow!“ Der Freund reagiert irritiert und wohl auch ein wenig empört. Max Dienemann begründet daraufhin seinen Gruß: „Es ist immer Jomtow, wenn ein Jude geboren wird!“¹⁸

In aller Selbstverständlichkeit betrachtete Dienemann Jesus als Juden. Die Hirngespinnste seines Breslauer Lehrers Friedrich Delitzsch, der für Jesus eine arische Abstammung konstruierte, wies Dienemann in aller Schärfe zurück. Er besprach im Jahr 1920 ausführlich Delitzschs Werk *Die große Täuschung*,¹⁹ das er in polemischer Adaption an dessen Titel als eine „Selbsttäuschung größten Stiles“ bezeichnete.²⁰ Dienemann setzte sich apologetisch mit den herabwürdigenden Interpretationen des Alten Testaments auseinander, die belegen sollten, dass das Alte Testament von einem eitlen, selbstgefälligen und grausamen Stammesgott handle. Das Christentum war Delitzsch zufolge bei der Übernahme des Alten Testaments einer „großen Täuschung“ erlegen, die es rückgängig zu machen gelte.²¹ Wie die tendenziöse Exegese des Alten Testaments würde auch De-

18 Mally Dienemann, Max Dienemann (wie Anm. 2), 21.

19 Friedrich Delitzsch, *Die große Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten*, Stuttgart 1920.

20 Max Dienemann, „Die große Täuschung“, in: *K.C. Blätter. Monatsschrift der im Kartell-Convent vereinigten Corporationen* 6-8 (1920), 74-77, Zitat 74.

21 Damit bewegte sich Delitzsch auf einer Linie mit Adolf von Harnack, der – allerdings frei von antisemitischen Ressentiments – in seiner im selben Jahr erschienenen Monografie über Marcion (die erste Auflage erschien Ende 1920, im Titel bereits mit dem Erscheinungsjahr 1921) die berühmte These aufstellte: „das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung“ (Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 2. Aufl. 1924, 217); vgl. Wolfram Kin-

litzchs Argumentation für die vorgeblich arische Abstammung Jesu – vorgetragen von einem Ordinarius an der renommierten Hauptstadtuniversität Berlin –

Ehre und Ansehen der deutschen Wissenschaft schänden. In Jesus war Hoheit und edelste Gottesauffassung, in einem Juden kann nichts Gutes sein, also darf Jesus keine Jude gewesen sein; und damit die Sache einen wissenschaftlichen Anstrich hat, wird noch rasch erwähnt, daß Jesu's Heimat Galiläa indogermanische Elemente hatte, der arische Ursprung kann möglich sein, also ist er sicher. Wers jetzt noch nicht glaubt, dem ist eben nicht mehr zu helfen.²²

Dienemann schloss mit einer persönlichen Bemerkung tiefen Bedauerns über die antisemitischen Verstrickungen Delitzchs:

Man kann darauf, zumal wenn man Delitzchs Schüler war, nur mit Schmerz sagen: Es tut mir lang schon weh, / daß ich Dich in der Gesellschaft seh.²³

Bestand Dienemann gegenüber antisemitischen Ausfällen also durchaus auf der jüdischen Identität Jesu, so war er in anderen Kontexten viel zurückhaltender als manche seiner jüdischen Zeitgenossen, Jesus emphatisch für das Judentum zu reklamieren. Im Jahr 1930 besprach er in *Der Morgen* das Jesus-Buch Joseph Klausners (1874-1958), eines Protagonisten der sogenannten Heimholung Jesu ins Judentum.²⁴ So seltsam es klingen mochte – so schien es Dienemann selber –, hielt er darin v.a. die Darstellung von Zeit und Umwelt Jesu, nicht jedoch Jesu selbst für gelungen.²⁵ Dienemann grenzte sich von den Bestrebungen ab, Jesus als einen jüdischen Reformator in Anspruch zu nehmen. Dann nämlich ließe sich seine Ablehnung durch das zeitgenössische Judentum, an der bei allem berechtigten Misstrauen gegenüber den Quellen grundsätzlich kein Zweifel bestehen könne, nicht erklären. Dienemann schloss daraus, dass „von Anfang an Züge in seiner Rede und in seinem Tun gewesen sein“ müssen, „von denen man empfand, daß sie aus dem jüdischen Kreis und Denken hinausführten.“²⁶ Klausner habe dies zwar grundsätzlich zutreffend ge-

zig, *Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain*, Leipzig 2004, v.a. 85-88.

22 Dienemann, Täuschung (wie Anm. 20), 76.

23 Ebd., 77. – Das Zitat stammt aus Goethes *Faust* (1. Teil) und bezieht sich dort im Munde Gretchens auf deren Sorge über Fausts Umgang mit Mephisto.

24 Klausner war seit 1925 Professor für Jüdische Geschichte und Hebräische Literatur an der Hebräischen Universität Jerusalem. 1922 veröffentlichte er auf Hebräisch das erste wissenschaftliche Jesus-Buch von jüdischer Seite, dessen von Dienemann rezensierte deutsche Übersetzung acht Jahre später erschien: Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Berlin 1930.

25 Vgl. Max Dienemann, „Zur Leben-Jesu-Forschung“, in: *Der Morgen* 6 (1930/31), 373-382, hier 377.

26 Ebd., 381f.

sehen, sei aber teilweise wieder hinter diese Erkenntnis zurückgefallen. Da Jesu Verkündigung von anderen Grundvoraussetzungen ausgehe als den jüdischen, verbiete es sich, Jesus in das „Frömmigkeitsleben“ der „Juden von heute“ einzubauen.²⁷ Diese vom jüdischen Standpunkt aus inakzeptablen Grundvoraussetzungen machte Dienemann in Jesu Anspruch einer eschatologischen Zeitenwende und in seinem „selbtherrlichen Schalten mit den Worten der Thora“ aus.²⁸ Die von Jesus begründeten religiösen Werte des Christentums als einer vom Judentum unterschiedenen religiösen Erscheinung sollten Dienemann zufolge in gegenseitigem Respekt wahrgenommen und verstanden werden.

