

John M. Efron

Von Mitteleuropa zum Mittleren Osten

Orientalistik aus jüdischer Sicht

Im folgenden ist die Rede von jüdischen Orientalisten, mitteleuropäischen jüdischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts, und ihrer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Welt des Islam. Die Hinwendung von Juden des 19. Jahrhunderts zur Geschichte, die die Wissenschaft des Judentums entstehen ließ, war zugleich der Anfang der jüdischen Orientalistik.¹ Einer derjenigen, die nachdrücklich für das Studium der Geschichte durch Juden und von Juden eintraten, war Heinrich Heine. Er war überdies ein scharfsichtiger Beobachter jüdischer Kultur, und früh schon erkannte er deren vitale Kraft. Wichtig ist, dass für ihn die Quelle dieser Vitalität der Orient war.² In seinem Porträt der Jessika in Shakespeares *Kaufmann von Venedig* (1739) „orientalisierte“ er nicht ohne Ironie Deutschland. Über die angebliche „Wahlverwandtschaft“ der „Juden und Germanen“ schrieb er, beide Völker seien sich „ursprünglich so ähnlich, daß man das ehemalige Palästina für ein orientalisches Deutschland ansehen könnte, wie man das heutige Deutschland für die Heimat des heiligen Wortes, für den Mutterboden des Prophetentums, für die Burg der reinen Geisttheit halten sollte“.³

Aber das genügte natürlich einem Heine nicht. Er liebte die Zuspitzung und bemerkte nicht ohne Stolz: „Aber nicht bloß Deutschland trägt die Physionomie (!) Palästinas, sondern auch das übrige Europa erhebt sich zu den Juden. Ich sage erhebt sich, denn die Juden trugen schon im Beginne das moderne Prinzip in sich, welches sich heute erst bei den europäischen Völkern sichtbar entfaltet.“⁴

Man kann wohl sagen, dass die jüdischen Orientalisten – drei von ihnen will ich hier behandeln – von dem „modernen Prin-

¹ Ismar Schorsch: *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*. Hanover, N.H. 1994, S. 194.

² Gayatri Spivak: *Can the Subaltern Speak?*. In: Cary Nelson and Larry Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago 1988, S. 271–313, hier S. 293.

³ Heinrich Heine: *Shakespeares Mädchen und Frauen*. In: Ders.: *Sämtliche Schriften*. Hg. v. Klaus Briegleb. Bd. 4. München 1971, S. 258.

⁴ Ebd.

zip“ inspiriert waren. Heine bestimmt es genauer, wenn er schreibt, die Juden „hingen nur an dem Gesetz [Tora], an dem abstrakten Gedanken“, und vor allem am „Kosmopolitismus“.⁵ Getreues Festhalten an der Tora und an einer universalistischen Form der europäischen Kultur inspirierte die jüdischen Orientalisten. Insofern hatte die jüdische Orientalistik ihre eigene innere Logik und ihre eigenen spezifischen Antriebe und war bestimmt von wenigstens vier Determinanten, die nur ihr eigen waren: 1. dem Streben jüdischer Orientalisten nach bürgerlicher Gleichstellung durch die Emanzipation, 2. ihrer Ablehnung des orthodoxen Judentums, 3. ihrer Abneigung gegen das Christentum und 4. ihrer Islamophilie, die ihren Ausdruck darin fand, dass sie unermüdlich die Idee einer tatsächlichen muslimisch-jüdischen Symbiose verbreiteten. Jüdische Orientalisten wandten sich dem Orient generell mit anderen religiös bestimmten Annahmen und Vorurteilen zu als nichtjüdische Gelehrte.⁶ Die Geschichte jüdischer Orientalisten, vor allem derjenigen aus Mitteleuropa, wird, so ist zu hoffen, zu neuen Vorstellungen von der Orientalistik Anlass geben und, so glaube ich, einen anderen, bisher nicht wahrgenommenen Aspekt der jüdischen Erfahrung in Mitteleuropa sichtbar machen.

1 Abraham Geiger (1810–1874), Jüdischer Orientalist und Theologe, um 1860



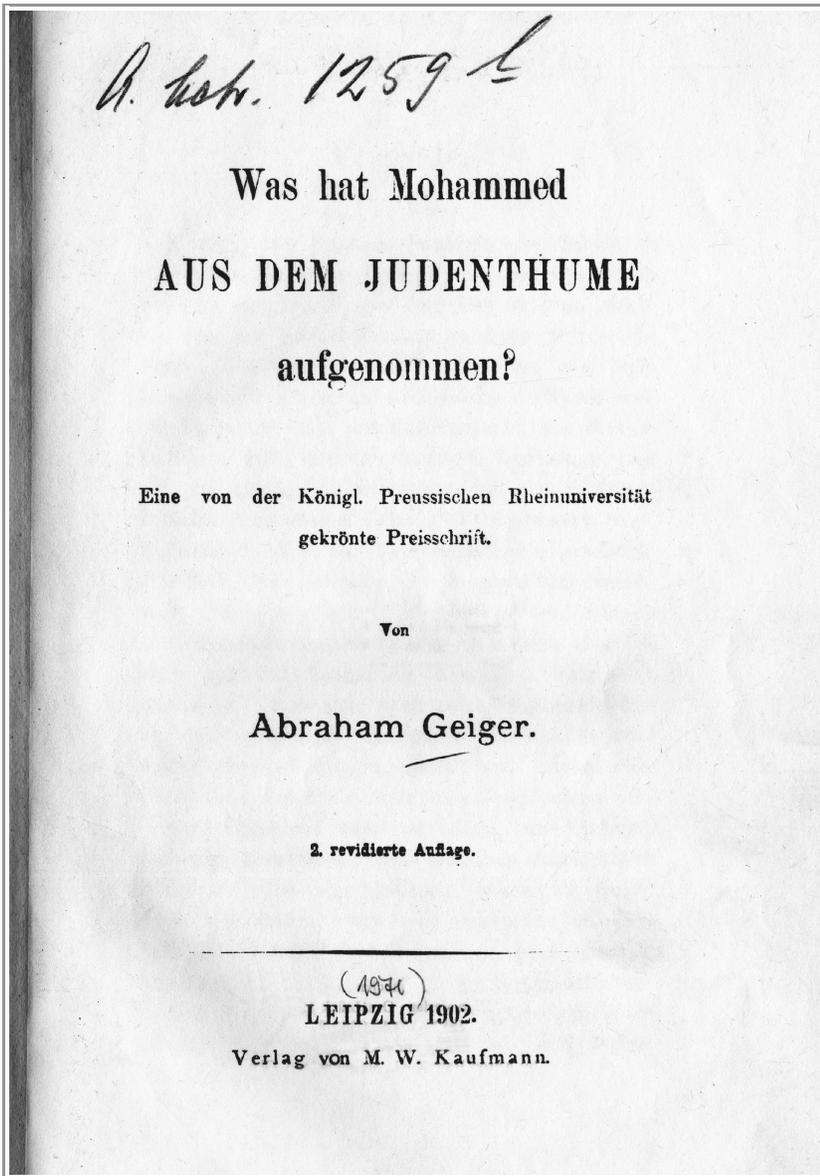
Abraham Geiger

Ich beginne mit Abraham Geiger (1810–1874). Geiger, geprägt durch eine traditionelle jüdische Erziehung, wurde ein bedeutender Vertreter einer kritischen Geschichtswissenschaft. In den dreißiger Jahren begann er ein intensives Studium der Geschichte und Theologie. Dass er dann der Gründungsvater des Reformjudentums wurde, steht in direkter Beziehung zu seinem Weltbild als Historiker.⁷ Als Wissenschaftler

⁵ Ebd.

