Beiträge zur rationalen Theologie

Band 20

Imke Stallmann

Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis

Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff

Begründet von Falk Wagner †
Fortgeführt von Ulrich Barth und Jörg Dierken

PETER LANG
EDITION

Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis

Beiträge zur rationalen Theologie

Begründet von Falk Wagner †
Fortgeführt von Ulrich Barth und Jörg Dierken

Band XX

PETER LANG
EDITION

Imke Stallmann

Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis

Eine Studie zur jüdischen Rezeption von Friedrich Schleiermachers Theologiebegriff

PETER LANG
EDITION

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Zugl.: Osnabrück, Univ., Diss., 2011

D 700
ISSN 0943-4151
ISBN 978-3-631-64025-8 (Print)
ISBN 978-3-653-02314-5 (E-Book)
DOI 10.3726/978-3-653-02314-5

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2013
Alle Rechte vorbehalten.
Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

Verzeichnis der Sigla 11

Einleitung 17

Hinführung 33
1. Geigers Zeitdiagnose: Die Lage des gegenwärtigen Judentums 34
   1.1 Makrokosmos: Das Judentum zwischen Gleichberechtigung und Diskriminierung 35
   1.2 Mikrokosmos: Das Judentum im Spannungsfeld von Tradition und Moderne 43
2. Geigers allgemeiner Wissenschaftsbegriff 55

I. Hauptteil: Geigers Entwurf einer Konzeptionalisierung der Wissenschaft des Judentums 63
1. Annäherung an den Wissenschaftsbegriff der Wissenschaft des Judentums 63
2. Funktionale Bedeutungen der Wissenschaft des Judentums im Reformprozess 88
   2.1 Historisch: Die Bedeutung der geschichtlichen Erkenntnis im Reformprozess 91
   2.2 Systematisch-normativ: Die Bedeutung der jüdischen Wesensformel im Reformprozess 96
   2.3 Praktisch: Die Bedeutung der wissenschaftlichen Ausbildung im Reformprozess 102
      2.3.1 Vorbereitung und Steuerung des Reformprozesses 105
      2.3.2 Praktische Durchführung des Reformprozesses 108
         2.3.2.1 Rabbiner als ‚Agenten' der Reform 108
         2.3.2.2 Rabbinerversammlungen als Institutionen professioneller Reflexion 111
3. Methodik der Wissenschaft des Judentums 123
4. Disziplinäre Aufgliederungen 138
   4.1 Disziplinen der jüdischen Theologie 139

4.1.1 „Der rein theoretische oder philosophische Theil“ 143
4.1.2 „Der historische Theil“ 147
4.1.2.1 „Die biblische Theologie“ 150
4.1.2.2 „Die nachbiblische Theologie“ 152
4.1.2.3 „Die neuere Theologie“ 157
4.1.3 „Der praktische Theil“ 161
4.2 Disziplinen der Wissenschaft des Judentums 170
4.2.1 „Der sprachwissenschaftliche Theil“ 173
4.2.2 Der „historische[ ] […] Theil“ 178
4.2.2.1 „Zeit der Offenbarung“ 181
4.2.2.2 „Zeit der Tradition“ 183
4.2.2.3 „Zeit der starren Gesetzlichkeit“ 188
4.2.2.4 „Zeitalter der Kritik“ 191
4.3 Vergleichende Zusammenschau der disziplinären Aufgliederungen .. 194

II. Hauptteil: Geigers Entwurf einer Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums 203
1. Wissenschaftliche Einrichtungen 204
1.1 Idee 207
1.1.1 Die „jüdisch-theologische Facultät“ 207
1.1.2 Die „höhere[ ] Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums“ 218
1.2 Umsetzung(sversuche) 227
1.2.1 Die „jüdisch-theologische Facultät“ 227
1.2.2 Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 236
1.2.2.1 Gründung 237
1.2.2.2 Profil 240
1.2.2.3 Bedeutung 251
2. Wissenschaftliche Periodika 264
2.1 Idee 267
2.2 Umsetzung 276
2.2.1 Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 276
2.2.2 Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 291

III. Hauptteil: Kontextualisierung von Geigers Wissenschaftsverständnis ... 303
1. Innerjüdischer Kontext 304
1.1 Leopold Zunz’ Verständnis der Wissenschaft des Judentums 305
1.2 Das Wissenschaftsverständnis des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden 308
1.3 Immanuel Wolfs Verständnis der Wissenschaft des Judentums 311

1.4 Resümee: Geigers Wissenschaftsverständnis im Kontext der ersten innerjüdischen Wissenschaftsverständnisse 313
2. Protestantischer Kontext: Schleiermachers Wissenschaftsverständnis der evangelischen Theologie 315
2.1 Die Kurze Darstellung als zentrale wissenschaftsprogrammatische Schrift 316
2.1.1 Schleiermachers Wissenschaftsbegriff 319
2.1.2 Schleiermachers Theologiebegriff 323
2.1.2.1 Allgemeine Merkmale 323
2.1.2.2 Disziplinäre Aufgliederung 329
2.1.2.3 Bedeutung für die Kirchen(um)gestaltung 342
2.2 Resümee: Geigers Wissenschaftsverständnis im Kontext von Schleiermachers Wissenschaftsverständnis 344

Epilog 361

Literaturverzeichnis 393

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2010/11 vom Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück als Dissertation mit dem Titel „Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis. Eine Studie zur Konzeptionalisierung, Institutionalisierung und Kontextualisierung der Wissenschaft des Judentums“ angenommen. Für die Drucklegung wurde die Promotionsarbeit geringfügig überarbeitet. Die Große Disputation fand am 15. August 2011 statt.

Im Rückblick auf die vergangenen Jahre, in denen die Dissertation entstand, möchte ich am Ende all denen herzlich danken, die mich begleitet und unterstützt haben. Mein ganz besonderer Dank gilt meinem Doktorvater, Herrn Prof. Dr. Arnulf von Scheliha, der mich dazu ermutigte, diese Dissertation zu schreiben, mir mit konstruktiven Anregungen und Hinweisen stets hilfreich zur Seite stand und maßgeblich dazu beigetragen hat, dass die mitunter auch anstrengende Zeit für mich insgesamt eine erfüllende und interessante war. Herrn Prof. Dr. Martin H. Jung danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens. Weiterhin danke ich Herrn Prof. Dr. Ulrich Barth und Herrn Prof. Dr. Jörg Dierken für die Aufnahme meiner Promotionsarbeit in die Schriftenreihe „Beiträge zur rationalen Theologie“. Frau Kathrin Kummer und Herrn Michael Rücker vom Peter Lang Verlag gilt mein Dank für die gute Zusammenarbeit im Zuge der Veröffentlichung. Besonders danke ich meiner Familie und meinen Freunden, die mich auf unterschiedliche Weise immer wieder bestärkten und unterstützten sowie viel Verständnis für mein zeitintensives Promotionsprojekt zeigten. Ganz besonders danken möchte ich Almut Schrovenwever, Iris Vogt und Alexander Dölecke, die trotz ihres eigenen beruflichen Eingebunden-Seins das Entstehen meiner Dissertation mit Interesse und hilfreichen Denkanstößen begleitet und sie zudem Korrektur gelesen haben.

Osnabrück im November 2012 Imke Stallmann

Verzeichnis der Sigla

In dieser Studie werden Zitate aus Geigers und Schleiermachers Schriften mit Sigla versehen und direkt im Haupttext mit Nennung der Seiten- oder Paragraphenzahl belegt. Die gebrauchten Sigla können mithilfe dieses Verzeichnisses unter Hinzuziehung des Literaturverzeichnisses entschlüsselt werden. Titel ohne Verfasserangabe stammen von Geiger, in Klammern steht das Abfassungsjahr.

A	Ansprache an meine Gemeinde (1842)
AF	Das Arbeitsverbot an den Festtagen (1864/65)
AG	Die Aufgabe der Gegenwart (1844)
AJ	Ueber den Austritt aus dem Judenthume (1858)
AJG	Anhang. Jüdische Geschichte von 1830 bis zur Gegenwart (1849/50)
AR	Alte Romantik, neue Reaktion (1862)
ARVI–III	Einige Ansichten über die nächste Rabbinerversammlung (1845)
AS	Aktenstücke zur dritten Rabbinerversammlung (1846)
AVR	Anträge an die dritte Versammlung deutscher Rabbiner (1846)
BA	Der Boden zur Aussaat (1862)
BBI–II	Bruno Bauer und die Juden (1844)
BEx	Zur Geschichte der Bibel-Exegese (1870)
BGO	Die Begleitung des gottesdienstlichen Gesangs durch die Orgel (1862)
BK	Bibelkritisches (1863)
BLJ	Ein Blick auf die neueren Bearbeitungen des Lebens Jesu (1865)
BSR	Die verschiedenen Betrachtungsweisen: der Schriftsteller und der Rabbiner (1839)
CGJ	Christliche Gelehrsamkeit und Judenthum (1864/65)
CZ	Christlich-theologische Zeitschriften (1869)
EbS	Einleitung in die biblischen Schriften (1872–74)

EC	*Entstehung des Christenthums (1875)[1]
EGGI–III	Entwurf zu Gebetbuch und Gottesdienstreform (1849)
ETh	Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie (1849)
Ethik (Einl u. Gtl: 1812/13)	Schleiermacher, Ethik (Einleitung und Güterlehre: 1812/13)
Ethik (Einl u. GtlI: 1816)	Schleiermacher, Ethik (Einleitung und Güterlehre I: 1816)
EWdJ	Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums (1872–74)
Ex	Man treibt zum Extreme hin (1871)
FacI ein	Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, dringendes Bedürfniß unserer Zeit (1836)
FacII	Ueber die Errichtung einer jüdisch-theologischen Facultät (1838)
GB	Die jüdische Gemeinde Berlin (1871)
GelGed	Schleiermacher, Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn (1808)
GG	Grundzüge zu einem neuen Gebetbuch (1849/1861)
GLI–III	Alte jüdische Grammatiker und Lexikographen (1862–1865)
GLP	Gutachten zum Lehrplan (1870)
GLR	Die gegenwärtige Lage. Die wiedererstehende Rabbiner-Versammlung (1868)
GLSII	Zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft unter den Juden II (1871)
GO	Gutachten über die Orgel (1861)
GtL	Zur Geschichte der thalmudischen Lexikographie (1856)
GV	Gottesdienstlicher Vortrag (21. Juni 1838)
GZ	Glückwunschschreiben an Zunz (1864)
HAR	Heuchelei, die erste Anforderung an den jungen Rabbiner unserer Zeit (1835)
HAT	Der Hamburger Tempelstreit (1842)
IT	Isaak Troki (1853)
JGI–III	Das Judenthum und seine Geschichte (1865/71)
JhL	Juda ha-Levi (1851)

1 Alle mit * gekennzeichneten Titel nennen abweichend das Erscheinungsjahr.

JJ	Die Judenheit und das Judenthum (1837)
JL	Jüdisch-theologische Lehranstalten (1871)
JPh	Jüdische Philosophie (1862)
JZI–IV	Jüdische Zeitschriften (1839/44)
JZB	Das Judenthum unserer Zeit und die Bestrebungen in ihm (1835)
KBbS	Kritische Behandlung der biblischen Schriften, namentlich ihres historischen Teiles (1869)
KD^1	Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811)
KD^2	Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Zweite umgearbeitete Ausgabe (1830)
KL	Karäische Literatur (1836)
KoN	Kommentar zu den Nachrichten aus Hamburg (1836)
KTI–IV	Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden (1835/36)
Lb	Literaturbriefe aus dem Jahre 1853 (1853)
LE	Die Levirats-Ehe, ihre Entstehung und Entwickelung (1862)
LiS	Litterarische Studien (1847)
LkÜ	Literarisch-kritische Uebersicht (1847)
LM	Lesestücke aus der Mischnah, mit Anmerkungen und einem Glossar versehn (1845)
LP	Lehrplan (1870)
LSI–II	Lexikographische Studien (1839)
LSM	Lehrbuch zur Sprache der Mischnah (1845)
Mä	Der 11. März 1862 (1862)
MbM	Moses ben Maimon (1850)
MGJ	Der Mangel an Glaubensinnigkeit in der jetzigen Judenheit (1835)
MJ	Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (1833)
MJS	Zum Mendelssohn-Jakobi Streite (1869)
N	Nachrichten (Die Errichtung einer jüdisch-theologischen Facultät) (1839)

