

dr. H.-M. Kirn

Identität im Widerspruch

Das Verhältnis von Christentum und Judentum
als kirchengeschichtliches Thema

ORATIES 20

Identität im Widerspruch

Das Verhältnis von Christentum und Judentum
als kirchengeschichtliches Thema

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Kerkgeschiedenis aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken te Kampen op 12 april 2002 door

dr. H.-M. Kirn

Kamper Oraties 20

© 2002 Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland,
Kampen

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Kirn, dr. H.-M.

Identität im Widerspruch: Das Verhältnis von Christentum und Judentum als
kirchengeschichtliches Thema - Kampen, ThU - Kampen, - (Kamper Oraties 20)
Inaugurele rede, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken
te Kampen

ISBN 90-73954-55-X

NUGI 631

Trefw.: theologie

Omslag Hendriks - Kampen

Identität im Widerspruch

Das Verhältnis von Christentum und Judentum als kirchengeschichtliches Thema

Hans-Martin Kirn

Einleitung

Das Verhältnis von Christentum und Judentum gehört bis heute zu den vernachlässigten Themen der Kirchengeschichte. Zwar hat es in der jüngeren Vergangenheit Schwerpunktsetzungen zu einzelnen Epochen, etwa zur Zeitgeschichte des 20. Jahrhunderts, gegeben. Auch die Zahl der Einzeluntersuchungen hat mit dem wachsenden Interesse an jüdisch-christlichen Themenstellungen in den Niederlanden wie in Deutschland erfreulich zugenommen.¹ Insgesamt aber bleibt der Beitrag des Faches zum Thema im allgemeinen und zur Antisemitismusforschung im besonderen wenig befriedigend. Ein Spiegel dieses Mißstandes sind die Einführungen in das Studium der Kirchengeschichte, die Lehrbücher und die Gesamtdarstellungen. Sie lassen sich in der Regel kaum oder nur sehr begrenzt auf das Thema ein.² Für eine Spezialgeschichte des Verhältnisses im breiteren europäischen Kontext gibt es allenfalls Ansätze.³

Einzelne Versuche zu einer besseren kirchengeschichtlichen Integration des Themas lassen sich beobachten.⁴ So finden sich in der bislang monumentalsten Christentumsgeschichte, der von Jean-Marie Mayeur und anderen herausgegebenen „Histoire du christianisme“, wichtige Abschnitte zum Thema. Ein zusammenhängendes Bild ergibt sich in der Vielzahl der Beiträge jedoch nicht. Das Verhältnis von Christentum und Judentum bleibt ein unterschiedlich berücksichtigter Spezialfall. Als integrales Thema europäischer Christentumsgeschichte gewinnt es bislang auch im Kontext universalhistorisch angelegter Christentumsgeschichte keine Kontur.⁵

Einen grundlegenden Perspektivenwechsel in der Kirchengeschichtswissenschaft auf das Verhältnis von Christentum und Judentum haben bislang nur wenige gefordert.⁶ Es sind vor allem die Katastrophe der Shoa und das Interesse am jüdisch-christlichen Dialog, die mit der Neukonzeption einer „Theologie nach Auschwitz“ (Post-Holocaust-Theology) und einer umfassenden Erneuerung des Verhältnisses der Kirchen zum Judentum auch Konsequenzen für die Kirchengeschichte verlangen.⁷ Das Motiv für einen Perspektivenwechsel findet sich ebenfalls im breiteren Rahmen ökumenischer Fragestellungen. Ein erweiterter Ökumenebegriff, der die innerchristliche Ökumene auf eine „abrahamitische Ökumene“ von Judentum, Christentum und

Islam hin überschreitet, weist dem Thema zwangsläufig eine prominenterere Stellung zu.⁸ Hinzu treten berechnete Forderungen nach einer intensiveren Minderheiten- und Marginalisiertenforschung. Nicht nur Juden, sondern auch Frauen, Ketzler und die sog. „kleinen Leute“ bieten Lebenskontexte, die noch längst nicht hinreichend gewürdigt sind.⁹

Dies macht die Sachlage nicht einfacher. Selbst die älteren, durch die innerchristliche Ökumene gestellten Aufgaben, sind keineswegs erledigt. Es gibt bis heute keine christlich-ökumenische Kirchengeschichte, die diesen Namen verdient.¹⁰ Andererseits gibt es immer wieder mutige Aufbrüche, die das komparative und integrative Denken konfessions-, länder- und epochenübergreifend stärken, so etwa die neue „Geschichte des Pietismus“, die trotz umstrittener konzeptioneller Fragen die Forschung beflügeln dürfte.¹¹ Genau dies, der Mut zum grenzüberschreitenden komparativen und integrativen Denken, wäre auch für eine Geschichte des jüdisch-christlichen Verhältnisses nötig. Wollte sie umfassend sein, käme nur ein interdisziplinäres Gemeinschaftsunternehmen in Betracht.

Um zwei konkrete Problemstellungen geht es also: Zum einen um die Frage einer Spezialgeschichte, und zum anderen um die Frage einer stärkeren Integration der Themenstellung in die Kirchengeschichte. Mir geht es hier vor allem um die letztere.

Gegen die Forderung eines allgemeinen Perspektivenwechsels läßt sich sicher einwenden: Die historische Aufgabe ist immer gesamtgesellschaftlich orientiert, und hier ist das Verhältnis von Christentum und Judentum *ein* Thema unter vielen. Es bleibt die Aufgabe der Kirchengeschichte, das Christentum in seiner ganzen Vielfalt zur Darstellung zu bringen, also auch in universalhistorischer Weite. Andererseits sind die Geschichten des europäischen Judentums und der Christenheit so eng und so folgenschwer miteinander verbunden, daß es kaum begreiflich ist, warum dieses Thema nur eines unter vielen sein sollte. Aus dem Anliegen, Sach- und Zeitgemäßheit historischer Arbeit zu verbinden, ergibt sich die Frage: Könnte nicht die Kirchengeschichte in ihrer ganzen Breite von der stärkeren Integration dieses speziellen Verhältnisses profitieren?

Damit ist das Spannungsfeld umschrieben, in dem ich das Verhältnis von Christentum und Judentum als kirchengeschichtliches Thema bedenken möchte. Ich will es in drei Punkten tun: Zunächst (1) *programmatisch* im Kontext der Kirchengeschichte als historischer und theologischer Disziplin, sodann (2) *historisch* in einem Rückblick auf ältere und neuere Ansätze zur Aufnahme des Themas und schließlich (3) *pragmatisch* in der Beschreibung einiger Aufgabenfelder.

1. Programmatisch: Das Verhältnis von Christentum und Judentum im Rahmen der Kirchengeschichte als historischer und theologischer Disziplin

Als historische Disziplin hat die Kirchengeschichte die Aufgabe, die Rolle von Glaube, Kirche, Konfession und Religion in allen gesellschaftlich relevanten Dimensionen zu thematisieren. Es geht ihr um die theologischen Grundreflexionen zum Verhältnis von Gott und Mensch, um die Formen der Gemeinschaftsbildung und ihrer Teilgeschichten, um das Verhältnis zum Staat, die kollektive Praxis von Kultus und Liturgie sowie die individuelle Frömmigkeitspraxis in unterschiedlichen sozio-kulturellen Kontexten. Bei genauerem Zusehen ist in all diesen Fragestellungen implizit oder explizit auch das Judentum präsent und in Abgrenzung und Anknüpfung an der christlichen Identitätsbildung beteiligt. Die Kirchengeschichte kann sich also durch aktuelle theologische und kirchliche Interessen anregen lassen, ihre ureigensten Aufgaben unter erweiterten Perspektiven zu erledigen. Sie behält dabei ihre Freiheit als historische Wissenschaft. Dies kann verantwortlich nur in doppelter kontextueller Hinsicht geschehen: Einmal im Blick auf die Kirchengeschichte als historisches Fach und einmal im Blick auf die Kirchengeschichte als theologisches Fach.

Die klassische Bezugsgröße der Kirchengeschichte ist die allgemeine Geschichtswissenschaft.¹² Deren Entwicklung bestimmt, manchmal verzögert, den Gang der Kirchengeschichte mit.¹³ Nach den Phasen einseitig forcierter Politik-, Sozial- und Strukturgeschichte hat auch die allgemeine Geschichtswissenschaft das Individuelle und Besondere wieder entdeckt. Zunehmend melden sich Stimmen, die für eine Fortentwicklung der Geschichtswissenschaft zur historischen Kulturwissenschaft plädieren. Als Aufgabe kulturgeschichtlicher Forschung kann z.B. die „Rekonstruktion historischer Lebenswelten“ genannt werden.¹⁴ Damit wird eine Integration dessen angestrebt, was bislang als Sozialgeschichte, Mentalitätsgeschichte, Alltagsgeschichte oder auch als Historische Anthropologie verhandelt wurde. Dies eröffnet für die Kirchengeschichte breite Anschluß- und Kritikmöglichkeiten. Sie kann dazu helfen, daß das Phänomen Religion in seinen gelebten Konkretionen und seiner gesamtgesellschaftlichen Bedeutung angemessen gewürdigt wird. Das Verhältnis von Christentum und Judentum liefert vielfältigen Stoff exemplarischer Konkretion und Vertiefung.

Zur historischen Ausrichtung der Kirchengeschichte gehört auch, daß sie sich den Fragestellungen der Religionsgeschichte öffnet. Zwischen Theologie und Religionswissenschaft bestehen historisch bedingte und nicht leicht zu überwindende Animositäten.¹⁵ Die Kirchengeschichte sollte sich jedoch, wenigstens vom prag-

matischen Ansatz her, nicht verschließen und bei aller Treue zur Erforschung der eigenen Traditionen die Perspektive einer Christentumsgeschichte als Religionsgeschichte des Christentums ins Auge fassen. Sie muß ihre Stimme auch im Rahmen einer von unterschiedlichen Disziplinen versorgten Religionsgeschichte des Christentums hörbar machen können. Sich stärker auf das Verhältnis von Christentum und Judentum einzulassen, würde diese Aufgabe erleichtern.

