

Vom Verkünder des Gottesreiches zum Logos – und zurück? Zur Rolle Jesu und des frühen Christentums im Gegendiskurs Abraham Geigers

RENÉ BUCHHOLZ*

„Absprechend über Gegenstände zu urtheilen, zu deren selbständiger Erforschung es an den nöthigen Voraussetzungen und Fähigkeiten gebricht, würde man sich wahrlich auf jedem anderen Gebiete doppelt und dreifach bedenken, nur dem Judenthume gegenüber glaubt man mit souveräner Willkür zu Werke gehen zu dürfen.“ Abraham Geiger¹

Abraham Geiger's reclaiming of Jesus for Judaism is part of a counter-discourse and counter-history developed in the 19th century by representatives of the "Wissenschaft des Judentums" (Jewish Studies) theologians, and Jewish religious philosophers. This scholarly approach aimed to contribute to Jewish emancipation efforts, support the renewal of Judaism in the modern era, and, not least, refute the Christian claim of Judaism's inferiority. By claiming Jesus and his early followers, including Paul, for Judaism, Geiger not only highlights the gaps in contemporary Life-of-Jesus' research but also exposes the rupture between Jesus and his religious practice on the one hand and the religion that later invoked his name on the other. This finding has not been fully addressed by current dogmatic or Christological models.

Keywords: *The Jewish Jesus, The Historical Jesus, Abraham Geiger, Jewish Studies, Anti-Judaism, Christology*

1.

Historische ebenso wie philosophische Studien fungieren, aus längerer zeitlicher Distanz betrachtet, über ihren spezifischen Inhalt hinaus als Quellen für Prozesse und Konflikte, die sie veranlassten oder die in sie

* René Buchholz, Dr. theol., apl. Prof. für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, Rabinstraße 8, 53111 Bonn, Rene.Buchholz@uni-bonn.de.

¹ Abraham Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte. In zwölf Vorlesungen, nebst einem Anhang: Ein Blick auf die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu* (Breslau: Schletter'sche Buchhandlung, 1864) 181; Neuausgabe (ohne Anhänge), Ludwig Geiger, Hrg. (Breslau: Jacobsohn, 1910).

einfließen – bewusst oder unbewusst. Forschung geschieht nicht in einem gesellschaftlichen Vakuum. Das gilt auch für die frühe Judaistik, die *Wissenschaft des Judentums*.² Leopold Zunz, einer der Begründer dieser Disziplin als moderne Kulturwissenschaft, attestierte den Gelehrten seiner Zeit – die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts – noch keine breitere Kenntnis des Judentums und seiner Texte, ganz im Gegenteil:

Die reale (vorgebliche) Kenntnis des Judenthums steht noch heute, wo sie vor 135 Jahren Eisenmenger hingestellt hat, und die philologische ist sogar seit 200 Jahren fast nicht von der Stelle gerückt. Daher kommt es, dass selbst schätzbare Schriftsteller sobald das Judencapitel herankommt, eine ganz andere, man möchte sagen, gespenstische Natur annehmen; dass alle Citate aus den Quellen den Subsidiën-Werken des 16. und 17. Jahrhunderts nachgeschrieben werden; dass man selbst siegreich widerlegte Einwürfe wie unsterblichen Kohl auf-tischt, und verlassen von aller wissenschaftlichen Thätigkeit, von allem zeitgemässen gehörigen Apparat, das Orakel der Wichte befragt.³

Wissenschaft besteht demnach nicht darin, Vorurteile durch Fußnoten und obskure Quellen zu adeln. An die Stelle eines bloßen „Gerüchtes über die Juden“⁴ muss ein historisch und religionsphänomenologisch fundiertes Wissen treten. Die historische Erschließung des Judentums dient drei Zielen, die sowohl innerjüdische Debatten als auch Kontroversen mit der christlichen Mehrheit in Politik und Wissenschaft betreffen: eine über die orthodoxen Petrifizierungen hinausführende *Erneuerung des Judentums* aus den Kräften seiner Geschichte, die *Widerlegung traditioneller antijüdischer Vorurteile*, die auch von der Wissenschaft rezipiert und reproduziert werden, und schließlich die *Demonstration der bedeutenden Leistungen des Judentums*, welche jeden Zweifel an der Eignung der Juden zu gleichberechtigten Staatsbürgern ausräumt – soweit die Gegner der

² Zur Wissenschaft des Judentums vgl. Julius Carlebach, Hrg., *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992); Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im Wilhelminischen Deutschland. Ein „Schrei ins Leere“?* (Tübingen: Mohr, 1999); Görg Hasselhoff, Hrg., *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums* (Berlin-New York: De Gruyter, 2010); Thomas Meyer, Andreas Kilcher, Hrg., *Die „Wissenschaft des Judentums“. Eine Bestandsaufnahme* (Paderborn: Fink, 2015); Sylvie Goldberg, (dir.), *Comment s'écrit l'histoire juive?* (Paris: Albin Michel, 2019).

³ Leopold Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur und Religionsgeschichte* (Frankfurt a. M.: Kauffmann, 1892), VIII.

⁴ So Theodor W. Adornos knappe Definition des Antisemitismus in Rolf Tiedemann, Hrg., *Minima Moralia*. Gesammelte Schriften, Band 4 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980), 123.

Emanzipation überhaupt offen sind für Argumente.⁵ Die Judaistik prä-sentier-te sich nach innen und außen als eine durchaus kämpferische Diszi-plin, nicht als bloßes Organon der Assimilation, wie Gershom Scholem es ihr vorwarf.⁶

Mit Susannah Heschel möchte ich darum die *Wissenschaft des Judentums* als Gegen-Geschichte (Counterhistory) bezeichnen und diesen Begriff, wenn er auch die religionsphilosophischen Bemühungen einschließen soll, auf den ebenfalls von Heschel gebrauchten Terminus *Gegendiskurs* erweitern, der historische wie systematische Konzepte einschließt.⁷ Beide, Gegengeschichte und Gegendiskurs, deuten auf eine veränderte Blickrichtung, nämlich von einer immer noch christlich dominierten Sicht auf das Judentum, seine Geschichte und Kultur, auf eine von theologischen (Vor-) Urteilen freie Sicht, die auch die jüdische Perspektive einschließt, ohne sie ihrerseits methodisch zu verabsolutieren. So ist die *Wissenschaft des Judentums* von ihren Anfängen bis in das 20. Jahrhundert hinein ein Befreiungsschlag sowohl gegenüber einer offen oder implizit christlich dominierten Historiographie mit ihrer Tendenz, „das Judentum ins Grab zu legen, der jüdischen Geschichte den Totenschein auszustellen,“⁸ als auch gegenüber einem ahistorischen Blick auf das Judentum, wie er die Orthodoxie bestimmt.

⁵ Vgl. etwa Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*, V.

⁶ Vgl. Gershom Scholem, *Judaica* 6 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997); idem, *Judaica* 1, (Frankfurt: Suhrkamp, 1963), 147–64.

⁷ Vgl. Susannah Heschel, „Jewish Studies as Counterhistory,” in David Biale, Michael Galchinsky, Susannah Heschel, Hrg., *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism* (Berkeley: University of California Press, 1998), 101–15; idem, *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie* (engl. 1998), Übers. Christian Wiese (Berlin: Jüdische Verlagsanstalt, 2001), 29. Zum Terminus Counterhistory vgl. Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History* (Cambridge MA–London: Harvard University Press, ²1982), 7; René Buchholz, „Gegendiskurse. Jüdische Antworten auf das Christentum in der frühen Moderne,“ *Theologie. Geschichte* 6 (2011).

⁸ Heinrich Graetz, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*, Hrg., Nils Römer, Düsseldorf 2000, 42. Graetz spielt hier auf den von ihm wenig geschätzten Schleiermacher an, demgemäß das Judentum „schon lange eine tote Religion“ ist, „und diejenigen, welche jetzt noch seine Farbe tragen, sitzen eigentlich klagend bei der unverweslichen Mumie und weinen über sein Hinscheiden und seine traurige Verlassenschaft“. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), in *Über die Religion*. Schriften, Predigten Briefe, Hrg. Christian Albrecht (Frankfurt-Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2008), 13–193, hier 178.

2.

Im Kontext dieser jüdischen Gegendiskurse sind sowohl die „Heimholung“ Jesu ins Judentum als auch die historische Rekonstruktion des frühen Christentums zu sehen. „Telling the story of Christian origins from a Jewish perspective,“ konstatiert Susannah Heschel, „was an act of Jewish self-empowerment.“ Dazu gehört auch die überfällige Korrektur des Bildes, das christliche Theologen vom Judentum zeichneten. „Jewish theologians initiated an effort to destroy the image of Judaism in Christian theology as part of their project of self-definition.“⁹ Seit Susannah Heschels großer Studie über Abraham Geiger (1998) kommt man, wenn es um die „Heimholung“ Jesu ins Judentum geht, an seinen Arbeiten nicht vorbei, auch wenn im 19. Jahrhundert Geigers Integration der Gestalt Jesu in das Frühjudentum keineswegs singulär dasteht.¹⁰ Seine Ausführungen zu Jesus von Nazareth und zum frühen Christentum beziehen eine doppelte Stellung: gegen die christliche Dogmatik, insbesondere die Christologie und Soteriologie, und gegen die aktuellen Bemühungen christlicher Theologen, das Leben Jesu zu rekonstruieren.¹¹ Letztere standen zwar im Interesse, das Bild Jesu von Übermalungen durch Sagen und theologische Vorgaben zu befreien, doch ergab die Rekonstruktion des „historischen Jesus“ das seltsame Bild eines dem Judentum weitgehend entfremdeten Predigers, womit auch die historisch-kritisch arbeitende Bibelwissenschaft immer noch im Bann einer dekontextualisierenden Dogmatik verblieb. Die Identifikation Jesu mit dem Sohn und des Sohnes mit dem Logos, der, wie das Konzil von Nicäa 325 entschied, nicht etwa auf die Seite der Schöpfung gehört, sondern, gleichursprünglich wie der

⁹ Heschel, *Jewish Studies*, 109.