Damit war der Weg frei, den christlichen Anspruch auf Jesus anzuerkennen. Von den skizzierten Voraussetzungen her konnte Dienemann die Jesus-Deutung eines evangelischen Theologen würdigen und verständnisvoll kommentieren, der heute als Vertreter einer antijüdischen Auslegung des Neuen Testaments gilt. Gerhard Kittel (1888-1948), der spätere Begründer des groß angelegten *Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament* (1933-1979), veröffentlichte im Jahr 1926, in dem er als Professor für Neues Testament von Greifswald nach Tübingen wechselte, die Monografie *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und des Urchristentums* und die kleinere Studie *Jesus und die Juden*.²⁹ Vorangegangen war in Dienemanns Artikel die scharfe Abgrenzung gegenüber einem Werk zur Bergpredigt von Karl Bornhäuser (1868-1947), der als Professor für Praktische Theologie in Marburg auch mit verschiedenen biblizistischen Schriften zum Neuen Testament dilettierte.³⁰ Im Vergleich mit Bornhäuser stellte Dienemann fest:

Eine klarere und wohltuend wärmere Atmosphäre umweht den, der in den Bannkreis zweier anderer Bücher tritt. Sie stammen beide von einem Verfasser, Gerhard Kittel.³¹

27 Ebd., 381.

28 Ebd., 382.

29 Gerhard Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und des Urchristentums*, Stuttgart 1926; ders., *Jesus und die Juden*, Berlin 1926. Vgl. kritisch zu Kittel z.B. Leonore Siegele-Wenschkewitz, *Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage. Gerhard Kittels theologische Arbeit im Wandel deutscher Geschichte*, München 1980; Birgit Gregor, „Zum protestantischen Antisemitismus. Evangelische Kirchen und Theologen in der Zeit des Nationalsozialismus“, in: Fritz-Bauer-Institut (Hg.), *„Beseitigung des jüdischen Einflusses [...]“. Antisemitische Forschung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus*, Frankfurt/M. 1999, 171-200, hier 189ff.

30 Max Dienemann, „Judentum und Urchristentum im Spiegel der neuesten Literatur“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (= MGWJ) 71 (1927), 401-416, hier 401-404 (zu Karl Bornhäuser, *Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung*, Gütersloh 1923).

31 Dienemann, *Judentum und Urchristentum* (wie Anm. 30), 404.

Und wenig später:

Mit besonderer Freude liest man als Jude seine Bücher, denn kaum je ist in der jüngsten Zeit ein auf diesem Gebiete Arbeitender dem Judentum so gerecht geworden wie Kittel.³²

Letzteren würdigte Dienemann als den Vertreter einer neuen Generation von Neutestamentlern, welche hergebrachte Vorstellungen der evangelischen Exegese über das Verhältnis des Urchristentums zum Judentum grundlegend revidiert habe.

Dabei wies Dienemann auf eine frühere Entwicklung hin, die im liberalen Protestantismus zu einer verzerrten Wahrnehmung des rabbinischen Judentums geführt habe. Solange das christologische Dogma in Geltung stand, konnte es zur theologischen Absicherung der christlichen Superiorität gegenüber dem Judentum, das es nicht anerkannte, in Anspruch genommen werden. Nachdem jedoch das Dogma von der liberalen Theologie infrage gestellt worden sei, habe man die Abwertung des Judentums auf das Gebiet der Ethik verlagert.

Man unterwertete die zeitgenössische jüdische Ethik, soweit man sie überhaupt kannte, gab ihnen Stimmen eine Deutung, die sie als einseitig begrenzt, national gebunden, durch Ritualismus in ihrer absoluten Giltigkeit [sic] beschränkt erscheinen ließen, zeichnete so ein Zerrbild des Judentums, um dann mit leichter Mühe dem Christentum ein angeblich neues, höhergelegenes, von ihm allein gegrabenes Feld zu sichern.³³

Gerhard Kittel sei teilweise auf den alten, vor-liberalen Standpunkt zurückgekehrt, allerdings ohne dem alten Dogmatismus oder neuen, antisemitischen Vorurteilen zu verfallen. Eine arische Herkunft Jesu wies er selbstredend zurück. Das ursprünglich Neue gegenüber dem Judentum machte Kittel in Jesu Selbstbewusstsein fest, dass in seiner Gegenwart das Reich Gottes bereits vollendet sei, er in seiner Person die Vollmacht habe, Wunder zu tun und Sünden zu vergeben.³⁴ Das Trennende werde damit (wieder) auf das Gebiet des Glaubens verlagert, so dass Kittel anerkennen könne, dass alle ethischen Forderungen des Christentums auf gleicher Höhe auch im rabbinischen Judentum nachweisbar seien.³⁵ Der rabbinische Hintergrund des Neuen Testaments sollte nach Kittels Vorstellung in Arbeitsgemeinschaft mit jüdischen Gelehrten erforscht werden, gegenseitig voneinander lernend. Dienemann erinnerte diesbezüglich an die „alte Forderung“ nach Einrichtung einer „jüdischen, von aller Verbindung mit der [christlichen] Theologie gelösten Fakultät, die diesem Ziele längst ein gut

32 Ebd., 406.

33 Ebd., 405.

34 Vgl. ebd., 410.

35 Vgl. ebd., 406f.

Stück entgegengeführt hätte.“³⁶ Er kritisierte allerdings ausführlich, dass Kittel die gleiche Höhe im rabbinischen Judentum nur ausnahmsweise erreicht sah, während die breite ethische Diskussion in Halacha und Talmud dahinter zurückbleibe.³⁷ Dienemann zufolge bleibe sie umgekehrt nur in Ausnahmefällen, die er ohne weiteres zugestand, hinter dem Niveau der neutestamentlichen Ethik zurück.

Mit großer Zustimmung nahm Dienemann auf, dass die sittlichen Forderungen des Neuen Testaments z.B. in der Bergpredigt Kittel zufolge nicht auf praktische Verwirklichung unter den Bedingungen der sündigen Weltwirklichkeit abzielen, sondern den Menschen zur Sündenvergebung durch Christus hinführen sollen – nicht ohne zugleich zu beanstanden, dass ihnen Kittel deshalb eine größere Intensität und Unbedingtheit als im rabbinischen Judentum zusprach.³⁸ Die Interpretation Kittels ermöglichte es Dienemann, Judentum und Christentum zwei „verschiedenen Ebenen“³⁹ zuzuordnen, insofern es dem Judentum vorrangig um die vom Christentum angeblich ignorierte Gestaltung des alltäglichen Lebens gehe. Damit stehen Judentum und Christentum nicht in einem Überbietungsverhältnis zueinander, sondern repräsentieren zwei unterschiedliche religiöse Grundoptionen, die sich beide durch den subjektiven Glauben ihrer Anhänger statt durch den vermeintlich objektiven Nachweis der sittlichen Überlegenheit erschließen. Der Jude gehe daher von Kittels Darstellung „ohne jede Bitterkeit fort mit dem Gefühl, daß man [...] das Urteil getrost der Geschichte und den kommenden Zeiten überlassen darf.“⁴⁰ In Spannung zu dieser scheinbaren Offenheit nahm Dienemann aber sogleich das künftige Urteil vorweg, indem er seine Überzeugung äußerte, die jüdische Option,

36 Ebd., 406. – Die „alte“ Forderung wurde bereits 1836 von Abraham Geiger erhoben, vgl. Frank Surall, „Abraham Geigers Aufruf zur Gründung eines ‚Maimonidesvereins‘ für die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät“, in: Görg Hasselhoff / Otfried Fraisse (Hg.), *Moses Maimonides (1138-1204) – His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, Würzburg 2004, 397-425. – Dienemann konnte daher später in einer seiner letzten Publikationen Leo Baecks Aufweis der jüdischen Traditionen in den Evangelien als wissenschaftliche Leistung würdigen, ohne sich damit dessen Sicht Jesu zu eigen zu machen, vgl. Max Dienemann, [Rezension von] „Leo Baeck: Das Evangelium als jüdische Glaubensgeschichte“, in: *MGWJ* 82 (1938), 353-354.