Mit den historischen Wissenschaften teilt die Kirchengeschichte ihre Zielsetzung: Die konsequente Historisierung ihres Gegenstandes. Dies bedeutet notwendigerweise Kontextualisierung und Pluralisierung und damit die Relativierung von Wahrheits- und Geltungsansprüchen. Dies bedeutet jedoch nicht notwendigerweise Überantwortung ihres Gegenstandes an Beliebigkeit und (post-)modernen Relativismus. Der Umgang mit historischer Pluralität und historischem Perspektivenwechsel ist vielmehr die Voraussetzung dafür, ein eigenes Profil und eine eigene Identität zu entwickeln und immer neu zu gewinnen. Dies gilt auf allen Ebenen: Für eine lutherische oder reformierte Identität ebenso wie für eine protestantische und eine christliche in oekumenischer Weite.¹⁶ Entscheidend ist nicht, daß sich das entsprechend partielle „Wir-Bewußtsein“ verliert oder daß es verleugnet wird, sondern dass es sich in größeren Zusammenhängen denken lernt und dadurch offen bleibt für Veränderungen. Dies geht nicht ohne historisch-kritisches Bewußtsein. Kirchengeschichte ist par excellence eine Schule des Perspektivenwechsels und der kritischen Reflexion des eigenen Herkommens. Hier wird gelernt, daß Identität nur als relationale Identität existiert und die Erfahrung und Bewältigung von Pluralität einschließt.

Der Begriff „Identität“ meint hier den Gesamtbereich von Denk-, Einstellungs- und Handlungsweisen, die für das religiöse Selbstverständnis mit seinem „Wir-Gefühl“ wesentlich sind.¹⁷ Als solcher ist er gewiss nicht ohne Probleme.¹⁸ Dies gilt vor allem dann, wenn er statisch verstanden wird. Identität ist jedoch, wie gesagt, relational. Sie existiert historisch nur in Spannungsfeldern, wo Gegensätze entstehen und die religiöse und soziale Kohärenz infrage gestellt wird.¹⁹ Damit ist sie – etwa als Verweigerung von Identität und Eigenwert – auch Teil von Konflikt- und Machtmechanismen. Die Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses ist ein aufschlußreiches Kapitel dieser vom Streit um Identität getragenen Konflikt- und Machtmechanismen im asymmetrischen Verhältnis von Majorität und Minorität.

Pluralität und Identität sind zwei Leitbegriffe, die fächerübergreifend kommunikabel sind und im Verhältnis von Christentum und Judentum exemplarische Bedeutung bekommen. Pluralität ist eine Grunderfahrung innerhalb der Glaubengemeinschaften und zwischen ihnen. Sie ist in der Konfessions- und Christentumsgeschichte ebenso

präsent wie im Verhältnis zu anderen Religionen. Darüber historisch aufgeklärt zu sein, ist im Sinn des interreligiösen Dialogs. Anders verliert man sich im ideologischen Fundamentalismus, der die eigene Identität nicht als relationale Größe akzeptieren will, oder im nicht minder ideologischen Pluralismus, dem alles – auch ohne Dialog – gleich ist.²⁰ Das Programm einer konsequenten Historisierung von Kirchen und Christentum im breiteren Rahmen von Geschichts- und Religionswissenschaft ist also nicht Selbstzweck, sondern Bedingung der Möglichkeit von weitsichtiger Dialog- und Konfliktkompetenz.

Wie lassen sich nun die Leitbegriffe Identität und Pluralität, die ich hier gewählt habe, historisch umreißen?

Religiöse Pluralität wird im Verhältnis von Christentum und Judentum vornehmlich als Streit um Israel-Identität faßbar. Der Anspruch auf Israel-Identität ist für das christliche Selbstverständnis durch die Jahrhunderte tragend gewesen, und zwar nach innen wie nach außen. Von seiner Ursprungsgeschichte her ist das Christentum notwendig auf Israel-Bilder, einen Vorstellungs- und Perspektivenkomplex von Juden und Judentum angewiesen. Es bedient sich dieser Definitionen und Symbole historisch in der Binnendifferenzierung des Christlichen, so z.B. in der Häretisierung und Dämonisierung der Gegner. Es benutzt sie ebenso für die Zuweisung und Negierung von Israel-Identität in der Verhältnisbestimmung gegenüber dem Judentum und dem Islam. Damit kommt mit Juden und Judentum immer auch das grundsätzliche Problem des „Anderen“ und „Fremden“ in den Blick. Diese strukturelle Sichtweise verharmlost die konkreten inner- und interreligiösen Konflikte nicht. Sie schließt nicht die Augen vor den Folgen, welche die Bestreitung jüdischer Identität in antijudaistischen und antisemitischen Konzeptionen gehabt hat. Sie beschränkt aber die Geschichte von Christentum und Judentum auch nicht auf Täter- und Opferrelationen. Vor allem aber ist sie nicht an vorauslaufenden moralischen Urteilen interessiert, Kirchengeschichte arbeitet quellen- und nicht schuldbewußt.²¹

Natürlich erhebt sich die Frage, wie die jüdische Minorität im jeweiligen Kontext Identitätsstiftung und –wahrung betrieben hat, und inwieweit dies mit der christlichen Praxis korrespondiert. Die Kirchengeschichte kann diesen Perspektivenwechsel nicht allein vollziehen. Sie bleibt dabei auf die Forschungen zur Geschichte des Judentums angewiesen, ohne die es keine Beschreibung gegenseitiger Wahrnehmung gibt.²² In dialogpraktischer Hinsicht gehört die Vermittlung von Grundkenntnissen des Judentums und seiner Geschichte in die theologische Ausbildung, was noch keineswegs eine Selbstverständlichkeit ist. Wie keine andere Religion hat das Judentum in der Geschichte des Christentums die Identitätsproblematik wachgehalten, und schon deshalb verdient es mehr Aufmerksamkeit.

Nicht nur als historische, sondern auch als theologische Disziplin hat die Kirchengeschichte ein Interesse an einer verstärkten Berücksichtigung des Themas. Dies ruft die Frage wach: Wie „theologisch“ ist die Kirchengeschichte überhaupt?²³ Ich will mich hier nicht weitläufig auf die Fragestellung und die unterschiedlichen institutionellen Antworten einlassen. Ich sage kurz: Kirchengeschichte ist gerade als historische Disziplin eine theologische Kerndisziplin. Der Grund liegt nicht nur darin, daß die Nachbardisziplinen ohne historische Dimension nicht existenzfähig sind. Der Grund liegt auch darin, daß die dogmatische Wahrheit ohne historische nicht zu denken ist.²⁴ Die Kirchengeschichte spricht als historische Wissenschaft von Gott zwar im Zitat, d.h. sie spricht vom Glauben, wie er gelebt wurde. Das heißt jedoch nicht zwangsläufig, gegenwärtige Glaubensentscheidungen zu entwerten, im Gegenteil: Gerade als historisches Fach hält die Kirchengeschichte die Frage nach Gott als letzter Wirklichkeit offen – historisch-distanziert, aber doch in ihrem historisch konkreten Entscheidungscharakter. Daher behält die Kirchengeschichte ihr eigenes Interesse an der Binnenperspektive des Glaubens und am Selbstverständnis der Gläubigen. So radikalisiert die Kirchengeschichte das normative Problem des Pluralismus für die Theologie, aber sie zeigt auch die Wirklichkeitsferne religiöser Absolutheitsansprüche.²⁵ Dies gilt in besonderem Maße auch für die historische Auseinandersetzung mit dem Judentum.

Wollte man die Aufgabe der Kirchengeschichte als historischer *und* theologische Disziplin zusammenfassend beschreiben, könnte man sagen: Ihre Aufgabe als historische Disziplin ist die kritische Rekonstruktion vergangener Religionspraxis anhand konsequenter Historisierung. Ihre Aufgabe als theologische Disziplin ist, daß sie gerade dadurch einen Beitrag zur Förderung der Kommunikation des Evangeliums leistet.²⁶ Damit dient sie der Selbstaufklärung des Christlichen im Respekt vor anderen Glaubensweisen.

Die kritische Rekonstruktion vergangener Religionspraxis kann theologisch auch als „Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift“ gefaßt werden.²⁷ Diese durch Gerhard Ebeling bekannt gewordene Kurzdefinition von Kirchengeschichte ist immer wieder mißverstanden und als Verengung kritisiert worden. Der Begriff der Auslegung ist durchaus brauchbar, wenn er nicht auf einen festen Kanon – den es für das frühe Christentum noch nicht gab – und auf die bloße Auslegung heiliger Schriften bezogen wird. Der Begriff der Auslegung ist vielmehr in einem weiten Sinn von sozialer Produktivitätsleistung zu verstehen, also auf einen weiten Kulturbegriff zu beziehen. In diesem Sinn sind Judentum und Christentum, aber auch der Islam, als klassische „Buchreligionen“ auf je eigene und aufeinander bezogene Weise konkurrierende Auslegungs- und Traditionsgemeinschaften. Dies sind sie nicht nur im Medium kanonischer oder quasikanonischer Schriftauslegung, sondern im Medium der

Religion in ihrer ganzen gelebten Breite. Damit ist die „Auslegungsgeschichte“ in einem engeren Text- und in einem weiteren Kultursinn ein historisch wie theologisch bedeutsamer Gegenstand.