¹⁰ Heinrich Graetz widmete im dritten Band seiner großen *Geschichte der Juden* Jesus von Nazareth und der frühen, ihm nachfolgenden Gemeinde längere Passagen. Auch in der jüdischen Religionsphilosophie fehlt es nicht an Ausführungen zum Christentum. Samuel Hirsch bietet ein langes Kapitel zu Jesus und dem frühen Christentum in seinem opus magnum: Samuel Hirsch, *Die Religionsphilosophie der Juden, oder das Prinzip der jüdischen Religionsanschauung und sein Verhältniß zum Heidenthum, Christenthum und zur absoluten Philosophie* (Leipzig: Hunger, 1842, 621–839).

¹¹ Zu Abraham Geiger vgl. Ludwig Geiger, *Abraham Geiger. Leben und Werk* (Berlin: Reimer, 1910); Max Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation* (Berlin: Philo, 1933), 194–202, 239–54; Heschel, *Der jüdische Jesus*; einen knappen Überblick bietet Hartmut Bomhoff, *Abraham Geiger. Durch Wissen zum Glauben* (Teetz-Berlin: Hentrich & Hentrich, 2006); Karl Erich Grözinger, *Jüdisches Denken: Theologie – Philosophie – Mystik*, Band 3 (Frankfurt–New York: Campus), 2009, 578–616; Christian Wiese, Walter Homolka, Thomas Brechenmacher, Hrg., *Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums* (Berlin–New York: De Gruyter, 2013).

Vater und aus diesem hervorgegangen, Schöpfungsmittler war; schließlich 451 auf dem Konzil von Chalkedon die Betonung der gleichermaßen menschlichen und göttlichen Natur Christi, die „unvermischt“ und „ungetrennt“ in einer Person existierten,¹² hatten die tiefe Tendenz, trotz Betonung der Inkarnation und der ungeschmälernten Menschheit Christi, den Juden Jesus zu übergehen, ihn in den Hintergrund treten zu lassen gegenüber der Vergöttlichung des Menschen durch den menschengewordenen Logos. Die Verknüpfung dieser Christologie mit einer Erlösungslehre, die sich zugleich als Befreiung der Menschen von der Erbsünde und ihren Folgen durch das Opfer Christi verstand, stieß bereits bei Moses Mendelssohn auf Ablehnung, in der ältere jüdische Motive sich mit solchen der Aufklärung trafen.¹³ Dogmatische Entscheidungen, in denen problematische Urteile apodiktisch vorgetragen wurden und bei Strafe der Exkommunikation Gehorsam verlangten, lehnte Mendelssohn ab: In Fragen der Religion durfte es keinen Zwang geben und die Thora kennt keine *Glaubensgebote*.¹⁴ Für Geiger war die Frage nach der Plausibilität der christologischen Dogmen entschieden, wobei ihm nicht erst die Kritik der Aufklärung und die historisch-kritische Analyse der Evangelien durch Baur und Strauß, sondern auch die jüdische Tradition einschließlich der Gegenargumente mittelalterlicher jüdischer Autoren vor Augen gestanden haben dürfte. Man könnte erwarten, dass er sich hier mit einer historisch-kritisch arbeitenden christlichen Theologie wenigstens in Teilen traf. Aber gerade jene modernen Gelehrten auf christlicher Seite, die sich über alle dogmatischen Vorgaben erhaben dünkten und moderne philologisch-historische Standards für sich reklamierten, konstruierten eine Jesusfigur, die sich angeblich in einem fundamentalen Gegensatz zum Judentum seiner Zeit befand.

Demgegenüber rechnete Geiger Jesus von Nazareth und seine frühesten Anhänger zu der keineswegs homogenen jüdischen Tradition.

¹² Vgl. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, Hrg., *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, lat./dt., (Freiburg-Basel-Wien: Herder ³⁷1991), Nr. 125 und 126 sowie 301–303; Josef Wohlmuth, Hrg., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Band 1, (Paderborn u. a.: Schöningh, ²1998), 5 und 86.

¹³ Mendelssohn vermied jedoch eine öffentliche Auseinandersetzung, zu der ihn Johann Caspar Lavater zu nötigen versuchte. Stattdessen begnügte er sich mit einem Brief an den Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel; vgl. Moses Mendelssohn, *Ausgewählte Werke*, Studienausgabe, eingeleitet von Christoph Schulte, Andreas Kennecke und Grażyna Jurewicz, Hrg., 2 Bände (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009), Band 2, 49–55 (JubA 7, 303); Christoph Schulte, *Von Moses bis Moses... Der jüdische Mendelssohn* (Hannover: Wehrhahn, ²2024), 60–76.

¹⁴ Vgl. Mendelssohn, *Ausgewählte Werke*, Band 2, 177 und 198 (JubA, Band 8, 165 und 193).

Dieses Vorgehen war neu. Zwar bestand auch schon für Mendelssohn kein Zweifel daran, dass Jesus Jude war und die Thora nicht etwa abrogierte, sondern ganz selbstverständlich nach ihr lebte,¹⁵ doch verfasste Mendelssohn keine historisch-kritisch fundierte Abhandlung zum „historischen“ bzw. „jüdischen Jesus“. Jesus und seine ersten Anhänger waren für Geiger Teil jener jüdischen Geschichte, die wir heute als Frühjudentum bezeichnen. Allerdings: Jesus war eben nur *Teil* der jüdischen Geschichte, weder ihr Zentrum noch ihr Ziel. Nach Geiger kann er einen legitimen Platz innerhalb der (früh-) jüdischen Geschichte beanspruchen, aber die Geschichte des Judentums nach ihm geht weiter mit ihren bewundernswerten Resultaten ebenso wie mit ihren Krisen und Katastrophen; sie zeugt – auch ohne Jesus – von der schöpferischen Kraft des Judentums und endet nicht mit der Entstehung der Kirche. Voraus geht Geigers Ausführungen zu Jesus von Nazareth eine Rehabilitierung des Pharisäismus, der eine Bewegung innerhalb des stark diversifizierten Frühjudentums bildete und in christlichen Texten seit den Evangelien nur stark verzerrt dargestellt wird. „Der Name der Pharisäer hat im Andenken der späteren Geschlechter auch eine falsche Bedeutung angenommen. Namentlich durch den Einfluß einer anderen Religion verstand man unter Pharisäern kleinliche, beengte Menschen, Mückenseiger, die an einer Außenfrömmigkeit kleben, ohne innerlich davon erwärmt zu sein, ohne größere religiöse Idee.“¹⁶ Anders als christliche Theologen und Historiker, aber auch anders als die Orthodoxie erblickt Geiger im Pharisäismus eine Reformbewegung, die gleichsam „von unten“ kam, denn im Unterschied zu den aristokratischen Sadduzäern, denen auch der Hohepriester angehörte, hatten die Pharisäer eine Basis im Volk: Sie waren

der Kern des Volkes, ihr Streben war die Gleichberechtigung der Klassen, ihr Kampf ein Kampf, der in allen Zeiten, wo es ein Tüchtiges gilt, sich wiederholt, ein Kampf gegen Priesterthum und Hierarchie, gegen Bevorzugung einzelner Klassen, ein Kampf gerade dafür, daß nicht in der Aeüßerlichkeit allein der höchste Werth gesucht werde, sondern in der inneren religiösen Gesinnung.¹⁷

¹⁵ Vgl. Mendelssohn, *Ausgewählte Werke*, Band 2, 53 (JubA, Band 7, 303).

¹⁶ Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, 89 (1864) / 94 (1910). Ähnlich formuliert Geiger schon in seiner Studie *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums* (Breslau: Hainauer, 1857), 127: „Die Pharisäer sind nicht religiöse Heuchler, wie man sie sich aus den Evangelien construierte, wenn sie auch in ihrer Opposition ihre Gebräuche kleinlich ausspannen und die Form hartnäckig vertheidigten.“

¹⁷ Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, 89 (1864) / 94 (1910).

Die Pharisäer bildeten also genau das Gegenteil jener Karikatur, die von christlichen Autoren durch die Jahrhunderte von ihnen gezeichnet wurde. Wie die Reform im 19. Jahrhundert standen die Pharisäer im Frühjudentum den Vertretern einer erstarrten Form gegenüber. Mochten nicht alle ihre Mittel über jeden Zweifel erhaben sein, so sicherten sie gegenüber den Sadduzäern die Zukunft des Judentums jenseits starrer Hierarchien. Geigers Darstellung der Differenz von Pharisäern und Sadduzäern wirkt – anders als noch in *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*¹⁸ – zuweilen etwas plakativ, und legt die Vermutung nahe, dass die Konflikte Geigers mit der Orthodoxie das Modell abgaben.¹⁹ In der früheren Studie wie in den späteren Vorlesungen aber kann Geiger zeigen, dass die Halakha nichts Fixes, gleichsam Petrifiziertes ist, sondern von religionsgeschichtlichen und politischen Prozessen abhängt. Die Pharisäer sind in der Zeit des zweiten Tempels hierbei die treibende Kraft und die sozialen Träger der Transformation. In nahezu reiner Form ist dies in der Gestalt Rabbi Hillels (gest. um 10 n. Chr.) ablesbar, und Geiger demonstriert den Gegensatz zu den Sadduzäern gerade an ihm. So hat er „den Kampf gegen das Priesterthum ... mit aller Entschiedenheit durchgeführt, die Schranken ihrer Bevorzugung recht eng gezogen.“²⁰ Anders als die Sadduzäer, aber auch anders als Rabbi Schammai erkannte er „die Berechtigung und die Aufgabe einer jeden Zeit an, und die Verschiedenheit der Zeiten ward auch Maßstab für sein Wirken.“²¹ Geiger demonstriert dies an der Behandlung halachischer Fragen durch Hillel, nicht zuletzt unter Hinweis auf die berühmte Stelle von bShabb 31a, wo Hillel die Lehre des Judentums in der Goldenen Regel zusammenfasst – übrigens verbunden mit dem Hinweis „gehe hin und lerne“.²² Kurz: Hillel stellt das Bild „eines echten Reformators“ dar, der den Menschen sowohl „nach seiner Innerlichkeit, aber auch nach den Ansprüchen des Lebens“ erkennt²³ und die Auslegung der Lehre nach den Erfordernissen der Zeit vornimmt, wobei Geiger den Überlieferungen zu Hillel einen relativ hohen historischen Wert beimisst.²⁴

¹⁸ Vgl. Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen*, 127–58.