37 Vgl. Dienemann, Judentum und Urchristentum (wie Anm. 30), 407-409.

38 Vgl. ebd., 410f.

39 Ebd., 411.

40 Ebd.

das *empirische* Leben vom Sittlichen aus in Hinblick auf Gott und von ihm abgeleitet zu gestalten [...], das wird einmal einheitliches Ziel aller frommen Menschen werden.⁴¹

Diese Auffassung impliziert, dass sich das Christentum, dessen Grundrichtung Kittel ausgehend von Jesus und dem Urchristentum zutreffend rekonstruiert habe, von selber als nicht zukunftsfähig erweisen werde.

Von daher erklärt sich, warum Dienemann nicht daran interessiert war, Jesus als „jüdischen Reformator“ in Anspruch zu nehmen, was er auch an dieser Stelle vehement zurückwies.⁴² Ohne das besondere Selbstbewusstsein Jesu, auf das sich der christliche Glaube bezieht, wäre eine Unterscheidung der beiden Ebenen nicht möglich, und die Auseinandersetzung müsste wieder auf ethischem Feld geführt werden. So konnte Dienemann ganz im Sinne Kittels anerkennen, dass sich das christologische Dogma als konsequente Fortentwicklung des Selbstbewusstseins Jesu selber begreifen lasse.⁴³ Darum ist es „nicht so, daß nach dem Schwinden des Dogmas nur die jüdisch-prophetische Persönlichkeit übrig bleibt.“⁴⁴ In Jesu Rede und Tun, in seinem Umgang mit der Tora zeigte sich von Anfang an ein Bewusstsein persönlicher Vollmacht, das von den Zeitgenossen Jesu zurecht „als dem Judentum fremd und aus dem Judentum herausführend“ und als „eine nicht mehr jüdische religiöse Haltung“ erkannt wurde.⁴⁵ Nicht nur den Christus des Dogmas, sondern auch Jesus von Nazareth überließ Dienemann dem Christentum.

Es wird Dienemann tief enttäuscht und getroffen haben, als er 1933 feststellen musste, dass Kittel eben jene völkisch-antisemitischen Positionen bezog, von denen er ihn sechs Jahre zuvor grundlegend geschieden geglaubt hatte. Hatte Dienemann 1927 gemeint, Kittels Schrift *Jesus und die Juden* „könnte innerhalb der studentischen Kreise unendlich viel Segen stiften und schleichendes Gift unschädlich machen“,⁴⁶ so enthielt Kittels 1933 veröffentlichter Vortrag *Die Judenfrage* selber solches Gift, das sich rasch verbreitete.⁴⁷ Mit biologisch-rassistischer Argumentation stellte er die deutschen Juden als ein „Gastvolk“ hin, das in Deutschland seiner „Fremd-

41 Ebd.

42 Vgl. ebd., 411f.

43 Vgl. ebd., 412.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Ebd., 409f.

47 Gerhard Kittel, *Die Judenfrage*, Stuttgart 1933; die dritte Auflage erschien 1934 im 7.-9. Tausend. Zu dieser Schrift und den Reaktionen auf sie vgl. Gregor, Zum protestantischen Antisemitismus (wie Anm. 29), 189f; aus Sicht eines Schülers Kittels: Gerhard Friedrich+ / Johannes Friedrich, Art. „Kittel, Gerhard“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 19 (1990), 221-225, hier 222f.

lingschaft“ gehorsam sein solle, und verbrämte seine Haltung mit alttestamentlichen Belegen (*Deuteronomium* 24, 14; 27, 19). Damit legitimierte er die nationalsozialistische Ausgrenzung und Entrechtung der Juden. Noch 1933 trat Kittel der NSDAP bei. Später wurde er zum Mitarbeiter des „Reichsinstituts für die Erforschung des neuen Deutschland“ berufen und engagierte sich in der „Forschungsabteilung Judenfrage“ in München. Öffentliche Reaktionen deutscher Juden auf Kittels „Judenfrage“ wie der „Offene Brief an Gerhard Kittel“ Martin Bubers, dem Kittel seine Schrift in naiver Verkenntung ihrer Wirkung selber zugeschickt hatte, blieben mutige Ausnahmen.⁴⁸ In derselben Schärfe, wie Max Dienemann früher den Antisemitismus seines Lehrers Friedrich Delitzsch bekämpft hatte, konnte er nun nicht mehr antworten. So erfolgte eine betont private Reaktion, für die nicht der Rabbiner selber, sondern seine Ehefrau Mally Dienemann verantwortlich zeichnete. Diese schrieb am 20. August 1933 einen Brief an den Tübinger Neutestamentler, in dem sie ihre Erschütterung über Kittels Infragestellung der in vielen Generationen mühsam errungenen jüdischen Emanzipation und Integration in die deutsche Gesellschaft als Irrtum und bloßen Traum zum Ausdruck brachte.⁴⁹ Die von nicht-akademischer Seite geäußerte existenzielle Betroffenheit machte deutlich, dass Kittel die Ebene wissenschaftlicher Reflexionen verlassen hatte und mit seinen Äußerungen auf eine sozial-politische Wirkung abzielte – rückblickend betrachtet: zum Täter geworden war. Von Max Dienemann selber ist keine direkte Reaktion auf Kittel überliefert. Die Ende 1933 erfolgende Verhaftung Dienemanns wegen einer Äußerung im halböffentlichen Rahmen eines Gemeindevortrags bestätigte, dass Vorsicht geboten war.