NF	Die neuesten Fortschritte in der Erkenntniß der Entwickelungsgeschichte des Judenthums und der Entstehung des Christenthums (1867)
OSH	Offenes Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Holtzmann (1865)
PAM	Einiges über Plan und Anordnung der Mischnah (1836)
PKI–II	Die protestantische Kirchenzeitung und der Fortschritt im Judenthume (1862/63)
PRS	Aus den Programmen der jüdischen Religionsschule in Breslau (1844/1846/1847/1849/1856/1858/1863)
R^1	Schleiermacher, Über die Religion (1799)
RezZI–II	Recension: Zur Geschichte und Literatur von Dr. Zunz (1846)
RG	Die Rabbiner der Gegenwart (1862)
RRV	Reden in der elften Sitzung der ersten Rabbinerversammlung am 19.6.1844 (1844)
RS	Die Rabbinerzusammenkunft. Sendschreiben an einen befreundeten jüdischen Geistlichen (1837)
RTGI–II	Die religiösen Thaten der Gegenwart im Judenthume (1847)
RVF	Reden und Anträge in den Sitzungen der zweiten Rabbinerversammlung am 16., 18., 20., 22.–25., 27.–28. Juli 1845 (1845)
S 5	*Nachgelassene Schriften, Bd. 5 (1878)
SB	Die Stellung der hebräischen Bibel in der gegenwärtigen christlichen Theologie (1872)
SE	Statutenentwurf des Vereins für allgemeine Angelegenheiten des Judenthums (1865)
SF	Die Schleiermacher-Feier und die Juden (1869)
SJ	Die gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden (1865)
SP	Sadducäer und Pharisäer (1863)
SRV	Sendschreiben an die Braunschweiger Rabbinerversammlung (1844)
SSZ	Ist der Streit in der Synagoge ein Zeichen von ihrem Zerfall oder von ihrem neuerwachten Leben? (1844)
SÜB	Symmachus, der Übersetzer der Bibel (1862)
SwS	Die Stellung des weiblichen Geschlechts in dem Judenthume unserer Zeit (1837)

Sy	Von der Synode bis zur vertagten Synode (1870)
TbH	Der Talmud als bibelkritisches Hülfsmittel (1866)
ThEnz	Schleiermacher, Theologische Enzyklopädie (1831/32)
TL	Thesen für die am 29. d. in Leipzig zusammentretende Versammlung (1869)
TSK	Theologische Studien und Kritiken (1862)
TSS	Die Theologie und Schrifterklärung der Samaritaner (1856)
UG	Unser Gottesdienst (1868)
UUe	Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums (1857)
VB	Vorläufiger Bericht über die Thätigkeit der dritten Versammlung deutscher Rabbiner (1846)
VLP	Die Versammlung zu Leipzig und die zu Philadelphia (1870)
VRC	Die Versammlung von Rabbinern in Cassel (1868)
VSSI–II	Das Verhältnis des natürlichen Schriftsinns zur thalmudischen Schriftdeutung (1844)
WAJI–III	Die wissenschaftliche Ausbildung des Judenthums in den zwei ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends bis zum Auftreten Maimonides (1835)
WH	*Meine Wirksamkeit an der „Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums“ (1875)
WtN	Was thut Noth? (1864/65)
ZgL	Zur gegenwärtigen Lage (1866)
ZJ	Die letzten zwei Jahre (1840)
ZZ	Zwei neue jüdische Zeitschriften (1867)

Einleitung

„Die Pflege der Wissenschaft ist selbst eine Leben spendende That. Allein es bedarf auch allerdings der entschiedenen Ausprägung der Ueberzeugung in allen Lebensformen, der praktischen Reform.“[1]

„Wissenschaft“ und „Reform“ sind die beiden Koordinaten, zwischen denen sich Abraham Geiger (1810–1874) zeit seines Lebens bewegt. „Wissenschaft“ und „Reform“ sind die beiden Triebfedern, die ihn durchgängig motivieren. „Wissenschaft“ und „Reform“ sind die beiden Momente, die Geiger beständig Erfüllung geben. Er widmet sich beiden Komponenten mit großer Leidenschaft, profunder Sachkenntnis und langem Atem. Beiden Größen kommt existentielle Bedeutung zu, beide Größen prägen sein Leben. Abraham Geiger, der „Fürst der Wissenschaft“[2], der „vorbildliche[ ] Lehrer“[3], der „Regenerator des modernen Judentums“[4] und „gelehrte[ ] Provokateur“[5], verschränkt „Wissenschaft“ und „Reform“ konstruktiv miteinander und ist damit Vordenker, ja mehr noch Vorkämpfer seiner Zeit. Geiger ist vor allem als Reformrabbiner und damit als zentrale impulsgebende Persönlichkeit der jüdischen Reformbewegung des 19. Jahrhunderts bekannt.

Seine eigene Äußerung und die Titulierungen, die 1910 und 2010 anlässlich seines 100. beziehungsweise 200. Geburtstages formuliert worden sind, legen noch eine weitere Facette seiner Persönlichkeit offen: Geiger ist auch Gelehrter, der sein Leben in den Dienst der Wissenschaft stellt und diese unaufhörlich fördert. Geiger betreibt die „Pflege der Wissenschaft“ mit unermüdlichem Einsatz. Dies heißt für ihn zum einen, die Wissenschaft des Judentums durch eigene Forschungen aufzubauen und zu profilieren sowie durch die Lehre zu ver-

1 Brief Geigers an L. R. Bischoffsheim vom 8. Oktober 1872, in: S 5, 352. Alle Zitate in dieser Studie werden nicht an die gängigen orthographischen Standards angepasst, sondern in ihrer Originalform belassen. Dabei muss berücksichtigt werden, dass die Schreibweise vor allem bei Bezeichnungen von Einrichtungen und Zeitschriften variiert.

2 Elbogen, Rede bei der Abraham Geiger-Feier der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums am 22. Mai 1910, 53.

3 Ebd.

4 Klein, Rede bei der Abraham Geiger-Feier der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums am 22. Mai 1910, 68.

5 Beyrodt, Gelehrter Provokateur, 19.

mitteln und zu verbreiten. Zum anderen versteht er darunter die konzeptionelle und institutionelle Grundlegung der Wissenschaft des Judentums, die er durch seinen Wissenschaftsentwurf leistet. Geiger legt also gelehrte Studien vor und wirkt zugleich als Wissenschaftsprogrammatiker. Als Reformrabbiner will er die Weiterentwicklung des Judentums befördern, insofern er beständig „praktische[ ] Reform[en]" innerhalb der jüdischen Frömmigkeitspraxis initiiert, konzipiert und umsetzt.

Die vorliegende Studie richtet ihr Augenmerk auf die „Pflege der Wissenschaft", konkret auf Geigers wissenschaftsprogrammatisches Schaffen, insofern sie das Geigersche Wissenschaftsverständnis zu rekonstruieren und zu analysieren sucht. Geigers Bemühungen auf dem Feld der „praktischen Reform" werden dabei aufgrund der konstitutiven Verschränkung von „Wissenschaft" und „Reform" stets mitgeführt. Um Geigers Wirken und sein Werk in ihrer Tiefe verstehen zu können, bedarf es einiger grundlegender Informationen zu seinem Leben. Im Folgenden sollen daher die für das Verständnis seiner Wissenschaftsprogrammatik einschlägigen biographischen Momente skizziert werden. Der Fokus liegt hierbei auf Geigers Jugend und seiner Studienzeit, da diese Jahre die Konzeption seines Wissenschaftsprogramms maßgeblich beeinflusst haben. Diese Untersuchung strengt also keine umfassende Biographie an, diese liegt bereits in Form von Ludwig Geigers (1848–1919)[6] *Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk* (1910) vor.[7]

Abraham Geiger wird am 24. Mai 1810 in Frankfurt am Main als jüngstes Kind des Vorbeters und Lehrers Michel Lazarus Geiger (1755–1823) und Röschen Geiger, geb. Wallau (1768–1856)[8], die einer Rabbinerfamilie entstammt, geboren. Seit dem 16. Jahrhundert lebt die angesehene Familie, die sich durch strenge Observanz auszeichnet, in Frankfurt am Main. Geiger erfährt eine traditionelle, orthodox ausgerichtete Erziehung, in der das Talmud-Studium und

6 Ludwig Geiger ist das zweite Kind von Abraham Geiger und seiner Frau Emilie. Nach dem Studium der Philosophie, Philologie und Geschichte wirkt er als Literatur- und Kulturhistoriker und macht sich vor allem als Goethe-Forscher einen Namen. An der Berliner Universität lehrt er als Privatdozent, später auch als außerplanmäßiger Professor. Eine ordentliche Professur bekommt Geiger aufgrund seiner Religionszugehörigkeit nicht. 1908 wird er zum Geheimen Regierungsrat ernannt. Ludwig Geiger ist zudem Herausgeber der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* und des *Goethe-Jahrbuchs* (vgl. zu Ludwig Geiger: Herrmann, Ludwig Geiger; Holzhausen, Ludwig Geiger).

7 Neben Ludwig Geigers Standardwerk gibt es noch weitere neuere biographische Darstellungen: Bomhoff, Abraham Geiger; Heschel, Der jüdische Jesus und das Christentum, 55–96. Weiterhin bietet Band 5 der *Nachgelassenen Schriften* biographische Informationen, da dort Auszüge aus Geigers Tagebuch, eine Auswahl an Briefen und eine biographische Skizze durch Ludwig Geiger zusammengestellt sind.

8 Die Namen der Eltern variieren. Neben den genannten sind auch Michael Lazarus und Röschgen Geiger verbreitet.

tiefe Frömmigkeit prägend und vorherrschend sind. Geiger schreibt dazu später in seinem Tagebuch: „[…] indem ich von Jugend an viel Frömmigkeit und Religiosität mit guten Eigenschaften des Geistes verband“[9]. Geiger bewertet seine eigenen intellektuellen Fähigkeiten demnach als gut, dieses Vertrauen in die eigenen Begabungen hält zeitlebens an. Von frühester Kindheit an wird Geiger von seinem älteren Bruder Salomon (1792–1878), einem Talmudisten, und von seinem Vater unterrichtet, sodass gelehrte Unterweisungen, Frömmigkeitsübungen und Gebete seinen Alltag bestimmen.[10] Die Talmud-Schule verlässt Geiger aufgrund schlechter Lehrer und mangelnden Lernfortschritts nach nur zwei Jahren.[11] Das Frankfurter Philanthropin erscheint für Geigers Eltern genau wie eine säkulare deutsche Schule nicht als Alternative. Ein staatlicher Bildungsabschluss ist ihm daher verwehrt. Obgleich Geiger später Privatunterricht in Griechisch und Latein erhält und Deutsch sowie Mathematik lernt, dominieren traditionelle jüdische Bildungsgüter.[12] Seine fundierten jüdisch-theologischen Kenntnisse stammen also schon aus seiner Kindheit und Jugend. Vom aufgeklärten Zeitgeist bekommt Geiger zunächst nur wenig mit. Die eigene Lektüre deutsch-jüdischer Literatur und der Austausch mit seinen Freunden führen schließlich aber dazu, dass er eine differenziertere Sichtweise entwickelt, wie folgender Tagebucheintrag zeigt: „Tiefe Orthodoxie, deren Grund im Nichtnachdenken lag, beherrschte bis jetzt meinen Geist und war die Triebfeder aller meiner Handlungen. Doch mit meinem 11. Jahre erwachten Zweifel, die mit Ungestüm wider mich eindrangen, in meiner Brust. Ich las nämlich Becker’s Handbuch der Weltgeschichte. Obgleich es mir verboten war, die Geschichte der Juden zu lesen und ich auch dem Verbote nicht zuwiderhandelte, so weckte doch auch die griechische und römische Geschichte mein Nachdenken.“[13] Diese Äußerung wird gemeinhin als frühester Beweis seiner historisch-kritischen Perspektive auf die jüdische Tradition gedeutet.[14] Ob man diesen Tagebucheintrag tatsächlich als Indiz seiner im Kindes- beziehungsweise Jugendalter erwachten historisch-kritischen Haltung interpretieren und ob die Lektüre von Karl Friedrich Beckers *Handbuch der Weltgeschichte* als auslösendes Moment dafür gedeutet werden kann, sei hier dahin gestellt. Man

9 Tagebucheintrag Geigers aus dem Jahre 1824, in: S 5, 3. Die Tagebucheinträge weisen nur selten eine exakte Datierung auf.

10 Vgl. Tagebucheintrag Geigers aus dem Jahre 1824, in: S 5, 3 f.

11 Vgl. a. a. O., 4.

12 Vgl. a. a. O., 7.

13 Tagebucheintrag Geigers aus dem Jahre 1824, in: S 5, 7. An anderer Stelle schreibt er: „Von Tag zu Tag reifte der Gedanke in meinem Geiste, dass doch mein bisheriger Glauben nicht fest gegründet sei, es ward heller in mir, bis endlich die Flamme der Aufklärung allen Unrath vernichtet hatte“ (a. a. O., 9).