¹⁹ Vgl. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, 93 (1864) / 98 (1910). Geigers Bestimmung der Pharisäer hatte Heinrich Graetz in seinem gewohnt polemischen Stil kritisiert, bescheinigte ihm, dass er „nie ein glückliches historisches Aperçu gehabt hat“, und sprach von „der bodenlosen Beweisführung Geigers über die Genesis der Pharisäer und Sadducäer“; vgl. Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, Band 3/2 (Leipzig: Leiner, 1906), 690.

²⁰ Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, 98 (1864) / 103 (1910).

²¹ *Ibidem*, 99 / 105.

²² Vgl. *Ibidem* 97 / 103.

²³ Beide Zitate: *Ibidem*, 99 / 104.

²⁴ Vgl. *Ibidem*, 95 / 101.

3.

Dass Jesus von Nazareth Jude war, ist für Geiger selbstverständlich. Eine für seine christlichen Rezipienten provokante These aber ist die Verbindung Jesu mit der pharisäischen Richtung, insbesondere mit den Lehren Hillels. Heinrich Graetz, Geigers Kritiker, hatte im dritten Band seiner großen *Geschichte der Juden* zwar ebenfalls diese Nähe zu Hillel betont, sah aber anders als Geiger eine Affinität Jesu zu den Essäern.²⁵ Für Graetz gehört Jesus in eine Reihe mit Hillel und Philo von Alexandrien, die „drei sittlichen Größen, die innerhalb eines Jahrhunderts aufeinander gefolgt sind“.²⁶ Dem hätte Geiger zustimmen können, jedoch mit der Einschränkung, dass Jesus eher der pharisäischen Reformbewegung nahestand: „Er war ein Jude, ein galiläischer Jude mit pharisäischer Färbung, ein Mann, der die Hoffnungen seiner Zeit theilte und diese Hoffnungen in sich erfüllt glaubte.“²⁷ Der Gedanke einer Aufhebung der Thora blieb Jesus, der „in den Wegen Hillel’s ging, nicht auf jedes einzelne Aeüßerliche den entschiedensten Werth legte“, völlig fremd. Differenzen zu pharisäischen Lehren waren nicht prinzipieller Art; sie erklären sich aus dem Glauben „an die erfüllten messianischen Hoffnungen“, d. h. aus der Frage, ob die Gegenwart als messianischer Kairos anzusehen sei oder nicht. Die ersten Anhänger Jesu übernahmen seine Lehre und bildeten nicht etwa eine neue Religionsgemeinschaft, sondern eine Gruppierung *innerhalb* des vielfältigen damaligen Judentums. Ähnlich wie Graetz bezweifelt auch Geiger, dass Jesu Botschaft über die Grenzen des Judentums hinausging.²⁸ Das Spezifikum der Lehre war nicht die Abrogation des Gesetzes, wofür es keinen zureichenden Anhalt gibt, sondern die Nähe und der Beginn der Gottesherrschaft. Es entstand „auf dem Boden des pharisäischen Judentums eine neue Richtung: die des erfüllten Messianismus“.²⁹ Mit Blick auf den „treuesten Berichterstatter ...“, der unter dem Namen des Markus überliefert ist,³⁰ kann Geiger keine prinzipielle Differenz Jesu zu den Pharisäern entdecken. Geiger nennt ausdrücklich Mk 12,28–34, wo der (pharisäische) Schriftgelehrte und Jesus in der Frage, welches das größte Gebot sei, völlig übereinstimmen. Geiger bemerkt dazu: „Der Pharisäer

²⁵ Vgl. Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 3/1 (Leipzig: Leiner, ⁵1905), 283, 284–87.

²⁶ Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 3/2, 401.

²⁷ Geiger, *Das Judenthum*, 111 (1864) / 117 (1910).

²⁸ Universale Tendenzen sind das Ergebnis späterer Bearbeitungen und Erweiterungen der älteren Jesus-Traditionen; vgl. Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 3/1, 283, Anm. 2.

²⁹ Zitate: Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte*, 117–24; vgl. auch Heschel, *Der jüdische Jesus*, 213–64; Wolfgang Stegemann, *Jesus und seine Zeit*. Biblische Enzyklopädie, Band 10, (Stuttgart: Kohlhammer, 2010), 166–70.

³⁰ Geiger, *Das Judenthum*, 112 (1864) / 119 (1910).

hatte durchaus keine Einwendungen zu machen; was er gehört hatte, war übereinstimmend mit seinen Überzeugungen. Die Antwort des Pharisäers berichtet wieder nur Marcus in solcher Form; die Anderen, die späteren Berichterstatter, gestalten sie nach ihren Zwecken um.³¹ Geiger ist sich dessen bewusst, dass die Rezeption dieser Erzählung die Figur des Pharisäers in schlechterem Licht erscheinen lässt: Der Konflikt zwischen dem entstehenden Christentum und dem rabbinischen Judentum ist bereits bei Matthäus in vollem Gange, was rezeptionsgeschichtlich die Darstellung des Gesprächs zwischen Jesus und dem Pharisäer beeinflusst.

Wenn aber die Differenz zur pharisäischen Bewegung so gering war, was brachte Jesus ans Kreuz? War es die Selbstbezeichnung als „Sohn Gottes“, welche Anstoß erregte und, wie Graetz meinte, „zu tief in die religiöse Überzeugung der jüdischen Nation einschneidet, als dass die Vertreter derselben gleichgültig darüber hinwegsehen konnten“?³² Geigers Antwort folgt auch hier dem ältesten Evangelium. Dass Markus und die ihn rezipierenden Synoptiker dazu tendierten, die Verantwortung für die Hinrichtung Jesu von der römischen auf die jüdische Instanz zu verschieben, berücksichtigt Geiger überraschenderweise nicht. Eben der Anspruch eines messianischen *καὶ πός* schien die Ordnung zu bedrohen und rief nicht nur die römische, sondern vorab die jüdische Obrigkeit auf den Plan:

So ward das Urteil gefällt, wie es zumal in der bewegten Zeit, welche durch vorgespiegelte lügnerische Hoffnungen – und als solche erschienen sie den nicht an ihn Glaubenden, – ja wohl gar durch den drohenden Empörungsversuch noch elender werden mußte, nicht anders ausfallen konnte. Er griff in die damaligen religiösen Anschauungen ein, erhob sich zu einer Höhe, die ihm nicht zuerkannt wurde, stellte die Hoffnung der Zukunft als gegenwärtig und in sich verkörpert dar, er stellte eine vollständige Änderung der bürgerlichen Verhältnisse in Aussicht, ignorierte das ganze gegenwärtige Bürgertum, wenn er auch nicht in Empörungen auftrat. Das Urteil konnte unter solchen Umständen nicht anders erfolgen, er wurde ans Kreuz geschlagen, wie früher Juda Gaulonitis und dessen Genossen.³³

Offensichtlich war es nicht allein der „erfüllte Messianismus“, der eine scharfe Gegenreaktion provozierte; die Evidenz der Nichterfüllung hätte der messianischen Bewegung um Jesus rasch ein Ende bereitet. Es ist vielmehr die Gefährdung der Ordnung, die nach Geiger zur nachvoll-

³¹ *Ibidem*, 113 (1864) / 119 (1910).

³² Graetz, *Geschichte der Juden*, Band 3/1, 302.

³³ Geiger, *Das Judentum*, 115 (1864) / 122 (1910).

ziehbaren obrigkeitlichen Intervention führte. Unübersehbar sind Geigers Vorbehalte gegen einen radikalen Messianismus, welcher dem evolutionären Patchwork die abrupte, revolutionäre Veränderung vorzieht. Es ist ja gerade die messianische, zum Zerspringen gefüllte Gegenwart, die auch eine „vollständige Veränderung der bürgerlichen Verhältnisse“ bewirkt; eine Perspektive, die Geiger tief zu beunruhigen schien.

Dieses Bestreben, das revolutionäre Moment der messianischen Idee zu neutralisieren, verband Geiger mit seinen christlichen Kontrahenten und der Leben-Jesu-Literatur, die er im Anhang zum ersten Band seiner Vorlesungen *Das Judenthum und seine Geschichte* (1864) einer ansonsten hellen und sachkundigen Kritik unterzog. Die Prüfung der Studien von David Friedrich Strauß und Ernest Renan³⁴ ergab, dass beide Autoren noch ganz in der Tradition christlicher Apologetik dem Frühjudentum wenig historische Aufmerksamkeit geschenkt und alte Vorurteile nur wissenschaftlich drapiert haben. Gleich in der Vorrede zu seinem ersten *Leben Jesu* (1836) stellt Strauß klar, dass er „an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise eine neue“ setzen wolle, nämlich die „mythische“.³⁵ Die Untersuchung von Ursprung und Funktion der „mythischen“ Elemente in den biblischen Erzählungen bildet die Alternative zu Supranaturalismus und Rationalismus,³⁶ d. h. Strauß versucht jenseits der etwas schlichten Betrugshypothese den „Sitz im Leben“ der mit mythischen Vorstellungen arbeitenden Erzählungen zu eruieren und die dahinter verborgene Gestalt Jesu historisch heraus zu präparieren. Das Ergebnis steht – wie später bei Renan – ganz im Bann des Geniekultes und Hegels Theorie der „großen Individuen“: Jesus tritt hier „in die Kategorie der hochbegabten Individuen, welche auf den verschiedenen Lebens-Gebieten die Entwicklung des Geistes in der Menschheit zu höheren Stufen zu erheben berufen sind; Individuen,

³⁴ David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 Bände (Tübingen: Osiander, 1835/36); idem, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig: Brockhaus, 1864); Ernest Renan, *Vie de Jésus* (Paris: Michel Lévy, 1863); zitiert wird aus der dritten Auflage, die im gleichen Jahr erschien. Eine deutsche Übersetzung dieses Bestsellers war bald lieferbar und erfuhr wie das französische Original rasch zahlreiche Auflagen: *Das Leben Jesu*. Autorisierte deutsche Ausgabe (Leipzig: Brockhaus, 1880). Zu Strauß und Renan vgl. Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr, 1926), 79–97 und 180–92.