Hier kommt es nun darauf an, den christlich-jüdischen Bruch auf einer analogen Ebene mit den weiteren Brüchen in der Christentumsgeschichte zu sehen. Die Trennung von Rom und Byzanz 1054 und die Reformation im 16. Jahrhundert haben eine Vielzahl konkurrierender Auslegungsgemeinschaften entstehen lassen. Dies setzt sich fort bis in die Vielfalt kleinerer christlicher Gruppen in der Gegenwart. Das heißt: Wenn sich Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte im engeren und weiteren Sinn versteht, wird die jüdische Geschichte darin eine besondere Bedeutung haben. Erst dann bekommt der Begriff der ökumenischen Kirchengeschichte seinen vollen Sinn.²⁸ Dabei ist zu respektieren, daß das christliche Interesse am Judentum wesentlich vom Interesse an der eigenen Identität und ihrer Geschichte bestimmt ist, während die christliche Identität nicht im selben Maße als jüdisches Thema gelten kann.²⁹

Hinzu kommt ein weiteres: Auch in den theologischen Nachbardisziplinen zeigen sich Ansätze zu einer stärkeren Einbeziehung der christlich-jüdischen Perspektive.³⁰ Ich nenne nur die Bibelwissenschaften und die Systematik.³¹ Dies eröffnet innertheologisch wichtige Gesprächsmöglichkeiten.

Kurzum: Allgemeinhistorische und theologische Fragestellungen lassen sich bei unserem Thema auf zeit- und sachgemäße Weise zusammenführen. Gerade als historische Wissenschaft sollte die Kirchengeschichte die christlich-jüdische Thematik als besondere Chance sehen, zwischen unterschiedlichen Fragestellungen zu vermitteln. Schließlich hat sie nicht nur antiquarische Interessen, sondern legt den Grund für interkulturelle und interreligiöse Kompetenz. Mit Ernst Troeltsch gesprochen: „das Verständnis der Gegenwart [ist] immer das letzte Ziel aller Historie [...]“³²

2. Historisch: Das Verhältnis von Christentum und Judentum in älteren und neueren Konzeptionen der Kirchengeschichte

Die folgenden Grundlinien sollen die Bedeutung des Themas in historischer Hinsicht umreißen. Ich begnüge mich mit einigen Hauptlinien aus den Anfängen der Kirchengeschichtsschreibung und aus meiner lutherischen Tradition. Sie könnten

noch vielfältig epochen- und länderspezifisch, gerade auch für die Niederlande, ergänzt werden. Dies behalte ich mir für später vor. Doch zunächst zu den Anfängen der Kirchengeschichtsschreibung.

Die Kategorien der Konkurrenz und des Bruchs sind in der älteren Kirchengeschichtsschreibung verständlicherweise negativ besetzt, denn Kirchengeschichte wird im Dienst eines bestimmten Kirchenbegriffs geschrieben. So zieht die Kirchengeschichte des Euseb von Cäsarea (ca. 260/265-338/339) eine direkte Linie von der Verkündigung Jesu zum Sieg des Christentums und der Formierung einer Mehrheitskirche unter Kaiser Konstantin. Das Judentum bleibt Teil der Christentumsgeschichte, doch nur als Vorläufer im alttestamentlichen Sinn. In dieser Reduzierung schätzt Euseb die jüdisch-christliche Geschichte mit ihrem Monotheismus als Argument gegen den paganen Polytheismus. In der Gegenwart existiert aber für Euseb faktisch kein Judentum mehr, denn das Christentum hat das Erbe des Judentums angetreten. Damit ist die Grundambivalenz angedeutet, welche die kirchliche Enterbungs- und Substitutionsthese für die Folgezeit schafft: Das Festschreiben wahrer Israel-Identität auf ein fiktives alttestamentliches Judentum, dessen legitime Nachfolge das Christentum antritt, und das Negieren und Bekämpfen des Anspruchs auf Israel-Identität im zeitgenössischen rabbinischen Judentum.³³ Die Geschichte des gemeinsamen Ursprungs, die bei Paulus (Röm 9-11) noch als Verpflichtung spezifischer theologischer *und* (heils-)historischer Wahrnehmung gesehen wird, verliert ihre Bedeutung. Dabei muss man sich klarmachen: Klassisch-rabbinisches Judentum und Christentum sind historisch wie Zwillinge zu sehen, die sich etwa gleichzeitig aus einem vielschichtigen Judentum entwickelt und ihren Bibelbezug alternativ entfaltet haben.³⁴ Dieser gemeinsame Bibelbezug bleibt zwar stets bewußt, doch reduziert auf die augustinische Tradition der Juden als Hüter des Alten Testaments und unfreiwillige Zeugen für die Wahrheit seiner christlichen Auslegung. Die heilsgeschichtliche Komponente bleibt zwar für die Existenzmöglichkeiten des Judentums in der christlichen Mehrheitsgesellschaft grundlegend, doch das Interesse an jüdischer Geschichte ist apologetisch begrenzt und theologisch reguliert.

Die Perspektive des Bruchs ist historiographisch auch fruchtbar gemacht worden: Sei es, daß sie ein universales Interesse an anderen Glaubensweisen und Religionen entwickelt, um den eigenen Wahrheitsanspruch möglichst breit abzusichern, sei es, daß sie die Perspektive der Opfer oder einer Minderheit wählt, um dem Mehrheitschristentum einen kritischen Spiegel vorzuhalten.³⁵ Das erste große Kirchengeschichtswerk im Protestantismus, die Magdeburger Centurien des lutherischen Theologen Matthias Flacius Illyricus (1520-1575) strebte erstmals nach Euseb wieder nach einer möglichst umfassenden Darstellung.³⁶ Hier findet auch das

Judentum neben anderen nichtchristlichen Religionen einen Platz im Kontext der allgemeinen Religionsgeschichte.

Das konzeptionelle Gegenstück zu den Magdeburger Centurien, die „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“ des radikalen Pietisten Gottfried Arnold (1666-1714) nimmt wie schon Sebastian Franck (um 1500-1542) den Ketzerbegriff positiv auf.³⁷ Er macht ihn zum heuristischen Mittel, die Geschichte des „wahren Christentums“ von dem der herkömmlichen Kirchentümer zu unterscheiden und mit der ihrer Opfer zu identifizieren. Für unser Thema ist Arnold vor allem deshalb wichtig, weil er durch seine Einseitigkeit die Frage nach der gerechteren Beurteilung von Minoritäten und Randgruppen vorangetrieben hat. Vor allem die pragmatische Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärungszeit hat hier Fortschritte in Richtung auf eine größere „Objektivität“ hin erzielt.³⁸ Auch der christlichen Wahrnehmung des Judentums kommt dies zugute, doch bleibt das Judentum im kirchengeschichtlichen Kontext weiterhin vor allem als Negativfolie zum jeweils bevorzugten Kirchen- und Religionsbegriff interessant.

Einen wichtigen Fortschritt im Übergang der Spätaufklärungszeit bringt Johann Gottfried Herder (1744-1803), der Theologe unter den Weimarer Klassikern.³⁹ Sein Konzept historischer Individualität eröffnet für die Wahrnehmung der jüdischen Geschichte neue Möglichkeiten. Das alte Konzept der Heilsgeschichte wird nicht nur wie bei den Aufklärungshistorikern unter dem Anspruch universal Vernunft destruiert, sondern in eine dynamische Universalgeschichte der Menschheit transformiert. Dies bedeutet für die Wahrnehmung des Judentums zweierlei: Die traditionell dem Judentum zugeschriebene biblisch-heilsgeschichtliche Besonderheit geht verloren. Jüdische Geschichte ist Geschichte wie jede andere. Zugleich aber ermöglicht der historische Vergleich mit anderen Völkern, dass sie ihre relative Besonderheit zurückgewinnt. Theologen müssen nach Herder nicht nur gut Hebräisch lernen und ihre Bibel selbst übersetzen. Sie müssen auch die jüdische Geschichte studieren. Das noch immer existente jüdische Volk gilt ihm als „Wunder der Zeiten“, und zwar gerade in seiner oft gedemütigten Diasporagestalt.⁴⁰ Die Perspektive ist historisch-ästhetisierend und nicht mehr wie in der orthodoxen Tradition auf die Illustration der strafenden Gerechtigkeit Gottes festgelegt. Freilich: Der Leitbegriff der Humanität bleibt christlich bestimmt. Der stark ausgeprägte Antirabbinismus, die Kritik an der jüdischen Messias Hoffnung und vor allem am Beharren auf ethnischer Abgrenzung zeigen, wie trotz neuer Weite und Entdogmatisierung traditionelle Abgrenzungs- und Entwertungsstrategien in Kraft bleiben. So kann die rabbinisch-jüdische Orthodoxie nur in Parallele zur kritisierten christlichen Orthodoxie wahrgenommen werden: Beide behindern für Herder die Gottesbegegnung, wie sie Bibeltext und Geschichte bieten, denn ihr Systemdenken bevormundet das mündige Subjekt. Die Verdienste

des traditionellen Judentums konzentrieren sich auf die Überlieferung der hebräischen Bibel und die Vermittlung arabischer Wissenschaften an das mittelalterliche Christentum. So bleibt das rabbinische Judentum auch für Herder ein seinen biblischen Ursprüngen entfremdetes Judentum. Dagegen werden zum aufgeklärten Judentum, wie es Moses Mendelssohn verkörperte, unverkrampft Brücken geschlagen. Kurzum: Trotz aller Begrenzungen ist die bei Herder religionsgeschichtlich erreichte Weite in der Wahrnehmung des Judentums und die Verpflichtung des christlichen Theologen auf das Studium des Hebräischen und der jüdischen Geschichte beachtlich. Sie fand im 19. Jh. keine direkte Nachfolge.