14 Vgl. zum Beispiel: Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, 118.

kann sicher so viel sagen, dass Geiger in seiner Jugend beginnt, sich kritisch und selbstständig mit der jüdischen Tradition und den religiösen Schriften auseinanderzusetzen und ein verstärktes Interesse an Geschichte zu entwickeln. Dadurch emanzipiert er sich von seiner Familie und dem jüdisch-orthodoxen Milieu.

Sichtbaren Niederschlag findet diese neue aufgeklärte Gesinnung in seinen Jugendstudien zur Mischnah, in denen er die rabbinischen Texte historisch-kritisch betrachtet,[15] und schließlich in seinem Studium der Orientalistik und Philologie an den Universitäten in Heidelberg und Bonn. Dass Geiger die deutsche Universität den jüdischen Jeschiboth vorzieht, stößt in seiner Familie auf wenig Verständnis und zeigt, dass er sich der strengreligiösen Umwelt immer mehr entzieht und sich stattdessen der modernen akademischen Welt öffnet. Geiger nimmt 1829 das Studium auf, um Rabbiner zu werden, also den Beruf zu ergreifen, auf den er von Geburt an vorbereitet wurde.[16] Das wird seine Familie versöhnlich gestimmt haben. Zu einem wirklichen Bruch mit ihr ist es trotz divergierender Ansichten auch später nie gekommen. Geiger bewegt sich während seines Studiums im Spannungsfeld von Tradition und Moderne, von orthodoxem jüdischen und modernem akademischen Milieu, von religiöser Autorität und kritischer Reflexion. In einem Tagebucheintrag heißt es: „So ward ich nun bestimmt, die Theologie zu ergreifen. Aber ich hasste den Zwang und wurde, obgleich ich oft mit Leidenschaft den Gedanken einer einstigen theologischen Wirksamkeit verfolgte, durch den Ueberdruss an dem Studium des Thalmud oft von dieser Bestimmung abgewandt und zwar umsomehr, da schon einige Jahre hindurch das Studium der orientalischen Sprachen ein ausserordentliches Interesse für mich gewonnen hatte. Ich schwankte daher in grosser Ungewissheit, die jedoch darum nicht so sichtbar ward, weil beide Studien enge an einander grenzen.“[17] Obgleich Geiger die praktische Tätigkeit in einer Gemeinde reizt und er der jüdischen Theologie Interesse entgegenbringt, kommen ihm immer wieder Zweifel. Er überlegt mehrfach, der Theologie den Rücken zu kehren,[18] entschließt sich letztlich dazu, an seinem ursprünglichen Berufsziel des Rabbiners festzuhalten.[19] Da die jüdi-

15 In seinem Tagebuch heißt es hierzu: „Schon zu jener Zeit nämlich wurde mir klar, dass ebenso wie der Geist des Thalmud von dem der Bibel ganz verschieden ist, auch die beiden Theile des Thalmud, Mischnah und Gemara, weit von einander entfernt sind“ (Tagebucheintrag Geigers aus dem Jahre 1830, in: S 5, 13).

16 So schreibt Geiger in seinem Tagebuch: „Ich hatte mich nämlich theils selbst […] zum Stande des Theologen bestimmt, theils war ich dazu durch meine Familie gedrängt worden, die meine Sinnesänderung in religiösen Dingen nicht ahnen durfte […]“ (a. a. O., 11).

17 Ebd. Geiger berichtet auch von einem „innere[n] Kampf“ (a. a. O., 10).

18 In seinem Tagebuch legt er daher dar: „Ich war von Heidelberg mit dem festen Entschlusse zurückgekommen, der Theologie Valet zu sagen und mich meinem Lieblingsstudium zu widmen“ (a. a. O., 17).

19 Vgl. a. a. O., 18.

sche Theologie nicht im universitären Fächerkanon verankert ist und die jüdisch-theologischen Inhalte daher im Selbststudium anzueigenen sind, muss Geiger ohnehin Vorlesungen anderer Fächer besuchen, sodass sein über die Theologie hinausgehendes Interesse befriedigt wird. Geiger hört unter anderem Vorlesungen zur Archäologie, zur klassischen und orientalischen Philologie, zur Hebräischen Bibel, zur Anthropologie, zur Kultur- und Literaturgeschichte, zur Logik, zur Philosophie, zur Moralphilosophie, zur Alten Geschichte und zur Zoologie.[20] Gemeinsam mit anderen jüdischen Studenten wie zum Beispiel Samson Raphael Hirsch (1808–1888)[21] gründet Geiger einen „Rednerverein"[22]. Dort werden die Universitätsstudien um praktische Übungen wie das Predigen ergänzt, weiterhin wird Raum für jüdisch-theologische Diskussionen eröffnet und eine bessere Vorbereitung auf das Rabbinat realisiert. Geiger sucht offensichtlich nach kreativen Lösungen, um die fehlende universitäre Ausbildung von Rabbinern zu kompensieren. Während seines Studiums pflegt er ferner Kontakte zu Kommilitonen anderer Disziplinen und liest überdies zahlreiche wissenschaftliche und literarische Schriften, die weit über die Grenzen seiner Fächer hinausgehen. Er ist demnach offen für die vielfältigen akademischen Bildungsinhalte, schätzt das intellektuelle Klima und den interdisziplinären Austausch an der Universität und ist bestrebt, sich umfangreiches Wissen anzueignen. Da er in seiner Kindheit und Jugend kaum mit dem aufklärerischen Geist und humanistischem Bildungsgut in Berührung gekommen ist, nutzt er seine Studienzeit, um seinen Horizont zu erweitern und Impulse aus dem ideellen Kontext seiner Zeit aufzunehmen. 1832 beendet Geiger sein Studium.

Seine während des Studiums zunächst in Latein verfasste und später ins Deutsche übersetzte, preisgekrönte und bis heute in Fachkreisen geschätzte Dissertation *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, in welcher er den Einfluss der rabbinischen Literatur auf den Koran und die Verbindungen von Judentum und Islam herausarbeitet, reicht er 1834 an der Marburger Universität ein.[23] In Marburg erhält er im selben Jahr auch sein Rabbinerdiplom. Geiger entspricht damit dem im 19. Jahrhundert aufkommenden neuen Rabbiner-Typus, der rabbinische und akademische Studien miteinander verbindet und sein

20 Vgl. Tagebucheintrag Geigers aus dem Jahre 1830, in: S 5, 5, 12–14, 23–25.

21 Samson Raphael Hirsch wirkt nach seinem Studium der Philologie, Philosophie und Geschichte an der Bonner Universität als Landes- und Oberlandesrabbiner. Er gibt die Zeitschrift *Jeschurun* heraus und gilt als Begründer der Neo-Orthodoxie (vgl. exemplarisch zu Hirsch: Klugman, Rabbi Samson Raphael Hirsch).

22 Tagebucheintrag Geigers aus dem Jahre 1830, in: S 5, 19. Im Rednerverein hält Geiger seine erste Predigt.

23 Die Universität Bonn schreibt jedes Jahr einen Preis aus. 1832 lautet die von Georg Freytag (1788–1861) gestellte Preisfrage: „Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?". Geiger bearbeitet sie, reicht seinen lateinisch verfassten Essay ein und gewinnt den Preis.

Universitätsstudium mit einer Promotion abschließt. Sodann wirkt er in Wiesbaden, Breslau, Frankfurt am Main und Berlin als Rabbiner. Daneben verfasst er zahlreiche wissenschaftliche Artikel und Monographien, gibt wissenschaftliche Periodika heraus, engagiert sich bei Rabbinerkonferenzen und wirkt als Dozent für jüdische Literatur und Geschichte an der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Er versteht sich selbst als jüdischer Theologe und verknüpft zeit seines Lebens die praktische Gemeindearbeit mit der wissenschaftlichen Tätigkeit, bewegt sich damit zwischen Rabbinat und Wissenschaft.[24] Unaufhörlich engagiert er sich für die Umsetzung moderater religiöser Reformen, die eine zeitgemäße Weiterentwicklung jüdischer Traditionen, nicht aber deren vollständige Auslöschung intendieren. Er verfasst ein liberales Gebetbuch, das lange Zeit in Gebrauch und zudem grundlegend für andere Gebetbücher ist.[25] Geiger gilt als zentrale Persönlichkeit des deutschen Reformjudentums im 19. Jahrhundert und wirkt impulsgebend auf die jüdische Reformbewegung und das liberale Judentum. Immer wieder gerät er dabei in Konflikte mit dem orthodoxen und konservativen Judentum, mit der radikalen jüdischen Reformbewegung und mit dem Christentum. Geiger erfährt oft Widerstand und ist beständiger Kritik ausgesetzt, geizt selbst allerdings auch nicht damit.[26] Er ist mit Emilie Oppenheim verheiratet und hat vier Kinder. Am 23. Oktober 1874 stirbt er in Berlin und wird auf dem jüdischen Friedhof an der Schönhauser Allee beigesetzt. Sein Grab ist Ehrengrab der Stadt Berlin.

Im Jahre 2010 jährte sich Geigers Geburtstag zum 200. Mal. Und auch die jüdische Reformbewegung feierte ihren 200. Geburtstag: 1810 hatte Israel Jacobson in Seesen die Synagoge gegründet, die gemeinhin als erste Reformsynagoge begriffen wird. Im Jubiläumsjahr des liberalen Judentums wurden zudem drei liberale Rabbiner, die ihre akademische Rabbinerausbildung am Abraham Geiger Kolleg absolvierten, in Berlin ordiniert. Damit wurden zum dritten Mal nach der Schoah in Deutschland liberale Rabbiner ordiniert und seit 1935 erstmalig auch wieder eine Rabbinerin. Die Analyse von Geigers Wissenschaftsverständnis, der

24 Vgl. Brief Geigers an Consistorialrabbiner J. Kahn vom 10. April 1856, in: S 5, 216.

25 Geiger, Israelitisches Gebetbuch für den öffentlichen Gottesdienst im ganzen Jahre.

26 In einem Brief an seinen Freund Stern schreibt Geiger: „[…] Ich kam mir oft wie der Ismael der Bibel vor, dessen Hand wider Alle, während auch die Hand Aller wider ihn. Den Orthodoxen und Conservativen ein Stein des Anstosses, den schleichend Fortschreitenden zu stürmisch, Denen, welche den geschichtlichen Entwickelungsgang überspringen wollen, zu vorsichtig, den Männern des praktischen Lebens zu sehr mit literar-historischen Studien beschäftigt, den Literarhistorikern zu tendentiös, d. h. zu wenig gleichgültig gegen die in der Geschichte sich fortbildende Idee – so war ich von Allen angegriffen, mit misstraulichem Auge betrachtet, und mir, der ich ein volles Herz zu Studium wie Leben brachte, that es nicht selten weh, dass nirgends ein Wort echten Wohlwollens, begeisternder Ermunterung sich hören lassen wollte“ (Brief Geigers an Moritz Abraham Stern vom 8. Dezember 1857, in: S 5, 224).

sich diese Studie verschrieben hat, ist im 21. Jahrhundert also doppelt legitimiert: Einerseits erwächst sie einem historischen Interesse, da Geiger zu den Gründergestalten der Wissenschaft des Judentums gehört, ergo impulsgebende Wirkung auf die jüdische Wissenschaftsgeschichte ausübt und überdies die zentrale Persönlichkeit des sich im 19. Jahrhundert konstituierenden deutschen Reformjudentums darstellt. Die Beschäftigung mit Geigers Wissenschaftskonzept ist andererseits auch durch ein Gegenwartsinteresse motiviert. Geiger ist heute im gesellschaftlichen und akademischen Kontext so präsent wie nie zuvor: Durch das 1999 gegründete Abraham Geiger Kolleg[27], welches sich als liberales Rabbinerseminar versteht und als An-Institut der Potsdamer Universität organisiert ist, sind Geigers Ideen und sein Name in der universitären Landschaft verankert. Die erste Rabbinerordination in Deutschland nach der Schoah, die 2006 in Dresden erfolgt ist, und die 2009, 2010 und 2011 vorgenommenen Ordinationen liberaler Rabbiner, die ihre akademische Rabbinerausbildung am Abraham Geiger Kolleg absolvierten, rücken auch Geiger ins gesellschaftliche und akademische Interesse und regen eine Auseinandersetzung mit seinem Werk und seinem Wirken an.[28] Und auch der vom Kolleg verliehene Abraham-Geiger-Preis verortet Geiger im öffentlichen Bewusstsein und hält die Erinnerung an ihn wach.[29] Weiterhin werden seine Vorstellungen für aktuelle wissenschaftspolitische Diskurse fruchtbar gemacht, wie die *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen* des Wissenschaftsrates zeigen.[30] Diese wenigen Beispiele belegen, dass Geiger nicht in Vergessenheit geraten ist.