³⁵ Strauß, *Leben Jesu*, Band 1, III; „Mythos“ wird hier verstanden als die Darstellung religiöser Inhalte als „geschichtliche“ Erzählungen; vgl. dazu Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 79–82.

³⁶ Dies bedeutet, wie Strauß sogleich versichert, „keineswegs, daß die ganze Geschichte Jesu für mythisch ausgegeben werden soll, sondern nur alles in ihr kritisch darauf angesehen, ob es nicht Mythisches an sich habe,“ *Ibidem*, IV.

welche wir auf den ausserreligiösen Feldern; namentlich auf denen von Kunst und Wissenschaft, als Genie's zu bezeichnen pflegen.“³⁷ Diesem Genie steht ein Judentum im Stande des Niedergangs gegenüber, in welchem die einstigen Kräfte des Widerstandes gegen Antiochus „nach und nach zu einer so unerfreulichen Richtung, als der Pharisäismus war, erstarren konnten“, eine Partei „starrer und beschränkter Judenthümer“, denen die Sadduzzäer als aufgeklärtere Zeitgenossen gegenüberstanden³⁸ – eine Sicht, die derjenigen Geigers geradezu entgegengesetzt ist.

Bei aller Anerkennung seiner Leistung bezweifelt Geiger, dass Strauß dem kritischen Ansatz in allen Punkten gerecht wurde. Wenn es um das Judentum zur Zeit Jesu geht, verlassen Strauß wie Renan die beanspruchte kritische Methodik und fallen in alte Stereotype zurück: Die vom „Groll gegen das Judentum“³⁹ bestimmte Darstellung der nachexilischen und frühjüdischen Entwicklung bis zum Auftreten Jesu erscheint nur als eine – im Pharisäismus den Tiefstand erreichende – Dekadenzgeschichte. So gestaltet Ernest Renan in seiner eine große Leserschaft erreichenden *Vie de Jésus* dies zu plakativen Gegensatzpaaren:

Jesus wollte nur die Religion des Herzens (Jésus ne voulait que la religion du cœur), die der Pharisäer bestand fast nur aus Gebräuchen (celle des pharisiens consistait presque uniquement en observations). Jesus suchte die Demüthigen und Verstoßenen jeder Art; die Pharisäer sahen darin eine Beleidigung der Religion vornehmer Leute (religion d'hommes comme il faut). Ein Pharisäer war ein unfehlbarer und sündloser Mensch, ein rechthaberischer Pedant (un pédant certain d'avoir raison), der den ersten Platz in der Synagoge einnahm, in den Straßen betete, bei Trompetenschall Allmosen vertheilte und darauf achtete, ob man ihn grüßte. Jesus behauptet, daß jeder das Urtheil Gottes in Furcht und Demuth erwarten müsse.⁴⁰

Eine kleine Einschränkung macht Renan nur bei Gamliel und Hillel, die, da sie nicht in das schon fest gefügte Bild des Pharisäismus passen, zu Ausnahmeerscheinungen erklärt werden müssen. Sie „hatten viel erhabener, fast evangelische religiöse Grundsätze gelehrt“,⁴¹ doch „dieser gute Samen war erstickt worden“ und ihre Lehren verfielen dem Vergessen⁴²

³⁷ Strauß, *Leben Jesu*, Band 2, 771.

³⁸ Strauß, *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 173.

³⁹ Geiger, *Das Judenthum* (1864), 177.

⁴⁰ Renan, *Vie de Jésus*, 329; *Das Leben Jesu*, 315.

⁴¹ Renan, *Leben Jesu*, 315; „...avaient enseigné des doctrines religieuses beaucoup plus élevées“ (Renan, *Vie de Jésus*, 330).

⁴² *Ibidem*.

– eine Behauptung, die jüdische Leser:innen überraschen muss. Strauß und Renan, die beanspruchen, ihr Jesusbild frei von allen dogmatischen Vorgaben zu entwickeln, kommen über den konstruierten prinzipiellen Gegensatz zwischen der Lehre Jesu und dem Judentum seiner Zeit nicht hinaus. Obwohl Renan seinerseits David Friedrich Strauß vorwirft, seine Untersuchungen immer noch eher auf theologischem als auf historischem Gebiet durchzuführen,⁴³ entgeht er den überlieferten christlichen Vorurteilen nicht. Renan erwähnt zwar Geiger beiläufig in der Einleitung zu seinem *Leben Jesu* und stimmt ihm zu, dass „man bis jetzt den Talmud sehr vernachlässigt“ habe in der „Geschichte der christlichen Quellen (l’histoire des origines chrétiennes);“⁴⁴ doch bezeichnet er den Talmud als „compilation bizarre“, in welcher „die werthvollsten Nachrichten mit der unbedeutendsten Scholastik gemischt sind (où tant de précieux renseignements sont mêlés à la plus insignifiante scolastique)“.⁴⁵ Bedenkt man, dass für Renan der Begriff des „Scholastischen,“ wie bei den meisten Abhandlungen außerhalb der katholischen Theologie, negativ konnotiert ist, nämlich als umständliche und kleinliche Diskussion überflüssiger Fragen und Probleme, scheint auch für den sich als objektiv und unparteiisch in die Brust werfenden Historiker das negative Urteil über den Talmud und die rabbinische Literatur festzustehen. Die rabbinische Literatur dient ihm lediglich als Steinbruch für seine Thesen, was Geiger nicht entging; „er sucht sich im Gange seines Werkes wenn auch ebenso beliebig mit diesen wie mit anderen Quellen verfahren und ungenügend davon unterrichtet, die jüdischen Richtungen seinem Zwecke gemäß zurechtzulegen“. Es scheint, als wäre die Forschung seit den Klagen eines Leopold Zunz über die mangelnde Kenntnis jüdischer Quellen nicht weit vorangekommen. Auch bleibt Renan in seinem

Urtheil über den Pharisäismus hart und ungerecht, und je weiter er in die Geschichte kommt, je mehr er das Bedürfniß fühlt, seinem des Wunderbaren entkleideten, ja in sich schwankenden und unklaren Stifter des Christenthums zum Halbgotte zu erheben, um so tiefer sucht er das Judenthum hinabzudrücken.⁴⁶

⁴³ Renan, *Vie de Jésus*, VIII.

⁴⁴ *Ibidem*, XII; idem, *Das Leben Jesu*. 10.

⁴⁵ *Ibidem*. – Geiger erwähnt diese Stelle im Aufsatz „Christliche Gelehrsamkeit in Beziehung auf Judenthum,“ *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 2 (1863), 292–297, hier: 294.

⁴⁶ Geiger, *Christliche Gelehrsamkeit*, 295; zu Strauß vgl. *Ibidem*. 296; Zu Geigers Kritik an David Friedrich Strauß und Ernest Renan vgl. Geiger, *Das Judenthum*, 159–81; Heschel, *Der jüdische Jesus*, 252–59.

Seines jüdischen Kontextes entkleidet, verschwimmen aber auch die Konturen der Gestalt Jesu; so ist bei kritischer Betrachtung schließlich „der Held gänzlich in Dunst aufgegangen“. ⁴⁷ Geiger durchschaute Renans Jesus als Projektion des spätrömischen Geniekults. Rund fünfzig Jahre vor Albert Schweitzer konstatiert Geiger den Konkurs der Leben-Jesu-Forschung, die, bei allem wissenschaftlichen Fleiß, über ein fragwürdiges Konstrukt nicht hinausgelangt, weil sie von der Theologie, die sie für überwunden glaubt, den Anspruch übernimmt, das Christentum sei der Kulminationspunkt, wenn schon nicht mehr der Offenbarungsgeschichte, so doch der Religionsgeschichte. Gegenüber derartigen Konstruktionen kommt es darauf an, Jesus von Nazareth ebenso wie die frühen, ihn auch nach dem Kreuzestod als Messias Israels bekennenden Gruppen ganz aus ihrem historisch zu rekonstruierenden frühjüdischen Kontext heraus zu begreifen und nicht daraus zu isolieren. Die Evangelien zeigen bereits eine solche Tendenz an, auch wenn der jüdische Kontext Jesu zumindest in den Synoptikern noch deutlich zu erkennen ist, ja selbst das Johannesevangelium verrät einiges von den jüdischen Anfängen.

4.

Wann genau trennten sich Christentum und Judentum? Nach Geiger erfolgt die Trennung in drei Schritten: im *ersten* sind die messianischen Vorstellungen, auch wenn sie nur ein kleiner Kreis auf Jesus von Nazareth bezieht, noch im Judentum fest beheimatet. Der Unterschied zur Mehrheit betrifft die eschatologische Situation: ob das Gottesreich jetzt sich verwirklicht oder noch Gegenstand einer auf die Zukunft bezogenen Hoffnung ist. Hierin – und nicht etwa in der „Freiheit vom Gesetz“ – sind die ersten Unterschiede zur jüdischen Mehrheit zu suchen:

Das Neue ... war eben, daß das, was von allen Seiten, wenigstens von dem größten Theile der Gesammtheit innerhalb des Judenthums als ein Zukünftiges, als ein weit in die Zeit hinein Entlegenes, daher auch nur in unbestimmten Umrissen betrachtet wurde, nun als bereits vollkommen in Erfüllung gegangen, als baldigst in seiner vollen Herrlichkeit hervortretend, geglaubt wurde. Das war die erste Stufe des Christenthums. Einer besonderen Verbreitung konnte sich diese Richtung im Judentum und namentlich in Palästina nicht erfreuen. ⁴⁸

Wenn aber die messianischen Hoffnungen erfüllt sind, sind auch die Völker in diese Erfüllung einzubeziehen und es muss ihnen das Evangelium

⁴⁷ Geiger, *Das Judenthum* (1864), 166.

⁴⁸ Geiger, *Das Judenthum*, 117 (1864) / 125 (1910).

verkündet werden. Jüdische Anhänger Jesu, die mit der hellenistischen Kultur vertraut waren (innerhalb oder außerhalb Palästinas) mochten hier im Vorteil sein. Damit verbindet sich auch die Adaptation der Logos-Spekulation, wie sie etwa von Philo von Alexandrien auf jüdischem Boden und in Auseinandersetzung mit (neu-)platonischem Denken entwickelt wird; ein Schritt, der (noch) nicht notwendig über das Judentum hinausführt. Am Ende aber dieses *zweiten* Schrittes verschiebt sich der Akzent vom *Gottesreich* auf den *Gottessohn* – ein Prozess mit weitreichenden Konsequenzen.