Die Gründe liegen mit in der Faszination, die von der Hegelschen Geschichtsphilosophie auf die Kirchengeschichtsschreibung ausstrahlte. Der Tübinger Theologe Ferdinand Christian Baur (1792-1860) ist hierfür ein markantes Beispiel.⁴¹ Er machte sich schon zu Lebzeiten nicht nur in Deutschland, sondern auch hier in den Niederlanden, in England und Skandinavien einen Namen. Baur konzipierte die Kirchengeschichte nicht nur als theologische Fundamentalwissenschaft, sondern prinzipiell auch als Religionsgeschichte des Christentums in universalgeschichtlicher Weite. Faktisch ist aber die Geschichte des Judentums für die Kirchengeschichtsschreibung nicht von Bedeutung. Nur als Teilproblem der Entstehungsgeschichte des Christentums spielt das sog. Spätjudentum eine Rolle, das sich national-partikularistisch selbst marginalisiert und mit dem Ende der eigenen Staatlichkeit bedeutungslos wird. Als eigentliche Herausforderung gilt die Begegnung des frühen Christentums mit der griechischen Philosophie. Das Verhältnis von Sokrates und Christus, von Paulus und Seneca geben die theologisch interessanten Fragestellungen ab. Für die Gegenwart konzentriert sich das Interesse auf den prinzipiellen Gegensatz zwischen katholischem und protestantischem Kirchenbegriff, den Baur in der Reformation als *dem* Wendepunkt der Christentumsgeschichte ans Tageslicht gebracht sieht. So legt Baur wohl die Grundlage für eine vergleichende Konfessionskunde, nicht aber für eine vergleichende Religionsgeschichte, die dem Verhältnis von Christentum und Judentum besondere Aufmersamkeit schenkte.⁴²

Adolf von Harnack (1851-1930), der mit Baur zusammen zu den wichtigsten Begründern der modernen Kirchengeschichtsforschung zählt, hat wie Baur die Kirchengeschichte als Inbegriff der Theologie verstanden und ihr als historischer Wissenschaft Anerkennung verschafft. Die schon bei Baur sichtbaren Absolutheitspostulate bestimmen in neuer Gestalt die Grenzen in der Wahrnehmung des Judentums. Auch für Harnack beschränkt sich die Bedeutung des Judentums vor allem auf die Ursprungsgeschichte des Christentums, also sein Verhältnis zur antiken jüdischen Tradition.⁴³ Nach Baur entstand das Christentum aus der dialektischen

Synthese von Judaismus und Hellenismus, nach Harnack aus der fortschreitenden, mit der Gnosis kämpfenden Hellenisierung. Die Ausblendung des Judentums bedeutete auch die Nichtwahrnehmung jüdischer Forschung. Namhafte Rabbiner und Gelehrte wie Leo Baeck und Felix Perles haben gegen Harnacks „Wesen des Christentums“ deutlich gemacht, welche Fehlurteile dadurch zustandekamen.⁴⁴

Charakteristisch ist Harnacks Sympathie für den Antijudaismus des Marcion und dessen Ablehnung des Alten Testaments. Harnack klagt über den unheilvollen Einfluß des Alten Testaments auf die christliche Lebenspraxis, etwa im Täuferturn und im Calvinismus. Ein dem Neuen Testament völlig gleichgestelltes Altes Testament habe zu „islamitische[m] Eifer“, zu einer „neue[n] Art von Judaismus“ geführt und „durchweg ein gesetzliches Wesen befördert.“⁴⁵ Spätestens seit Friedrich Schleiermacher gab es für ihn keinen Grund mehr, am Alten Testament als kanonischer Urkunde im Protestantismus festzuhalten. Daß es dennoch geschah, sah er als Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.⁴⁶ Diese liberalprotestantische Spitze ist nicht zu verallgemeinern. Sie ist (neu-)lutherischen Positionen so fremd geblieben wie den reformierten. Mit diesen aber teilt Harnack das Grundproblem einer theologisch vorentschiedenen Wahrnehmung des Judentums und seiner Geschichte.

In seiner berühmten Rektoratsrede aus dem Jahr 1901 hat Harnack mit Hinweis auf die bedenkliche Entwicklung in den Niederlanden gegen die Umwandlung oder Erweiterung der theologischen Fakultäten in religionswissenschaftliche plädiert.⁴⁷ Einer der Gründe lag darin, daß Harnack die alttestamentliche Religionsgeschichte als Schlüssel für das Verständnis religionsgeschichtlicher Phänomene überhaupt ansah. Zumindest für den Theologen reichten entsprechende Kenntnisse aus. „Wer diese Entwicklung forschend, entziffernd, nachdenkend, nacherlebend durchmißt, der braucht kein Vielerlei von Religionen zu studieren, um zu wissen, wie es in der Religion und der Religionsgeschichte der Menschheit zugeht.“⁴⁸ So braucht ein Kirchenhistoriker auch nicht zu Indern und Chinesen oder gar zu den Negern oder Papuas gehen – und wohl auch nicht zu den Juden, deren Glaube als lebendige Religion in unmittelbarer Nachbarschaft gar nicht in Erwägung gezogen wird.⁴⁹ Harnack stellt fest: „Daß kein Theologe die Universität verläßt, ohne eine gewisse Kenntnis mindestens einer außerchristlichen Religion, ist ein Wunsch, der sich vielleicht verwirklichen läßt; wir rechnen dabei auch auf die bereits erprobte Hilfe wissenschaftlich gerichteter Missionare, die in die Heimat zurückkehren.“⁵⁰

Bemerkenswert ist hier nicht die pragmatische Position als solche, denn Harnack hält eine vergleichende Religionswissenschaft prinzipiell für möglich und sinnvoll. Bemerkenswert ist vielmehr, dass das Judentum von der Wahrnehmung als lebendi-

ge zeitgenössische Religion ausgeschlossen bleibt.⁵¹ Der Abschied von der Hegelschen Dialektik, den Harnack gegenüber Baur vollzieht, ergibt in dieser Frage keine Änderung, der Absolutheitsanspruch des Christentums gegenüber dem Judentum blieb exklusiv. Dieser Sachverhalt ist Teil der Gesamtproblematik eines mehrheitlich verdrängten und verweigerten Dialogs der älteren evangelischen Theologie mit dem Judentum. Es ist zugleich Ausdruck der Ablehnung einer Integration des Judentums in eine pluralistische Gesellschaft und Bekräftigung der liberalen These, allein das Christentum könne Basis einer europäischen Kultur sein.

Anders stellt sich die Lage bei Ernst Troeltsch (1865-1923) dar, dem die evangelische Theologie manche noch nicht verarbeitete Impulse für eine kulturgeschichtliche Öffnung verdankt. Freilich blieben auch hier die Ansatzmöglichkeiten für eine dialogische Wahrnehmung des Judentums begrenzt. Zwar relativierte die historische Arbeit alle Absolutheitsansprüche, doch an einer graduellen Hierarchie der Religionen hielt Troeltsch bekanntlich aus inhaltlichen Gründen fest. Das Judentum blieb als „Gesetzesreligion“ zusammen mit dem Islam den „Erlösungsreligionen“ unterlegen, an deren Spitze das Christentum stand.⁵²

Nach dem Zweiten Weltkrieg hat im deutschsprachigen Bereich zuerst der Marburger Kirchenhistoriker Ernst Benz eine ökumenische Orientierung der Kirchengeschichte gefordert. Zur Kirchengeschichte gehöre notwendigerweise auch die „Geschichte einer Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen.“⁵³ Die Erforschung des Verhältnisses von Christentum und Judentum erschien ihm dabei aber nicht besonders dringlich: Dies sei schon geschehen, vor allem aber sei das Judentum „von einem christlichen Geschichtsverständnis aus nicht eine „Fremdreligion“ im Sinne des Buddhismus oder Hinduismus, sondern [...] die Mutter des Christentums.“⁵⁴ Dabei gelten gerade die von Benz beschriebenen Gründe für die Bedeutung einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung in hohem Maße für das Verhältnis zum Judentum. Auch hier wird der Christenheit ein Spiegel zur heilsamen Selbsterkenntnis vorgehalten. Benz nennt z.B. die mangelnde Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft durch „innere Gespaltenheit und gegenseitige Rivalität der verschiedenen christlichen Kirchen und Sekten“ und den „Widerspruch zwischen hohem geistigen und ethischen Selbstanspruch“ und einer fragwürdigen Realisierung.⁵⁵

Gewiss kann man in einer solchen Konzeption den instrumentellen Charakter der Geschichtsschreibung für die christliche Selbsterkenntnis als zu einseitig kritisieren, doch den Ansatz einer neuen Denkweise wird man nicht bestreiten können. Was dann zwischen 1970 und 1974 als „Ökumenische Kirchengeschichte“ aus der Feder römisch-katholischer und protestantischer Forscher erschien, ging wieder hinter

Benz zurück: Bewußt wurde keine Brücke zur Religionsgeschichte geschlagen.⁵⁶

Man kann sich fragen, ob auf diesem Hintergrund und angesichts des bisher Geleisteten die Voraussetzungen für eine Geschichte des Verhältnisses von Christentum und Judentum gegeben sind. Mit guten Gründen wird man dies, vor allem in europäischer Breite, bezweifeln können. Andererseits wird man ohne kleine Schritte auch einem fernen Ziel nicht näherkommen. Deshalb zum Schluss ein paar pragmatische Anmerkungen zum Thema.

3. Pragmatisch: Exemplarische Themen und Forschungsbereiche

Die religiös-mentalen Faktoren von Antijudaismus und Antisemitismus sind längst nicht hinreichend erforscht. Der Historiker Steven Katz hat bei der Verleihung des Leopold-Lucas-Preises 1999 in Tübingen in seiner Rede über „Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus“ pointiert von der „hierarchischen und kausalen Verknüpfung zwischen Ideen und Institutionen, zwischen Lehren und Taten“ gesprochen.⁵⁷ Um die nationalsozialistische Politik der Judenvernichtung zu verstehen, müsse man die Weltanschauung verstehen, die dahinterstand. Die Rede von einer hierarchisch-kausalen Zuordnung von Ideen und Institutionen mag einseitig sein. Ideen existieren nicht ohne sozialen Kontext. Zu Recht wendet sich Katz damit aber gegen die Überbewertung politischer, sozialer und ökonomischer Faktoren und die Vernachlässigung des Religiös-Mentalen.⁵⁸ Dies ist wenigstens für die traditionelle christliche Judenfeindschaft und ihre Strategien der Aus- und Abgrenzung tragend.⁵⁹

Ich nenne im folgenden eine kleine Auswahl kirchengeschichtlich wichtiger Forschungsbereiche zum Thema.