Gleichwohl sind Geigers konzeptionelle und institutionelle Vorhaben weitgehend unbekannt. Zwar gibt es seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts vereinzelte wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit seinem Werk,[31] aber erst zum Ende des letzten Jahrhunderts verstärkt sich das Interesse.[32] In den 90er Jahren hat eine Geiger-Renaissance begonnen, die bis heute fortwirkt und im Jahre 2010,

27 Auf das Abraham Geiger Kolleg wird im Epilog dieser Studie ausführlicher eingegangen (vgl. dazu auch die Homepage des Abraham Geiger Kollegs).

28 Vgl. Burger, Mit Gottes Hilfe; Glöckner, Rabbiner für Deutschland; Kuhn, Made in Germany.

29 Preisträger waren bisher Susannah Heschel, Emil Fackenheim, Alfred Grosser, Karl Kardinal Lehmann, Prinz Hassan bin Talal von Jordanien, Hans Küng und Helen Zille.

30 Vgl. Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, 35, 54.

31 Erwähnenswert ist vor allem das von Jakob Josef Petuchowski 1974 organisierte Symposium anlässlich von Geigers 100. Todestages am Hebrew Union College in Cincinnati (vgl. Petuchowski (Hrsg.), New Perspectives on Abraham Geiger).

32 Heschels 1998 publizierte Dissertation *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* spiegelt die Zuwendung im Bereich der Forschung am eindrücklichsten wider.

dem 200. Geburtsjahr Geigers, ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte.[33] Obwohl Geiger in den letzten Jahren zum Forschungsobjekt von jüdischen und nicht-jüdischen Wissenschaftlern, von Theologen, Historikern, Orientalisten und Judaisten avanciert ist, steht er im Schatten der großen jüdischen Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts. Es ist auffällig, dass Leo Baeck (1873–1956), Martin Buber (1878–1965), Hermann Cohen (1842–1918) und Franz Rosenzweig (1886–1929) die Forschungsdiskurse klar bestimmen, die Protagonisten des 19. Jahrhunderts, neben Geiger auch Zacharias Frankel (1801–1875)[34], Eduard Gans (1797–1839)[35], Samson Raphael Hirsch und Leopold Zunz (1794–1886)[36] hingegen das Nachsehen haben.

Trotz der gerade konstatierten Geiger-Renaissance muss das Thema *Abraham Geigers Wissenschaftsverständnis* als nahezu unerforscht eingestuft werden. Forschungsliteratur, die dezidiert das definitorische, das funktionale, das methodische, das disziplinäre und das institutionelle Profil der Wissenschaft des Judentums ausführlich und zusammenhängend analysiert, sucht man vergebens. So sind auch Geigers Schriften, vor allem seine beiden Vorlesungen *Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie* (1849)[37] und *Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums* (1872–1874)[38], noch nicht systematisch hinsichtlich

33 Aus diesem Anlass fanden Kongresse in Breslau (Wroclaw) und in Frankfurt am Main (vgl. dazu den Sammelband: Wiese; Homolka; Brechenmacher (Hrsg.), Jüdische Existenz in der Moderne) sowie eine Ringvorlesung in Potsdam statt. Weiterhin wurde eine Gedenktafel an Geigers ehemaligem Wohnhaus in der Rosenthaler Straße 40, in den Hackeschen Höfen in Berlin, angebracht (vgl. Bomhoff, „Der unvergessene Lehrer"). In den Printmedien und im Radio wurde Geigers Geburtstag ebenfalls gedacht (vgl. Beyrodt, Gelehrter Provokateur; ders., Reformer, Gelehrter, Brückenbauer; Feldmann, Gebetbuch als Zankapfel; Jennerjahn, Ein Kritiker vor dem Herrn).

34 Zacharias Frankel wirkt nach seinem Jeschiboth-Besuch und dem mit Promotion abgeschlossenen Universitätsstudium als Rabbiner in Teplitz sowie als Oberrabiner in Dresden. Er ist die führende Persönlichkeit des positiv-historischen Judentums, also der konservativen Richtung, die sich zwischen dem liberalen und orthodoxen Judentum einordnet. Frankel ist der erste Direktor des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau (vgl. zu Frankel und seinem Wissenschaftsverständnis Brämers überzeugende Monographie: Brämer, Rabbiner Zacharias Frankel).

35 Der Hegelianer Eduard Gans wirkt als Jurist, Rechtsphilosoph und Historiker und gilt als Begründer der vergleichenden Rechtsgeschichte (vgl. zu Gans und dem Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden: Bläkner; Göhler; Waszek (Hrsg.), Eduard Gans; Reissner, Eduard Gans, bes. 46–82).

36 Leopold Zunz studiert Altertumswissenschaft und Philologie und wirkt als Lehrer und Direktor einer Gemeindeschule sowie eines Lehrerseminars, als Redakteur und Prediger. Gemeinhin gilt er als Begründer der Wissenschaft des Judentums. Vgl. ausführlicher zu Zunz: Kapitel 1.1 des III. Hauptteils: Leopold Zunz' Verständnis der Wissenschaft des Judentums.

37 Geiger, Einleitung in das Studium der jüdischen Theologie [im Folgenden: ETh].

38 Geiger, Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judenthums [im Folgenden EWdJ].

wissenschaftprogrammatischer Implikationen untersucht worden. Zwar liegen einige Aufsätze vor, die einzelne Aspekte von Geigers wissenschaftlichem Schaffen beleuchten, sodass beispielsweise seine bibel- und talmudkritischen Arbeiten, seine Prägung durch den Historismus und sein Geschichts- und Reformverständnis thematisiert werden, wenngleich auch nur in Kürze.[39] Monographisch umfassend ist Geigers Wissenschaftsentwurf aber noch nicht dargestellt worden. Die vorliegende Arbeit sucht dieses Forschungsdesiderat zu befriedigen und dadurch Geigers Bedeutung für die jüdische Wissenschaftsgeschichte deutlicher hervorzuheben und ihn explizit als Wissenschaftsprogrammatiker zu würdigen. Hierfür stellt sie Geigers Schriften selbst ins Zentrum, analysiert sein gesamtes Oeuvre also hinsichtlich wissenschaftsprogrammatischer Versatzstücke und wählt somit einen vornehmlich werkimmanenten Ansatz. Die bisherige Forschung hat sich vorrangig der Betrachtung von Geigers gelehrten Studien, also seinem Beitrag zur inhaltlichen Ausprägung der Wissenschaft des Judentums, und der Untersuchung seiner Tätigkeit als Reformrabbiner, also seinem Beitrag zur Modernisierung des deutschen Judentums, verschrieben. Geiger erfährt hier zwar Beachtung und Würdigung in diesen Funktionen, aber nicht ausreichend als jüdischer Wissenschaftsprogrammatiker. Daher liegt der Fokus der vorliegenden Studie auf ebendieser Facette seines Schaffens. Seine gelehrten Untersuchungen, das heißt die näherhin inhaltliche Ausgestaltung der Wissenschaft des Judentums, werden hingegen nur gestreift. Erstmalig werden dabei Geigers Entwürfe einer Konzeptionalisierung und einer Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums en détail und zusammenhängend dargestellt. Alle Momente seines Wissenschaftsprogramms sollen im Zusammenhang interpretiert werden, da weder die Forschung noch Geiger selbst solch eine umfassende und zusammenhängende Präsentation leisten.

In der Geiger-Forschung nimmt Susannah Heschels 1989 verfasste, jedoch erst 1998 publizierte Dissertation *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, die von Christian Wiese ins Deutsche übersetzt und 2001 unter dem Titel *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie* veröffentlicht wurde, einen herausragenden Platz ein. Und auch die im Umfeld ihrer Studie entstandenen Aufsätze, die einzelne Aspekte ihrer Hauptuntersuchung akzentuieren und ausschärfen, leisten einen wichtigen Bei-

39 Exemplarisch können folgende Titel genannt werden: Bechtoldt, Die jüdische Bibelkritik im 19. Jahrhundert; Hill, The science of reform; Liebeschütz, Wissenschaft des Judentums und Historismus bei Abraham Geiger; Ritter, „Dolmetscherin der Vergangenheit und Prophetin der Zukunft"; Sarna, Abraham Geiger and biblical scholarship; Surall, Abraham Geigers Aufruf zur Gründung eines „Maimonidesvereins" für die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät; Weiss, Abraham Geiger and Talmud Criticism; Wiese; Homolka; Brechenmacher (Hrsg.), Jüdische Existenz in der Moderne.

trag zur Geiger-Forschung.[40] Die profilierte Geiger-Expertin analysiert in ihrer überzeugenden Promotionsarbeit Geigers historische Forschungen über die nachbiblische Zeit, also seine Untersuchungen zu den Ursprüngen des Christentums inmitten der jüdischen Geschichte. Dabei vermag sie Geigers Forschungsabsichten zu erhellen, indem sie seine historischen Studien hinsichtlich ihrer intentionalen Implikationen, ihrer gegenwärtigen Einschüsse und ihrer impliziten politischen Dimension durchleuchtet und gekonnt mit kontextuellen Gegebenheiten der Zeit und der allgemeinen Theologie- und Wissenschaftsgeschichte korreliert. Infolgedessen untersucht sie auch die vielfach antijudaistischen christlichen Deutungen des nachbiblischen Judentums, konkret die der Tübinger Schule, der Ritschl-Schule und der Religionsgeschichtlichen Schule, und konfrontiert sie mit Geigers Erkenntnissen, also vor allem mit seiner herausfordernden Deutung Jesu als Pharisäer und des Judentums als der originellen Religion, welche andere Religionen wie Christentum und Islam hervorbringt. Ihr gelingt dabei, die Wirkung und Rezeption von Geigers wissenschaftlichen Erkenntnissen in der liberalen protestantischen Theologie seiner Zeit darzustellen. Sie kommt so zu einer differenzierten Würdigung von Geigers wissenschaftlichem Oeuvre und zugleich zu einer sehr kritischen Beurteilung christlicher Arbeiten und des jüdisch-christlichen Forschungsdiskurses im 19. Jahrhundert. Heschel charakterisiert Geigers methodologischen Ansatz dabei als „Umkehrung des theologischen Blicks“[41], da dieser christliche Quellen aus jüdischer Perspektive betrachte und so gängige christliche Interpretationen durchbrochen und umgekehrt habe. Heschel interpretiert Geigers Geschichtsdarstellung entsprechend als „counterhistory“[42] zur christlichen Geschichtsschreibung und damit als Versuch, die christliche Hegemonie aufzubrechen, der christlichen, häufig antijudaistisch ausgerichteten Forschung entgegenzutreten und das Judentum sowohl in Geschichte und Gegenwart als auch in Forschung und Leben adäquat zu positionieren. Wenngleich der Terminus „counterhistory“ nicht auf Heschel selbst zurückgeht, sondern eine seit der Antike verbreitete literarisch-polemische Gattung ist, welche in der Gegenwart von David Biale[43] und Amos Funkenstein[44] profiliert wurde, prägt

40 Vgl. zum Beispiel: Heschel, „Revolt of the Colonized“; dies., Abraham Geiger and the 19th-Century Failure of Christian-Jewish Relations; dies., Abraham Geiger and the Emergence of Jewish Philoislamism.