⁶ Stephen Neill: *Colonialism and Christian Missions*. London 1966, S. 18.

⁷ Michael A. Meyer: *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum*. Wien, Köln, Weimar 2000, S. 138–140.



2 Titelseite von Abraham Geigers Werk „Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?“ (Originalausgabe Bonn 1833)

allerdings begann Geiger seine historischen Studien mit einer Analyse des Islam. Im Jahre 1833, damals war er Student der Vorderorientalischen Sprachen und der Philosophie an der Universität Bonn, beteiligte er sich an einem Wettbewerb, den die Philosophische Fakultät ausgeschrieben hatte. Die Preisfrage betraf jüdische Quellen bestimmter Themen des Koran. Die lateinische Schrift, mit der Geiger den Preis gewann, wurde später erweitert und ins Deutsche übersetzt unter dem Titel *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*. Mit dieser Arbeit wurde er 1834 im Alter von 23 Jahren an der Marburger Universität promoviert.⁸ Vom Augenblick seines Erscheinens an wurde das Buch als innovativer Beitrag zur Erforschung der Entstehung des Islam gefeiert.⁹

Zu den vielen Neuansätzen in Geigers Werk gehört einer, in dem sich eine spezifisch deutsch-jüdische Orientalistik ankündigt: eine ungewöhnliche Hochschätzung Mohammeds und des Islam, die man bei christlichen Orientalisten nur selten antrifft. Auch wenn die Aufklärung eine positivere Einschätzung des Islam und seines Gründers mit sich gebracht hatte, distanzierten sich doch viele europäische Denker wie etwa Voltaire weiterhin von ihm als „Heuchler und Betrüger“, oder sie stimmten Herder zu, der den Propheten einen „Fanatiker“ nannte. Andere schließlich pflichteten dem großen deutschen Semitisten des 19. Jahrhunderts, Theodor Nöldeke, bei, der bei ihm „hysterische“ Züge diagnostizierte.¹⁰ Für Geiger waren solche Urteile der Ausdruck von „Einseitigkeit und gänzlicher Verkennung des menschlichen Herzens“. Er sah Mohammed als jemand, „der von seiner göttlichen Sendung selbst überzeugt war, dem eine Vereinigung aller Religions-Ansichten zum Heile der Menschen nöthig schien“.¹¹

Das heißt nicht, dass er allzu nachsichtig gegenüber Mohammed gewesen wäre, wie manche zeitgenössischen Kritiker meinten.¹² Überaus kritisch urteilte er über die „Spuren von Haß“, die er in Mohammed entdeckte, und warf ihm eine ver-

⁸ Ludwig Geiger (Hg.): Abraham Geiger. Leben und Lebenswerk. Berlin 1910, S. 17–23.

⁹ Jack Lassner: Abraham Geiger. A Nineteenth-Century Jewish Reformer on the Origins of Islam. In: Martin Kramer (Hg.): The Jewish Discovery of Islam. Syracuse 1999, S. 104.

¹⁰ Theodor Nöldeke: Sketches from Eastern History. Beirut 1963, S. 61.

¹¹ Abraham Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Bonn 1833, S. 35.

¹² Lassner: Abraham Geiger (wie Anm. 9), S. 107 und 131.

zerrte Darstellung des Judentums vor. Aber er erkannte doch, dass Mohammeds schwankende Haltung gegenüber den Juden – sein anfänglicher Optimismus wich einer Enttäuschung über ihre Weigerung zu konvertieren – sich wandelnde historische Umstände widerspiegelte, und trug damit den Gedanken vor, dass Geschichte und Umwelt die Religion beeinflussten. Das war zugleich eine der Hauptlehren des Reformjudentums. Geiger meinte insbesondere, Mohammeds alles in allem günstiges Urteil über das Judentum habe sich darin ausgedrückt, dass er ungezwungen vieles aus der jüdischen Tradition übernahm und dass er die Juden vergleichsweise milde behandelte.

Geiger nahm den Ausspruch seines deutsch-jüdischen Zeitgenossen, des Schriftstellers Berthold Auerbach, auf, wonach der Gradmesser für die Sittlichkeit eines Landes sein Umgang mit den Juden sei. Arabien, so schrieb er denn auch, war „den aus der Zerstörung [des Tempels] dorthin in großen Massen flüchtenden Juden zu ihrer Sammlung und zur Bewahrung ihrer Selbständigkeit sehr günstig gesinnt“.¹³ Dreißig Jahre später trug er dann in einem Essay über den mittelalterlichen jüdischen Dichter Jehuda Halevi die These vor, dass das Judentum unter dem Islam eine Blüte erlebt habe, und behauptete, es habe seine eigenen Möglichkeiten in engster Verbindung mit der arabischen Kultur entfaltet.¹⁴

Geiger stellte fest, dass das Judentum in erster Linie unter den Arabern eine Blüte erlebt hatte. Vor allem in Spanien waren Geiger zufolge jüdische und arabische Kultur eng miteinander verbunden und verschränkt, als das Hebräische arabisiert und die arabische Ästhetik judaisiert wurde und man selbst die tiefgründigsten jüdischen religiösen Schriften auf Arabisch abfasste. Nur die Dichter, schreibt er, bevorzugten das Hebräische, die Wissenschaftler und das Volk dagegen gaben dem Arabischen den Vorzug.¹⁵ Geiger, Angehöriger einer Generation deutscher Juden, die gleichsam noch mit einem Fuß im Ghetto stand, sah in einer makellosen Beherrschung der Landessprache die Grundlage für den Erwerb von Kultur.

¹³ Ebd., S. 7.

¹⁴ Ludwig Geiger (Hg.): Abraham Geiger's Leben in Briefen. Berlin 1875, S. 40 und 135.

¹⁵ Abraham Geiger: Das Judentum und seine Geschichte in zehn Vorlesungen. Von dem Anfange des dreizehnten bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts. Breslau 1871, Bd. 3, S. 20–31.