3. Die anthropologische Grunddifferenz zwischen Judentum und Christentum

Max Dienemann maß den herkömmlichen, hinlänglich bekannten jüdisch-christlichen Kontroversthemata wie Dreieinigkeit, Marienkult, Heiligenverehrung usw. nur eine untergeordnete Bedeutung bei. Stattdessen fasste er den wesentlichen Unterschied zwischen Judentum und Christentum in radikaler Konzentration auf einen einzigen Punkt zusammen: das Wesen des

48 Martin Buber, „Offener Brief an Gerhard Kittel“, in: *Theologische Blätter* 12 (1933), 248-250.

49 Vgl. Christian Wiese, „Von der Würde des Traums der Integration. Ein unveröffentlichter Brief von Mally Dienemann an Gerhard Kittel 1933“, in: *Kalonymos* 3/Extrablatt (2000), 9f. – Auch der Herausgeber deutete ohne nähere Ausführungen als Grund des Briefes an, dass der Ehemann „ein kritischer Beobachter der Forschung seines christlichen Kollegen“ war (ebd., 9) – eine Charakterisierung, die freilich zu kurz greift.

Menschen. So eröffnete er das erste Kapitel von *Judentum und Christentum* mit folgender Kernthese:

Das Judentum lehrt, dass die Seele des Menschen von Geburt rein und sündlos ist, dass der Mensch von Natur aus mit der Fähigkeit begabt ist, das Gute zu tun und sittlich zu handeln aus eigener Kraft. Das Christentum lehrt, dass der Mensch von Geburt an mit Sünde behaftet ist, dass seine eigene Kraft nicht ausreicht, das Gute zu tun, dass Sünde und Schuld die herrschende Macht im menschlichen Leben ist.⁵⁰

In diesem Grundunterschied sind bereits die beiden verschiedenen Ebenen angelegt, auf denen Dienemann Judentum und Christentum später in der Besprechung der Werke Gerhard Kittels verortete. Aus ihm leitete Dienemann in den folgenden Ausführungen seiner Schrift *Judentum und Christentum* alle einzelnen Unterschiede hinsichtlich der Bedeutung der Gnade Gottes für das Leben des Menschen, hinsichtlich von Versöhnung und Erlösung, hinsichtlich der Bedeutung des Messias, hinsichtlich des Gesetzes und schließlich hinsichtlich des Verhältnisses von Synagoge und Kirche ab. Als Cantus firmus zieht sich durch alle Kapitel des Werks: Der Jude braucht keine Gnade, keine Erlösung von außen, er braucht nicht Christus oder gar die Kirche, um sittlich handeln zu können. Diese religiösen Hilfsmittel des Christentums schwächen die Sittlichkeit, indem sie die Aufmerksamkeit von der sittlichen Gestaltung der Ordnung dieser Welt ablenken.

Mit seiner scharfen Betonung der Differenz zwischen Jesus und dem Judentum gelangte Dienemann in die Nähe Franz Rosenzweigs, der 1916 im Briefwechsel mit seinem christlichen Freund Eugen Rosenstock(-Huessy) den ungeheuerlichen Satz gewagt hatte, dass „wir Christus gekreuzigt haben und es, glauben Sie mir, jederzeit wieder tun würden, wir allein auf der weiten Welt“.⁵¹ Mit seiner Verortung der Grunddifferenz in der Anthropologie und mit der aus ihr abgeleiteten Stellung des Judentums zur Kultur stand Dienemann freilich Leo Baeck viel näher als Franz Rosenzweig.⁵² Die Vorbehalte gegen Christus führten bei Dienemann anders als

50 Max Dienemann, *Judentum und Christentum*, Frankfurt/M. 2. Aufl. 1919, 10, im Orig. kursiv. Die folgende Darstellung konzentriert sich auf diese für das Thema grundlegende Abhandlung Dienemanns in der zweiten Auflage, d.h. der Ausgabe letzter Hand. Daneben sind etliche spätere, aber wesentlich knappere Darstellungen zu vergleichen (s. Anm. 2), die im Folgenden unberücksichtigt bleiben, da sie keine wesentlichen Neuansätze in der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum bieten.

51 Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, Bd. I/1 (wie Anm. 3), 252. Zum Kontext vgl. Frank Surall, *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy*, Gütersloh 2003, 188-212 (zum Zitat, ebd., 201-203).

52 Vgl. zu Baecks Sicht des Verhältnisses von Judentum und Christentum ebd., 140-149; zur jüdischen „Weltverneinung“ bei Rosenzweig ebd., 201-211. 270-275.

bei Rosenzweig nicht zum Rückzug aus der gegenwärtigen, christlich geprägten Kultur, sondern zielten im Gegenteil darauf, Religion und Kultur miteinander zu versöhnen. Letzteres widersprach in der Sicht Dienemanns den ursprünglichen, noch nicht liberalprotestantisch aufgeweichten Intentionen des Christentums, die z.B. Gerhard Kittel mustergültig herausgearbeitet habe.

4. Der liberale Protestantismus zwischen Krypto-Dogmatismus und Rejudaisierung

Obwohl Max Dienemann in seinem grundlegenden Werk *Judentum und Christentum* positiv von der „besondere[n] Art der jüdischen Ideenwelt“ ausgehen wollte,⁵³ zeigt der Aufbau dieser Schrift etwas anderes: Die Kapitel beginnen meist mit einer Darstellung der *christlichen* Lehren, von denen dann die jüdischen Positionen vorteilhaft abgehoben werden. Die Schrift müsste demnach eigentlich umgekehrt „Christentum und Judentum“ heißen. Dadurch erhielt *Judentum und Christentum* einen apologetischen Zug, im Sinne einer auf das Christentum „antwortenden“ Präsentation des Eigenen, die sich entsprechend dem biografischen Hintergrund des Werkes (s. Kap. 1) vorrangig an solche Juden richtete, die durch den christlichen Überlegenheitsanspruch am Wert der jüdischen Traditionen zweifelten.

Lässt sich diese Intention durchaus auf einer Linie mit derjenigen von Leo Baecks *Wesen des Judentums* sehen,⁵⁴ so nahm Dienemann viel eingehender als Baeck nicht nur das klassische, sondern auch das liberale Christentum wahr.⁵⁵ Dessen anthropologische Wende seit Schleiermacher rückte den Protestantismus an Dienemanns eigene religiöse Überzeugung heran, die das Wesen des Menschen ins Zentrum stellte. „Meine Art der religiösen Predigt kennst Du ja“, schrieb er in einem Brief an seine Frau,

53 Dienemann, *Judentum und Christentum* (wie Anm. 50), 7.

54 Vgl. zu dessen Intention und Anlage Surall, *Juden und Christen* (wie Anm. 51), 135-140.

55 Die Begriffe „liberales Christentum“ bzw. „liberaler Protestantismus“ benutzte Dienemann neben anderen wie dem „heutigen christlichen Bewusstsein“ (Dienemann, *Judentum und Christentum* [wie Anm. 50], 15), „kirchlich-liberalen Kreisen“ (ebd., 17), „christliche Neuerer“ (ebd., 32), „freiesten Christentum“ (ebd., 57) u.a.m. Damals wie heute handelte es sich um eher schillernde Begriffe ohne feste Zuordnung (vgl. Friedrich Wilhelm Graf [Hg.], *Liberales Theologie. Eine Ortsbestimmung*, Gütersloh 1993; Jörg Lauster, „Liberales Theologie. Eine Ermunterung“, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 50 [2007], 291-307). Im Folgenden wird die Bezeichnung „liberal“ in Bezug auf Christentum und Protestantismus in Analogie zur von Dienemann akzeptierten Selbstbezeichnung „Liberales Judentum“ als eine offene Sammelbezeichnung gebraucht, die durch die von Dienemann genannten Namen hinreichend charakterisiert wird.