3.1. Spannend ist nach wie vor die Frage nach den christlichen Wurzeln des Antisemitismus im Rahmen der Entstehungsbedingungen des antiken Christentums. Ist er ein spezifisch christliches Phänomen? Neuere Arbeiten bestreiten die These, daß zwischen der paganen Judenfeindschaft, etwa im vorchristlichen Ägypten, und dem christlichem Antisemitismus ein fundamentaler Unterschied bestehe, der Antisemitismus also wesentlich ein christliches Phänomen sei.⁶⁰ Die Antisemitismusdebatte wird freilich insgesamt durch terminologische Unklarheiten erschwert. Meines Frachtens sind für die historische Arbeit einige

Grundunterscheidungen unverzichtbar. Dies ist zunächst die Unterscheidung zwischen Antijudaismus und Antisemitismus im engeren Sinn. Ich definiere „Antijudaismus“, kurz gesagt, als primär theologisch motivierte Abgrenzung vom jüdischen Glauben. Dieser ist mehr oder weniger mit jedem christlichen Selbstverständnis gegeben. „Antisemitismus“ im engeren Sinn meint dagegen die gesellschaftliche Marginalisierungs- und Diskriminierungspraxis gegenüber dem Judentum, die durch spezifisch antijüdische Vorurteile und Stereotypen stimuliert wird. Eine Unterscheidung der Begriffe meint nicht ihre Trennung: Der Antijudaismus ist in den christlich geprägten Gesellschaften oft genug Basis des Antisemitismus gewesen, doch besteht kein notwendiger Zusammenhang.⁶¹ So führt auch kein direkter Weg von Paulus oder den neutestamentlichen Christologien zum Antisemitismus im engeren Sinn.⁶² Wenn man, wie heute üblich, den Antisemitismusbegriff in einem weiten Sinn von Judenfeindschaft faßt, sollte diese Unterscheidung nicht vergessen werden.

3.2. Ein charakteristisches Medium antijüdischer Agitation im Spätmittelalter ist die Predigtliteratur aus der Hand der Bettelmönche. Ihre Analyse legt offen, wie Juden und Judentum vor allem in Krisenzeiten „gegenweltlich“ wahrgenommen und in den Prozeß der christlichen Identitätsstabilisierung integriert werden.⁶³ Dies geschieht z.B. mit Hilfe des klassisch-christlichen Nachfolgeideals der Weltverachtung (*contemptus mundi*). Die Juden werden mit Hilfe des theologischen Weltbegriffs als Feinde des christlichen Glaubens und der christlichen Gesellschaft gähetet. Frömmigkeit und Judenfeindschaft werden gleichgesetzt. Damit sollen die Gläubigen vom Kontakt mit Juden abgehalten und die Obrigkeiten zu einer aktiven antijüdischen Politik ermuntert werden. Auch Martin Luthers späte Judenhetze steht in dieser Tradition und ist von ihr her zu interpretieren.⁶⁴ Wie aber stellt sich die reformatorischen Predigtkultur in der Breite dar, und wie hat sie sich weiter entwickelt?

3.3. Die christliche Hebraistik spielt im Rahmen des Sprachhumanismus eine wichtige Rolle für die Entwicklung ambivalenter christlicher Vorstellungen vom Juden. Sie hat dennoch zu einer besseren Wahrnehmung des Judentums als konkurrierender Auslegungsgemeinschaft geholfen und vereinzelt überraschende Perspektiven eröffnet.⁶⁵ Ich weise nur auf den Zürcher Reformator Theodor Bibliander (1504/09-1564), der nach dem Tod H. Zwinglis 1531 die Konsolidierung der Zürcher Reformation mitbestimmte. Der Herausgeber des Basler Korandrucks hat durch seine sprachtheologisch-universalistische Sichtweise nichtchristlicher Religionen frühauflärerische Positionen vorbereitet. Hier sind noch viele Fragen zum Verhältnis von Humanismus, Reformation und Frühaufklärung unbeantwortet.⁶⁶

3.4. Ein Grundproblem im Verhältnis zum Judentum blieb wie für alle Minoritäten die Macht der kirchlich-bürgerlichen Einheitsvorstellungen, welche die Reformation in neue Kontexte übersetzt, aber nicht beseitigt hat. Doch konnte sich auf dieser Basis eine unterschiedliche gesellschaftliche Praxis im Verhältnis von Kirche und Staat entwickeln. So zeigt der Vergleich zwischen den Niederlanden und den deutschen Territorien die unterschiedlichen Entwicklungsmöglichkeiten. Wie die konfessionellen und religiösen Gruppen selbst in diese Prozesse eingebunden sind, ist noch weithin unklar.

3.5. Für die Epoche der Aufklärung treten Themen wie die Veränderung in der Wahrnehmung nichtchristlicher Religionen, die Genealogie der historischen Bibelkritik und die Geschichte der Judenemanzipation in den Vordergrund. Die Vorgeschichte ist vielfach noch unstrukturiert. Orthodoxie, Pietismus und Aufklärungsbewegung bieten ein ganzes Beziehungsgeflecht in der Entwicklung dieser Themen. Trotz zahlreicher Einzelstudien, etwa zur Bedeutung des Chiliasmus für das jüdisch-christliche Verhältnis im 17. Jh., ist ein Gesamtbild noch nicht erarbeitet.⁶⁷ Leider wird die Aufklärungsepoche kirchengeschichtlich noch immer zu wenig behandelt. So wissen wir auch wenig über die Haltung spätaufklärerischer Theologen zum Judentum und die Entwicklung der Spannung zwischen politischer Toleranz und religiös-kultureller Intoleranz.⁶⁸ Dies bleibt auch ein Problem in der niederländischen Geschichte mit ihrer relativ frühen bürgerlichen Gleichstellung der Juden 1796, die im übrigen auch die preußische Judenpolitik stimuliert hat.

3.6. Als ein interdisziplinär interessantes Arbeitsfeld erscheint mir die Konversionsforschung.⁶⁹ Die Konversion oder Bekehrung ist als religiöses Grundphänomen doppelt bedeutsam: Einmal in der innerchristlichen und innerkonfessionellen Perspektive der Umkehr, sodann in der Perspektive des Übertritts zu einer anderen Konfession oder Religion. Wie bestimmen Konvertiten ihre jeweils „neue“ Identität in der Rekonstruktion ihrer Biographie? Mit welchen Erwartungshaltungen werden sie konfrontiert und in welche Identitäts- und Loyalitätskonflikte geraten sie dabei? Diese Fragen sind nicht nur biographisch, sondern religiös-kulturell von hohem Interesse. Entsprechend bedeutsam ist daher auch die Geschichte der Judenmission bis hin zur Geschichte der sog. Judenchristen oder messiasgläubigen Juden.⁷⁰ Dies sind keineswegs Curiosa oder Fremdelemente einer integralen Kirchengeschichtsschreibung.

Ich komme zum Schluß: Wenn es die ureigene Aufgabe der Kirchengeschichte ist, den Perspektivenwechsel zu üben und unterschiedliche konfessionelle und religiöse Lesarten der Geschichte miteinander ins Gespräch zu bringen, dann gilt dies in herausragender Weise für die Geschichte des Verhältnisses von Christentum und

Judentum. Beide bedürfen der gegenseitigen Erklärung. Schließlich geht es hierbei nicht nur um ein spezielles, sondern um ein exemplarisches Verhältnis. Mit den Worten Ernst Ludwig Ehrlichs, Mitglied der Stiftung für jüdische Studien in Basel und unermüdlicher Vorkämpfer für den christlich-jüdischen Dialog: „Das christliche Verhältnis zum Judentum kann als Paradigma eines für das zusammenwachsende Europa fundamentalen Problems gelten: Wie gehen wir mit unterschiedlichen Identitäten um, ohne in den Verdacht der Selbstherrlichkeit oder aber der Selbstaufgabe zu geraten?“⁷¹

Noten

¹ Hier sei nur auf die Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum in Berlin sowie auf die Reihen „Judentum und Christentum“ (E.W. Stegemann) sowie „Judentum und Umwelt“ (J. Maier) hingewiesen. Zur Aufarbeitung des jüdisch-christlichen Verhältnisses im Kontext der niederländischen Kirchen des 20. Jh. vgl. G. van Klinken, *Opvattingen in de Gereformeerde Kerken in Nederland over het Jodendom 1896-1970*, Kampen 1996; M. Bachmann, *Geliebtes Volk Israel – fremde Juden. Die Nederlandse Hervormde Kerk und die „Judenfrage“, 1933-1945 (Geschichte 15)*, Münster 1997; I. de Haan, *Na de ondergang. De herinnering aan de Jodenvervolging in Nederland 1945-1995 (Nederlandse cultuur in Europese context 7)*, Den Haag 1997; zur jüdischen Geschichte in den Niederlanden s. insgesamt J.C.H. Blom u.a. (Hg.), *Geschiedenis van de Joden in Nederland*, Amsterdam 1995. – Für wichtige Hinweise zur Präsenz des Themas in der niederländischen (Kirchen-) Geschichtsschreibung, die einer späteren Studie vorbehalten bleibt, danke ich drs. Jaap van Gelderen. – Die Abkürzungen folgen, soweit möglich, dem Abkürzungsverzeichnis der TRE, 2. überarb. u. erw. Aufl., zusammengestellt v. S. M. Schwertner, Berlin u.a. 1994.