Geigers positive Stellung zum Islam war in erheblichem Umfang mitbestimmt durch seine Beziehung zum Christentum, eine Beziehung, die sich im Laufe der Zeit verschlechterte. Besonders verstörten Geiger antijüdische Tendenzen in der deutschen Bibelwissenschaft. 1872 schrieb er an Theodor Nöldeke und beklagte sich über den Umgang christlicher Bibelwissenschaftler mit jüdischen Quellen. Er versicherte Nöldeke, jüdische Wissenschaftler wollten den Christen keineswegs die Forschungsziele und den methodischen Zugang zur Bibel diktieren, aber, so fügte er hinzu, sie hätten das Recht, die Unwissenheit derer aufzudecken, die trotz ihres Nichtwissens mit grenzenloser Arroganz und Bosheit ihre abfälligen Meinungen über solche Gegenstände vortrügen, und es sei gerechtfertigt, wenn sie solche Personen aus der Gemeinschaft anständiger und ehrenwerter Forscher verstießen.¹⁶

Geiger polemisierte besonders gegen die Neutestamentler, die darauf bedacht waren, das historische und theologische Band zwischen Judentum und Christentum zu zerreißen, und die seiner eigenen provokativen Deutung den Boden entziehen wollten, nach der das Christentum aus dem pharisäischen Judentum entsprungen und das Judentum, nicht das Christentum, die Universalreligion par excellence war. Das Pharisäertum war für Geiger nicht eine besondere Sekte des antiken Judentums, sondern eine Bewegung der Weltgeschichte, die gekennzeichnet war durch Widerstand gegen Unterdrückung, sittliche Reife und ein „erwachsenes Volksbewußtsein“.¹⁷

Das gibt Anlass zu der Frage, in welchem Umfang Geigers Ablehnung der Orthodoxie, die eigentlich erst mit seinen weltlichen Universitätsstudien begann und stärker wurde, als er eine Theologie des Reformjudentums entwarf, auch sein – vergleicht man es mit seiner Einschätzung des Christentums – günstigeres Bild des Islam beeinflusste und so einer spezifisch jüdischen Orientalistik Gestalt gab.¹⁸

¹⁶ Max Wiener: *Abraham Geiger and Liberal Judaism*. Philadelphia 1962, S. 135–136.

¹⁷ Susannah Heschel: *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*. Chicago 1998, S. 105.

¹⁸ Die Geiger-Titkin Kontroverse begann 1838, als die Jüdische Breslauer Gemeinde bekannt gab, dass Abraham Geiger in der engeren Auswahl stand, zum Rabbiner der Gemeinde berufen zu werden. Hierauf führte der orthodoxe Rabbiner Salomon Titkin eine Kampagne gegen Geiger an, bei der sich Geiger dennoch durchsetzen konnte und zum stellvertretenden Rabbiner ernannt wurde. Nun denunzierte ihn die orthodoxe Gemeinde bei den Behörden als politisch radikal und forderte die Aberkennung seiner

Für Geiger stand ein Judentum, das sich durch sittliche Reife auszeichnete, insbesondere das Reformjudentum, im Gegensatz zum „Absolutismus“ des orthodoxen Judentums. Bereits 1841 hatte er an den jüdischen Historiker Leopold Zunz einen Brief geschrieben, in dem er die jüdische Orthodoxie im Hinblick auf ihren Durchsetzungswillen mit dem Katholizismus verglich.¹⁹

Im Gegensatz dazu stellte Geiger mit Blick auf die Beziehungen zwischen den verschiedenen Ausprägungen von Judentum und Islam fest, dass jenes Judentum, aus dem der Islam hervorgegangen war, die reinste und zugleich die dem Reformjudentum am meisten entsprechende Form jüdischer Religion dargestellt habe: Denn es war monotheistisch, unbelastet von orthopraktischen Einzelheiten, gebunden an die biblische Prophezeiung und auf der göttlichen Offenbarung beruhend. In Europa entdeckte er in der mittelalterlichen jüdischen Kultur, die unter dem Islam auf der Iberischen Halbinsel blühte, eine bewundernswerte Form des Judentums, eines Judentums, das sich deutlich von dem sich in Mittel- und Osteuropa entwickelnden unterschied. Mit unverkennbarer Missbilligung verwies er auf den Zustand des Judentums in Polen: „In Polen war der Nachwuchs und die weitere Entartung des Chassidismus herrschend.“²⁰

Vieles von dem, was er an dem seiner Meinung nach niedrigeren Niveau der jüdischen Kultur in Polen verurteilte, schrieb er dem vom Christentum geförderten antiintellektuellen Klima zu.²¹ Die islamische Umwelt Spaniens dagegen ließ Juden heranwachsen, die Geiger „Helden der Wissenschaft“ nannte. Auf der Suche nach iberischen Vorläufern von modernen Deutschen, die Geiger bewunderte, nannte er den Staatsmann, Philosophen und Biblexegeten aus Portugal, Isaac Abrabanel (1437–1508), den Wilhelm von Humboldt seiner Zeit.²² Die weltlichen Dichter, Prosaschriftsteller und religiösen Denker des spanischen Judentums, vor allem diejenigen, die auf Arabisch schrieben, waren aus Geigers Sicht Vorbilder für die

preußischen Staatsbürgerschaft; Titkins Weigerung, mit Geiger zusammenzuarbeiten, hatte eine Spaltung der Gemeinde zur Folge.

¹⁹ Heschel: Geiger (wie Anm. 17), S. 32.

²⁰ Ludwig Geiger (Hg.): Abraham Geiger's Nachgelassene Schriften. Leben und Werk für ein Judentum in der Moderne. Berlin 2001, Bd. 2, S. 240.

²¹ Ebd., S. 156 und 196.

²² Geiger: Das Judentum (wie Anm. 15), S. 80.



3 Photographie von Heinrich Graetz, aufgenommen um 1885.

deutschen Juden auf ihrer Suche nach Emanzipation und Integration in die europäische Gesellschaft. (Das war wohl auch ein indirekter Hinweis auf seine feste Überzeugung, das Deutsche und nicht das Hebräische sollte die Sprache der jüdischen Liturgie sein.)

Heinrich Graetz

Mein zweites Beispiel ist Heinrich Graetz (1817–1891), der größte jüdische Historiker des 19. Jahrhunderts.²³ Obwohl er nicht eigentlich ein Islamwissenschaftler war, prägte er das Bild des Nahen Ostens bei Generationen von Studenten. Das war dem Erfolg seiner *Geschichte der Juden* zu verdanken, in der er in erheblicher

Breite den Aufstieg des Islam, jüdische Einflüsse auf islamischen Glauben und islamische Religionspraxis und die nachfolgende Geschichte der Juden in der islamischen Welt darstellte. Graetz' Werk war die wichtigste oder doch zumindest erste Informationsquelle über dieses Thema für viele europäische Juden, und unter ihnen waren viele künftige Orientalisten.

Graetz' größte wissenschaftliche Leistung war seine gewaltige elfbändige *Geschichte der Juden*, die von 1853 bis 1876 erschien.²⁴ Hier beschäftigt uns die Frage, wie er in diesem Werk den Islam und die islamische Welt für Juden darstellt. Um es knapp zu sagen: Nachdem Graetz festgestellt hatte, der entstehende Islam sei gegenüber dem Christentum intolerant gewesen, sah er in jeder darauf folgenden vormodernen Begegnung von Juden und Muslimen eine Geschichte der Befreiung der Juden.²⁵ Diese These wird klarer, wenn man sich

²³ Vgl. Josef Meisel: Eine Würdigung des Historikers und Juden zu seinem 100. Geburtstag 31. Oktober 1917, 21. Cheschan. Berlin 1917.

²⁴ Ismar Schorsch (Hg.): *The Structure of Jewish History and Other Essays*. In: Moreschet Series. *Studies in Jewish History, Literature and Thought*, New York: Jewish Theological Seminary of America 1975, S. 1–62, hier S. 1.