„mehr vom Menschen als von Gott zu predigen.“⁵⁶ Dies hätte auch ein liberaler Protestant schreiben können.

Dienemann beanspruchte allerdings für das Judentum, die *bessere* Anthropologie als der liberale Protestantismus zu besitzen. Seine zahlreichen Bezugnahmen auf führende Vertreter der neueren evangelischen Theologie wie Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Albrecht Ritschl (1822-1889), Adolf von Harnack (1851-1930) oder Wilhelm Bousset (1865-1920) sollten keine innere Nähe des liberalen Christentums zum liberalen Judentum belegen. Vielmehr wiederholte sich immer wieder eine eigenartige Grundfigur: Nur scheinbar habe sich das liberale Christentum, d.h. in erster Linie der liberale Protestantismus, dem Judentum angenähert. In Wahrheit habe sich das liberale Christentum jedoch in keinem der behandelten Punkte wesentlich von seiner orthodoxen Ausprägung entfernt. Beispielsweise wurde liberalen Protestanten von konservativ-christlicher Seite vorgeworfen, sie hielten nicht mehr am Dogma der Erbsünde fest. Nicht zur Entlastung, sondern in gegenteiliger Absicht versuchte Dienemann diese Auffassung dadurch zu entkräften, dass nach Schleiermacher „vor der Tat eines Einzelnen in ihm“ eine „jenseits seines eigenen Daseins begründete Sündhaftigkeit“ vorhanden sei und dass Ritschl von einem „Reich der Sünde“ spreche.⁵⁷ So wurde Dienemann z.B. dem Selbstverständnis Harnacks besser gerecht als viele christliche Kritiker, indem er herausstellte, dass Harnack zufolge die innere Situation des Menschen durch den kulturellen Fortschritt nicht wesentlich berührt werde und das Wesen des Christentums daher auch in liberaler Fassung mit demjenigen des Urchristentums identisch sei.⁵⁸ Einen echten religiösen Fortschritt kannte Harnack, der keineswegs der fortschrittsgläubige Kulturprotestant war, als der er heute gern hingestellt wird, nicht.⁵⁹ Was die betreffenden Theologen selber also durchaus als Rechtfertigung ihrer Lehren gegenüber den teilweise heftigen Angriffen konservativer Christen hätten begrüßen können – die Behauptung ihrer Kontinuität mit den normativen Ursprüngen des biblisch-reformatorischen Christentums –, fungierte bei Dienemann als Nachweis, dass die anthropologische Grund-Differenz zwischen Christentum und Judentum unüberwindlich und nicht geringer geworden sei.

56 Brief vom 21. Februar 1917, in: Mally Dienemann, Max Dienemann (wie Anm. 2), 26.

57 Dienemann, Judentum und Christentum (wie Anm. 50), 16f.

58 Vgl. Surall, Juden und Christen (wie Anm. 51), 73-77. Grundsätzlich verstanden sich alle Genannten primär nicht als Kritiker, sondern als Bewahrer des Christentums unter den Bedingungen der Moderne.

59 Dieses verbreitete Vorurteil kritisiert zu Recht Rolf Schäfer, „Adolf von Harnack – eine Symbolfigur des Kulturprotestantismus?“, in: Hans Martin Müller (Hg.), *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh 1992, 139-149.

Dienemann pries das Judentum geradezu als die bessere kultur- und staatstragende Kraft an, da dessen religiöse Fundierung der Sittlichkeit nicht durch Zusätze wie die angeblich noch vom liberalen Protestantismus bekräftigte Sünden- und Erlösungslehre, welche von den sittlichen Bemühungen ablenke, untergraben werde. Im Christentum führe die mehr oder weniger ausgeprägte Überzeugung, „dass alles Weltliche der Quell der Sünde sei“,⁶⁰ zu einer letztlich unaufgebbaren eschatologischen Distanz zur Welt. Den „seelischen Zwiespalt zwischen moderner Kulturarbeit und Religion“⁶¹ könne nur das Judentum nachhaltig überwinden.

Viele Interpretationen liberalprotestantischer Positionen als letztlich noch der Orthodoxie verhaftet wirken allerdings gezwungen und können nicht überzeugen, wie an einem zentralen Beispiel aufgezeigt werden soll. Dienemanns Kritik, dass die Konzentration der traditionellen christlichen Frömmigkeit auf die Erlösung, die ohne eigene Mitwirkung im Opfertod Christi bewirkt wurde, vom sittlichen Handeln abhalten könne, ist plausibel und wurde auch von christlichen Theologen oft genug geäußert.⁶² Nun meinte Dienemann jedoch, es

ändert sich auch nicht viel bei denjenigen, denen das Dogma vom *Opfertode* Christi und seiner Gottheit ein überwundener Standpunkt ist. Es ist dann eben der *Mensch* Christus, der durch sein Beispiel die Sünde überwinden lehrt, es ist dann nicht mehr sein Tod, sondern sein ganzes Leben, das als einzigartige Erscheinung gefasst wird, aber es bleibt der Wille, das Christentum auszubauen als die *Religion der Erlösung von der Macht der Sünde*.⁶³

Die Subjektivierung und Versittlichung des christlichen Glaubens, die mit der christologischen Neuorientierung verbunden war, wurde hier ignoriert. Wenn die Erlösung nicht mehr von außen etwa durch sakramentalen Vollzug bewirkt wird, sondern durch den *selbständigen* Nachvollzug eines Beispiels, wird die Erlösung nicht anders als nach Dienemanns Verständnis im Judentum an die sittliche Tat des Menschen gebunden.

