

doch einen von der französischen Arbeit verschiedenen Gegenstand. Während es dem französischen Jesuiten um die Nachwirkung Joachims von Fiore bei modernen Philosophen und Denkern von Schelling über Schleiermacher bis zu Heidegger geht, zielt die vorliegende Untersuchung mehr auf die Rezeption des mittelalterlichen Apokalyptikers bei modernen Dichtern und Romanciers ab.

Die Untersuchung beginnt mit einer Darstellung der Trinitätslehre des Joachim von Fiore, es folgt ein Überblick über die von Joachim inspirierten mittelalterlichen und neuzeitlichen Persönlichkeiten und Zirkel, und es zeigt sich dabei, daß der Genannte den Erneuerungsgedanken immer stark inspiriert und „Neuwelterwartungen“ erweckt hat. Anschließend befassen sich G. und R. mit der Religion des frühen 19. Jhdts., deuten sie als „Religion of Humanity“ und bringen diese geistige Atmosphäre mit der Entdeckung des Joachimischen „Ewigen Evangeliums“ und der begeisterten Aufnahme durch Lessing, Schiller, Schelling in Deutschland, Michelet und Quinet in Frankreich, in Verbindung. Seine eigentliche Verbreitung findet der Gedanke vom „Ewigen Evangelium“ erst in der folgenden Generation von Dichtern und Schriftstellern. In Frankreich ist es George Sand, die in ihren Romanen den Joachimischen Gedanken verbreitete. Unter den englischen Autoren sind die Schriftstellerin George Eliot und der Kulturkritiker Matthew Arnold zu nennen. Beide waren nämlich mit den geistigen Strömungen in Frankreich wohlvertraut. Der Joachimismus erweckte auch eine neue positive Beurteilung der Renaissance und unter Victorianischen Schriftstellern, wie z. B. Walter Pater, William Morris, überhaupt Interesse am Mittelalter. Bedeutende englischsprachige Dichter und Schriftsteller des 19. und 20. Jhdts. – zu nennen sind hier Yeats, Lawrence und Joyce – adaptierten Joachimische Gedanken in ihren Werken. Besonders stark war Joachims Wirkung gegen Ende des 19. Jhdts. Vor allem Yeats bekam den starken Einfluß der okkultistischen Rezeption des Joachimismus unter Huysmans und dessen Anhängern des „fin-de-siècle“ zu spüren. Die Autoren der vorliegenden Studie nennen sogar C. G. Jung in diesem Zusammenhang.

Relativ kurz gehen G. und R. dann auf die Nachwirkungen Joachims in Osteuropa ein, interessant vor allem hinsichtlich der nationalistischen Bewegungen im Polen des 19. Jhdts. Sogar in der katholischen Kirche wollen die beiden Verf. eine gewisse Wiederbelebung Joachimischer Gedanken ausmachen – trotz des Dementis vonseiten Kardinal Ratzingers. Kritisch ist anzumerken, daß in der vorliegenden Untersuchung im Vergleich zu den französischen Quellen die deutschen nicht genügend berücksichtigt wurden. So hätte z. B. unter den modernen Theologen Moltmann behandelt werden müssen und wohl auch von Balthasar, der sich in seinem dreibändigen Werk „Apokalypse der deutschen Seele“ nicht nur mit Hölderlin, Wagner, Nietzsche und Novalis, sondern auch mit Kierkegaard und Dostojewski befaßt hat. H. S. TAKAYANAGI S. J.

HESCHEL, SUSANNAH, *Der jüdische Jesus und das Christentum*. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie (Sifria. Wissenschaftliche Bibliothek; Band 2). Berlin: Jüdische Verlagsanstalt 2001. 406 S., ISBN: 3-934658-04-0.

Susannah Heschel (= H.), Tochter des jüdischen Religionsphilosophen, rekonstruiert mit Abraham Geigers jüdischem Jesus-Bild nicht nur einen forschungsgeschichtlichen zentralen Beitrag jüdischer Wissenschaft, sondern auch eine kritische Seite protestantisch-liberaler Bibel- und Jesusforschung samt ihrer Gegengeschichte (mit einem Geleitwort Michael A. Meyers und einem Vorwort des Übersetzers und Erfurter Judaisten Christian Wiese). Ihr Einleitungskapitel markiert *Die Umkehrung des Blicks* (27–54): Die Wissenschaft des Judentums zeigt sich nicht länger als apologetisches Assimilationsprogramm, sondern führt im Werk Geigers einen „postkolonialen“ Gegendiskurs (29), indem sie den jüdischen Schauplatz der Entstehung des Christentums zurückerobert. Das Dilemma des „kolonialen Diskurses“ sieht H. in einem christlichen Antijudaismus, der zwar das Neue Testament historisiert, Jesus jedoch unhistorisch vom Judentum abzulösen suche (37, 42; zum Umschlagen des Antijudaismus in Antisemitismus vgl. die Konstruktion des „arischen Jesus“ von Fichte über de la Lagarde, Delitzsch und Renan hin zu H. S. Chamberlain). Zugleich will sie zeigen, daß Geiger im Frühjudentum apologetisch den „Präzedenzfall für seine eigenen zeitgenössischen liberalen Reformen“ su-