²⁵ Heinrich Graetz: *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*. Berlin 2004, Bd. 3 S. 87.



4 Die 1859 – 1866
im maurischen Stil
errichtete Berliner
Synagoge in der
Oranienburger Straße

bewusst macht, dass Graetz' Beschreibung des Aufstiegs des Islam unmittelbar anschließt an seine Klage über die Christianisierung Palästinas und deren Folgen für die Juden. „Das Christentum hatte sich Judäa's vollständig bemächtigt und war der Erbe des Judenthums geworden. Während die ehemaligen Herren des heiligen Landes öfter chicanirt wurden, wenn sie eine baufällige Synagoge mit einem Anschein von Neubau ausbesserten, erhoben sich überall im Lande Kirchen und Klöster. Bischöfe, Aebte und Mönche machten sich breit in Palästina und verwandelten es zum Tummelplatz dogmatischen Gezänkes über die einfache oder doppelte Natur Christi.“²⁶

Nach dem Siegeszug des Christentums im Heiligen Land, so berichtet Graetz, blieb nur ein intellektuelles jüdisches Zentrum übrig: die Akademie von Mar Zutra in Tiberias. Es ist bemerkenswert, dass er zwar den Untergang der akademischen Institutionen der Juden beklagt, aber zugleich rühmend betont, dass sie in ästhetischer Hinsicht Vorrang hatten, wenn er feststellt: „Nazaret, die Wiege des Christenthums, wo man die schönsten Frauen in ganz Palästina antraf, hatte, wie es scheint, meistens jüdische Bewohner . . .“²⁷ Was bedeutet das? Für die Juden des 19. Jahrhunderts, die so sehr darauf bedacht waren, dem jüdischen Leben neue, schönere Formen zu geben, spielte die Frage nach der jeweiligen Ästhetik von Judentum, Christentum und Islam eine wichtige Rolle: Das Lob der Schönheit der islamischen Kultur war die Antwort darauf. Es war denn auch kein Zufall, dass viele Reformgemeinden im 19. Jahrhundert neue Synagogen im maurischen Stil errichteten. Obwohl die aufkommende Neugotik die Konstruktion weltlicher wie geistlicher Bauten jener Zeit bestimmte, hatten Juden wenig Neigung, eine Architektur zu Ehren kommen zu lassen, deren Anfänge im christlichen Mittelalter lagen. Stattdessen entschieden sie sich für eine vom Islam inspirierte Architektur und übersetzten gleichsam in die Sprache der Steine den Gegensatz zwischen dem Los der Juden in der arabischen Kultur und ihrem Schicksal im mittelalterlichen Europa. Überall in Europa und auch in den Vereinigten Staaten verstärkte die Synagogenarchitektur die weitverbreitete Auffassung, dass der Islam als Muster für Toleranz hochgehalten wer-

²⁶ Ebd., Bd. 5, S. 18.

²⁷ Ebd.

den sollte, auch mit der Hoffnung, dass das die Christen beeinflussen werde.²⁸

Graetz war nicht der einzige jüdische Intellektuelle, der die von Christen ausgeübte zerstörerische Macht beklagte und dagegen die relativ milde Natur des Islam rühmte. Er war inspiriert von Heinrich Heines pro-islamischer Tragödie aus dem Jahre 1821: *Almansor*.²⁹ Sie ist das Zeugnis eines besonderen deutsch-jüdischen Orientalismus im frühen 19. Jahrhundert. Denkwürdig ist, dass Heines berühmteste prophetische Sätze über westliche Intoleranz in diesem Stück stehen, das die Kultur des Orients preist. Die Worte fallen in einem Gespräch Almansors mit seinem Diener Hassan:

Almansor:

*Wir hörten, daß der furchtbare Yimenes,
Inmitten auf dem Markte, zu Granada –
Mir starrt die Zung im Mund – den Koran
In eines Scheiterhaufens Flamme warf!*

Hassan:

*Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher
Verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen.*³⁰

Wiederholt brachte Graetz in seinen veröffentlichten Werken wie in seiner privaten Korrespondenz seinen ungezügeltten, wenn auch gleichsam ökumenischen Hass auf diejenigen zum Ausdruck, die Juden hassten. Da waren ganze Völker wie die Römer und die Deutschen, Religionsangehörige wie die Christen, hellenisierte Juden wie Herodes und Josephus, einzelne Gegner wie Luther und Voltaire, Apostaten und zeitgenössische Reformer des Judentums, besonders Geiger, dem er vorwarf, „Spaltung und Zwietracht“ in das Judentum hineinzutragen.³¹ Sie alle seien darauf aus, die Juden zu vernichten. Selbst unter dem Islam entdeckte Graetz den in der Geschichte häufigen Vorgang, dass die Tochterreligionen des Judentums sich nach einer Periode herzlichen Einverständnisses gegen

²⁸ Vgl. Hannelore Künzl: Islamische Stilelemente im Synagogenbau des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. In: Judentum und Umwelt, Bd. 9. Frankfurt am Main 1984.

²⁹ Graetz: Geschichte (wie Anm. 25), Bd. 5, S. 548–549.

³⁰ Heinrich Heine: Sämtliche Schriften. Hrsg. v. Klaus Briegleb. Bd. 1, München 1968, S. 284 f.

³¹ Schorsch (Hg.): Structure (wie Anm. 24), S. 52.

ihre Eltern wandten.³² Nichts jedoch in der Darstellung der jüdisch-muslimischen Beziehungen konnte es aufnehmen mit seiner Beschreibung jüdischen Lebens unter dem Christentum als einer nicht endenden Leidensgeschichte.

Aus der Sicht der mitteleuropäischen Juden des 19. Jahrhunderts hatte der Islam das jüdische Volk gut behandelt. Der Historiker, der so traumatisiert war durch seine Aufgabe, die Geschichte der Verfolgung durch die Christen darzustellen, fand Trost in der Betrachtung jüdischen Lebens unter dem Islam. In einer bemerkenswerten Selbstreflektion schreibt Graetz: „Ermüdet von der Betrachtung der kläglichen Lage der Juden in ihrer Urheimat und in den europäischen Ländern und von dem Einerlei fanatischer Bedrückung in der Christenheit ruht der Blick des Beobachters freudig auf ihren Zuständen in der arabischen Halbinsel.“ Denn, so Graetz: „Hier durften die Söhne Juda's frei ihren Nacken erheben und brauchten sich nicht scheu und gebückt ängstlich umzusehen [...] ob sich nicht der geistliche Zorn auf sie entladen und der weltliche Arm gegen sie erheben würde. Hier wurden sie nicht von den Bahnen der Ehre und staatlicher Gleichberechtigung zurückgewiesen, sondern durften unter einer freien, frischen, begabten Bevölkerung ihre Kräfte frei entfalten . . .“³³ Das war, so stellte er fest, „ein schönes Blatt in den jüdisch-geschichtlichen Annalen“.³⁴

Dank ihrer – wie er es nannte – gemeinsamen semitischen Abstammung hatten Juden und Araber ähnliche Sprachen, Kulturen und Sitten. Die Zahl der Heiraten untereinander war groß, und das einzige, was die beiden Völker trennte, war die Religion. Ansonsten waren die Juden vollständig arabisiert. Sie waren – wenn die Adaptation einer zu Graetz' Zeit gängigen Formel erlaubt ist – „Araber jüdischen Glaubens“, und weil das so war, konnte er die wahrhaft symbiotische Beziehung der beiden Völker preisen.³⁵ Und wo Geiger stehen geblieben war mit seiner Feststellung der jüdischen Ursprünge des Islam, ging Graetz weiter und erklärte, der Islam habe „wiederum auf die Gestaltung der jüdischen Geschichte und die Entwicklung des Judenthums mächtig eingewirkt“.³⁶ Das

³² Heinrich Graetz: *The Correspondence of an English Lady on Judaism and Semitism*. In: Schorsch: *Structure*. (wie Anm. 24), S. 204–239, hier S. 208.