60 Dienemann, Judentum und Christentum (wie Anm. 50), 31.

61 Ebd., 30.

62 Vgl. z.B. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hrsg. u. kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999, 183f. „Gegen eine Gefahr hat der Apostel [Paulus] selbst kämpfen müssen; daß man die Erlösung geltend machte, ohne das neue Leben zu bewahren. [...] Es mußte in der Folgezeit ein stehendes Thema für alle ernstesten Prediger werden, sich nicht auf die ‚Erlösung‘, auf Sündenvergebung und Gerechtersprechung, zu verlassen, wenn doch der Abscheu wider die Sünde und die Nachfolge Christi fehle. Wer kann verkennen, daß die Lehren von der ‚objektiven Erlösung‘ zu schweren Versuchungen in der Kirchengeschichte geworden sind und ganzen Generationen den Ernst der Religion verdeckt haben?“

63 Dienemann, Judentum und Christentum (wie Anm. 50), 48f.

Der Bezug der sittlichen Tat auf Gott bzw. Christus, den Dienemann noch im freiesten Protestantismus ausmachte,⁶⁴ bedeutete nach dem Selbstverständnis des letzteren keinen Verzicht auf die eigene Verantwortung, sondern im Gegenteil deren Sicherung gegenüber heteronomen Ansprüchen. Schleiermachers komplexes Verständnis des Bewusstseins schlechthinniger Abhängigkeit als „Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit [!] [...] von anderwärts her ist“,⁶⁵ war Dienemann nicht zugänglich. Dass Gott dem Menschen die sittliche Welt offenbarte und „ihm auch die Kraft und die Fähigkeit“ gab, „aus sich selbst heraus die sittliche Welt Gottes auf Erden zu verwirklichen“⁶⁶ – so Dienemanns Schlussfazit zur angeblich exklusiv jüdischen Anthropologie –, entsprach weitgehend Albrecht Ritschls Konzeption des Reiches Gottes als sittlicher Grundgedanke, der durch „regelmäßige Arbeitstätigkeit in der Form des sittlichen Berufes zum gemeinen Nutzen“ verwirklicht wird.⁶⁷

Kaum nachvollziehbar ist in diesem Zusammenhang Dienemanns Versuch, die Ekklesiologie nicht nur des liberalen und des orthodoxen Protestantismus, sondern darüber hinaus auch von Protestantismus und Katholizismus zu harmonisieren. Während es im Judentum höchstens verwaltungsmäßige Zusammenschlüsse gebe, habe der Protestantismus die katholische Kirchenlehre nur abgeschwächt und betrachte

die Kirche als Heilsverwalterin, deren überwachende und schützende Leitung unentbehrlich ist, die über die rechte Auslegung des Gotteswortes, aus dem das Glaubensbekenntnis hervowächst, zu wachen hat.⁶⁸

Diese Deutung wäre nicht nur von liberalen Theologen wie Harnack, sondern auch von Luther her zurückzuweisen.⁶⁹ Auch aufsehenerregende

64 Vgl. ebd., 57f.

65 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), hg. von Martin Redeker, Berlin 1999, 28.

66 Dienemann, *Judentum und Christentum* (wie Anm. 50), 79.

67 Albrecht Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*. Studienausgabe nach der 1. Aufl. v. 1875 nebst den Abweichungen der 2. u. 3. Aufl., eingeleitet und hrsg. von Christine Axt-Piscalar, Tübingen 2002, 43 (§ 28).

68 Dienemann, *Judentum und Christentum* (wie Anm. 50), 77. – Dem Katholizismus an sich, von dem die Abgrenzung dem liberalen Judentum leichter fiel, schenkte Dienemann weit weniger Aufmerksamkeit (vgl. aber Max Dienemann, „Judentum und jüdische Religionsphilosophie im Urteil heutiger Katholiken“, in: *Der Morgen* 2/1 [1926], 57-70). Wo er thematisiert wurde, war das Urteil ambivalent: Hinsichtlich des Wertes guter Werke gelangte Dienemann zu dem „von der landläufigen Meinung abweichenden Urteil, dass an dieser Stelle die katholische Lehre der jüdischen näher steht als die protestantische“ (*Judentum und Christentum* [a.a.O.], 47). Dieses positive Urteil wurde dadurch relativiert, dass sich „nach der Lehre der katholischen Kirche [...] in jedem Hochamt die Opferung Christi“ erneuere und das Opfer anders als im Judentum seine entscheidende Stellung zulasten der Sittlichkeit behalten habe (ebd., 54).

Lehrzuchtverfahren am Beginn des 20. Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem preußischen Irrlehregesetz von 1910, die vielleicht im Hintergrund dieser Äußerung stehen, können nicht darüber hinwegtäuschen, dass selbst ultrakonservative Protestanten das Verständnis der Kirche als *Heilsverwalterin* ablehnten.

An einer weiteren Stelle seiner Schrift *Judentum und Christentum* konnte Dienemann in einer gewissen Spannung zur vorherigen Auslegung die liberale Neuinterpretation der Opferung Christi durchaus anerkennen: Die Christen gelangen damit endlich auch zu dem Standpunkt, den die Juden seit jeher vertreten haben. Schon vor 1800 Jahren habe „Rabban Jochanan ben Sakkai [...] die um den Tempel Trauernden mit der Mahnung“ getröstet, „dass nun an die Stelle des Opfers die Liebestat im Dienste des Nächsten trete.“⁷⁰ Zu einer ähnlichen Wertung gelangte Dienemann, als er im Sammelwerk *Die Lehren des Judentums nach den Quellen* über „Entlehnungen der christlichen Religionen vom Judentum“ schrieb.⁷¹ Am Ende des ersten Abschnitts „Die Gottesvorstellung, wenngleich getrübt“ ging er summarisch auf die liberale Haltung zur Christologie und Trinitätslehre ein:

In dem liberalen Protestantismus der Gegenwart wird es ängstlich vermieden, über die Frage des Gottseins Jesu ein deutliches und klares Wort zu sprechen. Mit unendlich vielen Worten, die im Grunde nichts Wesentliches und Bestimmtes sagen, wird von Jesus gesprochen, als ob er göttlich wäre, ohne daß man deutlich und unumwunden seine Gottheit bejaht, aber auch ohne daß man sie deutlich verneint. Und dieses Zögern und Nicht-Herausreden ist Beweis, daß man die Trübung empfindet, die in der Behauptung der Gottheit Jesu für den monotheistischen Gedanken liegt, und nur aus innerkirchlichen Gründen das nicht unumwunden sagt. So wird auch dieses Schweigen zum Zeugnis für Recht und Pflicht des Judentums, unverrückbar an seiner durch Jahrhunderte festgehaltenen Linie des monotheistischen Bekenntnisses festzuhalten, und zu glauben, daß es damit der Welt einen unschätzbaren Dienst erwiesen hat und erweist.⁷²

Die neue Aufmerksamkeit für die Welt, zu der das Christentum in neuerer Zeit vor allem im sogenannten Kulturprotestantismus gefunden habe, und die liberale Neuinterpretation der überlieferten Dogmen hielt Dienemann

69 Vgl. Harnack, *Wesen des Christentums* (wie Anm. 62), 237: „Der römische Katholizismus als äußere Kirche, als ein Staat des Rechts und der Gewalt, hat mit dem Evangelium nichts zu thun, ja widerspricht ihm grundsätzlich“ (zur konträren reformatorischen Ekklesiologie ebd., 243f). Zu Luthers Lehre von der Kirche vgl. Hans-Martin Barth, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh 2009, 382-421 („Kampf – zwischen ‚wahrer‘ und ‚falscher‘ Kirche“).