Geiger räumt ein, dass die Logos-Idee nicht auf die griechische Diaspora, die keineswegs ein einziges Jammertal gewesen ist,⁴⁹ beschränkt war; vielmehr drang sie unter dem Begriff der Memra „in das Judentum Palästina’s“. ⁵⁰ Die Logos-Vorstellungen wurden auch von frühen Anhängern Jesu rezipiert, insbesondere von jenen, die als Juden oder Nichtjuden in der Diaspora lebten. Der *logos*, so Geiger, war göttliche Potenz und Schöpfungsmittler. „Ob er als persönliches Wesen, ob er als bloße Idee zu betrachten sei, blieb unentschieden“; der Logos, „wie er in poetisch-kühner Ausdrucksweise von Philo und gewiss nicht von ihm allein genannt ward: der einziggeborene (*μονογενής*) Sohn Gottes“. ⁵¹ Es scheint, dass die griechische Diaspora Geiger, der den Akzent stärker auf die pharisäische Reformbewegung legt, in einige Verlegenheit bringt, aber sie ist Teil der von ihm mit recht betonten Diversität des Frühjudentums, das zugleich zur hellenistischen Welt gehört. Die frühen Anhänger Jesu, deren Schwerpunkt von Palästina, wo es eher bescheidene Missionserfolge gab, sich in die Diaspora verlagert, entwickelten die Logos-Idee weiter, indem sie diese mit der Messias-Gestalt verknüpften:

Sicherlich, der Messias ist eben der Logos, das Wort, der eingeborene Sohn Gottes! Die christliche Idee wird hiermit auf einen anderen Boden verpflanzt, die Anschauungen gestalten sich um, der

⁴⁹ „For the most part, centuries before the Roman destruction of Jerusalem and its temple in 70 CE, these Jews had resettled voluntarily. They were pulled by the wider world created by Alexander the Great (d. 323 BCE) and, later, by Rome.“ Paula Fredriksen, *Ancient Christianities. The First Five Hundred Years* (Princeton NJ – Oxford: Princeton University Press, 2024), 8. Zur neueren Forschung vgl. die Arbeiten von Erich S. Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1998); *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans* (Cambridge MA-London: Harvard University Press, 2002); idem, „Hellenic Judaism“, in: David Biale, Hrg., *Cultures of the Jews. A New History* (New York: Schocken, 2002), 77–132; ferner Eric M. Meyers, *Jewish Culture in Greco-Roman Palestine*, in: Biale, Hrg., *Cultures of the Jews*, 135–79.

⁵⁰ Vgl. Geiger, *Das Judentum*, 120 (1864) / 128 (1910).

⁵¹ Zitate: *Ibidem*, 120 / 127. „Monogenes“ bei Geiger in griechischer Schrift.

Menschensohn wird zum Gottessohn, zunächst wohl freilich als Idee, als der philosophische Gedanke, aber im Glauben der Menge bald als der wirkliche Gottessohn.⁵²

Das hat Konsequenzen für die weitere Ausgestaltung der christlichen Verkündigung.

Der palästinische Messias ist ein Nachkomme David's, wird geboren wie jeder andere Mensch, tritt in die Welt ein, zwar mit einem hohen Auftrage von Gott, ohne jedoch mehr als ein Mensch zu sein. Der Logos aber, der eingeborene Sohn Gottes, sollte er in die Welt treten als Kind menschlicher Eltern, der Logos ein Kind, der Logos menschlich geboren?⁵³

Die Lösung liegt in der jungfräulichen Geburt und in der Vaterschaft des göttlichen Geistes. Damit verwandelt sich die Gestalt des Messias, der mit göttlicher Kraft ausgestattet ist, dennoch einen menschlichen, ja gewaltsamen Tod stirbt; „er erscheint aber dann wieder, er wird schon die neue Welt einweihen, er ersteht neu auf, er ist auferstanden“.⁵⁴ Der Tod Jesu war nicht die Widerlegung seiner Botschaft und seines Anspruchs, sondern wurde notwendig angesichts der an die Sünde verfallenen Welt. Dass die neue Welt, in welche der Logos führt, nicht mit der völligen Vernichtung der alten verbunden ist, verdankt sich dem Opfertod des Messias-Logos: „Für die alte Menschheit stirbt eben der Logos selbst, der Schöpfer. Indem er Fleisch und Mensch geworden, übernimmt er Alles, was die Menschheit Hartes treffen sollte, er opfert sich selbst für die Menschheit; seine Gottheit aber bleibt und erfüllt nun die neue Menschheit.“⁵⁵ Die weitere Entwicklung der Logos-Gottessohn-Theologie bis Nicäa und Konstantinopel liegt konsequent auf dieser Linie, d. h., was in den langen christologischen Konflikten, in denen Arianer wie Anti-Arianer staatliche Protektion erhielten, sich schließlich als „orthodox“ herauskristallisiert, hat seine Anfänge bereits in den frühen Logos-Spekulationen. Diese Entwicklung hat ihren Preis: Es verblasst der jüdische Verkünder des Gottesreiches, so wie das Judentum als lebendige Größe in der christlichen Dogmatik keine Rolle spielt. Und auch im Umfeld von Chalkedon (451) steht der Jude Jesus im Schatten der Diskussion um die zwei Naturen in einer Person.

⁵² *Ibidem*, 121 / 128.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, 122 / 129.

Susannah Heschel machte darauf aufmerksam, dass Geiger in einem späteren Beitrag nicht nur hellenistischen Einfluss auf die frühesten christlichen Gemeinden konstatierte. Die Idee des stellvertretenden Sühnetodes Jesu und die Ausstattung des Messias Jesus mit Würden des (endzeitlichen) Hohenpriesters im Hebräerbrief lässt vielmehr auch auf sadduzäischen Einfluss schließen. Nach der Zerstörung des Tempels hätte demnach auf einen Teil der Sadduzäer, die einst die Priesterschaft stellten, die neue messianische Bewegung eine gewisse Attraktivität ausgeübt. Der gewaltsame Tod des Messias, der für seine Anhänger ein beträchtliches Problem darstellte, wird in Kategorien des Sühnekultes interpretiert und zugleich ein weiterer Hoheitstitel auf Jesus übertragen mit der Besonderheit, dass das Opfer Jesu ein und für allemal geschah, es also keiner weiteren Opfer bedarf. „Das alte Heiligthum“ schreibt Geiger mit Blick auf Hebr 7, 9 und 10,

mit Opfern und Priesterthum, mit dem Hohenpriester, der allein hinter den Vorhang gehen dürfte, war ein Vorbild für den Hohenpriester der zukünftigen Güter, und wenn das Blut der Opferthiere und die Asche von der Kuh gesprengt die Unreinen zur leiblichen Heiligkeit reiniget, wie vielmehr das Blut dessen, der sich selbst Gott geopfert hat (9,1). So sind die vielen jährlich wiederkehrenden Opfer, die dennoch nicht vollkommen machen, aufgehoben und an ihre Stelle ist getreten das einzige ewig gültige Opfer (10,1).⁵⁶

Aber nicht nur der alte Kult, die gesamte alte Ordnung und mit ihr das Gesetz sind aufgehoben und ersetzt durch eine neue (Hebr 7,12). Der ganze Gedankengang und die Art der Schriftdeutung, so Geiger, verweise auf ein „ächt sadducäisches Document“, verfasst von einem Priester, „der sich selbst den Glauben an das begonnene messianische Reich zurechtlegt und die Anhänger seiner alten Richtung für diesen neuen Glauben empfänglich zu machen sucht.“⁵⁷ Was Geiger hier vorträgt und den Kirchenhistorikern zur weiteren Bearbeitung überlässt, ist ein interessanter Gedanke, der die Theologie des Hebräerbriefes zu erklären sucht,⁵⁸ wobei zu beachten ist, dass die Opfertheologie kein Spezifikum des Hebräer-

⁵⁶ Abraham Geiger, „Apokryphen zweiter Ordnung,“ *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 7 (1869), 111–35, hier: 121; dazu Heschel, *Der jüdische Jesus*, 270–72.

⁵⁷ Geiger, *Apokryphen zweiter Ordnung*, 121.

⁵⁸ Einen Überblick über die aktuelle Forschung zum Hebräerbrief vermittelt Rainer Kampling, Hrg., *Ausharren in der Verheißung. Studien zum Hebräerbrief* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005); siehe ferner Daniel Stokl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (Tübingen: Mohr, 2003).

briefes und einer sadduzäisch inspirierten Theologie ist, sondern auch in der Soteriologie und Kreuzestheologie des Paulus, der einen pharisäischen Hintergrund für sich reklamiert, eine zentrale Rolle spielt.⁵⁹ Für Geiger aber ist jegliches Opfer obsolet,⁶⁰ auch das christliche, das für ihn regressive Züge hat.

Mit der Aufhebung des Gesetzes und der Etablierung einer neuen Ordnung ist bereits der *dritte* Schritt erreicht, der nach Geiger zu einer weitgehenden Ablösung vom Judentum führt. Auf der einen Seite wurde mit der Öffnung zum Heidentum von Paulus der jüdische Monotheismus in die Völkerwelt getragen; „die jüdischen religiösen und sittlichen Begriffe machte er“, wie Geiger formuliert, „zum Gemeingute der Menschheit“, wenn auch „ohne deren Ausprägung in die scharfen und bestimmten Gesetze.“⁶¹ Auf der anderen Seite aber war nach Paulus die Observanz des Gesetzes nicht nur ohne jeden Verdienst – hatte Gott selbst doch mit dem Opfertod Jesu die entscheidende eschatologische Tat vollbracht –, sondern „sie ist ein Werk mangelhaften Glaubens,“⁶² der Glaube allein aber verbindet mit Christus und seiner Erlösungstat. Wer „in Christus / ἐν Χριστῷ“ ist (Röm 8,1, 1 Kor 15,22 u. ö.), bedarf der Zuchtrute des Gesetzes nicht mehr, sie hat ihre einstige Aufgabe erfüllt.