³³ Graetz: *Geschichte* (wie Anm. 25), Bd. 5, S. 72.

³⁴ Ebd., S. 72–73.

³⁵ Ebd., S. 76–82.

³⁶ Ebd., S. 100.

ist entscheidend, denn für Graetz war die jüdische Geschichte nur bedeutsam, wenn man sie im Blick auf den Grad der Integration in nichtjüdisches Leben betrachtete.³⁷

Nach dem Erscheinen des 11. Bandes seiner *Geschichte der Juden*, der den Zeitraum von 1750 bis 1848 behandelte, wurde Graetz, dessen Einstellung zum Christentum bereits wohlbekannt war, offen beschuldigt, feindliche Gesinnungen gegen Deutschland zu hegen und einen jüdischen Nationalismus zu befördern. Die Folge war, dass er tief hineingezogen wurde in einen hässlichen öffentlichen Streit mit dem nationalistischen Berliner Historiker Heinrich von Treitschke, der unumwunden erklärte: „Nun frage ich: kann ein Mann, der so denkt und schreibt, selber für einen Deutschen gelten? Nein, Herr Graetz ist ein Fremdling auf dem Boden ‚seines zufälligen Geburtslandes‘ ein Orientale, der unser Volk weder versteht noch verstehen will; er hat mit uns nichts gemein, als daß er unser Staatsbürgerrecht besitzt und sich unserer Muttersprache bedient – freilich um uns zu verlästern.“³⁸ Graetz konnte die negativ gemeinte Bezeichnung „Orientale“ akzeptieren, weil er ihr eine andere Bedeutung beilegte. Die Art, wie er das tat, offenbart uns die inneren Widersprüche und die Problematik seines Orientalismus.

Für Graetz wie für die anderen Vertreter der Wissenschaft des Judentums wurde das spanische Judentum, vor allem während seines Goldenen Zeitalters unter dem Islam, zur idealen jüdischen Gemeinschaft. In Wahrheit freilich idealisierten sie es. So stellten sie es sich vor als eine Gemeinschaft, die ihre besondere Identität bewahrte und sich zugleich der vollständigen Teilhabe am gesellschaftlichen und kulturellen Leben der Mehrheit erfreute. Als Graetz das Bild einer jüdischen Mission entwarf, sah er die Sephardim als Muster, nach dem die deutschen Juden wie auch andere sich richten sollten. Er knüpfte an den Geist von Heines Bemerkungen in dessen Essay *Jessika* an, als er schrieb, dass „der Bildungsgrad, den die Kulturvölker der Neuzeit erst anstreben, unter den spanischen Juden in ihrer Blütezeit heimisch war“.³⁹ Der Grund war: „Vielseitiges Wis-

³⁷ David B. Ruderman: Cecil Roth, Historian of Italian Jewry. A Reassessment. In: David N. Myers und David B. Ruderman (Hg.): *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians*. New Haven 1998, S. 138.

³⁸ Walter Boehlich (Hg.): *Der Berliner Antisemitismusstreit*. (Sammlung Insel Bd. 6.) Frankfurt am Main 1965, S. 43.

³⁹ Graetz (wie Anm. 25), *Geschichte*. Bd. 5, S. 371.

sen galt unter den spanischen Juden, wie unter den andalusischen Moslems, als die schönste Zierde des Mannes und brachte Ehre und Reichtum.“⁴⁰

In Spanien, so Graetz, „waren [die Juden] ebenso weit entfernt von dumpfer Stockgläubigkeit, wie von hirnloser Schwärmererei“.⁴¹ Das war eine Abgrenzung zur traditionellen jüdischen Kultur Osteuropas, einer Kultur, die Graetz ohne jedes Zugeständnis ablehnte. Seine Empfindlichkeit in dieser Hinsicht hatte wohl viele Gründe. Nicht die geringsten waren sein Aufwachsen unter bescheidensten Verhältnissen in einem Dorf der preußischen Provinz Posen und seine spätere Abwendung von der Orthodoxie. Dies fand seinen Ausdruck in einer Verachtung der Ostjuden, die durchaus typisch war für deutsche Juden seiner Generation. Diese Verachtung war sicher auch entstanden aus der Angst, dass man am Vorabend der Emanzipation die deutschen Juden als ebenso unverbesserlich betrachten würde wie ihre russisch-polnischen Glaubensgenossen.

Im Gegensatz zu dem „vielseitigen Wissen“, das unter den Juden im muslimischen Spanien verbreitet war, galt, so erzählt Graetz, für die Juden im frühneuzeitlichen Polen: „Die einseitige Ausbildung eines einzigen Seelenvermögens, der haarspalterischen Urteilskraft, auf Kosten der Übrigen hemmt auch die Phantasie. Drehen und Verdrehen gegen das, was nicht in ihrem Gesichtskreise lag, wurde solchergestalt das Grundwesen der polnischen Juden.“⁴² Graetz behauptete sogar, dass die talmudisch geprägte Mentalität der Ostjuden negative Folgen für die Nichtjuden haben konnte: „Freilich gegen Stammesgenossen konnte List nicht gut angewendet werden, weil diese gewitzigt waren; aber die nichtjüdische Welt, mit der sie verkehrten, empfand zu ihrem Schaden die Überlegenheit des talmudischen Geistes der polnischen Juden.“⁴³ Und das Jiddische setzte er herab, indem er es eine „halb tierische Sprache“ nannte, womit er freilich seinerseits Barbarentum und Vulgarität an den Tag legte.⁴⁴ Getrieben von

⁴⁰ Ebd., S. 370.

⁴¹ Ebd., S. 370–371.

⁴² Graetz: *Geschichte* (wie Anm. 25), Bd. 10, S. 59.

⁴³ Ebd., S. 59–60.

⁴⁴ Robert D. King: *The Czernowitz Conference in Retrospect*. In: Dov-Ber Kerler (Hg.): *The Politics of Yiddish. Studies in Language, Literature, and Society*. Walnut Creek 1998, S. 47.

tiefem Hass schuf Graetz sich seinen eigenen innerjüdischen Orientalismus, wobei er einen Teil seines eigenen Volkes verspottete und herabsetzte, um umso leuchtender die Züge hervortreten lassen zu können, die ihm bei einem anderen Teil der Juden so vorteilhaft erschienen. Schon das sollte deutlich machen, dass nicht alle Orientalisten ähnliche Ziele verfolgten. Dieser selbstkritische Diskurs fand keine Entsprechung in Europa bei den nicht-jüdischen Orientalisten. Ein Ernest Renan, der gnadenlos die französische Kultur abwertet, ist schlichtweg nicht vorstellbar.