70 Dienemann, *Judentum und Christentum* (wie Anm. 50), 55.

71 Vgl. Dienemann, *Entlehnungen* (wie Anm. 1).

72 Ebd., 407.

für eine „Rejudaisierung“,⁷³ welche zwar in die richtige Richtung weise, aber die sittliche Kraft des jüdischen Vorbilds nicht erreiche. Zugespitzt lässt sich formulieren: Das Judentum ist Dienemann zufolge der echte Kulturprotestantismus ohne Trübungen und Halbheiten, dieser hingegen bestenfalls eine passable Kopie des Judentums, meist jedoch eine eher schlechte.

5. Die differenzierte Wahrnehmung des Anderen – ein uneingelöstes Desiderat

Am Beginn des 20. Jahrhunderts bestand zwischen den liberalen Strömungen im Judentum und im Christentum eine weitgehende Übereinstimmung in zentralen theologischen Fragen wie insbesondere in der engen Verbindung von Religion und Sittlichkeit. Von führenden Repräsentanten dieser Gruppen wie dem liberalen Protestanten Adolf von Harnack oder dem liberalen Juden Leo Baeck wurde diese Nähe jedoch dadurch verdeckt, dass die jeweils andere Religion undifferenziert wahrgenommen und gerade deren liberale Richtung ausgeblendet wurde. Hätte Harnack seiner Darstellung das Judentum *Baecks* zugrunde gelegt und Baeck seiner Auseinandersetzung das Christentum *Harnacks*, hätten die auf beiden Seiten negativen Urteile über die jeweils andere Religion so nicht aufrechterhalten werden können.⁷⁴

Von daher bedeutete es einen erheblichen Fortschritt, dass sich der liberale Jude Max Dienemann eingehend mit dem liberalen Christentum befasste und dieses bei seiner Darstellung des Christentums eingehend berücksichtigte. Dieses Vorhaben wurde jedoch dadurch unterlaufen, dass Dienemann die plurale Gestalt des neuzeitlichen Christentums letztlich wieder einebnete. Wo immer möglich, versuchte er das Christentum auf der vom Judentum „verschiedenen Ebene“ einer mehr oder weniger weltabgewandten Erlösungsreligion festzuhalten, auf der es seine klassischen

73 Dienemann, *Leben-Jesu-Forschung* (wie Anm. 25), 382: „Wenn im Laufe der Geschichte das Christentum sein eschatologisches Gesicht immer mehr verloren hat und sich bemüht, Ordnung für *diese* Welt zu sein, so ist das im Grunde eines der vielen Zeichen der Rejudaisierung, die das Christentum mit innerer Notwendigkeit im Laufe der Zeiten erfuhr. An dem Verhältnis des Juden zu Jesus wird dadurch nichts geändert.“ Letzteres erklärt sich daraus, dass Dienemann diese Rejudaisierung als *gegenläufig* zur Botschaft Jesu auffasste.

74 Vgl. das Fazit der ausführlichen Untersuchung dieses Sachverhalts bei Surall, *Juden und Christen* (wie Anm. 51), 157; über Harnack und Baeck hinaus Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und Protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*, Tübingen 1999.

Vertreter oder nach-liberale Theologen wie Gerhard Kittel verortet hätten, oder es mithilfe teils gewaltsamer Interpretationen auf diese zurückzuführen. Die liberalprotestantischen Positionen hätten meist den alten, weltabgewandten Dogmatismus nur oberflächlich und scheinbar überwunden. Die christlichen Abweichungen vom weltzugewandten Judentum, die auch noch im liberalen Christentum festzustellen seien, waren bei Dienemann wie bei Baeck ungeachtet der selbstverständlichen Forderung nach Respekt und Toleranz durchgängig negativ konnotiert.

Die beiden liberalen Theologen, die sich Dienemanns Thesen einer Schwächung der sittlichen Kraft und der Harmonisierung mit der protestantischen Orthodoxie wohl am deutlichsten entzogen hätten, wurden von ihm übergangen: Wilhelm Herrmann (1846-1922) erblickte in seiner Ethik (1. Aufl. 1901, 5. Aufl. 1913) die Bedeutung Jesu Christi in erster Linie darin, dass dieser es gewagt habe, den Menschen die „innere Selbständigkeit als das vorzuhalten, was der Kern der Gerechtigkeit und deshalb die dringende Aufgabe für Jeden sei.“⁷⁵ Ernst Troeltsch (1865-1923) hatte in seinen monumentalen *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) die von Dienemann kritisierte Spannung zwischen christlicher Jenseits Hoffnung und aktiver Weltgestaltung als Grundmotiv des christlichen Weltverhältnisses ausgemacht.⁷⁶ Dienemann wies hier also zwar auf einen brisanten Punkt im christlichen Selbstverständnis hin, übersah aber, dass dieser von Christen wie Troeltsch nicht weniger scharf gesehen wurde und Teil eines innerchristlichen Klärungsprozesses war, der bis heute andauert. Dass darin eine fundamentale Differenz zwischen Judentum und Christentum liege, war viel weniger eindeutig, als Dienemann annahm. Zudem unterschied Troeltsch zwischen einem Altprotestantismus und einem Neuprotestantismus. Die christliche Religion und insbesondere den Protestantismus hielt er im Gegensatz zu Dienemanns Harmonisierungsbemühungen einer echten Weiterentwicklung für fähig.⁷⁷

Neben seinen harmonisierend-kritischen Urteilen erkannte Dienemann im liberalen Protestantismus zwar auch einen echten Fortschritt an,

75 Wilhelm Herrmann, „Ethik (1901)“, in: Hartmut Kreß (Hg.), *Wilhelm Herrmann, Ethik / Ernst Troeltsch, Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik*, mit Einleitungen von H. Kreß und Frank Surall, Waltrop 2002, 131.