che (46). Sein polemischer Angriff auf die Gegenidentität der christlichen Theologie bedrohe allerdings die Konstruktion der jüdischen Identität und mache sie vom Angegriffenen abhängig (47); darin liegen Geigers Größe und Grenze. Kap. 2 (*Der Werdgang eines historischen Theologen*: 55–96) rekonstruiert Geigers Entwicklung zum umstrittenen Reformrabbiner (zum Streit mit Tiktin in Breslau 75–78), der mit den historisch-kritischen Waffen des Gegners die Autorität von Talmud und Bibel aufheben bzw. einschränken möchte. Sein 1857 erschienenes Hauptwerk *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* mache die Parallele zwischen Reformjudentum und Protestantismus augenfällig (78 bzw. 87), aber auch die Konkurrenz beider. Daher werde Geiger erst sechzigjährig, vier Jahre vor seinem Tod, Professor an der neuen Berliner „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“. Kap. 3 (*Judentum, Christentum und Islam: Vorspiel revisionistischer Konfigurationen*: 97–136) gilt Geigers Koran kritik, die als Gegendiskurs zum hegemonialen protestantischen Diskurs die jüdischen Ursprünge koranischer Texte beanspruche und analog auch die Originalität des Neuen Testaments anfrage. Kap. 4 bietet *Das neue Bild des Frühjudentums* (137–180), wie es Geiger am paradigmatischen Konflikt von Pharisäern und Sadduzäern im Strom jüdischen Denkens entwickle. Besonderes philologisches Verdienst habe dabei seine Einführung neuer Textgruppen in die Diskussion (neben Josephus, Evangelien und Kirchenvätern die ersten beiden Makkabäerbriege, Mischna, Midrasch und Targumim: 154). Die übliche Antithetik von Pharisäern und Sadduzäern komme ins Fließen und biete keinen Anhalt mehr zu („metonymischen“) Feindbildern in der christlichen Theologie; außerdem seien jüdische Quellen auch für christliche Texte heranzuziehen (170). Pharisäische Prinzipien reklamiere er als Modell für das Reformjudentum (178). *David Friedrich Strauß, die Tübinger Schule und Albrecht Ritschl* (Kap. 5: 181–210) sind die Köpfe des Gegendiskurses, was die Frage nach dem jüdischen Einfluß auf das Urchristentum angeht. „Von Strauß und Baur lernte Geiger eine Historiographie des Verdachts“ (203), so daß er seinerseits die halachische Exegese vom Literalsinn der Bibel her auflöse und die Bibel selbst als den fortschreitenden Prozeß ihrer Exegese bestimme (204). Ritschl jedoch werde nach dem Ende der Tübinger Schule zum eigentlichen Gegner Geigers, wenn er dogmatisch das frühe Judentum als irrelevant für die Geschichte des Christentums erkläre (209). Kap. 6 entfaltet theologiegeschichtlich detailliert die eigentliche Aporie von Diskurs und Gegendiskurs (*Der jüdische Jesus und die protestantische Flucht vor dem historischen Jesus*: 211–264), aber auch die implizite polemische Herausforderung Geigers („Hatte das zeitgenössische Reformjudentum die liberalisierenden Tendenzen des Pharisäismus aufgegriffen, so müßten jene, die nach dem Glauben Jesu suchten, am besten Reformjuden werden“: 216). Vor ihr flüchte sich die historische Theologie in die romantische Christologie aus der Tradition Schleiermachers (240), um Jesu Originalität und Einzigartigkeit zu wahren (zu Renan 253–259). So geht der Streit zuletzt um das jeweils größere religiöse Genie: Israels oder Jesu (261). Kap. 7 behandelt den Schwachpunkt im Denken Geigers (*Von Jesus zum Christentum: Geiger über das nachapostolische Zeitalter*: 265–300): Wenn sich das religiöse Genie Jesu mit demjenigen Israels völlig deckte, bliebe das Christentum in seiner Kontinuität zum Judentum und zugleich seinem Erfolg unverstänlich (woher das Neue, wenn es doch das Alte ist?) oder verdanke sich der den übrigen Völkern vermittelten jüdischen Gottesidee, wie Geiger erklärt (268; christlicherseits werde dagegen die Apokalyptik als vermittelnde Kategorie zwischen Jesus und dem Judentum herangezogen: 273). Auch die „Essener“ würden als *missing link* beansprucht, das die Pharisäer und überhaupt die rabbinischen Quellen nicht sein dürften (280; zu Geigers Argumentation hinsichtlich der unterschiedlichen Bewertungen der Leviratshe bei Pharisäern und Sadduzäern vgl. 286). Dabei begrenze Geiger die jüdischen Spuren im Frühchristentum auf die christlich-theologischen Aspekte, denen er zustimmte, während er Abgelehntes aus Heidnischem herleihe (295; auch der umgekehrte Einfluß unterliege dieser Bewertungsstrategie, wie Geigers Deutung der Akeda im Talmud Yerushalmi zeige: 296–300). Einen „inneren Verdienst des Christentums“ habe er nicht sehen können (298). Kap. 8 überblickt *Die Rezeption des Geiger'schen Werks* (301–368); sie erfolge christlicherseits nach dem Muster, einerseits seine Thesen über Sadduzäer, Karäer und Samaritaner zu begrüßen, andererseits seine Deutung des Pharisäismus und die historische Relevanz der rabbinischen