41 Heschel, Der jüdische Jesus und das Christentum, 28.

42 Heschel, Abraham Geiger and the 19th-Century Failure of Christian-Jewish Relations, 20.

43 Biale, Gershom Scholem. Kabbalah and counter-history.

44 Funkenstein, Jüdische Geschichte und ihre Deutungen, bes. 34–54. Funkenstein charakterisiert das Genre mit einem Rekurs auf ein Zitat von Walter Benjamin näher: „Ihre Methode besteht darin, die bewährtesten Quellen des Gegners systematisch entgegen ihrer Intention zu verwenden, ‚die Geschichte gegen den Strich (zu) bürsten‘. Sie wollen das Selbstbild; die Identität des Gegners verzerren, indem sie seine Erinnerung angreifen“ (a. a. O., 39).

sie ihn und macht ihn zur bestimmenden Deutungsfigur des jüdisch-christlichen Wissenschaftsdiskurses im Allgemeinen und von Geigers Werk im Speziellen. Die Wissenschaft des Judentums und damit auch Geigers wissenschaftliches Wirken interpretiert Heschel als „revolt of the colonized“[45], also als Versuch jüdischer Intellektueller, die christliche Vorherrschaft in der akademischen Sphäre zu durchbrechen. Heschel macht demnach die jüdisch-christliche Beziehung zur maßgeblichen Interpretationsperspektive, die sich schließlich im zentralen Begriff der „counterhistory“ verdichtet.[46] Wieses Einschätzung, dass Heschels Dissertation „als Meilenstein[ ] eines […] Dialogversuchs der Disziplinen gelten [muss] und […] fortan aus der Erforschung der jüdisch-christlichen Beziehungen in Deutschland, der Theologiegeschichte des Protestantismus wie der Deutung der Wissenschaft des Judentums nicht mehr wegzudenken sein [wird]“[47], ist zuzustimmen. Ihre Forschungsergebnisse werden daher auch im Rahmen dieser Untersuchung stets mitgeführt, wenngleich sie nur vereinzelt direkt aufgenommen werden. Denn eine systematische Analyse von Geigers Wissenschaftsverständnis leistet auch Heschel nicht. Sie beleuchtet zwar Geigers Wissenschaftsprogrammatik, legt den Schwerpunkt ihrer Betrachtung aber auf Geigers eigene wissenschaftliche Beiträge. Überdies fokussiert Heschel den Makrokosmos, also das Verhältnis des Judentums zum nicht-jüdischen Kontext beziehungsweise vice versa und die Bedeutung der Wissenschaft des Judentums hierfür. Sie streift den Mikrokosmos, konkret den Reformprozess und die Rolle der Wissenschaft des Judentums darin, der im Zentrum der vorliegenden Studie steht, nur am Rande. Diese Untersuchung will einen Beitrag zur Differenzierung von Heschels „counterhistory“-These leisten, insofern sie die dargebotene These aufgreift und an Geigers Wissenschaftsprogramm überprüft. Dabei soll geklärt werden, ob die überzeugende Interpretation der jüdischen Geschichtsdarstellung als „counterhistory“ zur christlichen Geschichtsschreibung auf das Wissenschaftskonzept übertragen werden kann; gefragt wird also, ob Geiger seinen Entwurf der Wissenschaft des Judentums tatsächlich als Gegenprogramm zum christlichen Wissenschaftsverständnis konzipiert.

45 Vgl. Heschels gleichnamigen Aufsatz *„Revolt of the Colonized“*.

46 So schreibt sie etwa: „During this same period, Jewish scholarship in Germany was not a simple presentation of Jewish history but a counterhistory of the prevailing Christian scholarship. The Wissenschaft des Judentums did not want the study of Judaism merely to be added to the curriculum, but wanted to radically revise that curriculum, in an effort to resist and even overthrow the standard portrayal of Western history“ (Heschel, „Revolt of the Colonized“, 63).

47 Wiese, Vorwort, 15.

In der umfangreichen Forschungsliteratur[48] zur Wissenschaft des Judentums, die unterschiedliche thematische Schwerpunkte setzt und sowohl aus jüdischer als auch aus nicht-jüdischer Perspektive verfasst ist, kommt Christian Wieses 1999 erschienener Dissertation *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere?*[49] ungeachtet einiger strittiger Punkte zentrale und wegweisende Bedeutung zu. Es gelingt Wiese in überzeugender Weise, die Begegnung zwischen der Wissenschaft des Judentums und der protestantischen Universitätstheologie in der wilhelminischen Ära zu analysieren und unter Würdigung der positiven Einzelfälle die überwiegende Vergeblichkeit jüdischer Anstrengungen um einen von Gleichheit, Gleichzeitigkeit und wechselseitiger Anerkennung bestimmten wissenschaftlichen Dialog herauszustellen. Genau wie Heschel nimmt Wiese die jüdisch-christlichen Beziehungen im Wissenschaftsgeflecht in den Blick und kommt zu ähnlich ernüchternden Erkenntnissen. Die konstitutive jüdische Perspektive auf die bibel- und religionswissenschaftlichen Diskurse im deutschen Kaiserreich und der jüdischen Teilhabe daran sowie die interdisziplinäre Ausrichtung, die protestantische Theologie, Judaistik und Antisemitismusforschung in sich vereint, machen die Originalität und Überzeugungskraft dieser wissenschaftsgeschichtlichen Studie aus. Wiese beleuchtet die jüdische Wahrnehmung der protestantischen Universitätstheologie und erhellt die Intentionalität und Funktionalität jüdischer Forschungen, die er als „jüdische[ ] Apologetik“[50] charakterisiert. Zudem untersucht er die Haltung der protestantischen Universitätstheologie zum Judentum in Gesellschaft, Geschichte sowie Forschung und beschreibt den politischen, sozialen und institutionellen Kontext der Begegnung von Wissenschaft des Judentums und protestantischer Universitätstheologie. Die Zeitgeschichte wird dabei als zentraler Deutungsfaktor plausibel gemacht. Heschel bringt die Bedeutung von Wieses Studie prägnant zum Ausdruck: „[…] indem es das Ringen der Wissenschaft des

48 Vgl. dazu exemplarisch folgende Titel: Carlebach (Hrsg.), Wissenschaft des Judentums; Elbogen, Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums; Hartwig (Hrsg.), „Im vollen Licht der Geschichte“; Hasselhoff (Hrsg.), Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums; von der Krone, Wissenschaft in Öffentlichkeit; Schaeffler, Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts; Schorsch, Das 1. Jahrhundert der Wissenschaft des Judentums; Schulte, Die Wissenschaft des Judentums; Ucko, Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums; Wilhelm (Hrsg.), Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich.

49 Vgl. exemplarisch zu Wieses Disseration folgende Rezensionen: Brocke, Geschlossene Gesellschaft; Deines, Wissenschaft des Judentums und protestantische Universitätstheologie im wilhelminischen Deutschland; Wassermann, The Wissenschaft des Judentums and protestant theology. Vgl. auch: Hasselhoff, „Sapientes docent traditiones“, 160 f.

50 Wiese, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland, 16.

Judentums um Achtung historisch würdigt, [stellt das Buch] selbst einen Versuch dar, die weit verbreiteten negativen Stereotype zu überwinden und die Bedeutung des Judentums – als Religion, Tradition und Geschichte – für das Christentum und die gesamte europäische Kultur aufzuzeigen."[51] Wieses Erkenntnisse können bei der Erforschung der jüdischen Wissenschaftsgeschichte nicht mehr übergangen werden und daher wird auch hier auf ihnen aufgebaut. Dadurch aber, dass Wiese vornehmlich die wilhelminische Zeit betrachtet und Geiger zwar im Kontext der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums erwähnt, sein Wissenschaftsverständnis jedoch weder ergründet noch die Wissenschaftsprogrammatik im Allgemeinen ausführlicher thematisiert, werden seine Erkenntnisse nur vereinzelt direkt aufgenommen. Wiese formuliert jedoch eine interessante Deutung der Wissenschaft des Judentums, die aufgegriffen und an Geigers Wissenschaftsentwurf überprüft werden soll. Seine Akkulturationsthese, die als normative Gegenthese zu Heschels „counterhistory"-These interpretiert werden kann, lautet: „Zugleich stellte sie [die Wissenschaft des Judentums] in der Orientierung am Wissenschaftsverständnis ihrer Zeit – ein Ergebnis fortschreitender Akkulturation dar."[52] Die Deutung der Wissenschaft des Judentums bewegt sich in der Forschung also im Spannungsfeld von „counterhistory" und Akkulturation. Diese Untersuchung bezieht beide Positionen auf Geigers Wissenschaftsprogramm, differenziert sie und zielt auf eine eigene Deutung ab.

Neben Heschel und Wiese bestimmt Michael A. Meyer die Forschung über die Wissenschaft des Judentums maßgeblich. Meyers Studien, die sich vordergründig der Wissenschaft des Judentums, der jüdisch-deutschen Geschichte, der jüdischen Identität in der Moderne und der jüdischen Reformbewegung widmen, liefern wertvolle Erkenntnisse für die Erforschung der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert und damit auch für diese Arbeit.[53] Besonderen Stellenwert für diese Studie nimmt sein Aufsatz *Jewish religious reform and Wissenschaft des Judentums. The positions of Zunz, Geiger and Frankel* (1971) ein, in dem er als Erster eine analytische Zusammenschau von jüdischer Reformbewegung und Wissenschaft des Judentums darbietet, die entsprechenden Entwürfe

51 Heschel, Vorwort, X. Für die Weimarer Republik vgl. folgenden Aufsatz: Siegele-Wenschkewitz, Das Verhältnis von protestantischer Theologie und Wissenschaft des Judentums während der Weimarer Republik.

52 Wiese, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland, 60.

53 Exemplarisch können folgende Titel genannt werden: Meyer u. a. (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit; Meyer, Response to modernity; ders., Reform Jewish thinkers and their german intellectual context; ders., Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz; ders., Judaism within Modernity; ders., Jüdische Identität in der Moderne; ders., Jüdische Wissenschaft und jüdische Identität; ders., Two persistent tensions within Wissenschaft des Judentums; ders., Abraham Geiger's historical Judaism.

von Zunz, Geiger sowie Frankel präsentiert und dadurch erstmalig die produktiven Wechselwirkungen dieser beiden zentralen intellektuellen Bewegungen des 19. Jahrhunderts hervorhebt. Meyer zeigt, wie die unterschiedlichen religiösen Positionen die Profilierung der Wissenschaft des Judentums beeinflussen und wie die Wissenschaft des Judentums in den Dienst religiöser Reformen gestellt wird. Da er drei Protagonisten der Zeit betrachtet, kann er den produktiven Nexus von Wissenschaft des Judentums und jüdischer Reformbewegung nur benennen. Im Folgenden soll er mittels einer systematischen Analyse von Geigers Schriften erschlossen werden. So kann die Bedeutung der Wissenschaft des Judentums für den Reformprozess erhellt werden. Vorrangig wird untersucht, inwiefern die Wissenschaft des Judentums im Mikrokosmos des deutschen Judentums wirkt beziehungsweise von Geiger für diesen fruchtbar gemacht wird. Dadurch soll Geigers Rolle als führendem Reformrabbiner entsprochen werden. Auf den Makrokosmos, das heißt auf das außerjüdische Beziehungsgeflecht, das sowohl Heschel als auch Wiese fokussieren, soll dabei nur am Rande eingegangen werden.

Martin Ritter hat in seinem Aufsatz *„Dolmetscherin der Vergangenheit und Prophetin der Zukunft". Das Profil jüdischer Philosophie im Werk von Leopold Zunz, Abraham Geiger und Salomon Munk* (2003) den Ansatz der „shared history"[54] als entscheidende Forschungsperspektive auf die Wissenschaft des Judentums dargestellt. Sein Plädoyer dafür, dass „die Schriften und Aussagen der Wissenschaftler des Judentums […] mit Werken ihrer christlichen Zeitgenossen konfrontiert und kontextualisiert werden"[55] müssen, leuchtet unmittelbar ein. In der Forschungsliteratur besteht Konsens darin, dass die Entwürfe der Wissenschaft des Judentums durch den ideengeschichtlichen Kontext ihrer Zeit geprägt worden sind.[56] Der deutsche Idealismus, insbesondere seine wissenschaftstheoretischen Diskurse, und die Romantik werden durchgängig als zentrale Einflussgrößen geltend gemacht. Konkrete Personen werden hingegen kontrovers diskutiert. Im Hinblick auf Geiger werden immer wieder Anklänge an die protestantische Theologie konstatiert. Während der Einfluss der Tübinger Schule, der vorrangig Geigers eigene Forschungen betrifft, recht ausführlich, vor allem von Heschel, analysiert wurde, steht die präzise Bestimmung des Einflusses der protestantischen Theologie auf sein Wissenschaftsverständnis noch aus. Eine systematische und fundierte Verhältnisbestimmung zwischen Geigers Konzept der Wissenschaft des Judentums und den Entwürfen der protestantischen Theologie

54 Ritter, „Dolmetscherin der Vergangenheit und Prophetin der Zukunft", 125.

55 Ebd.

56 Vgl. dazu vor allem: Lewkowitz, Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts; Schaeffler, Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts; Ucko, Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums.

sucht man bis jetzt vergebens. Vereinzelt wird Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) als Gewährsmann Geigers benannt, indem einige Parallelen zwischen Schleiermachers Konzeption der protestantischen Theologie und Geigers Wissenschaftsentwurf aufgezeigt werden.[57] Aufgrund der Knappheit der Rekurse und einer fehlenden tiefgründigen und systematischen Auseinandersetzung blieb bislang unerforscht, ob Geigers Wissenschaftsverständnis tatsächlich in ideeller Verbindung zu Schleiermachers Ansatz steht. Diese Frage soll durch die vorliegende Studie geklärt werden. Ritters Ansatz einer „shared history" wird dafür aufgegriffen und zum methodologischen Grundsatz gemacht, indem Geigers Wissenschaftsprogramm mit Schleiermachers enzyklopädischem Entwurf „konfrontiert" und „kontextualisiert" wird.