² Erkennbar und mit Hilfe eines Sachregisters erschließbar ist die Thematik bei K. Aland, *Geschichte der Christenheit*, 2 Bde., Gütersloh 1980-1982; O.J. de Jong, *Geschiedenis der Kerk*, 12. druk, Nijkerk 1992; W.-D. Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 1: *Alte Kirche und Mittelalter*, 2. überarb. Aufl., Gütersloh 2000, Bd. 2: *Reformation und Neuzeit*, Gütersloh 1999; D. L. Edwards, *Christianity: The First Two Thousand Years*, London 1997 (dt.: 2001). Vgl. die Notiz von R. Jansen, *Im Schatten des Kreuzes. Beobachtungen und Fragen zum Thema: Das Judentum in den Lehrbüchern der Kirchengeschichte*, in: *Jud.* 46.1990, 129-132. Ein detaillierter Vergleich theologischer und kirchenhistorischer Überblicksliteratur wäre – auf europäischer Ebene – gewiss der Mühe wert. Aufschlußreich dürfte die Durchsicht einschlägiger Artikel in theologischen Lexikas sein; ein Ansatz wechselseitiger Wahrnehmung findet sich bei P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1984, Art. *Judentum*, 256-264, 264-272.

³ Neben KuS vgl. vor allem H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.-11. Jh.) (EHS.T 172), 2. überarb. Aufl., Frankfurt/M. u.a. 1990; ders., Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.-20. Jh.) (EHS.T 497), Frankfurt/M. u.a. 1994, sowie den Sammelband von F. Siegert (Hg.), Israel als Gegenüber. Vom Alten Orient bis in die Gegenwart. 25 Studien zur Geschichte eines wechselvollen Zusammenlebens (SIJD 5), Göttingen 2000. Das Interesse an der Fragestellung dokumentiert der auf Antike und Moderne konzentrierte Sammelband von S.E. Porter u.a. (Hg.), Christian-Jewish Relations through the Centuries (JSNT.S 192/ Roehampton Papers 6), Sheffield 2000. - Im Erscheinen begriffen ist eine wichtige neue Quellensammlung: J.H. Schoeps, H. Wallenborn (Hg.), Juden in Europa. Ihre Geschichte in Quellen, 5 Bde., bisher Bd. 1, Darmstadt 2001.

⁴ Hierzu zählt K. Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995; andere wichtige Themen wie die Geschichte der Erweckungsbewegungen und ihrer Folgewirkungen treten dagegen in den Hintergrund. Zu neueren Darstellungen der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts vgl. G. Besier, Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte 56), München 2000. Stark präsent bleibt die Thematik im Kontext neutestamentlicher Forschung, vgl. C. Breytenbach u.a. (Hg.), Die Verwurzelung des Christentums im Judentum. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. FS F. Hahn zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1996; E.W. Stegemann, W. Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart 1997; B. Wander, Trennungsprozesse zwischen frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Chr. [...] (TANZ 16), Tübingen 1994. - Immerhin verzeichnet H. Frohnes, U. W. Knorr (Hg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 2, München 1978, einen Abschnitt „Christentum und Judentum“ mit dem Beitrag von A. Linder, Christlich-Jüdische Konfrontation im kirchlichen Frühmittelalter, ebd., 397-441.

⁵ Ich beziehe mich hier auf die deutsche, von N. Brox herausgegebene Ausgabe, J.-M. Mayeur u.a. (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Freiburg u.a. /Basel 1991ff.; vgl. z.B. Bd. 3, 429-430; Bd. 4, 71-80; 244-246; 733-735; Bd. 5, 31f., 744-746, 754-765, Bd. 6, 840-870; Bd. 9, 203-210; Bd. 11, 760-762, und Bd. 12 zur Kirche im Dritten Reich und zur Judenvernichtung.

⁶ L. Siegele-Wenschkewitz, Plädoyer für einen Perspektivenwechsel in der Kirchengeschichtswissenschaft auf das Verhältnis von Christentum und Judentum, in: ... und über Barmen hinaus. Studien zur kirchlichen Zeitgeschichte. FS C. Nicolaisen 1994, hg. v. J. Mehlhausen (AKZG 23), Göttingen 1995, 626-630; zur Wahrnehmung des Themas im Kontext niederländischer (Kirchen-)Geschichtsschreibung vgl. z.B. J.v. Gelderen, De Magere Brug. Over joden en christenen in Amsterdam, ca. 1890-1941, in: J.D. Snel e.a. (eds.), En God bleef toch in Mokum. Amsterdamse

kerkgeschiedenis in de negentiende en twintigste eeuw (Verzameling bijdragen van de Vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis 12), Delft 2000, 9-56.

⁷ Vgl. H. Jansen, Christelijke theologie na Auschwitz, 3 Bde., 's-Gravenhage 1981-1985. Zur grundlegenden Bedeutung der Frage vgl. R. Rendtorff, Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben, Neukirchen-Vluyn 1998; S. Schoon, Onopgeefbaar verbonden. Op weg naar vernieuwing in de verhouding tussen de kerk en het volk Israël, Kampen 1998; H. Erler, A. Koschel (Hg.), Der Dialog zwischen Juden und Christen. Versuche des Gesprächs nach Auschwitz, Frankfurt/New York 1999; S. Bader-Saye, Church and Israel after Christendom. The Politics of Election (Radical Traditions), Boulder (Col.)/Oxford 1999; B. Klappert, Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog (NBST 25), Neukirchen-Vluyn 2000. Die wichtigsten Kirchendokumente sind gesammelt in: R. Rendtorff, H.H. Hendrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum [Bd. 1] Dokumente von 1945-1985, 3. Aufl. Paderborn/München 2001; H.H. Hendrix, W. Kraus (Hg.), Die Kirche und das Judentum, Bd. 2: Dokumente 1986-2000, Paderborn/München 2001. Zur kirchenrechtlichen Seite vgl. D. Keller, Bekennende Abkehr vom Irrweg kirchlicher und theologischer Judenfeindschaft. Zur Änderung des Grundartikels der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland, in: ZEvKR 40.1995, 385-417. Vgl. auch die Shoah-Erklärung des Vatikan und die kritische Stimme von O. Blaschke, Nicht die Kirchen als solche? Anfragen eines Historikers an die vatikanische „Reflexion über die Shoa“, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 43.1998, 862-875.

⁸ Zur „abrahamitischen Ökumene“ vgl. z.B. K.-J. Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, München 1994, niederländisch: Strijd om Abraham. Wat joden, christenen en moslims scheidt en bindt, Zoetermeer 2001.

⁹ Vgl. die Beiträge des Sammelbandes B. Jaspert (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme, Visionen, Methoden, Paderborn, Frankfurt/M. 1998; H. Ludwig, Paradigmenwechsel in der theologischen Ausbildung – Voraussetzung für ökumenische Kirchengeschichte, in: ebd., 61-78, formuliert so: “Sie [die Kirchengeschichte, HMK] wird z.B. das Verhältnis der Kirche zum Judentum in allen Teilen der Kirchengeschichte reflektieren, sich der Sache der Häretiker, die die Großkirchen um der Erhaltung ihrer Macht willen ausschieden, annehmen und die Biographien der durch androzentrische Geschichtsschreibung marginalisierten Frauen und ihre Bedeutung für das Leben der Gemeinden erforschen.” Ebd., 76f.

¹⁰ Als Ansatz zur Kooperation mit Impulsen für den ökumenischen Dialog im engeren Sinn kann gelten: R. Kottje, B. Moeller (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte, 3 Bde., Mainz/München 1970-1974. Die „Histoire du christianisme“ (s. Anm. 5) bietet, wenigstens was das Material betrifft, eine bislang unbekannt Weite.

¹¹ M. Brecht u.a. (Hg.), Geschichte des Pietismus, bislang 3 Bde., Göttingen 1993–2000.

- ¹² Zum Verhältnis zur Geschichtswissenschaft vgl. R. von Thadden, *Weltliche Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen 1989.
- ¹³ Zur Situation der niederländischen Kirchengeschichtsschreibung vgl. J.W. Buisman, *De nieuwe Nederlandse kerkgeschiedenis verdient een hoger en nog breder perspectief*, in: TNK 4.2001, 53-54; A. Jelsma, *Verschuivingen in de Nederlandse kerkgeschiedsschrijving*, in: A. Jelsma, *De briefbezorger. Een keuze uit zijn werk met commentaar*, red. H. Reenders en J. van Gelderen, Kampen 1998, 149-159 (zuerst 1991) sowie zum 19. und 20. Jh. die Beiträge von D.Th. Kuiper (*Kerkgeschiedenis en sociologie*), D.J. Wolffram (*Gereformeerde kerkgeschiedenis vanuit een verzuilingsperspektief*) en G. van Klinken (*Geschiedschrijving van een Gereformeerde kerk*), in: GTT 100.2001 (H. 3), 93-116.
- ¹⁴ Vgl. R. Vierhaus, *Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten. Probleme moderner Kulturgeschichtsschreibung*, in: H. Lehmann (Hg.), *Wege zu einer neuen Kulturgeschichte (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 1)*, Göttingen 1995, 5-28.
- ¹⁵ Zur Entstehungsgeschichte der Religionswissenschaft und dem bis heute bestehenden Spannungsverhältnis zur Theologie vgl. den Sammelband A.L. Molendijk, P. Pels (Hg.), *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion (SHR 70)*, Leiden u.a. 1998; H. Junginger, *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches (Contubernium 51)*, Stuttgart 1999; I.U. Dalferth, *Theologie im Kontext der Religionswissenschaft. Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*, in: ThLZ 126.2001, 3-20.
- ¹⁶ Vgl. die Analyse von J. Baur, *Das reformatorische Christentum in der Krise. Überlegungen zur christlichen Identität an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Tübingen 1997.
- ¹⁷ Zum hier maßgeblichen Identitätsbegriff vgl. W. Gephart, H. Waldenfels (Hg.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus (stw 1411)*, Frankfurt/M. 1999; P. Lohauß, *Moderne Identität und Gesellschaft. Theorien und Konzepte*, Opladen 1995. Vgl. auch den Sammelband J.W. van Henten, A. Houtepen (Hg.), *Religious Identity and the Invention of Tradition. Papers read at a NOSTER Conference in Soesterberg, January 4-6, 1999 (STAR 3)*, Assen 2001.
- ¹⁸ Vgl. L. Niethammer, *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur (re 55594)*, Reinbek 2000.
- ¹⁹ Vgl. H. Waldenfels, *Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums*, in: *Religion und Identität* (s. Anm. 17), 105-124, 117f.; W. Gephart, *Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung*, in: ebd., 233-266, 234. Zum Antisemitismus vgl. die

²⁰ Zur Pluralismusdebatte vgl. z.B. J. Mehlhausen (Hg.): Pluralismus und Identität [...] (Veröffentlichung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), Gütersloh 1995. Das Interesse an historischer Vertiefung dokumentieren die neueren Textsammlungen: D.G. Mullan (Hg.), *Religious Pluralism in the West. An Anthology*, Malden (Mass.)/Oxford 1998; R.J. Plantinga (Hg.), *Christianity and Plurality. Classic and Contemporary Readings*, Malden (Mass.)/Oxford 1999. Zu didaktischen Gesichtspunkten s. die Studien von Carl Sterkens, *Interreligious Learning. The Problem of Interreligious Dialogue in Primary Education (Empirical Studies in Theology 7)*, Leiden u.a. 2001, und A. Greve, *Erinnern lernen. Didaktische Entdeckungen in der jüdischen Kultur des Erinnerns (WdL 11)*, Neukirchen-Vluyn 1999.