Insofern Christus als „Erfüllung der im Judentum verheißenen Hoffnungen“ verstanden wurde, war die Beziehung des jungen Christentums zum Judentum, d. h. zu der ihm so nahen Religion, von besonderen Spannungen geprägt. „Je gemeinsamer der Boden, um so hartnäckiger der Kampf um den Besitztitel.“⁶³ Im Zuge dieser Konkurrenz entstand die These von der heilsgeschichtlichen Antiquiertheit des Judentums und – in Konsequenz der paulinischen Theologie – auch des Gesetzes. Es wurde der Vorwurf erhoben, die „fleischlichen“ Juden seien im Unterschied zu den Christen unfähig, die Schrift richtig, d. h. spirituell auf Christus hin, zu interpretieren, im Grunde bereits ein Akt der Enteignung. Anstatt folgerichtig die historische Bühne zu verlassen, lebte das Judentum fort, und bot eine schöpferische Alternative zum

⁵⁹ Vgl. Helmut Merkley, „Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik,“ in: idem, *Studien zu Jesus und Paulus* 1 (Tübingen: Mohr, 1987), 1–106.

⁶⁰ Zu den Konsequenzen für den jüdischen Gottesdienst vgl. Abraham Geiger, *Unser Gottesdienst. Eine Frage, die dringend Lösung verlangt* (Breslau: Schletter'sche Buchhandlung, 1868), 5–8.

⁶¹ Geiger, *Das Judentum*, 124 (1864) / 132 (1910).

⁶² *Ibidem*, 125 (1864) / 133 (1910).

⁶³ Geiger, *Stellung des Judenthums zum Christenthum im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert. Offenes Sendschreiben an den evangelischen Ober-Kirchenrath in Berlin*, (Breslau 1871), 9.

Absolutheitsanspruch des Christentums. Als lebendige Größe war es die empirische Falsifikation der Substitutionstheorie. „Die zähe Dauer des Judenthums“, so Geiger, „war ihm (dem Christentum, R. B.) ein niederschmetternder Schlag, eine Verleugnung seiner Berechtigung; ein jeder einzelner Jude erschien als ein Zeuge, der gegen die Wahrheit des Christenthums auftrat, eine jede jüdische nachchristliche Schrift wie eine Schmähung gegen dessen inneres Wesen gerichtet.“⁶⁴ Die Verschärfung des Konflikts zwischen den mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinden, die keine jüdische Sozialisation mehr kannten, und dem in Palästina verbleibenden ebenso wie in der großen Diaspora lebenden Judentum muss gesehen werden im Zusammenhang mit dem entstehenden *rabbinischen Judentum*; der Streit wurde aber zugunsten des Christentums nach der Konstantinischen Wende entschieden. Mit diesem Sieg, durch welchen es „Weltmacht“⁶⁵ wurde, nahm auch ein Triumphalismus deutlicher Gestalt an:

Das Christentum sprach es aus: *Ich bin* die neue Menschheit, die neue Welt ist angebrochen, die alte ist gestorben, zertrümmert. Das ist ein epochemachendes Wort, und wenn dem Stifter des Christentums der Ausspruch in den Mund gelegt wird: Ich bin die Wahrheit, der Weg, das Leben, so mag das allerdings apokryph sein, aber der Gedanke des Christentums, die Ansprüche, mit denen es auftrat, haben darin ihren vollen Ausdruck gefunden.⁶⁶

Die Anspielung auf Joh 14,6 zeigt nicht nur, dass Geiger die Gestalt Jesu im Johannesevangelium mit einem großen Teil der zeitgenössischen neutestamentlichen Wissenschaft weitgehend für eine Konstruktion früher Gemeinden hielt, sondern die Rezeption des Verses spätestens ab dem 4. Jahrhundert Teil einer Siegerideologie wurde, die fortan die christliche Theologie bestimmte. Das Alte Testament wurde gleichsam als Beute im Triumphzug „heimgeführt“, und doch kommt ihm nur eine vorläufige oder propädeutische Relevanz zu: „Alle die Frommen, Propheten, Verkündiger der Wahrheit und der Gotteslehre, sie wurden zwar anerkannt, und dennoch waren sie dem geistigen Tod verfallen. Denn mit mir, lautet der Ruf, beginnt die neue Menschheit, und was vor mir war, ist nichtig und nicht bloß nichtig, es ist vom Verderben vollkommen erfüllt.“⁶⁷ Dieser Anspruch, so Geiger, richtete sich nicht nur gegen das Judentum,

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Der Begriff wird von Geiger ausdrücklich verwendet; vgl. Geiger, *Das Judentum*, 121 (1864) / 139 (1910).

⁶⁶ *Ibidem*, 133 (1864) / 141 (1910).

⁶⁷ *Ibidem*.

sondern auch gegen die „heidnische“ Antike: „Das Altertum wurde nicht bloß in seinen Überresten durch das Christentum vernichtet, es wurde auch in seinen Elementen geradezu zerstört, jedenfalls durchrüttelt, mit neuen urkräftigen Bestandteilen zersetzt.“⁶⁸ Was sich nicht nachträglich christianisieren ließ, wie etwa die Philosophie Platons, das wurde ignoriert oder man ließ es verfallen, zuweilen wurde es auch aktiv zerstört. Einen neuen Schub dieser Destruktion stellte die Völkerwanderung dar und die christliche Mission in diese Völker, die Geiger als ambivalent beurteilt. Einerseits verband das Christentum „die isoliert in dumpfer Abgeschlossenheit lebenden Völker zu einem großen Ganzen“. Es ist seine Leistung und Stärke, „daß es das Band der Menschheit um diese vereinsamten und in sich zurückgezogenen Beständeile schlang“,⁶⁹ und zwar auf dem Boden des im Judentum entwickelten Monotheismus, den es in die Völkerwelt trug. Aber diese Stärke ist zugleich auch seine Schwäche, die darin bestand, dass es alles negierte, „was die frühere Zeit an Menschenwürdigem, an Schönerem und Edlerem hervorgebracht hatte“. Eine abstrakte „Furie des Verschwindens“ richtete sich nicht nur gegen den „Götzendienst“, sondern auch „gegen alle geistigen Schätze, die das Altertum barg“, und es ist eine glückliche Fügung oder eher, wie Geiger es nennt, der „Genius der Menschheit“, „daß nicht alles verloren gegangen“ und einiges gerettet wurde.⁷⁰ Wer heute diese Zeilen liest, mag mit dem christlichen Furor, wie Geiger ihn darstellt, aktuelle islamistische Zerstörungswellen assoziieren und sich fragen, ob sein Resümee zu Spätantike und Frühmittelalter nicht sehr einseitig ausfällt; die Antike blieb im Christentum, wenn auch überformt, präsent und mochte zuweilen als subversives Potential die Orthodoxie unterwandern. Tatsächlich schlummert für Geiger im Christentum eine Wut auf alles Abweichende, auf Vor- und Außerchristliches und nicht zuletzt auf das Judentum, das allein durch seine Existenz den maßlosen Anspruch des Christentums abweist. Und diese Wut ging oft genug in offene Gewalt über. Toleranz war für Geiger offenbar keine christliche Tugend. „Das Christentum hat die alte Welt negiert, ihren Bestand wie die ganze Berechtigung ihres Daseins in Abrede gestellt; alle Berechtigung beginnt erst mit ihm, und auch von da an hat es in der Entwicklung der Weltgeschichte nichts neben sich geduldet, solange es die Macht dazu hatte.“⁷¹ Diese Macht schwand erst mit der bürgerlichen Emanzipation, ein Prozess, der auch zu Geigers Lebzeiten

⁶⁸ *Ibidem*, 134 (1864) / 142 (1910).

⁶⁹ *Ibidem*, 134 (1864) / 143 (1910).

⁷⁰ *Ibidem*, 135 (1864) / 143 (1910).

⁷¹ *Ibidem*.

keineswegs beendet war. Deutliches Zeichen für den Verlust der christlichen Alleinherrschaft und Deutungshoheit war die politische Gleichstellung der Juden auf allen gesellschaftlichen Ebenen, was in Deutschland noch einige Zeit Desiderat blieb.

Das Judentum hat durch die Jahrhunderte dem christlichen Anspruch widerstanden, sich erhalten, „hat seine ewigen Güter sich bewahrt und sich nicht trüben lassen.“⁷² Es hat den Glauben an Trinität und Inkarnation als Eintrübung des Monotheismus nicht angenommen, es „hat sich die Theorie der Erbsünde, die man aus seinen Schriften zu deuten bemüht war, nicht einpfropfen lassen, es hat sich den Adelsbrief der Menschheit nicht vernichten lassen“,⁷³ ist doch gerade die Erbsündenlehre eine religiös drapierte Form des mythischen Verhängnisses. In diesem Sinne war das Judentum sich selbst treu geblieben und darin moderner als seine christlichen Gegner. Das gilt auch für die christlichen Zeitgenossen Geigers, die, selbst wenn sie sich der modernen historischen Forschung verschrieben haben und „den Stifter alles Wunders entkleiden“, doch nur, „um noch irgend welchen Zusammenhang sich mit ihrer Religion zu bewahren, dem Zwange nicht entrinnen, ein künstliches Phantasiegebilde sich zu schaffen, dem sie die größte irdische Vollkommenheit beilegen – ein Gebilde, das vor der Kritik weit rascher zusammenstürzt als die alte naive Vorstellung.“⁷⁴ Bei aller Schärfe der Kritik versichert Geiger, es sei nicht seine Absicht, „eine Kritik des Christentums zu liefern“ oder „fromme Gemüter zu verletzen“. „Aber es bleibt doch einmal die Pflicht, uns darüber in voller Klarheit auszusprechen, wie denn diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, ihn in seiner Entstehung, ihn als weltgeschichtliches Phänomen betrachten, was uns berechtigt, neben ihm unsere geistige Wohnung aufrechtzuerhalten und weiter auszubauen.“⁷⁵

5.