Ignaz Goldziher

Der letzte in der Reihe jüdischer Orientalisten, von denen hier die Rede sein soll, ist Ignaz Goldziher (1850–1921), ein Ungar, der herausragende und immer noch gültige Beiträge zur Semiotik geleistet hat. Goldzihers besondere wissenschaftliche Leistungen waren seine kritische Geschichte der mündlichen Überlieferung des Islam, der Hadithe, und eine umfassende Darstellung der verschiedenen islamischen Sekten. Damit war er der erste Gelehrte, der solche Studien nach den Regeln einer kritischen Geschichtswissenschaft unternahm.⁴⁵ Goldziher war ein Wissenschaftler von umfassender Gelehrsamkeit mit einem Lebenswerk, das wichtige Arbeiten zur prä-islamischen und islamischen Kultur, zur Religions- und Rechtsgeschichte der Araber und auch Studien zur arabischen Dichtung und Sprache aufweist.⁴⁶ Schließlich schuf Goldziher ein beachtliches Corpus von Schriften zur Geschichte des Judentums, das er für sich selbst, aber auch in seinen Beziehungen zum Islam untersuchte. Seine wichtigsten Arbeiten auf diesem Gebiet umfassen Studien über die Mythen der alten Hebräer, vergleichende Arbeiten zur mittelalterlichen arabischen und jüdischen Philosophie, zur muslimischen und jüdischen Mnemotechnik, aber auch Schriften zur modernen hebräischen Literatur sowie eine Gesamtdarstellung der jüdischen Geschichte und Religion.⁴⁷



5 Portrait des ungarisch-jüdischen Wissenschaftlers Ignaz Goldziher, eines der führenden Orientalisten im Europa des 19. Jahrhunderts

⁴⁵ Ignaz Goldziher: *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton 1981.

⁴⁶ Shimon Ferderbusch: *Hokhmat Yisra'el be-Ma'arav Eropah*. Jerusalem 1958, S. 166.

⁴⁷ Ignaz Goldziher: *Mythology among the Hebrews and its Historical Development*. New York 1967.

In seinem Buch *Lectures on Islam* (1910) schreibt Goldziher, Religion erscheine nie als etwas Abstraktes, das unbeeinflusst ist von besonderen historischen Bedingungen. Religion, sei sie ursprünglich oder entwickelt, bestehe in konkreten Formen, die sich mit den sozialen Bedingungen änderten. – Für einen orthodoxen Juden eine kühne Feststellung, und eine, die seinen Platz im wissenschaftlichen Feld des jüdischen Orientalismus anzeigt. Denn seine intellektuelle Anleihe bei Geiger ist hier unverkennbar.

Goldzihers Blick auf den Islam und allgemein auf kulturelle Überlieferung war tief geprägt durch sein Judentum und seine grundsätzliche Ablehnung der Position Ernest Renans, des bedeutendsten Gelehrten der französischen Schule des Orientalismus im 19. Jahrhundert. Gegenüber Renans Darstellung der arischen und semitischen Völker – er behauptete, die letzteren seien weniger kreativ und weniger einfallsreich als die ersteren –, betonte Goldziher die Aufnahmefähigkeit der althebräischen Kultur und beschrieb, in welchem Maße die alten Israeliten kulturelle Elemente von den sie umgebenden Völkern übernahmen, um etwas ganz Neues und Lebensvolles zu schaffen.⁴⁸

Ein solches „weiches“ Konzept von historischer Entwicklung erlaubte es Goldziher, zwei entscheidende Thesen zu formulieren. Die erste war, dass keine Religion – nicht einmal der Monotheismus – in einer plötzlichen religiösen Revolution ihren Ursprung hatte, sie wurde entwickelt im Blick auf die erfolgreiche jüdische Strategie der Übernahme (und der Zurückweisung) von Elementen der umgebenden Kulturen.⁴⁹ Die zweite These hatte etwas mit der zeitgenössischen Vorstellung zu tun, dass die Juden sich gegenüber der Umwelt abschlossen. Goldziher verwarf den Gedanken, dass die Juden eine „Nation in einer Nation“ seien, wie der Philosoph Johann Gottlieb Fichte und andere gemeint hatten, und behauptete, dass moderne Juden anders als Orthodoxe hochbefähigt seien zur Akkulturation und dabei eine ursprünglich im alten Israel herausgebildete offene religiöse Tradition weiterführten.

Goldzihers Orientalismus war also zutiefst geprägt durch seine Ablehnung der jüdischen Orthodoxie. Wie Geiger und

⁴⁸ Shmuel Almog: *The Racial Motif in Renan's Attitude to Jews and Judaism*. In: Shmuel Almog (Hg.): *Antisemitism through the Ages*. Oxford 1988, S. 255–278, hier S. 268.

⁴⁹ Ignaz Goldziher: Art. „Islam“, in: *The Jewish Encyclopedia*, Bd. 6, New York 1904, S. 652.

Graetz war er in eben dieser Tradition aufgewachsen und erinnerte sich später daran, dass er etwa im Alter von fünf Jahren mit der Hebräischen Bibel vertraut gewesen sei, mit sieben Jahren Predigten in Gottesdiensten gehalten habe, die er selbst und seine Freunde veranstaltet hätten, und mit acht das Talmudstudium aufgenommen habe, dem er dann in den nächsten Jahren den größeren Teil jedes Tages widmete. Um sein zwölftes Lebensjahr las er mittelalterliche jüdische Philosophie auf Hebräisch, und im selben Jahr, 1862, schrieb und veröffentlichte er ein kleines Buch über die Geschichte der jüdischen Liturgie, das er kühn *Sikkat Yitzchak* (Gespräch Isaaks) betitelte. Dieses Buch, so schrieb er später, sei der erste Anstoß für seinen schlechten Ruf als Freidenker gewesen.⁵⁰ In der Tat schalt ihn sein Vater, wenn auch milde, für die Kühnheit, ein solches Buch herauszubringen, aber gleichzeitig feuerte er ihn an, Größeres in Angriff zu nehmen. „In zehn Jahren wirst Du Dich dieser Frucht Deines Ehrgeizes schämen. Doch vergiß nicht, im Jahre 1887 Dein 25jähriges Jubiläum als Schriftsteller zu feiern; bis dahin wirst Du, so Gott will, große Dinge in Israel tun.“⁵¹ Das war noch keine gespannte Vater-Sohn-Beziehung wie bei den Scholems und den Kafkas.