²¹ Vgl. exemplarisch H.A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981. Zum allgemeinhistorisch gewachsenen Interesse an jüdischen Themen vgl. M. Kerner (Hg.), *Eine Welt – Eine Geschichte? 43. Deutscher Historikertag in Aachen 26. bis 29. September 2000, Berichtsband*, München 2001.

²² Zur wechselseitigen Wahrnehmung gehört auch eine stärkere Erforschung wechselseitiger Beeinflussung, vgl. die anregende Studie von M. Hilton, „Wie es sich christelt, so jüdelte es sich“. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben, Berlin 2000 (zuerst engl. 1994).

²³ Vgl. dazu in dezidiert theologischer Perspektive E. Herms, *Theologische Geschichtsschreibung*, in: KZG 10.1997, 305-330; ausgewogen argumentiert K. Nowak, *Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und die Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie*, in: ThLZ 122.1997, 3-12. Zu Grundfragen vgl. S. Storck, *Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945*, Diss. Hamburg 1993; A. Beutel, *Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin*, in: ZThK 49.1997, 84-110, wieder in: ders., *Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1998, 1-27; H. Hempelmann, „Erkenntnis aus Glauben“. *Notwendigkeit und Wissenschaftlichkeit von Kirchengeschichte und Zeitgeschichte als theologische Disziplinen*, in: KZG 10.1997, 263-330; I. Frank, *Das Theologische an der Kirchengeschichte*, in: TThZ 107.1998, 191-210, sowie einführend A.W.J. Houtepen, *Kerkgeschiedenis*, in: *Wat is theologie? Oriëntatie op een discipline, onder redactie van W. van Asselt e.a.*, Zoetermeer 2001, 37-50.

²⁴ F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811/1830)*, hg. v. D. Schmid, Berlin u.a. 2002 (angek.), §§ 149-194, s. Schleiermacher KGA I,6, Berlin 1998. Vgl. J. Boekels, *Schleiermacher als Kirchengeschichtler. Mit Edition der Nachschrift Karl Rudolf Hagenbachs von 1821/22 (SchlA 13)*, Berlin u.a. 1994.

²⁵ Vgl. R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, 2. Aufl. Gütersloh 1993.

²⁶ Vgl. die Definition von Praktischer Theologie bei Chr. Grethlein, *Praktische Theologie – eine Standortbestimmung*, in: *ThLZ* 125.2000, 127-142, 140.

²⁷ Vgl. K. Bornkamm, *Kirchenbegriff und Kirchengeschichtsverständnis*, in: *ZThK* 75, 1978, 436-466.

²⁸ Vgl. U.H.J. Körtner, *Volk Gottes – Kirche – Israel. Das Verhältnis der Kirchen zum Judentum als Thema ökumenischer Kirchenkunde und ökumenischer Theologie*, in: *ZThK* 91.1994, 51-79. G. Essen mahnt – andeutungsweise - eine „Theologie der Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive“ an, die eine Neubestimmung des besonderen Verhältnisses von Judentum und Christentum einschlieÙe; Art. *Geschichtstheologie*, in: *LThK* 4, 564-568, 567. Zur missionsgeschichtlichen Erweiterung der Kirchengeschichte vgl. z.B. K. Koschorke, *Kontextualität und Universalität als Problemstellungen der Kirchengeschichte*, in: *EvTh* 52.1992, 209-224; ders. (Hg.), „Christen und Gewürze“. *Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte 1)*, Göttingen 1998; P. N.Holtrop, H. MacLeod, H. (Hg.), *Missions and Missionaries [...]*, (SCH.S 13), Rochester (N.Y.) u.a. 2000; D. Traverzo, *Towards a „relectura“ of the History of the Church from a Latino Perspective. Reform, Rediscovery, or Revolution?*, in: *Journal of Hispanic/Latino theology*, 4.1996, 49-65.

²⁹ Vgl. kurz Gephart, in: *Religion und Identität* (s. Anm. 17) 250; E. Brocke, *Gedankensplitter zur Beschreibung Jüdischer Identität*, ebd., 83-86.

³⁰ Vgl. R. Bernhardt, *Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nicht-christlicher Religionen in der evangelischen Theologie*, in: *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht [...]*, hg. v. H.R. Schlette (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 7), Bonn 1998, 35-49; P.F. Knitter, *Christentum und Weltreligionen. Eine neue Epoche der Begegnung und des Wachstums*, in: ders., *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hg. v. B. Jaspert, Frankfurt/M. 1997, 93-107.

³¹ Vgl. W. Kraus, *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus* (WUNT 85), Tübingen 1996; R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 1999-2001; ders., *Der Text in seiner Endgestalt. Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2001; W. Groß, *Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund* (SBS 176), Stuttgart 1998; M. Weinrich, *Kirche glauben. Evangelische Annäherungen an eine öku-*

menische Ekklesiologie. Wuppertal 1998; F. W. Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, 2 Bde., München 1990-1991; ders., Eia, wärm wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997.

³² Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1906/1911), in: T. Rendtorff (Hg.), Ernst Troeltsch. Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913) (E. Troeltsch Krit. GA 8), Berlin/New York 2001, 205. Zu Grundfragen der Historisierung von Wissen bei Troeltsch vgl. F.W. Graf (Hg.), Ernst Troeltschs „Historismus“ (Troeltsch-Studien 11), Gütersloh 2000.

³³ Vgl. z.B. M. Simon, Verus Israel. A Study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425), Oxford 1986 (zuerst Paris 1964); C. J. Setzer, Jewish Responses to early Christians (30-150 C.E.), Diss. New York 1990.

³⁴ W. Stegemann, Theologie zwischen Antisemitismuskritik und alten Vorurteilen, in: Chr. Thuor-Kurth (Hg.), Neuer Antisemitismus – alte Vorurteile? (Judentum und Christentum 5), 199-215, 204, mit Verweis auf A.F. Segal, Rebeccas Children. Judaism and Christianity in the Roman World, Cambridge (Mass.) 1986, und J.D. Crosson, The Birth of Christianity, San Francisco 1998.

³⁵ Es bleibt noch heute eine Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung, „sich auf das Erbe der von den etablierten Kirchen marginalisierten und nicht selten verfolgten Außenseiter und Einzelgänger stärker als bisher einzulassen.“ H. Lehmann, Religion und Konfessionen in Europa im ausgehenden 20. Jahrhundert. Beobachtungen, Überlegungen, Fragen, in: KZG 12.1999, 95-105, 104. Vgl. Daniela Müller, Geschiedenis van ketters is geschiedenis van de kerk. „Ohne Ketzer gibt es keine Geschichte“ (Christoph Dejung), (Inaugurele rede KTU Utrecht 2001), Utrecht 2001.

³⁶ M. Flacius Illyricus u.a., Ecclesiastica Historia [...] (Centuriae Magdeburgenses), 12 Bde., Basel 1560-1574, Kap. 14; Kap. 15-16 sind weiteren nichtchristlichen Religionen gewidmet.

³⁷ G. Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie [...], 4 Bde., 2. Nachdr. d. Ausg. Frankfurt/M. 1729, Hildesheim 1999.

³⁸ Vgl. J. Basnage, L'histoire des Juifs [...], 5 Bde., Rotterdam 1706-1707; zu J.L. Mosheim s. J.L. Mosheim E.P. Meijering, Die Geschichte der christlichen Theologie im Urteil J.L.Mosheims, Amsterdam 1995; Johann Lorenz Mosheim (1693-1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte [Vorträge], hg. v. M. Mulsow (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997.

³⁹ Zu Herders Sicht von Juden und Judentum ist eine eigene Studie in Vorbereitung.

⁴⁰ Vgl. J.G. Herder, Briefe, das Studium der Theologie betreffend, 12. Brief, in: J.G. Herder, Theologische Schriften, hg. v. Chr. Bultmann u. Th. Zippert (Werke 9,1), Frankfurt/M. 1994, 253.

⁴¹ Vgl. K. Scholder, Ferdinand Christian Baur als Historiker, in: EvTh 21.1961, 435-458.

⁴² F.Ch. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, Tübingen 1852, in: F.Ch. Baur, Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, hg. v. K. Scholder, Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963; Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler [...], hg. v. U. Köpf (Contubernium 40), Sigmaringen 1994.

⁴³ A.v. Harnack, Das Christentum und die Geschichte, in: ders., Reden und Aufsätze Bd. 2, Giessen 1904, 1-21, 16.