Über Geigers „Heimholung“ Jesu und seiner frühesten Anhängerschaft ins Judentum herrschte auf christlicher Seite nicht eitel Freude. Während die Mehrheit der christlichen Gelehrten seine Vorlesungen ignorierte, findet sich beim evangelischen Neutestamentler Heinrich Julius Holtzmann eine harsche Kritik, in welcher er sich dem Vorwurf eines Kollegen anschließt, „daß Geiger keine Geschichte, sondern eine Apologie des Judenthums geschrieben habe“, wobei für Holtzmann die religionsge-

⁷² *Ibidem*, 138 (1864) / 146 (1910).

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, 139 (1864) / 147 (1910).

schichtliche und theologische Inferiorität des Judentums als Ausgangspunkt feststeht.⁷⁶

Geigers Judentum sei nur ein Konstrukt, „bei dessen Anblick wir uns vergeblich nach Spuren des Semitismus, nach Reminiszenzen aus Eisenmenger (!), selbst nach Anklängen an die Sprache Kanaans umsahen.“⁷⁷ Holtzmann ergießt seinen Zorn über Geiger These, dass ausgerechnet Paulus, der Kronzeuge für den Abschied vom Judentum im Zeichen des Universalismus, die universalistischen Implikationen des Judentums aufgriff und das Evangelium dort verkündigte, wo das Terrain von der jüdisch-hellenistischen Diaspora bereits vorbereitet war. Holtzmann empört sich über jenes „Wunder..., dass derjenige Mann, der, weil definitiv brechend mit dem Judentum, zeitlebens die ganze Wucht des jüdischen Hasses zu fühlen hatte, hier zum eigentlichen Propheten und Propagandisten desselben Judentums gestempelt wird.“⁷⁸ Dass nicht erst Paulus, sondern schon Jesus mit dem Judentum gebrochen habe, steht Holtzmann unbezweifelbar fest; die antipharisäische Polemik nicht nur im Matthäusevangelium führt der kritische Erforscher des Neuen Testaments auf Jesus zurück. Demgegenüber konstatiert Geiger an anderer Stelle, dass bei den jüdischen Zeitgenossen Jesu, „wenn auch die ganze sagenhafte evangelische Geschichte buchstäbliche Wahrheit wäre, gar Nichts von irgendeinem Hasse und einer Feindschaft gegen ihn nachzuweisen“ ist.⁷⁹ Geiger attestiert seinem Rezensenten eine fundamentale Unkenntnis

⁷⁶ Heinrich Julius Holtzmann, *Jüdische Apologetik und Polemik*; Geiger, „Das Judentum und seine Geschichte,“ *Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland*, Nr. 10, 1865 (11. März), 225–37, hier: 226 und 230.

⁷⁷ *Ibidem*. Richtig an Holtzmanns Ausführungen ist lediglich die Beobachtung, dass Geigers Religionsbegriff von Schleiermacher beeinflusst ist; vgl. Geiger, *Das Judentum*, 138 (1864), 3–12 / 146 (1910), 1–11, wobei die Differenz zu Schleiermacher in der Bestimmung des Judentums und der antifatalistischen Tendenz zu suchen ist. Vgl. *Ibidem*, 20–26, 20–27).

⁷⁸ Holtzmann, *Jüdische Apologetik und Polemik*, 230.

⁷⁹ Anhang zu *Das Judentum und seine Geschichte*, Dritte Abtheilung, Breslau 1871, 188. Weder Holtzmann noch Geiger rechnen damit, dass die polemischen Passagen in den Evangelien eine Rückprojektion der Konflikte zwischen den frühen christlichen Gemeinden und dem nach 70 entstehenden rabbinischen Judentum in die Zeit Jesu sein könnten. Holtzmann erwägt diese Möglichkeit nicht, da er das Judentum ohnehin für religionsgeschichtlich antiquiert hält, Geiger steht noch ganz im Bann des Modells der „Tochterreligion“, die strategisch geeignet ist, den religionsgeschichtlich prägenden Vorrang des Judentums dazustellen. Zur aktuellen Diskussion vgl. Adam H. Becker, Annette Yoshiko Reed, Hrg., *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in the Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Tübingen: Mohr, 2003); Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004); Israel Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, übers. Dafna Mach (Göttingen:

des Judentums; schon wer die ersten Zeilen gelesen hat, dem vergeht „alle Lust zum Weiterlesen.“⁸⁰ Was soll wohl der summarische Begriff des Semitismus bezeichnen, der über das Judentum hinaus andere Völker und Sprachen umfasst? Und vor allem: Erschöpft sich Holtzmanns Kenntnis des Judentums in den Anfeindungen und angeblichen „Entdeckungen“ eines Johann Andreas Eisenmenger? Damit hat sich der Rezensent selbst diskreditiert: „Mit einer solchen traurig bestellten Kenntniß verlohnt es sich nicht der Mühe zu streiten!“⁸¹

Holtzmanns zornige Reaktion trägt alle Züge einer Abwehr – aber was genau wird hier abgewehrt? War es nur Geigers Kritik wissenschaftlich drapierter Vorurteile und der nach wie vor schwachen Kenntnis des Judentums? Abwehr provozierte eher, dass Jesus und selbst noch in Teilen Paulus für das Judentum reklamiert wurden mit der Tendenz,

die Verbindung zwischen Christentum und Jesus zu durchtrennen. Jesu Religion war das Judentum, und die Religion des Christentums unterschied sich davon vollkommen. Die bedrohliche Frage, die diese Deutung mit sich brachte, lautete, was als Grundlage des Christentums übrigblieb, wenn Jesus nichts anderes als die klassische pharisäische Religion verkündigt hatte.⁸²

Dies wertete – nicht nur Holtzmann – als Angriff auf die christliche resp. protestantische Identität. Gewiss, Jesus verkündigte die Nähe, ja den Anbruch des Gottesreiches, aber auch dies blieb im Vorstellungskreis eines pharisäisch geprägten Judentums. Der Wechsel vom Gottesreich zum Gottessohn und die Abrogation der Halacha in einer mehrheitlich nicht-jüdischen Kirche bezeichnete für Geiger den Beginn einer Religion, welche nicht mehr diejenige Jesu war. „Thora“, mit „Gesetz“ nur unzureichend übersetzt, meint nicht ein äußerlich bleibendes Kompendium lebensferner, kleinlich kommentierter Normen, sondern die Gesamtheit eines way of life, der von der frühesten Sozialisation an Feste, Kult, Alltag, Ökonomie, Küche und nicht zuletzt Sexualität einschließt. Hat das „Gesetz“ einmal diese Bedeutung in einer mehrheitlich heidenchristlichen

Vandenhoeck & Ruprecht, 2007); Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums* (Tübingen: Mohr, 2010).

⁸⁰ Abraham Geiger, *Offenes Sendschreiben an Herrn Professor H. J. Holtzmann*, in: idem, *Das Judentum und seine Geschichte. Zweite Abtheilung. Anhang* (Breslau: Schletter'sche Buchhandlung, 1865), 186–203, hier: 186. Zu Geigers Auseinandersetzung mit Holtzmann vgl. Ludwig Geiger, Abraham Geiger, 187–89; Wiener, Biography, 61; Heschel, *Der jüdische Jesus*, 332.

⁸¹ Geiger, *Das Judentum II* (1865), Anhang, 186.

⁸² Heschel, *Der jüdische Jesus*, 45.

Kirche verloren – der Prozess dauerte allerdings länger als Geiger meinte⁸³ –, so müssen die entstandenen Leerstellen neu und anders gefüllt werden. Mit der Abtrennung des Ostertermins von Pessach auf dem Konzil von Nicäa wurde eine wichtige identitätspolitische Entscheidung getroffen.⁸⁴ Schalom Ben-Chorins berühmte Formel „Der Glaube Jesu eint uns – aber der Glaube an Jesus trennt uns“⁸⁵ hätte nicht Geigers Zustimmung gefunden. Bereits der Glaube Jesu, um in Ben-Chorins Terminologie zu bleiben, trennt ihn fundamental vom Christentum, wie es sich historisch entwickelte und Geiger zu seiner Zeit vor Augen stand. Weder der fleischgewordene Logos, wie ihn schließlich Nicäa und Chalkedon lehrten, noch die antijüdisch pointierte Genie-Gestalt der Leben-Jesu-Forschung haben noch etwas mit dem jüdischen Prediger gemein, der, einmal von allem Jüdischen entleert, zur Projektionsfläche unterschiedlicher Ideale werden konnte.

Die Problematik spitzt sich noch weiter zu, wenn man Geigers Reserven gegenüber der traditionellen Messiasvorstellung hinzunimmt.⁸⁶ Bedarf es überhaupt einer messianischen Figur? Gute Erfahrungen hatte das Judentum mit den unterschiedlichen Messias-Kandidaten nicht gemacht, oft endeten die auf eine Person gerichteten Hoffnungen in tiefer Enttäuschung und Zerstörung. Soweit die Reformbewegung sich als eine das Judentum fortentwickelnde Größe begriff, musste auch die messianische Hoffnung neu gedacht werden: fern ab aller nationaler Konnotationen und der Erwartung einer bestimmten Person. In diesem Sinne ist bereits Punkt fünf der *Pittsburgh Platform* zu verstehen (1885).⁸⁷ Im Rückblick formulierte Kaufmann Kohler, einer ihrer Promotoren, 1910 in seinem *Grundriss der systematischen Theologie des Judentums*: „So erhoben sich die Stimmführer des Reformjudentums einmütig gegen die Beibehaltung des Glaubens an einen persönlichen Messias in der Liturgie und der Lehre. Um so nachdrücklicher betonten sie die Hoffnung auf eine *messianische Zeit* allgemeiner Gotteserkenntnis und Menschenliebe, die

⁸³ Auch in überwiegend heidenchristlichen Gemeinden gab es noch lange Gruppen, welche zumindest Teile der Thora lebten; vgl. Fredriksen, *Ancient Christianities*, 21. Diese – modern ausgedrückt: religionssoziologischen – Aspekte kommen in Geigers Argumentation zu kurz.

⁸⁴ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Band 1, 19.

⁸⁵ Schalom Ben-Chorin, *Jesus im Judentum* (Wuppertal: Theologischer Verlag Brockhaus, 1970), 67.

⁸⁶ Vgl. etwa Abraham Geiger, *Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre*, erster Theil (Berlin: Gerschel, 1870), VIII-XIV.