Die Quellenlage zu Geiger ist gut.[58] Sein Sohn Ludwig Geiger hat zahlreiche Schriften zusammengestellt und in den *Nachgelassenen Schriften* herausgegeben. Die fünf Bände sind von 1875 bis 1878 erschienen und 1999 nachgedruckt worden, sodass sie heute gut zugänglich vorliegen. Band 1 enthält Broschüren, Abhandlungen, Predigten und Leitartikel aus der *Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie,* die vorher bereits fast alle veröffentlicht waren. In den Bänden 2 und 4 hat Ludwig Geiger unveröffentlichte Vorlesungsmanuskripte ediert. Band 3 beinhaltet vorher schon publizierte Schriften. In Band 5 finden sich Auszüge aus Geigers Tagebuch, eine Auswahl an Briefen und eine biographische Skizze seines Sohnes. Ludwig Geiger hat die Schriften nach eigenem Bekunden teilweise verändert. So hat er Ergänzungen angebracht, hebräische Ausdrücke übersetzt oder weggelassen, orthographische Fehler korrigiert und Redundanzen getilgt. Zum Teil hat er Mitschriften von Studenten oder Aufzeichnungen seines Vaters hinzugezogen und auszugsweise integriert. Kenntlich gemacht hat er solche Modifikationen allerdings nicht. Bei den *Nachgelassenen Schriften* handelt es sich also nicht um eine kritische Ausgabe, was bei der Interpretation berücksichtigt werden muss. Weitere zentrale Werke wie *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (1833), *Ueber die Errichtung einer jüdisch-theologischen Facultät* (1838), *Lehrbuch zur Sprache der Mischnah* (1845), *Lesestücke aus der Mischnah* (1845), *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums* (1857) und *Das Judentum und seine Geschichte* (1865–1871) sind bereits zu Geigers Lebzeiten publiziert worden; auch sie sind zum Teil nachgedruckt worden und heute

57 Vgl. zum Beispiel: Ritter, „Dolmetscherin der Vergangenheit und Prophetin der Zukunft", 136f; Steuer, Schleiermachers Religionsphilosophie in ihrer systematischen und historischen Bedeutung für die jüdische Religionsphilosophie, 123–131; Surall, Abraham Geigers Aufruf zur Gründung eines „Maimonidesvereins" für die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät, 409–411.

58 Vgl. zur Bibliographie: Stern, Bibliographie; [N. N.], Art. Abraham Geiger, 360–363.

alle verfügbar. Die von Geiger verfassten Zeitschriftenartikel liegen zudem in digitalisierter Form vor und sind daher besonders leicht zugänglich.[59]

Diese Studie widmet sich Geigers Wissenschaftsbegriff sowie dessen Realisierung, rekonstruiert und analysiert also sein Wissenschaftsverständnis. Sie beleuchtet dafür die Konzeptionalisierung, die Institutionalisierung und die Kontextualisierung der Wissenschaft des Judentums. Daraus ergibt sich die Gliederung der Untersuchung in die Hinführung, den I., II. und III. Hauptteil sowie den Epilog. Die Hinführung expliziert die Voraussetzungen von Geigers Wissenschaftsprogramm, indem sie Geigers Zeitdiagnose entfaltet, also die Lage des gegenwärtigen Judentums im Makro- und Mikrokosmos aus Geigers Perspektive beschreibt. Weiterhin wird dort Geigers allgemeiner Wissenschaftsbegriff dargestellt. Im I. Hauptteil soll Geigers Entwurf einer Konzeptionalisierung der Wissenschaft des Judentums beleuchtet werden. Das definitorische, das funktionale, das methodische und das disziplinäre Profil der Wissenschaft des Judentums werden dafür erhellt. Sodann wird im II. Hauptteil Geigers Entwurf einer Institutionalisierung der Wissenschaft des Judentums analysiert. Seine Ideen sowie Umsetzungsversuche der Institutionalisierung werden untersucht. Dabei wird zwischen wissenschaftlichen Einrichtungen und wissenschaftlichen Periodika unterschieden. Thema des III. Hauptteils ist die Kontextualisierung von Geigers Wissenschaftsverständnis. Er zeigt, wie der innerjüdische Einfluss und die Prägekraft Schleiermachers wirksam sind. Im Epilog sollen die zentralen Erkenntnisse der Studie gebündelt und überdies Geigers Ausstrahlungskraft auf die akademische Landschaft des 21. Jahrhunderts eruiert werden. So kann abschließend eine kritische Würdigung des untersuchten Entwurfs der Wissenschaft des Judentums realisiert und Geiger als Wissenschaftsprogrammatiker profiliert werden.

59 In der vorliegenden Studie werden die Zitate aus Geigers Schriften genau wie die Schleiermacherschen Zitate mit Sigla versehen und direkt im Haupttext mit Nennung der Seiten- oder Paragraphenzahl belegt. Die gebrauchten Sigla können mithilfe der Liste der Sigla unter Hinzuziehung des Literaturverzeichnisses entschlüsselt werden. Zitate aus den übrigen Quellen und der Sekundärliteratur werden im Anmerkungsapparat belegt.

Hinführung

Eine Wissenschaft eröffnet nach Geigers Auffassung Anwendungsfelder, in denen sie tätig ist. Diese Handlungssphären sind im konkreten Leben der Gegenwart verortet und die Aufgaben von Wissenschaft resultieren unter anderem aus virulenten Bedürfnissen der Praxis. Aufgrund dieses Nexus und des Gegenwartsbezugs einer Wissenschaft ist es wichtig, das Kolorit der Zeit und damit die kontextuellen Bedingungen einer Wissenschaft zu kennen. Im Hinblick auf das von Geiger entfaltete Wissenschaftskonzept muss dabei die spezifische Situation der Juden im deutschen Staatengefüge[1] des 19. Jahrhunderts besondere Beachtung finden, da Geiger durch sie nachhaltig geprägt ist und sie denjenigen lebensweltlichen Bezug darstellt, auf den er seinen Wissenschaftsentwurf bezieht. Kapitel 1 skizziert daher die Lage des gegenwärtigen Judentums[2], wie Geiger sie in seinen Schriften und Aufsätzen charakterisiert. Dabei werden der Makrokosmos und der Mikrokosmos des Judentums näher beschrieben. Betrachtet man Geigers wissenschaftsprogrammatische Ausführungen, kristallisieren sich zwei Ebenen heraus: der allgemeine Wisssenschaftsbegriff und der Wissenschaftsbegriff der Wissenschaft des Judentums. Auf Letzterem liegt der Schwerpunkt dieser Untersuchung. Zunächst soll jedoch in Kapitel 2 Geigers allgemeiner Wissenschaftsbegriff skizziert werden. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass Geiger sich nur selten prinzipiell zur Wissenschaft äußert, stattdessen seinen Wissenschaftsbegriff von vornherein im Horizont der Wissenschaft des Judentums entwickelt. Darüber hinaus erschwert seine unpräzise Terminologie die inhaltliche Differenzierung. Zwar verwendet Geiger fast durchgängig den Begriff „Wissenschaft", meint in der Regel jedoch die Wissenschaft des Judentums.[3] Anliegen der Hin-

1 Der Begriff „Staat" wird im Folgenden verwendet, obwohl es zu Geigers Lebzeiten nicht den einen deutschen Staat, sondern ein Staatengefüge in Form des Deutschen Bundes gibt. Der unspezifische Gebrauch des Terminus ist gewiss problematisch, da sich die Situation der einzelnen Staaten und freien Städte unterscheidet und gerade im Hinblick auf die ‚Judenfrage' keine Einigkeit besteht. Geigers eigene Äußerungen sind weitestgehend auf Preußen bezogen, wobei er dies nur selten explizit macht. Folglich steht „Staat" in der folgenden Darstellung in der Regel auch für Preußen.

2 Die Bezeichnung „gegenwärtiges Judentum" meint das Judentum zu Geigers Zeit, also das deutsche Judentum im 19. Jahrhundert.

3 In der folgenden Darstellung, nicht in Geigers Zitaten, wird der Begriff „Wissenschaft" immer dann benutzt, wenn es sich um das allgemeine Wissenschaftsverständnis handelt und „Wissenschaft des Judentums", wenn tatsächlich die Wissenschaft des Judentums gemeint ist.

führung ist es somit, die Voraussetzungen von Geigers Wissenschaftsverständnis, das dann in den drei Hauptteilen entfaltet wird, zu explizieren.

1. Geigers Zeitdiagnose: Die Lage des gegenwärtigen Judentums

Soll die Lage des gegenwärtigen Judentums aus Geigers Perspektive skizziert werden, gilt es folgende methodische Anmerkungen einzubeziehen: Geiger äußert während seiner gesamten literarischen Wirksamkeit, also von 1831 bis 1874, zeitdiagnostische Eindrücke. Da es sich beim Judentum um ein historisches Gebilde handelt, das sich stets weiterentwickelt und von kontextuellen Gegebenheiten der Zeit, die ebenfalls ständigen Veränderungen unterliegen, abhängt, verändern sich auch Geigers Einschätzungen. Weiterhin muss beachtet werden, dass das Judentum keine monolithische Größe darstellt. Es inkludiert unterschiedliche Positionen, weist verschiedene Darstellungsformen auf und ist zudem von regionalen Bedingungen geprägt. So variiert die politische und gesellschaftliche Stellung des Judentums von Staat zu Staat, da es keinen Konsens in der ‚Judenfrage' gibt. Ferner unterscheiden sich auch die Glaubens- und Lebensformen von Juden in den einzelnen Staaten und hängen außerdem davon ab, ob es sich um Stadt- oder Landgemeinden handelt. Dennoch soll der Versuch unternommen werden, möglichst zeit- und ortsunabhängige Wahrnehmungen Geigers zusammenzutragen. Einerseits sollen dabei die Außenwirkung und die externen Beziehungsstrukturen des Judentums, also der Makrokosmos, beleuchtet werden. Es wird untersucht, wie das Judentum nach Geigers Einschätzung im Staatengefüge, in der Kultur und in der Gesellschaft positioniert ist und inwiefern es dort Anerkennung erfährt und Anregungen erhält. Andererseits soll der Fokus auf die innere Entwicklung des Judentums, also den Mikrokosmos, gelegt werden und analysiert werden, welche Dynamik nach Geigers Dafürhalten im Judentum selbst wirkt.[4]

4 Diese Darstellung der Lage des gegenwärtigen Judentums aus Geigers Perspektive erhebt nicht den Anspruch, der gesamten Situation des deutschen Judentums im 19. Jahrhundert gerecht zu werden und diese umfassend zu skizzieren. Vielmehr soll sie Geigers Wahrnehmung der Zeit exemplarisch widerspiegeln und darüber hinaus zeigen, auf welchen Voraussetzungen sein Wissenschaftsentwurf basiert. Primär gilt es also, die kontextuellen Bedingungen der Wissenschaft des Judentums aus der Sicht Geigers zu beschreiben (vgl. ausführlicher und allgemeiner dazu zum Beispiel: Brenner; Jersch-Wenzel; Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 2; Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866).

1.1 Makrokosmos: Das Judentum zwischen Gleichberechtigung und Diskriminierung

Insgesamt kann konstatiert werden, dass Geiger die Zeit als viel versprechend einstuft und die Situation von Juden als günstig bewertet, indem er auf Fortschritte im Hinblick auf die bürgerliche Gleichstellung hinweist und diese würdigt, wie folgende Formulierung exemplarisch zum Ausdruck bringt: „Die äußere Lage der Juden gestaltet sich in den meisten Ländern der gebildeten Welt rasch auf eine vortheilhafte Weise um“ (ZgL 81f).[5] Betrachtet man das 19. Jahrhundert, welches als ein Übergangszeitalter von Wandel und Umwälzungen geprägt ist, kann festgestellt werden, dass die generelle Reformwelle auch das Judentum erreicht. Mit dem ‚Edict, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem preußischen Staate‘ vom 11. März 1812, welches vorrangig auf den liberal gesinnten Staatskanzler Karl August von Hardenberg (1750–1822) zurückgeht, wird im Zuge allgemeiner Reformbewegungen Preußens auch die bürgerliche Gleichberechtigung von Juden umgesetzt. Juden werden von nun an als Einländer und preußische Staatsbürger betrachtet. Sie müssen sich dafür verpflichten, einen festen Familiennamen zu tragen und in offiziellen Korrespondenzen stets die deutsche Sprache und lateinische Schrift zu verwenden. Trotz gewisser Vorbehalte im Bereich des Militärdienstes und der Bekleidung von Staatsämtern, die vornehmlich auf König Friedrich Wilhelm III. (1770–1840) zurückgehen, und des Ausschlusses einiger preußischer Provinzen, kann das Edikt zunächst als Erfolg gewertet werden: Juden sind staatsrechtlich gleichgestellt und verfügen über Handels-, Gewerbe- und Niederlassungsfreiheit.[6]

Obgleich Geiger diese in Geschichtsdarstellungen verbreitete Einschätzung, wie anfangs gezeigt, teilt, äußert er sich auch in deutlich kritischer Weise. Denn nach seiner Auffassung existiert eine Diskrepanz zwischen der rechtlich festgelegten Gleichberechtigung und der sozialen Realität, wie er in einem Rückblick anlässlich des 50-jährigen Jubiläums des Edikts herausstellt. Er analysiert die Wirksamkeit des Emanzipationsediktes und bewertet dessen tatsächliche Leistung differenzierter, indem er auf zahlreiche vorgenommene Beschränkungen verweist, die den ursprünglichen Fortschritt des Ediktes schmälern. So konstatiert er, dass die seit 1812 per Verfassung festgeschriebene bürgerliche Gleichstellung aufgrund reaktionärer Strömungen Einschränkungen erfahre und die Emanzipation der

5 Geiger führt weiter aus: „In […] mehreren Staaten Deutschlands […] ist die vollständige Gleichstellung eine Thatsache […]. Die Religion tritt aus der confessionellen Beengung heraus, die scharf ausgeprägte Form des Bekenntnisses hat aufgehört, die für alle Verhältnisse bestimmende Lebensmacht zu sein“ (ZgL 81f).