⁴⁴ Vgl. Chr. Wiese, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere? (SWALBI 61), Tübingen 1999, 131-139, 256-262. W. Homolka, Jewish Identity in modern times. Leo Baeck and German Protestantism (EurJud 2), Providence u.a. 1995; F. A. Rotschild, Jewish Perspectives on Christianity. Leo Baeck, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Wil Herberg and Abraham J. Heschel, New York 1990. Zur katholischen Seite vgl. O. Blaschke, Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich (KSGW 122), Göttingen 1997; ders., (Hg.), Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich, Zürich 2000.

⁴⁵ A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion (Bibliothek klassischer Texte), unver. Nachdr. d. 2. verb. u. verm. Aufl. Leipzig 1924, Darmstadt 1996, 215-223, 220.

⁴⁶ Ebd., 222.

⁴⁷ A. v. Harnack, Reden und Aufsätze, Bd. 2 (s. Anm. 43), 159-178, Nachwort 179-187; vgl. U. Köpf, Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte des Christentums? Gedanken über Gegenstand und Aufgabe der Kirchengeschichte um 1900, in: F.W. Graf, H.M. Müller (Hg.), Der deutsche Protestantismus um 1900 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 9), Gütersloh 1996, 42-66. Zum Wiederaufgreifen der alten Debatte mit neueren Argumenten vgl. für den niederländischen Kontext J.A. van der Ven, Van een Faculteit der Theologie naar een Faculteit der Religiewetenschappen (Kamper Oraties 19), Kampen 2001.

⁴⁸ A.v. Harnack, Reden und Aufsätze, Bd. 2 (s. Anm. 43), 169.

⁴⁹ Ebd., 171.

⁵⁰ Ebd., 177.

⁵¹ Vgl. die Konzeption des Bandes: Die christliche Religion. Mit Einschluß der israelitisch-jüdischen Religion (Die Kultur der Gegenwart T. I, Abt. IV), Berlin/Leipzig 1906; die von J. Wellhausen beschriebene „israelitisch-jüdische Religion“ dient als Einleitung, sie deutet am Ende die Perspektive an, in der die weitere jüdische Geschichte gesehen wird: „Erst nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer verschrumpfte [!] das Judentum mehr und mehr im Pharisäismus; vorher war es geistig doch noch sehr rege.“ Ebd., 38.

⁵² Zu Troeltschs Absolutheitspostulat mit seinen Dichotomien vgl. die Schrift: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hg. v. T. Rendtorff [...] (E. Troeltsch Krit. GA 5), Berlin 1998. E. Feil, Mission und Religion – Religion statt Mission? Zur gegenwärtigen Debatte auf dem Hintergrund der historischen Positionen von Ernst Troeltsch und Johann Christian Edelmann, in: Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle, hg. v. K. Krämer u. A. Paus, Freiburg u.a. 2000, 241-260.

⁵³ E. Benz, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht (OeS 3), Leiden/Köln 1961, 67f. Zu Benz vgl. B. Jaspert, Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung, in: B. Jaspert (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte (s. Anm. 9), 11-59; S. Storck, Kirchengeschichtsschreibung (s. Anm. 23), 152-163.

⁵⁴ Ebd., 68.

⁵⁵ Ebd., 68.

⁵⁶ Vgl. Anm. 10.

⁵⁷ S.T. Katz, Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus, Tübingen 2001, 63.

⁵⁸ Vgl. R. Bonfil, Aliens Within: The Jews and Antijudaism, in: Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, Bd. 1: Structures and Assertions, hg. v. Th.A. Brady jr. u.a., Leiden u.a. 1994, 263-302, 265ff. Für den Antisemitismus der Moderne betont A.S. Lindemann auf einseitige Weise die Bedeutung sozialökonomischer Faktoren, während die (auch ins „Säkulare“ transformierbaren!) religiös-

mentalen zurücktreten. A. S. Lindemann, *Esau's Tears. Modern Anti-Semitism and the Rise of the Jews*, Cambridge 1997.

⁵⁹ Einen Eindruck von der Vielfalt gibt z.B. R. Po-chia Hsia, H. Lehmann (Hg.), *In and Out of the Ghetto. Jewish-Christian Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, New York 1995.

⁶⁰ Vgl. P. Schafer, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge 1997.

⁶¹ Vgl. S.T. Katz (s. Anm. 55), 14. Zur Schwierigkeit der Begriffe auch im sozialwissenschaftlichen Bereich vgl. die Untersuchung von R. König, *Christelijke religie en antisemitisme in Nederland 1990. Een sociaal-wetenschappelijk onderzoek* (Proefschrift Nijmegen 1997), Kampen 1997.

⁶² Vgl. G. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley 1990 (Repr. 1996); anders R. Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Antisemitism*, New York 1974; s. auch L. C. Freudmann, *Antisemitism in the New Testament*, Lanham 1994. Zur neueren Debatte um Paulus vgl. zuletzt z.B. J.G. Gager, *Reinventing Paul*, New York/Oxford 2000.

⁶³ Vgl. H.-M. Kirn, *Contemptus mundi – contemptus Judaei? Nachfolgeideale und Antijudaismus in der spätmittelalterlichen Predigtliteratur*, in: *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, hg. v. B. Hamm u. Th. Lenten (SuR N.R. 15), Tübingen 2001, 147-178; 181-187; ders., *Maria – Mutter der (Un-)Barmherzigkeit? Zum marianisch-mariologischen Antijudaismus in der spätmittelalterlichen Predigtliteratur*, in: J. Heil, R. Kampling (Hg.), *Maria – Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft*, Paderborn u.a. 2001, 117-138; ähnliche Beobachtungen macht F. Rexroth, *Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London* (VMPIG 153), Göttingen 1999.

⁶⁴ Vgl. H.-M. Kirn, *De positie van Israel als religieuze en maatschappelijke groepering bij de reformatoren. Iets over de christelijke visie op joden en jodendom in de 16e eeuw*, in: *Joden, christenen en hun Schrift. Een bundel opstellen aangeboden bij het afscheid van C.J. den Heyer*. Onder redactie van C. Houtman en L.J. Lietaert Peerbolte, Baarn 2001, 196-224, vgl. F. Siegert (s. Anm. 3), 290-321.

⁶⁵ Vgl. die Studie von R. Boon, *Hebreeuws reveil. Wat bracht christen-theologen rond 1500 in de leerschool der rabijnen?* Kampen 1983.

⁶⁶ Über Th. Bibliander ist eine eigene Studie in Vorbereitung. Als Beispiele aus dem nie-

derländischen Kontext des Verhältnisses von Juden und Christen im 17./18. Jh. vgl. P.T. van Roden, J.W. Wesselius, *The early Enlightenment and Judaism. The „civil dispute“ between Philippus van Limborch and Isaac Orobio de Castro (1687)*, in: *StRos* 21.1987, 140-153; J.W. Wesselius, *Eleazar Soesman en de Amsterdamse polemieken von 1742*, in: *ebd.*, 27.1993, 13-35; ders., *Historical Sources – The First Talmud Translation into Dutch. Jacob Fundams Schatkamer der Talmud (1737)*, in: *ebd.*, 33.1999, 60-66.

⁶⁷ Vgl. z.B. J. van den Berg, E.G.E van der Wall (Hg.), *Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Studies and Documents (AIHI 119)*, Dordrecht u.a. 1988; D.S. Katz, J.I. Israel (Hg.), *Sceptics, Millenarians and Jews (Brill's studies in Intellectual History 17)*, Leiden u.a. 1990. Einzelne Beiträge wieder in: J. van den Berg, *Religious currents and cross-currents. Essays on early modern Protestantism and the Protestant enlightenment*, hg. v. J. de Bruijn u.a. (SHCT 95), Leiden u.a. 1999.

⁶⁸ Vgl. K. Nowak, *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945 (Forum ThLZ 2)*, Leipzig 1999.

⁶⁹ Für die Kirchengeschichte empfiehlt sich das Gespräch mit soziologischen Theorien, vgl. P.L. Berger u. Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M. 1969 (16. Aufl. 1999), 167-172. Zum niederländischen Kontext des Themas vgl. J. Frishman, *Bekeerlingen en missionarissen in de negentiende eeuw in Nederland*, in: *Kerkhistorische studien*, hg. v. C.E. Brons-Alberti u.a. 1996, 187-191; dies., *Dat hun geloof opregt gelove, hun keus de keus des harten zij (Inaugurele rede Leiden 1997)* Leiden 1997; dies., *Historical Sources – The Belmonte Women and their Conversion to Christianity*, in: *StRos* 32.1998, 198-201.

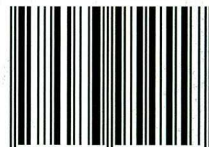
⁷⁰ Vgl. R. H. Popkin (Hg.), *Jewish Christians and Christian Jews. From the Renaissance to the Enlightenment (AIHI 138)*, Dordrecht 1994. Als Beispiel lokaler Forschung vgl. H. Rückleben, *Evangelische „Judenchristen“ in Karlsruhe 1715-1945. Die badische Landeskirche vor der Judenfrage (VVKGB 38)*, Karlsruhe 1988; zur niederländischen Judenmission vgl. J. van Gelderen, *Zending onder de Joden in Nederland*, in: *DNK* H. 11, 1982, 6-17.

⁷¹ E. L. Ehrlich, *Umgang mit den Juden im Religionsunterricht*, in: Chr. Tuor-Kurth (Hg.), *Neuer Antisemitismus – alte Vorurteile? (Judentum und Christentum 5)*, Stuttgart 2001, 179-187, 183. Zur Gesamtdiskussion vgl. L. Kühnhardt, *Europas Identität und die Kraft des Christentums. Gedanken zum Jahr 2000 nach Christus*, Bonn 2000; N. Klaes, *Globalisierung und interreligiöse Zusammenarbeit*, in: *Die Weite des Mysteriums (s. Anm. 52)*, 377-403.

LUMI IN
TUI
VIDEMUS
LUMEN

ThUK

ISBN 90-73954-55-X
NUGI 631



9 789073 954557