

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE UND KULTUR

Lehrstuhl für Jüdische Geschichte
und Kultur an der
Ludwig-Maximilians-Universität München

JUDENTUM UND ISLAM

Beiträge von John M. Efron,
Richard I. Cohen und Carlos Fraenkel

Heft 2·2008



Dieses Heft wurde gefördert vom Freundeskreis des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München e.V.

Herausgeber: Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur, Michael Brenner.

Beirat: Martin Baumeister, München – Menahem Ben-Sasson, Jerusalem – Richard I. Cohen, Jerusalem – John M. Efron, Berkeley – Jens Malte Fischer, München – Hans-Georg von Mutius, München – Ada Rapoport-Albert, London – David B. Ruderman, Philadelphia – Martin Schulze Wessel, München – Avinoam Shalem, München – Wolfram Siemann, München – Yfaat Weiss, Jerusalem – Stephen J. Whitfield, Brandeis.

Redaktion: Hiltrud Häntzschel, Andrea Pfeufer, Andrea Sinn, Mirjam Triendl-Zadoff, Ernst-Peter Wieckenberg (verantwortlich).

Anschrift: Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Historisches Seminar, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

e-mail: juedische.geschichte@lrz.uni-muenchen.de

Erscheinungsweise: Jährlich zwei Hefte.

Bezugsbedingungen: Die Zeitschrift wird gegen eine Schutzgebühr von 7,50 € je Einzelheft, von 14 € im Jahresabonnement (zzgl. Porto) abgegeben. Bestellungen werden an die Abteilung erbeten.

Manuskripte: Die Redaktion haftet nicht für unverlangt eingesandte Manuskripte. Das Formblatt für die Zeitschrift steht als pdf-Datei auf der homepage des Lehrstuhls unter dem Stichwort „Manuskriptgestaltung“ zum Herunterladen bereit.

Umschlagabbildung Bildnachweis:

Photographie von Peter Sheehan. Abgedruckt nach der Vorlage in: Fortifications and the Synagogue. The Fortress of Babylon and the Ben Ezra Synagogue, Cairo. Herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Phyllis Lambert; portfolio of photographs by Richard Pare. London 1994, S. 32 (Fig. 15).

© Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Producing und Gestaltung: mazzetti&mazzetti GmbH, München

Satz: mazzetti&mazzetti GmbH, München

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Umschlaggestaltung: Peter Mazzetti

Das Signet ist der Buchstabe Lamed aus der Schrift *Frank-Rühl-Hebräisch* von Rafael Frank (1908). Mit diesem Buchstaben beginnt das hebräische Wort *Limud*, das „Lehre“ und „Lernen“ bedeutet.

ISSN 1864–385X

INHALT

Michael Brenner Einleitung..... Seite 5

ESSAYS

John M. Efron Von Mitteleuropa zum Mittleren Osten
Orientalistik aus jüdischer Sicht..... Seite 9

Richard I. Cohen Der Kampf der Kulturen
Europäische und orientalische Juden in
Vergangenheit und Gegenwart..... Seite 31

Carlos Fraenkel Zur Integration von
islamischem und jüdischem Denken
Eine unbekannte Projektbeschreibung
von Shlomo Pines..... Seite 53

AUS DEM ARCHIV

Carlos Fraenkel A History of Arabic and
Jewish Mediaeval Philosophy
Projektbeschreibung von Shlomo Pines..... Seite 61

TAGUNGSBERICHTE

Marina Karbowski „Muslims and Jews in
Christian Europe“
Internationale Konferenz auf Schloss Elmau
am 23. und 24. Juni 2008..... Seite 63

Julie Grimmeisen „Judentum und Islam“
Die SommerUniversitätMünchen 2008..... Seite 67

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern und Absolventen..... Seite 70
Veranstaltungen..... Seite 71
Neues vom Freundeskreis des Lehrstuhls..... Seite 74

Die Autoren..... Seite 75

Michael Brenner

Einleitung

Das komplexe Beziehungsgeflecht zwischen Judentum und Islam ist in den letzten Jahren zu einem der grundlegenden Themen in Lehre und Forschung am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur an der Universität München geworden. Die Etablierung der Allianz-Gastprofessur für Jüdische und Islamische Studien im Jahr 2003 sowie die Errichtung einer neuen wissenschaftlichen Mitarbeiterstelle sorgen für ein kontinuierliches Lehrangebot und setzen neue Forschungsschwerpunkte. Zwei wissenschaftliche Konferenzen auf Schloss Elmau, die der Lehrstuhl gemeinsam mit der Universität Berkeley durchführte, erwiesen sich als äußerst erfolgreich und sollen im kommenden Jahr fortgesetzt werden.