Texte abzuweisen. Die These, Jesus sei Pharisäer gewesen, treffe auf Feindschaft und werde als „Form jüdischer Verachtung gegenüber dem Christentum“ gewertet (304). Geigers ersehntes Bündnis mit dem intellektuellen Protestantismus kam nicht zustande (363; zur Kritik Wellhausens 336–342), weil die antijudaistische Rhetorik „die wichtige Funktion einer Brücke zwischen der begrenzten Anwendung der historischen Methode und der Bewahrung der theologischen Kategorie der Einzigartigkeit Jesu“ erfüllte (365). Kap. 9 als *Epilog* (369–391) widmet sich der verschärften Nachgeschichte des Identitätskonflikts, den Geiger mit der christlichen *master narration* ausgetragen hatte (Chamberlain, das 1939 gegründete „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ unter Leitung des Jenaer Neutestamentlers Grundmann, außerdem die Strack/Billerbeck-Kompilation rabbinischer Quellen zum NT und Kittels *Theologisches Wörterbuch des NT* „als wichtige antijüdische Schriften“: 373). Auch die Versuche von Kähler über Barth und Bultmann bis hin zu Käsemann, Bornkamm und Jeremias, zwischen einem Jesus des Glaubens und der Geschichte dogmatisch zu unterscheiden, bemühen sich, Jesus von seinem Judentum abzukoppeln, um ihn exklusiv zu beanspruchen (374–377). In der amerikanischen christlichen Theologie sieht H. das Problem teilweise sublim verschoben, als seien „die Juden [...] von ihrer eigenen Religion unterdrückt“ und insofern im Gegensatz zu Jesus zu sehen (376–379, hier 377). In der jüdischen Tradition habe Geiger prägen können, besonders bei Baeck (381/382; zu Klausner, Dubnow, Kaufmann und Falk 382–385). Die poststrukturalistische kritische Theorie deute Jesus analog zu einem „Zeichen, das die Vieldeutigkeit des Bezeichneten hervorhebt, insofern er auf sich selbst, zugleich aber auch auf den Ort verweist, wo er nicht ist“ und so die exklusiven Selbstdefinitionen von Judentum und Christentum untergrabe (386). H. zieht erläuternd die Kategorie der „Travestie“ heran („Jesus als eine Art literarisch-theologischer Transvestit, in den jede Religion die jeweils andere hineinprojiziert, indem sie versucht, ihre Beziehung zu ihm zu definieren“: 387), außerdem die filmtheoretische Kategorie des Horrorfilms, in dem der Betrachter das Objekt sadistisch auffasse (388–390), sowie die „metaphorische Architektur des weiblichen Körpers“, der beide Geschlechter definiere, so daß das Weibliche wie das Jüdische „zum Ort für die Erzeugung des Unheimlichen“ würden (390; 393–406; Abkürzungsverzeichnis und Personenregister).

H. leistet mit ihrer detaillierten Studie ein Doppeltes, indem sie Geigers Anliegen und Methode rekonstruiert und als Lernfall für das jüdisch-christliche Gespräch über seine gemeinsame Aporie erklärt. (Errata: 27 Mitte [Tizian], 141 oben [grammatische Konstruktion mit als im Akkusativ!], 154–157 [„Makkabäerbrief“ für Makkabäerbuch], 289 oben [Gen. Apollos' statt Apollos], 293 Mitte [Auferstehung statt irrtrüml. Aufklärung], 351 Mitte [politische], 354 13. Z. v. u. [„nicht“ ist zu streichen].

P. HOFMANN

CHAPMAN, MARK D., *Ernst Troeltsch And Liberal Theology*. Religion And Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany (Christian Theology In Context). Oxford: Oxford University Press 2001. XI/218 S., ISBN 0-19-924642-4.

In this book, Mark Chapman (= Ch.) surveys the work of Ernst Troeltsch (= T.) in the context of the debates occurring in German liberal theology at the start of the twentieth century. Ch. is particularly interested to outline the public implications of theology during this period and so presents Troeltsch's ideas as seeking to influence the social and political agenda of Wilhelmine and Weimar Germany during the early twentieth century.

The book opens by surveying German Protestant theology in the years leading up to the outbreak of the First World War in 1914. In this survey, Ch. includes two chapters on the influential ‚History of Religion School‘ (religionsgeschichtliche Schule), to which T. belonged, and shows how in the school's rejection of Albrecht Ritschl's theology they opened the way for a biblically based theology which was more sensitive to questions of historical method. T. criticised Ritschl's theology for failing to come to terms with the new conditions of modernity in which modern theology had to operate if it was to have any influence in the modern world. Thus rather than dogmatically stating the fixed truths of Christianity, T. argued that the very concept of Christianity had to be based on historical research and argued out in the context of a growing materialism and natural-