6 Vgl. Jersch-Wenzel, Rechtslage und Emanzipation (1780–1847), 32–35; Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866, 248–255.

Juden immer wieder mit Widerständen und Rückschlägen konfrontiert werde. Trotz positiver Entwicklungen gebe es keine allumfassende Chancengleichheit und keine vollständig und einheitlich realisierte Emanzipation der Juden, sondern weiterhin Benachteiligungen und Ausgrenzungen. Dieser Mangelzustand manifestiere sich in unterschiedlicher Intensität in verschiedenen Bereichen, von denen Geiger einige näher beleuchtet (vgl. Mä 10–18). So analysiert er die Integration des Judentums in das deutsche Staatengefüge, wobei Staat hier als Oberbegriff für verschiedene Institutionen und Organisationen dient. Zum einen betrachtet Geiger dabei die Verortung des Judentums innerhalb der Gesellschaft und Kultur. Zum anderen – und hierauf legt er seinen Schwerpunkt – erörtert er die Stellung des Judentums innerhalb der Bildungsschichten, das heißt in der schulischen, beruflichen und akademischen Welt. In leichter Modifikation zum Eingangsstatement erweckt es den Eindruck, dass das jüdische Leben nach Geigers Dafürhalten durch eine gewisse Unbeständigkeit geprägt ist, da sich Aufwärtsbewegungen und Rückschläge abwechseln und sich demgemäß ambivalente Tendenzen auftun.[7] Folglich kann die Situation zwar als aussichtsreich eingeschätzt werden, aber gleichzeitig auch noch als unbefriedigend für Juden, was das Bedürfnis nach Veränderung, ja Verbesserung erklärt. Es gilt nun, die Situation des Judentums im Makrokosmos näher zu betrachten und zu erarbeiten, wie sich die Gesamteinschätzung im Einzelnen darstellt.

Geiger verweist zunächst recht global auf die allgemeine Eingebundenheit des Judentums in den gesellschaftlichen Kontext und die bestehenden Machtstrukturen, wenn er erklärt: „Die Geschichte der Juden und des Judenthums ist […] nicht vollständig das Product der eignen innern Entwickelung […], sondern sie wird vielfach von außerhalb liegenden Einwirkungen bald zurück bald vorwärts gestoßen“ (ZgL 81).[8] Es zeigt sich, dass die konstatierte Determination durch äußere Faktoren ambivalent bewertet werden kann: einerseits als Progression, andererseits aber auch als Regression. Die Aufhebung der Ghettoisierung, die damit einhergehende Befruchtung mit nicht-jüdischen Theoremen und die verbesserte rechtliche Situation wirken sich zum einen positiv, wenngleich nicht uneingeschränkt, auf die innere Entwicklung des Judentums und seine Stellung im Staatengefüge aus, wie es noch zu explizieren gilt. Zum anderen ist aber auch erkennbar, dass das Judentum seine Entwicklung nicht vollständig selbst steuern kann und hochantei-

7 Jersch-Wenzel teilt diese Einschätzung und führt zum einen zahlreiche rechtliche Einschränkungen an, die den Rückschritt zum Ausdruck bringen, verweist zum anderen aber auch auf den bereits realisierten Fortschritt (vgl. Jersch-Wenzel, Rechtslage und Emanzipation (1780–1847), 35–56).

8 Geiger konkretisiert: „Allein dabei muß doch ferner die Wahrheit berücksichtigt werden, daß für die Sicherung und Verbesserung unserer äußern Lage wohl von unserer Seite etwas mit gewirkt werden kann, sie aber keineswegs zunächst von unsern Bemühungen abhängt“ (SSZ 150).

lig fremdbestimmt ist. Folglich trägt das Judentum nicht die alleinige Verantwortung für seine Entfaltung, sondern ist externen Kräften ausgesetzt, was mit seinem Status als Minderheit zusammenhängt. Juden können ihrerseits zwar einen Beitrag zur Integration in das Staatengefüge leisten und sind zu einem engagierten Einsatz animiert, letztlich hängt die erfolgreiche Eingliederung jedoch vom Ermessen des Staates und seiner Organe ab, mit denen kooperiert werden muss. Bei aller Aufwärtsbewegung erfährt das Judentum auch immer wieder Rückschläge, die eine vollständige Gleichbehandlung und Gleichberechtigung utopisch erscheinen lassen. So fungiert das Judentum trotz aller Fortschritte als Spielball machtpolitischer Interessen und entbehrt einer ausgeprägten wirkungsmächtigen Autonomie.

Geiger erläutert die bereits angedeutete Eingebundenheit des Judentums in den ideellen Kontext näher und schreibt: „Das Judenthum steht nicht abgeschlossen da, es empfängt von der gesammten Entwickelung der Menschheit, wie es ihr giebt; namentlich aber bedarf es dessen, daß man ihm die freie Bewegung, seinen Bekennern die unbeschränkte Entwickelung der geistigen Kräfte und deren ungehinderte Anwendung gestattet“ (BA 6). Es wird deutlich, dass das Judentum Theoreme der allgemeinen Geistesgeschichte, also auch der deutschen Gesellschaft und Kultur, aufnimmt und sie für die eigene Entfaltung nutzbar macht. Das Judentum benötigt diese Inspiration, speist gleichzeitig aber auch eigene Gedanken in die universale Ideengeschichte ein und bereichert diese dadurch. Demnach findet ein lebendiger Austausch mit der geistigen Umwelt statt. Die positive Wirkung des fortschreitenden Akkulturationsprozesses auf jüdischer Seite ist offenkundig, indem das Judentum als Konsument sowie als Produzent der deutschen respektive universalen Kultur auftritt. Es ist demgemäß keine weltabgewandte Einheit, sondern öffnet sich für nicht-jüdische Einflüsse und ist einer fruchtbaren Interaktion zugetan. Es wird jedoch auch deutlich, dass das Judentum Freiraum für die eigenständige Entfaltung benötigt und sich weiterhin als selbstständige Größe betrachtet. Eine omnipräsente Kontrolle durch den Staat in Form von Restriktionen steht selbstredend konträr dazu, hemmt eine selbstbestimmte Entwicklung und damit die Zukunftsfähigkeit des Judentums.

Die noch unspezifische Abhängigkeit und Machtlosigkeit des Judentums gewinnen an Konkretion, wenn Geiger die verfassungsrechtliche Lage entfaltet, also den Status der jüdischen Gemeinden näher erläutert: „Allein das Judenthum und die jüdischen Gemeinden wurden doch damit zu bloßen beliebigen Vereinigungen hinabgedrückt, die außerhalb des ganzen Staatsorganismus standen, nicht als geschlossene und berechtigte religiöse Corporationen betrachtet, die in freier Verfassung ihre Angelegenheiten selbst leiteten“ (Mä 11).[9] Die

9 Geiger beleuchtet hier die Wirkung des preußischen Edikts von 1812 und daher ist offenkundig, dass er die jüdischen Gemeinden in Preußen im Blick hat. Es bleibt zu berücksichtigen,

beschriebene Situation steht offenkundig im Gegensatz zu der von christlichen Gemeinschaften und spiegelt exemplarisch die ungleiche Behandlung und die Minderprivilegierung wider. Von einer Eingliederung in den Staat inklusive aller Rechte und einer uneingeschränkten Anerkennung und Förderung kann demgemäß keine Rede sein. Vielmehr offenbaren sich die Schutz- und Machtlosigkeit, die entwürdigende Ausgrenzung und die demütigende Zurückstufung der jüdischen Gemeinden von Körperschaften zu Privatorganisationen, die mit dem preußischen Edikt von 1812 vollzogen werden. Geiger konkretisiert die Lage jüdischer Gemeinden und ihr Verhältnis zur Obrigkeit, indem er ausführt: „Und zwar merkwürdiger Weise gehemmt nicht blos dadurch, daß ihm [dem Judentum] die berechtigten und mit den nothwendigen Attributen versehenen Organe der Wirksamkeit fehlten, sondern von dem Staate selbst, der doch so entschieden das Gehenlassen und Ignorieren sich vorgesetzt hatte. Man griff gewaltsam in die innere Entwickelung ein, verbot unter dem Namen ‚Neuerung' jede vernünftige und von der Zeit gebotene Einrichtung […]" (Mä 12).[10] Die jüdischen Gemeinden erfahren demnach eine doppelte Schwächung ihrer Autonomie und dadurch eine zweifache Beschneidung ihrer Souveränität und Wirksamkeit: Einerseits verwehrt der Staat dem Judentum finanzielle und strukturelle Unterstützung und verhindert dadurch die effiziente Arbeit der Gemeinden sowie die Aufrechterhaltung der jüdischen Tradition. Andererseits greift er trotz ihres Status als Privatorganisation in innerjüdische Angelegenheiten ein, indem er Reformbestrebungen durchkreuzt, Veränderungen verbietet und dadurch den Fortschritt, also die Weiterentwicklung des Judentums blockiert. Er sucht folglich die Modernisierung des Judentums abzuwenden. Der Staat greift demnach sowohl in die äußere als auch in die innere Entwicklung des Judentums ein und bestimmt diese in negativer Weise. Eine fruchtbare Kooperation auf Augenhöhe zwischen Staat und jüdischen Gemeinden existiert demgemäß nicht, vielmehr hat es den Anschein, dass jener als übergeordnete Größe ihre Erniedrigung, ja sogar ihre Auflösung intendiert und die volle Würdigung der jüdischen Religion durch die staatliche Autorität eine Illusion bleibt.[11]

---

dass der rechtliche Status von Staat zu Staat variiert und es keine einheitliche Rechtslage gibt. Meyer betrachtet die einzelnen Staaten ausführlich und führt noch weitere Beispiele von „Eingriff[en] in die jüdische Rechtsautonomie" an und bekräftigt dadurch Geigers Wahrnehmung eines „Machtverlust[s] des Rabbinats und der Gemeinde" (Meyer, Jüdische Gemeinden im Übergang, 107, 108). Im Unterkapitel „Neue Organisationsformen der jüdischen Gemeinde" entfaltet Meyer überdies die Konsequenzen der Zurückstufung in ihrer Breite (vgl. a. a. O., 111–118).

10 Vgl. auch: AG 11 f.

11 So auch: Meyer, Jüdische Gemeinden im Übergang, 111.

Außerdem benennt Geiger konkrete Konsequenzen, die sich aus der staatlichen Benachteiligung ergeben. Aufgrund der mangelnden materiellen und ideellen Förderung durch den Staat ist es für das Judentum unter anderem schwierig, sein Schulwesen, das heißt den jüdischen Religionsunterricht, dem Zeitgeist entsprechend zu organisieren. Eine Umgestaltung ist von Nöten, um den Bildungsauftrag erfüllen zu können, kann aus eigener Kraft jedoch schwerlich realisiert werden. Dabei ist auffällig, dass der Staat die Bildung der christlichen Jugend forciert, den jüdischen Religionsunterricht dagegen der Verantwortung der jüdischen Gemeinden unterstellt und sich somit jeglicher Verpflichtung entzieht. Geiger legt dazu dar: „Die grossen Mittel des Staates an Intelligenz wie an Kräften wendeten sich der Gestaltung der Schulen als christlicher zu; die Juden konnten blos zögernden, unsichern Schrittes folgen, die nothwendigen Mittel fehlten“ (PRS 312). Der jüdische Religionsunterricht steht demzufolge nicht unter der Obhut des Staates, was inhaltlich Vorteile hat, in organisatorischer Hinsicht jedoch als gravierender Nachteil zu werten ist. Unzureichend ausgebildete Religionslehrer oder gar das Fehlen des jüdischen Religionsunterrichts sind die Folgen. Die ungleiche, geradezu restriktive Behandlung zieht eine mangelhafte religiöse Bildung der jungen Generation nach sich und nährt den Eindruck einer rückständigen Bildungskultur des Judentums. Die Zukunfts- sowie Integrationsfähigkeit des Judentums werden durch schlechte Bildungsqualität, die unter anderem durch das staatliche Vorgehen bedingt wird, gefährdet. Denn Bildung fungiert als Voraussetzung für die gesellschaftliche und politische Gleichstellung, ihr Mangel hat nachhaltige Konsequenzen und stabilisiert bestehende Differenzen.