76 Vgl. zusammenfassend Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, ND der Ausgabe Tübingen 1912 in 2 Bdn., Tübingen 1994, Bd. 2, 974f.

77 Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911), ND Aalen 1963, 24ff; ders., Art. „Weiterentwicklung der christlichen Religion“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1. Aufl., Bd. 5 (1913), 1881-1886, hier 1883; dazu Alexander Heit, „Alt- und Neuprotestantismus bei Ernst Troeltsch“, in: Georg Pfeleiderer / ders. (Hg.), *Protestantisches Ethos und moderne Kultur. Zur Aktualität von Ernst Troeltschs Protestantismusschrift*, Zürich 2008, 55-78.

den er dann aber als Rejudaisierung auffasste. Wenn das Christentum eine weltgestaltende Kraft beanspruche, verlässt es in der Sicht Dienemanns seine eigene Ebene und schwenkt auf das von Dienemann für die Zukunft erwartete „einheitliche] Ziel aller frommen Menschen“⁷⁸ ein, an dem sich das Judentum von Anfang an orientiert habe. Rejudaisierung bedeutet die Angleichung des Christentums an das Judentum und die Aufgabe der eigenen, christlichen Identität. Eine echte Wertschätzung des Anderen, von der freilich die zeitgenössische evangelische Theologie aufs Ganze gesehen noch viel weiter entfernter war, war damit noch nicht erreicht. Dass Dienemanns tatsächlich konsequent durchgeführte Differenzierung zwischen dem primitiven und indiskutablen Antisemitismus Friedrich Delitzschs und der klaren Glaubensentscheidung für das Christentum als religiöse Option, wie sie Dienemann zunächst bei Gerhard Kittel zu erkennen meinte, von letzterem durch seine völkisch-rassistischen Ausfälle infrage gestellt wurde, lässt sich nur als tragisch ansehen.

Dienemanns grundsätzliche Bereitschaft, in der Begegnung mit dem Christentum dessen Binnendifferenzierungen wahrzunehmen, bildet ungeachtet ihrer problematischen Durchführung die unverzichtbare Voraussetzung einer echten Wertschätzung des Anderen, die auch noch für den interreligiösen, nicht nur christlich-jüdischen Dialog der Gegenwart wegweisend bleibt. Eine differenzierte Wahrnehmung des Anderen kann dazu beitragen, vorurteilsbehaftete Pauschalurteile über Religionen zu vermeiden.⁷⁹ Doch auch Max Dienemanns harmonisierende Außenwahrnehmung der verschiedenen Richtungen im Christentum muss in evangelischer Perspektive nicht nur kritisch betrachtet werden. Sie enthält vielmehr wichtige Impulse für weiterführende Reflexionen, insofern sie die gegenwärtige Theologie vor die hermeneutische Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität in der Kirchen- und Theologiegeschichte stellt, die heute dringlicher als je zuvor und noch immer nicht befriedigend gelöst ist.⁸⁰

Entgegen Dienemanns eigener Intention ist bei der Lektüre seiner Schriften heute weniger die behauptete Nähe zwischen orthodoxem und liberalem Christentum eindrücklich als die tatsächliche Nähe zwischen libe-

78 Dienemann, Judentum und Urchristentum (wie Anm. 50), 411. Diese Sichtweise hat eine Parallele in Leo Baecks Auffassung des Wesens des Judentums als Wesen der Religion schlechthin; vgl. Surall, Juden und Christen (wie Anm. 51), 144f.

79 Vgl. Frank Surall, „Vom Sieg der Vernunft über das Vorurteil. Gotthold Ephraim Lessings Frühwerk ‚Die Juden‘“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 60 (2008), 310-329, v.a. 327-329.

80 Vgl. dazu in Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch: Frank Surall, „Relativer Subjektivismus. Das ‚christliche Prinzip‘ in der Glaubenslehre Ernst Troeltschs“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 107 (2010), 100-122.

ralem Christentum und liberalem Judentum. Dabei zeigte sich diese Nähe in Dienemanns zahlreichen liberalprotestantischen Zitaten und Paraphrasen noch frappierender als bei Baeck, in dessen *Wesen des Judentums* sich der Leser das christliche Gegenstück selber hinzudenken bzw. -lesen musste. Für die Generation nach dem Ersten Weltkrieg wurde Max Dienemann neben Leo Baeck wie wohl kaum ein Dritter zu einem „Symbol [...] für den Kampf für die religiöse Neuorientierung im Judentum“, die unter veränderten Bedingungen dessen „geistigen Kern und sittlichen Inhalt“ zur Geltung bringen wollte, wie es in einem Nachruf hieß.⁸¹ Auch die Intentionen liberaler *christlicher* Theologen seit Schleiermacher ließen sich mit denselben Worten zusammenfassen.

Am 24. Dezember 1938, zugleich Sabbat, Chanukka und christlicher Heiligabend, hielt Max Dienemann seine letzte Predigt in Deutschland, den ersten Gottesdienst der Gemeinde nach dem Novemberpogrom, im notdürftig hergerichteten, unbeheizten Gemeindesaal neben der geschändeten, unbenutzbaren Offenbacher Synagoge. In dieser kleinen Versammlung alter, verstörter Menschen – viele andere Gemeindeglieder waren im Konzentrationslager oder bereits ausgewandert – fasste Dienemann am Ende seiner Predigt entgegen allem Augenschein und entgegen seinen eigenen Erfahrungen noch einmal seine tiefste Überzeugung zusammen:

Unverbrüchlich bleibt uns der Glaube an den gleichen Wert aller Menschen.
Unverbrüchlich bleibt uns der Glaube an die Unwandelbarkeit des Rechtes,
denn das Recht ist Gottes. Unabhängig ist es von jedem äußeren Stand.⁸²

Vom Glauben an Gott her bestand Dienemann auf der allgemeinen, gleichen Menschenwürde, die vom nationalsozialistischen Unrechtsstaat auf brutale Weise verletzt wurde. Gegen den Augenschein faktischer Rechtlosigkeit der Juden setzte er unverlierbare Menschenrechte, die im Recht Gottes gründen, das allem menschlichen Recht überlegen ist. Darin lassen sich heute ein gemeinsames Erbe und ein gemeinsamer Auftrag sowohl des liberalen Judentums als auch des liberalen Protestantismus erblicken, deren Wurzeln beide in der Epoche der europäischen Aufklärung liegen, in welcher das neuzeitliche Humanitätskonzept ausgebildet wurde.

81 Rosenberg, *Rabbiner* (wie Anm. 14), 1.

82 Max Dienemann, „Rede am Sabbat Chanukkah 1938“, in: Mally Dienemann, Max Dienemann (wie Anm. 2), 71f, hier 72.