⁸⁷ Vgl. W. Gunther Plaut, Hrg., *The Growth of Reform Judaism. American and European Sources*. New introduction by Howard A. Berman (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2015), 34.

ja mit der Mission des jüdischen Volkes in engster Verbindung steht.⁸⁸ Knapp hundert Jahre später bestätigt dies die Pariser Rabbinerin Pauline Bebe: „Le judaïsme libéral s’est toujours montré plus favorable en la croyance en une ère messianique plutôt qu’en un messie personnel.“⁸⁹ Unter dieser Voraussetzung ist seit Geiger lediglich zu diskutieren, ob und in welchem Sinn dem Christentum – oder auch dem Islam, für Geiger die zweite „Tochterreligion“⁹⁰ – eine „messianische“ Rolle in der Geschichte zukommt.

Es gibt heute im liberalen Judentum eine Tendenz, den Begriff der „messianischen Zeit“ zu ersetzen durch denjenigen des *tiqqun olam*. Der Begriff bedeutet über die rabbinische und kabbalistische Literatur hinaus eine Verbesserung oder Heilung der Welt etwa im Sinne eines sozialen und politischen Engagements.⁹¹ Mit der Messiasidee hält dieses Konzept an der innerweltlichen Orientierung fest, wobei es nicht mehr die Messiasgestalt ist, die innerhalb dieser Welt eine entscheidende Änderung bewirkt, sondern Israel ist insgesamt als Gottesknecht dazu aufgerufen. Allerdings kann man fragen, ob die Erfahrungen einer katastrophischen Verfassung der Geschichte oder eines perennierenden Unrechts integral in diese Kontinuität suggerierende Konzeption des *tiqqun olam* eingehen. Immerhin haben die Ereignisse des 20. Jahrhunderts noch die mythische Bilderwelt der Apokalyptik und eines apokalyptisch gefärbten Messianismus, „das Schreckgespenst Geigers“,⁹² weit überboten. Das Vertrauen in die immanente Dynamik der Geschichte ist erschüttert, eine Erkenntnis, der Max Horkheimer Ausdruck verlieh: „Solange die Weltgeschichte ihren logischen Gang geht, erfüllt sie ihre menschliche Bestimmung nicht.“⁹³ Es ist zu erwägen, ob die Rede von der messianischen Zeit oder der messianischen Idee nicht besser geeignet ist, der

⁸⁸ Kaufmann Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*, (Leipzig: Fock, 1910), 291.

⁸⁹ Pauline Bebe, *Qu’est-ce que le judaïsme libéral?* (Paris: Calman-Lévy, 2006), 42–44, hier: 43; siehe auch Jonathan A. Romain, Walter Homolka, *Progressives Judentum. Leben und Lehre*, übers. Annette Böckler (München: Knesbeck, 1999, 42–44); Walter Homolka, Juni Hope, Daniel Krochmalnik, *Der Messias kommt nicht. Abschied vom jüdischen Erlöser* (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2022).

⁹⁰ Zu Geiger als Begründer einer modernen Islamwissenschaft und die Verbindung von Judentum und Islam aus seiner Sicht vgl. Susannah Heschel, *Jüdischer Islam: Islam und jüdisch-deutsche Selbstbestimmung*, übers. Dirk Hartwig u-a. (Berlin: Matthes & Seitz, 2018), 27–35.

⁹¹ Vgl. Homolka, Hoppe, Krochmalnik, *Der Messias kommt nicht*, 224–26 (Homolka).

⁹² Heschel, *Der jüdische Jesus*, 374.

⁹³ Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Hrg. Gunzelin Schmid Noerr (Frankfurt: Fischer, 1987), 319.

Erfahrung historischer Diskontinuität Ausdruck zu verleihen, ohne dass damit Anstrengen, die Welt so einzurichten, dass sie ihren Schöpfer nicht blamiert, überflüssig würden.

Geigers Darstellung Jesu lässt sich im Sinne jüdischer Gegendiskurse auch als Rückforderung deuten: Jesus von Nazareth gehört ins Judentum und hat dort als prophetische Gestalt seinen Platz, während die spätere Entwicklung im Christentum auf eine schrittweise Entjudaisierung sowohl der Person Jesu als auch der neutestamentlichen Schriften, die oft zu Zeugen gegen das Judentum herangezogen wurden, hinauslief. All das aber dürfte eine Christologie kaum beeindrucken, in welcher der Umstand, „dass Jesus Christus ein geborner Jude sei,“⁹⁴ keine zentrale Rolle spielt und der jüdische Jesus längst von der Gestalt des „absoluten Heilsbringers“⁹⁵ absorbiert oder substituiert worden ist. Gibt es auf der anderen Seite zumindest in der neueren christlichen Dogmatik eine Verbindung zwischen dem jüdischen Verkünder des Gottesreiches aus Nazareth sowie seinen frühen Anhängern und der spekulativ hoch aufgeladenen Christusgestalt – und wie könnte diese Verbindung aussehen? Seit dem christologischen Ansatz Friedrich-Wilhelm Marquards⁹⁶ hat es vor allem ein wachsendes Problembewusstsein in Teilen der evangelischen und katholischen systematischen Theologie gegeben,⁹⁷ wobei der eine

⁹⁴ Zur Formulierung vgl. Martin Luther, *Schriften II*, Hrg. Thomas Kaufmann (Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2014), 124–50 = Weimarer Ausgabe, Band 11 (Weimar: Böhlau, 1900) 314–36 WA 11, 314–36.

⁹⁵ So die Tendenz einer transzendentalen Christologie; vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1976), 206–26.

⁹⁶ Vgl. Friedrich-Wilhelm Marquard, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, 2 Bände (München-Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1990/91).

⁹⁷ Weitere Literatur: Josef Wohlmuth, *Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie* (Würzburg: Echter 1992; kommentierte Neuausgabe Paderborn u. a.: Schöningh, 2018); idem, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum* (Paderborn u. a.: Schöningh, 2002); Erwin Dirscherl, *Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit. Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche* (Paderborn u. a.: Schöningh, 2013); Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* (New York: Harper, 2007); Christian Danz, *Grundprobleme der Christologie* (Tübingen: Mohr, 2013), bes. 42–48, 231–37; Homolka, Magnus Striet, *Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude, Christus der Erlöser* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2019); Danz, Ehrensperger, Homolka, Hrg., *Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser* (Tübingen: Mohr, 2020); Norbert Reck, *Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums: Zum Riss zwischen Dogma und Bibel. Ein Lösungsvorschlag* (Ostfildern: Patmos, 2020); idem, *Dem Juden Jesus auf der Spur. Was er wollte, was er glaubte* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2024); René Dausner, „Christologie im 21. Jahrhundert. Ein theologischer Beitrag zu antisemitismuskritischer Bildung,“ in: Markus Weißer, Knut Wenzel, Hrg., *Die sakra-*

Stachel bei allen Bemühungen bleibt: dass Geschichte und Gegenwart keine Erlösung von Leid, Unrecht und Tod erkennen lassen.⁹⁸

Auch in den Bibelwissenschaften wurden mehr als ein Jahrhundert nach Geigers Vorlesungen wichtige Korrekturen vorgenommen: Das „Alte“ oder „Erste“ Testament tritt aus dem Schatten des Neuen heraus⁹⁹ und beginnt, mit einer eigenen Stimme zu sprechen. Es wird untersucht, in welchem Sinne die Thora, die die Bibel eröffnet, die bleibende Grundlage auch des Christentums bildet.

Die nachexilische Zeit ist nicht mehr eine Dekadenzgeschichte bis zum Auftreten Jesu, sondern wird als eine schöpferische Phase erkannt.¹⁰⁰ In der neutestamentlichen Exegese verabschiedeten sich die meisten Theolog/innen von einer „caricature of Pharisaism in particular, and Judaism in general“¹⁰¹ zugunsten einer differenzierten Sicht auf das Frühjudentum, dessen starke Diversifikation nicht länger Ausdruck eines Verfalls ist und das nicht mehr die dunkle Folie für die Predigt Jesu und die frühen Gemeinden abgibt.

Für die weitere Forschung in der historischen und systematischen Theologie ist es wichtig, sich eingehender den jüdischen Gegendiskursen des 19. Jahrhunderts zu widmen, nicht zuletzt, um Impulse für fällige Korrekturen zu gewinnen. Theologiegeschichtlich gesehen, haben diese Anstrengungen gerade erst begonnen, und es bleiben noch viele Fragen

mentale Präsenz des Anderen. Ein Gespür für die Spuren Gottes in unserer Zeit. FS für Erwin Dirscherl (Regensburg: Pustet, 2025, 253–64); Martin Steiner, *Jesus Christus und sein Judesein: Antijudaismus, jüdische Jesusforschung und eine dialogische Christologie* (Stuttgart: Kohlhammer, 2025).

⁹⁸ Vgl. Homolka, Striet, *Christologie auf dem Prüfstand*, 136 (Striet), vgl. auch Josef Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart* (Paderborn u. a.: Schöningh, 2005).

⁹⁹ Für die systematische Theologie gilt dies aufgrund einer strikt christozentrischen Sichtweise nur eingeschränkt; hier gilt oft noch Rahners Diktum: „Die ganze biblische Zeit von Abraham bis Christus schrumpft zu einem kurzen Augenblick des Anhebens des Christusereignisses zusammen...“ (Rahner, Grundkurs, 169)

¹⁰⁰ Vgl. etwa Erich Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen* (Düsseldorf: Patmos, 1991); idem, Hrg., *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1996); Frank Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2¹⁹⁹⁷); idem, *Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003); Christian Frevel, Dausner, Hrg., *Schulter an Schulter: Ein Studienbuch zur Rolle des Judentums in christlicher Theologie* (Stuttgart: Kohlhammer, 2024).

¹⁰¹ Paula Fredriksen, *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus* (New Haven–London: Yale University Press, 1988), 104; vgl. ferner Joseph Sievers, Amy-Jill Levine, Jens Schröter, Hrg., *Die Pharisäer. Geschichte und Bedeutung* (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2024).

offen, nicht zuletzt, ob die Christologie ihre historische Dekonstruktion überleben wird und sich nicht in eine libidinös besetzte Christus-Imago flüchtet. Schließlich ist zu hoffen, dass die Diskussion nicht im Interesse identitätspolitischer Strategien erlahmt oder auf einen überholten Stand zurückfällt.