Auch wenn sich die Situation der Juden, wie eingangs ausgeführt, verbessert hat, berührt dieser Fortschritt nicht alle Bereiche; gewisse Barrieren bleiben und verhärten sich sogar. Geiger beschreibt die Lage daher wie folgt: „[…] mancherlei bürgerliche Befreiung hat sich verwirklicht, es nimmt der Jude in allen Gebieten eine gesichertere und ehrenhaftere Stellung ein, aber gerade das Gebiet des geistigen Lebens bleibt ihm verschlossen. Es ist, als wenn gerade auf seinen geistigen Kräften der Bann ruhen, die Förderung der Wissenschaft durch die Juden verpönt sein, die Verklärung des Judenthums durch die Wissenschaft verhindert werden sollte“ (Mä 16).[12] Demnach manifestiert sich die ungleiche Behandlung besonders drastisch in der intellektuellen Sphäre. Einerseits wird die generelle wissenschaftliche Tätigkeit von Juden nicht befürwortet, andererseits und zwar vornehmlich auch die wissenschaftliche Durchdringung des Judentums abge-

12 Geiger entfaltet diesen Sachverhalt, wenn er schreibt: „Aber der preußische Staat wollte und – will nicht nur Nichts von einer Wissenschaft, die sich mit dem Judenthum, seinem inneren Leben, seiner Geschichte und Litteratur beschäftigt, wissen, – noch mehr, er drängt auch die Jünger der Wissenschaft, wenn sie sonst in anerkannten nichtjüdischen Fächern sich auszeichneten, von einer jeden amtlichen Laufbahn zurück […]“ (GB 253).

lehnt. Das heißt, dass weder jüdische Wissenschaftler noch eine Wissenschaft des Judentums im deutschen Staatengefüge dezidiert gefördert werden, wenngleich es erstere gewiss gibt.[13] Eine jüdische Partizipation am wissenschaftlichen Diskurs wird erschwert und die akademische Integration unterbunden.[14] Das intellektuelle Potential des Judentums wird folglich durch äußere Faktoren entkräftet und nahezu wirkungslos gemacht. Dadurch, dass der Staat die geistige Aktivität und Fortbildung des Judentums hemmt, verhindert er zwangsläufig auch die Möglichkeit zur selbstbestimmten Weiterentwicklung und besseren Integration, leistet einer geistigen Verkümmerung und Rückständigkeit dagegen einmal mehr Vorschub. Juden wird zwar gestattet zu studieren, wovon sie auch Gebrauch machen, danach werden ihnen jedoch nur wenige adäquate berufliche Perspektiven aufzeigt und so eine gesicherte und erfüllte Existenz gefährdet.[15] Ferner wird Juden zwar „das Recht zur Bekleidung eines Schulzenamtes, das Recht, den Kreisständen beizuwohnen, die Anstellung mehrerer Rechtsanwälte" (Mä 15) eingeräumt, höhere staatliche Positionen wie beispielsweise „akademische Lehr- und Schul-, auch Gemeindeämter" (Mä 11)[16] bleiben ihnen dagegen genau wie hohe Ränge in der Justiz und im Heer verwehrt; der Zugang zum Zentrum des Staatsgefüges ist ihnen dadurch vorenthalten. Die restriktive Verwaltungspolitik der Staaten in Form einer partikularen Ausgrenzung von Juden aus staatlichen Institutionen und Organisationen zieht verminderte Chancen nach sich und versagt eine uneingeschränkte, freie Berufswahl. Juden können dementsprechend nicht „der innern Befähigung gemäß den äußern Beruf […] wählen" (BBI 223). Einer Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung auf beruflicher Ebene wird von Seiten des Staates entgegengewirkt.

Dabei bleibt zu berücksichtigen, dass die Gleichstellung auf beruflicher Ebene stark variiert und einerseits von regionalen Bestimmungen der einzelnen Staaten

13 Brenner liefert das entsprechende Zahlenmaterial und konstatiert eine stetige Zunahme jüdischer Studenten seit 1848 (vgl. Brenner, Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung, 320). Vgl. zur Thematik folgende überzeugende Studie: Richarz, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe.

14 Brenner veranschaulicht anhand einiger Beispiele, wie schwierig es für Juden ist, sich in der akademischen Landschaft zu etablieren (vgl. Brenner, Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung, 321f).

15 Diese bewusste Ausgrenzung und die starke Korrelation zwischen Konfessionszugehörigkeit und beruflichem Vorankommen führen unter anderem auch zu Konversionen, wie beispielsweise bei Ludwig Börne, Eduard Gans und Heinrich Heine (vgl. exemplarisch: Jung, Christen und Juden, 184–186; Meyer, Deutsch werden, jüdisch bleiben, 217–227; ders., Judentum und Christentum, 186–193; Reissner, Eduard Gans).

16 Das preußische Edikt von 1812 spricht Juden noch das Recht zu, eben solche Ämter zu bekleiden. Es ist demnach offenkundig, dass es auch schon kurz nach dem Edikt zu zahlreichen Einschränkungen kommt (vgl. Jersch-Wenzel, Rechtslage und Emanzipation (1780–1847), 46–49).

sowie andererseits vom Berufsfeld selbst abhängen. So haben jüdische Theologen beispielsweise keine adäquaten Ausbildungsmöglichkeiten, weil der Wissenschaft des Judentums an deutschen Hochschulen keine Räume gegeben werden, wie Geiger folgendermaßen ausführt: „Man glaubt, daß durch den Besuch der Hochschulen die jungen Leute genugsam herangebildet würden, aber sehr irrig. Denn was findet der jüdische Theologe daselbst? Genug, um sich die allgemeine Bildung zu erwerben, die einem jeden höher gestellten Manne Noth tut, aber fast gar Nichts, was sein eigentliches Fach berührt. Darin bleibt er ganz sich selbst überlassen […]. Er allein steht verwaist da, ohne andern Führer, als die eigene schwache Kraft […]“ (FacI 14).[17] Die fehlende Institutionalisierung, die sicherlich als eine der schwerwiegendsten staatlich sanktionierten Benachteiligungen des Judentums gewertet werden kann, zieht unzulänglich ausgebildete Theologen oder gar das Fehlen derselben nach sich, was weit reichende strukturelle und ideelle Konsequenzen für das Judentum hat. Aufgrund der misslichen Situation an deutschen Hochschulen und der ungleichen Behandlung im Berufsleben sieht sich das Judentum mit schlechten Bildungs-, Ausbildungs- und Berufsbedingungen konfrontiert, die staatlich legitimiert sind. Diesen als defizitär empfundenen Zustand begründet Geiger in folgender Weise: „Und der tiefere Grund bleibt doch die feige Furcht, daß das Christenthum zusammenstürze, wenn nicht die ganze Machtfülle des Staates es stützt, das Christenthum, dem man sonst alle Macht im Himmel und auf Erden zuschreibt!“ (Mä 16). Demzufolge entspringt die Diskriminierung von Juden innerhalb des Staates nach Geigers Auffassung vorrangig dem Bestreben, die Vorherrschaft und die Autorität des Christentums zu bewahren und zu festigen und das Prinzip des christlichen Staates aufrecht zu erhalten. Heschel beschreibt das Phänomen treffend als „Christian hegemony“[18] und charakterisiert das Christentum als „colonizer“, das Judentum entsprechend als „colonized“.[19]

Neben der ausgrenzenden Behandlung in akademischen und beruflichen Kreisen durch die staatliche Autorität ist das Judentum auch degradierenden Beurteilungen und antijudaistischen Forschungsergebnissen beispielsweise von christlichen Theologen ausgesetzt, wie Heschels und Wieses Studien umfassend

17 Vgl. ausführlicher dazu: Kapitel 1 des II. Hauptteils: Wissenschaftliche Einrichtungen.

18 Heschel, „Revolt of the Colonized“, 61. Sie schreibt weiterhin: „Christianity, according to Christians, was the only true religion and the only theological system capable of objective and disinterested scholarship, to say nothing of moral virtue“ (a. a. O., 62).

19 A. a. O., 64. Heschel erklärt die Deutungsfigur, die nicht von ihr selbst eingeführt, aber aufgegriffen und profiliert wurde, indem sie schreibt: „While it is true that Germany did not have foreign holdings until the late nineteenth century, the debate over the political emancipation of German Jews functioned as a kind of proto-colonialist enterprise, and it was around the so-called Jewish question that many of the elements took shape […] as subsequently dominating the German colonialist imagination“ (a. a. O., 62f).

und eindrücklich zeigen.[20] Geiger entfaltet exemplarisch die Haltung christlicher Theologen gegenüber dem Judentum und schreibt: „Aber während man im eignen Glauben sich auf einen so hohen Standpunkt versetzt, von welchem aus alle einzelnen Erscheinungen in der Geschichte in völlige Unbedeutendheit versinken, geht man bei der Betrachtung des Judenthums ganz tief herab, folgt man allen unscheinbaren, unzugänglichen Winkeln, eben weil man – Koth finden will“ (KTII 343).[21] Christliche Theologen intendieren nach Geigers Einschätzung zuweilen eine Selbsterhöhung und Profilierung auf Kosten der Erniedrigung des Judentums. Es ist offenkundig, dass das Judentum nicht als eine gleichberechtigte Größe neben dem Christentum anerkannt wird und antijüdische Gesinnungen in Forschung und Lehre weit verbreitet sind. Folglich erscheint ein fruchtbarer Dialog angesichts der evidenten Weltanschauungskämpfe zwischen den Theologien beziehungsweise Wissenschaften vielfach illusionär und auf christlicher Seite vor allem ungewollt.[22] Geiger fragt weiterhin kritisch an: „Also mit einer solchen Verkehrtheit, Unredlichkeit, und Partheilichkeit, mit einer solchen Unkenntniß aller Verhältnisse, mit Ignorirung der Vorzeit im Christenthume und der Gegenwart im Judenthume verfährt man, und hat dennoch die Stirne, sich vorurtheilsfrei, freisinnig und redlich zu nennen?“ (KTII 356).[23] Er wirft vielen christlichen Theologen demzufolge mangelnde Wissenschaftlichkeit vor, die sich auch darin widerspiegelt, dass die Mehrzahl christlicher Wissenschaft-

20 Heschel, Der jüdische Jesus und das Christentum; Wiese, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Vgl. bestätigend: Jung, Christen und Juden, 207–209. Jung schreibt: „Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts hatte überwiegend eine negative Sicht des Judentums, seiner Theologie und Frömmigkeit, seiner Geschichte und Gegenwart“ (a. a. O., 207). Er rekurriert später auf einige Vertreter, die eine positivere Perspektive hatten, führt diese jedoch primär auf Missionsanliegen zurück und konstatiert: „Die alles überlagernde Grundhaltung war die eines traditionellen, uniformierten und vorurteilsbeladenen Antijudaismus“ (a. a. O., 209). Vgl. auch Meyers Beleuchtung des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum (vgl. Meyer, Judentum und Christentum).

21 Geiger legt weiterhin dar: „Aber die Juden haben noch jetzt für eine jede einzelne Handlung und ein jedes einzelne Gebot einzustehen; an den Urenkeln soll ein jeder Mangel der Vorfahren gerächt werden“ (KTII 344). Er verweist damit auf die unkritische und generalisierende Methode christlicher Wissenschaftler. Geiger selbst wendet sich den Arbeiten christlicher Theologen zu, wie zum Beispiel zahlreiche Rezensionen zeigen (vgl. dazu exemplarisch: Lb 275–369).

22 Wiese entfaltet die Begegnung zwischen jüdischer und protestantischer Theologie im wilhelminischen Deutschland in seiner Dissertation in differenzierter und überzeugender Weise (vgl. Wiese, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland). Vgl. dazu auch: Heschel, Der jüdische Jesus und das Christentum.

23 Geiger selbst hat auch durchaus positive Kontakte mit christlichen Wissenschaftlern, wie beispielsweise der Briefwechsel mit Theodor Nöldeke zeigt. Die Berliner Salons fungieren ebenfalls als Beispiele gelungener jüdisch-christlicher Begegnungen (vgl. zum Beispiel: Jung, Christen und Juden, 180).