Als Heranwachsender hatte Goldziher den glühenden Wunsch, weltliche Studien zu treiben. Als frühreifes Kind wurde er im Alter von 15 Jahren von der Universität Budapest als Student zugelassen. Dort studierte er Klassische Sprachen, Philosophie, deutsche Literatur und, das ist wichtig, Türkisch und Persisch bei Arminius Vámbéry, einem Juden, der erst zum Islam, dann zum Protestantismus konvertierte und einer der herausragenden Orientalisten Europas war.⁵² Goldziher schrieb später, dass ihn damals eine Neigung zu den orientalischen Studien erfasst habe.⁵³ Das bedeute aber kein Ende seiner jüdischen Studien, seines täglichen Talmudstudiums oder seiner Anhänglichkeit an das Judentum, das, wie er mit 17 Jahren schrieb, „der Pulsschlag meines Lebens“ war.⁵⁴

⁵⁰ Raphael Patai: *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary*. Detroit 1987, S. 15–16.

⁵¹ Ebd.

⁵² Raphael Patai: *The Jews of Hungary*. Detroit 1996, S. 392–398.

⁵³ Patai: *Goldziher* (wie Anm. 50), S. 17.

⁵⁴ Alexander Schreiber (Hg.): *Ignaz Goldziher. Tagebuch*. Leiden 1978, S. 33.

Nach seiner Promotion setzte er seine Studien in Leipzig fort und kehrte 1871 als Privatdozent, ohne Gehalt also, nach Budapest zurück. Als Jude konnte er keine Position als festangestellter Professor erlangen. Seine Bitterkeit darüber wurde zeitweilig besänftigt durch eine große Entdeckungsreise in den Orient, die er in den Jahren 1873/1874 unternahm. Später nannte er diese Zeit „mein orientalisches, mein muhammedanisches Jahr“. Er fügte hinzu: „Ich setzte mir vor, mich in den Islam und seine Wissenschaft einzuleben, selbst ein Glied der muhammedanischen Gelehrtenrepublik zu sein, die Triebfedern kennen zu lernen, die im Laufe der Jahrhunderte aus dem judaisirten mekkanischem [!] Cultus die gewaltige Weltreligion des Islam bildete. Dann wollte ich auch den Einfluss dieses Systems auf die Gesellschaft und ihre Moral studiren. Dieses Doppelziel konnte nur erreicht werden durch den Umgang mit Gelehrten und mit Leuten aus dem Volke, in Moscheen, in Bazaren und in Spelunken.“

Goldziher war tief berührt durch seine Begegnung mit den Arabern. Seine innere Affinität zur islamischen Kultur ging weit über eine rein akademische Annäherung wie im Falle Geigers oder Graetz' hinaus. Über seinen Aufenthalt in Damaskus schrieb er, es sei die schönste Zeit seines Lebens gewesen. „Ich lebte mich denn auch während dieser Woche so sehr in den mohammedanischen Geist ein, das ich zuletzt innerlich überzeugt wurde, ich sei selbst Mohammedaner und klug herausfand, dass dies die einzige Religion sei, welche selbst in ihrer doktrinär-offiziellen Gestaltung und Formulierung philosophische Köpfe befriedigen könne.“ Aber seine wissenschaftliche und persönliche Hochschätzung des Islam war immer eng verbunden mit seinem kritischen Blick auf das Judentum: „Meine Idee war es, das Judenthum zu ähnlicher rationeller Stufe zu erheben.“

Goldziher sah im Islam eine religiöse Reinheit – einen Wesenszug, den die Juden, die sich der Reform ihrer Religion verschrieben hatten, so sehr schätzten. Freilich gründeten sich seine Hoffnungen im Hinblick auf seine religiöse Identität ironischerweise auf den Islam. Die Liebe zu ihm, so sah er es, würde ihn, nahm man den Namenswechsel einmal aus, zum Muslim machen, wobei er gleichwohl sein ganzes Leben lang ein praktizierender Jude blieb. Goldziher versicherte: „Meine Denkgangsart war durch und durch dem Islam zugewendet; meine Sympathie zog mich auch subjectiv dahin. Meinen Monothetismus nannte ich Islam und ich log nicht, wenn ich sag-

te, daß ich an die Prophetien Mohammeds glaubte.“⁵⁵ Er war nicht nur selbst davon überzeugt, er überzeugte andere, als er sich – als erster Nicht-Muslim – an der Al-Azhar-Universität einschrieb, der ehrwürdigsten theologischen Institution in Ägypten. Zum Erstaunen seiner Lehrer verwickelte er die großen Islam-Gelehrten in tiefgehende theologische und juristische Debatten.⁵⁶ Die Schlichtheit des Glaubens und seiner Anhänger standen für ihn in einem unübersehbaren Gegensatz zu allem, was er bei den zeitgenössischen ungarischen Juden erlebte, ganz gleich ob sie den reformorientierten Neologen oder den orthodoxen Gemeinden angehörten.⁵⁷

Nach seiner Rückkehr nach Ungarn veranlassten ihn die restriktiven Bestimmungen, die seine Berufung als Ordinarius an die Budapester Universität lange Zeit verhinderten (erst 1905 sollte sie, als er 55 Jahre alt war, schließlich ausgesprochen werden), den Posten eines Sekretärs der jüdischen Gemeinde anzunehmen. Das war eine Stelle, die er in den folgenden 30 Jahren unter Qualen ausfüllte. Er hasste diese Arbeit ebenso wie die Leute, mit denen er zu tun hatte. Besonders hasste er den Vorsteher der Synagoge, Moritz Wahrmann, den er in seinen Lebenserinnerungen über Seiten hinweg als „der Polak“ abqualifizierte. Wie schon Graetz gebrauchte er diesen Ausdruck als Sammelbegriff zur Verurteilung all seiner jüdischen „Feinde“.⁵⁸ Die Gefühle waren wechselseitig. Goldziher, der drei Jahrzehnte lang, gedemütigt, als Sekretär an der Synagoge schuftete und des Nachts seiner gelehrten Arbeit nachging, verfiel in immer tiefere Depression und Misanthropie, was ihm in der Gemeinde einen wenig beneidenswerten Ruf und den Spottnamen „Rosche“ eintrug, den jiddischen Ausdruck für eine unleidliche Person.⁵⁹ Goldzihers Haltung und seine Gelehrtenexistenz waren zutiefst davon geprägt, dass die Scheichs an der Al-Azhar-Universität seiner Gelehrsamkeit mit Ehrfurcht begegnet waren. Im Gegensatz dazu blieb er unter seinen ungarischen Glaubensbrüdern ein Prophet ohne Gefolge.

Nicht nur seine Glaubensbrüder erregten seinen Zorn. Wie Graetz richtete Goldziher einige seiner bittersten Anklagen ge-

⁵⁵ Ebd., S. 71.

⁵⁶ Ebd., S. 69–72.

⁵⁷ Jacob Katz: *A House Divided. Orthodoxy and Schism in Nineteenth-Century Central European Jewry*. Hanover, N.H. 1998, S. 40–47.

⁵⁸ Schreiber (wie Anm. 54), Goldziher. S. 80–86.

⁵⁹ Ebd., S. 31.

gen die Christen. Im November 1914 notierte er in seinem Tagebuch, dass der Krieg „den wahren Bankrott des Christentums bedeutet. Was hat dies System mit seiner neunzehnhundertjährigen Weltbezwingung erzeugt? Dogmen und Scheiterhaufen.“⁶⁰ Für Goldziher stand fest, dass der Islam dem Christentum nicht nur theologisch, sondern mit Sicherheit auch sozial überlegen war. Schließlich hatte er die Juden, die in seiner Sphäre lebten, nicht diskriminiert, wie die Christen es taten. Zwar scheute er sich nie, Mohammeds Intoleranz und selbst seine Übergriffe gegen Juden zu betonen, aber er war der Meinung, dass es einen wesentlichen Unterschied in der Art gab, in der Juden und das Judentum in den Lehren des Islam und in der sozialen Wirklichkeit nach Mohammeds Tod behandelt wurden, denn nach der Schaffung der mohammedanischen Gemeinschaft habe sich eine mildere Einstellung gegenüber den Juden durchgesetzt.⁶¹

Eine solche Haltung konnte er beim Christentum nicht finden, dessen Missionsziele oft eng mit dem Orientalismus verquickt und daher auch mit den kolonialen Plänen der europäischen Mächte verbunden waren.⁶² Goldziher lehnte den Imperialismus, ob weltlich oder religiös, mit Nachdruck ab, denn er war ein zerstörerisches Unternehmen, das eindeutig die arabische Lebensweise bedrohte. In Ägypten war der Öffnung des Suez-Kanals im Jahre 1869 eine Periode der Verwestlichung vorausgegangen. Goldziher wandte sich entschieden gegen diese Entwicklung, ja er ging so weit, dass er in den Kairoer Basaren gegen die offenkundigen Vorteile agitierte, die die Europäer in Ägypten genossen. Geistige und politische Motive verbanden sich wie immer bei ihm, als er sich an den antiwestlichen arabischen Nationalisten Sayyid Salih Bey al-Magdi wandte. Er entwickelte vor dem früheren Erziehungsminister eine Reihe von historischen Theorien über die muslimische Kultur Ägyptens. Ihre Weiterverbreitung werde ein wirksames Mittel gegen die „herrschende europäische Pest“ sein.

Goldziher wankte nie in seiner Gegnerschaft zum europäischen Imperialismus. Sie ging über den öffentlichen Widerstand hinaus und fand Eingang in seine wissenschaftliche Arbeit. Er bot eine geistvolle und prophetische Deutung des

⁶⁰ Ebd., S. 284.

⁶¹ Goldziher: Art (wie Anm. 49), S. 654.

⁶² Ignaz Goldziher: A Short History of Classical Arabic Literature. Hildesheim 1966, S. 159–160.

Einfluss der Verwestlichung, als er im Epilog seiner *History of Classical Arabic Literature* (1908) schrieb, sie beschwöre den Widerstand der religiösen Orthodoxie herauf und wecke den Geist des Nationalismus. Mit Ironie nahm er die Behauptung auf, Einflüsse von außen hätten zu einer geistigen „Renaissance“ der Araber geführt. Und so wie er sich in Bezug auf ein ursprüngliches oder reformiertes Judentum geäußert hatte, meinte er, klassische Werke vom Koran bis zu Ibn Chalduns „Muqaddima“ stünden selbst im Licht des westlichen Intellektualismus einem Fortschritt der Menschheit nicht entgegen. Aber westliche Ideen hätten auch eine positive Seite, denn sie lenkten die Aufmerksamkeit arabischer Intellektueller auf politische und soziale Probleme.⁶³

Fazit

Zusammenfassend kann man sagen, dass jüdische Orientalisten des 19. Jahrhunderts – man könnte eine ganze Reihe weiterer Namen anführen – sehr oft unter ganz anderen Voraussetzungen arbeiteten als christliche Orientalisten. Geiger, Graetz und Goldziher wurden durch ihren eigenen Pariastatus in der europäischen Gesellschaft immer wieder daran erinnert, dass sie, wie stark ihre Identifikation mit Deutschland oder Ungarn auch immer sein mochte, sich dem Nahen Osten nicht mit derselben europäisch geprägten Denkart zuwenden konnten wie christliche Wissenschaftler. Sie konnten unmöglich die intellektuelle Avantgarde von Mächten sein, die ihnen Menschenrechte vorenthielten. Sie konnten sich den Gedanken einer zivilisatorischen Mission nicht zueigen machen. Das wurde ihnen umso deutlicher, wenn sie sahen, dass die Juden unter dem Islam, verglichen mit dem Schicksal der Juden unter christlicher Herrschaft, milde und duldsam behandelt wurden.

Ein weiterer Zug unterschied jüdische Orientalisten von ihren nichtjüdischen Kollegen. Ihre tiefe jüdische Bildung machte es ihnen leichter als den christlichen Wissenschaftlern, einen intuitiven Zugang zum Islam und zum Arabischen zu finden. Die Rechtskultur des Islam und seine Tradition des Kommentars waren Gelehrten, die im Judentum verwurzelt waren, in Grundzügen zutiefst vertraut. Die verallgemeinernde Behauptung, die Edward Said vor einem Vierteljahrhundert

⁶³ Ebd.

BILDNACHWEIS

Abb. 1: bpk (= Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz), Nr. 10007492.

Abb. 2: Nachdruck Osna-brück 1971, Titelseite. Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek München.

Abb. 3: Josef Meisl: Heinrich Graetz. Eine Würdigung des Historikers und Juden zu seinem 100. Geburtstag 31. Oktober 1917 (21. Cheschwan). Berlin 1917, S. 186.

Abb. 4: Ölgemälde (1865) von Emile Pierre Joseph de Cauwer (1827–1873). bpk (= Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz), Nr. 00000546.

Abb. 5: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/7/7a/Ignac_Goldziher.jpg/300px-Ignac_Goldziher.jpg

von sich gab, der Orientalismus wolle die Fremdheit des Orients, und im Fall des Islam seine Feindseligkeit, aufheben oder doch zumindest unterdrücken und reduzieren, mag für einige seiner Vertreter zutreffen, aber lässt sich nicht auf die jüdischen Wissenschaftler beziehen, die, weit davon entfernt, den Islam als fremd und feindselig anzusehen, ihn als vertraut und mit dem Judentum symbiotisch verbunden fanden.⁶⁴ Seltsam dagegen und ihrer Ablehnung wert fanden sie die jüdische Ultra-Orthodoxie. Verstört durch die Europäisierung oder besser „Polonisierung“ des Judentums in der Gestalt des Chassidismus, verstanden die hier vorgestellten jüdischen Orientalisten das abwertende Bild der Aufklärer von den Juden als „Orientalen“ eher als Auszeichnung. Denn sie wünschten sich ein Judentum in „orientalischer“, nicht in europäischer Gestalt. Darum bemüht, dieser Idee Wirklichkeit zu geben, wandten sie sich dem Studium des Islam und der jüdischen Kultur zu, die unter islamischer Herrschaft eine Blüte erlebt hatte. Dabei hofften sie, dass beider Größe und Schönheit das europäische Judentum mit neuer Kraft erfüllen und die Dominanz und Autorität schwächen würden, die sie im Umgang mit Europäern – Juden wie Christen – ertragen mussten.

Aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Ernst-Peter Wieckenberg unter Mitarbeit von Fabian Gottwald.

⁶⁴ Edward W. Said: Orientalismus. Frankfurt a. Main 1981, S. 87.