Im vorliegenden Heft publizieren wir die beiden Antrittsvorlesungen der Allianz-Gastprofessoren John Efron (Berkeley) und Richard Cohen (Jerusalem), die zwei Themen aus dem breiten Spektrum der jüdisch-islamischen Beziehungsgeschichte reflektieren. Sie werden ergänzt durch einen Beitrag von Prof. Carlos Fraenkel (Montreal), der im vorigen Semester ebenfalls in München lehrte und hier einen bisher unbekannten Text publik macht.

Heutzutage wird die jüdische Geschichte in Zusammenhang mit dem Islam häufig polarisiert wahrgenommen: entweder im verklärenden Licht des „Goldenen Zeitalters“ jüdischer Existenz im muslimischen Spanien des Mittelalters oder als ewige Feindschaft, die im gegenwärtigen Nahostkonflikt lediglich ihre moderne Ausdrucksform finde. Jüdische Geschichte unter dem Islam kannte sowohl Epochen relativer Toleranz als auch Zeiten von Diskriminierungen und Verfolgungen. Eine Verallgemeinerung ist ebenso wenig angebracht wie bei jüdischer Geschichte unter christlicher Herrschaft. Jedenfalls ist jüdische Geschichte unter dem Islam in der deutschsprachigen Forschungslandschaft mittlerweile als ein wichtiges Desideratum sichtbar geworden ist. Die zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstandene Wissenschaft des Judentums hat zahlreiche Pionierleistungen der Forschung auf diesem Gebiet hervorgebracht. Doch in den letzten Jahrzehnten konzentrierte sich

das Interesse an jüdischer Geschichte hierzulande vor allem auf das christlich geprägte Europa. Dabei lebte im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit ein großer Teil der Juden nicht unter christlicher, sondern unter islamischer Herrschaft. Und etwa die Hälfte der heute in Israel lebenden Juden weist Vorfahren in arabischen Ländern auf.

In vielen Metropolen der islamischen Länder machten die Juden noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine bedeutende Bevölkerungsgruppe aus. In Tunis bildeten die knapp 20 000 Juden etwa ein Fünftel, in Casablanca 6 000 Juden über ein Viertel der Bevölkerung, und in Bagdad lebten zu jener Zeit 50 000 Juden, ein Drittel der Einwohner. Saloniki nahm unter den jüdisch geprägten Städten des Osmanischen Reichs eine Sonderstellung ein. Hier machten die 48 000 Juden 1882 noch über die Hälfte der Stadtbevölkerung aus und hatten damit einen weitaus größeren Anteil als die griechischen und türkischen Bevölkerungsgruppen. So war Saloniki in vielerlei Hinsicht eine jüdische Stadt und wurde auch als „Jerusalem des Balkans“ bezeichnet.

Die Juden in der Welt des neuzeitlichen Islam waren eine ebenso heterogene Gruppe wie diejenigen in der christlichen Welt. Es gab die weltstädtisch geprägte Gemeinde von Istanbul neben jüdischen Höhlenbewohnern in Libyen, Juden in den marokkanischen Mellahs, die den europäischen Ghettos entsprachen, neben den offen im Stadtbild wirkenden jüdischen Kaufleuten in der Levante. Doch auch in demselben Land und derselben Stadt konnten Welten zwischen den reichen und armen, den religiösen und säkularisierten, den international erfahrenen und den nie aus ihrem Viertel herausgekommenen Juden liegen. In Tunis hatten die arabischsprachigen und die italienischsprachigen Juden jeweils ihre eigenen Synagogen und Friedhöfe und heirateten nur untereinander. Die Juden auf der tunesischen Insel Djerba waren weit weniger von den Einflüssen der französischen Kolonialmacht geprägt als diejenigen in der Hauptstadt. In Marokko verlief die Trennungslinie zwischen den Nachkommen der von der Iberischen Halbinsel Vertriebenen (*Megoraschim*) und den bereits vorher in Afrika lebenden Familien (*Toschavim*). Noch in der Mitte des 20. Jahrhunderts prägten Juden die Politik und Kultur ihrer Heimatländer mit. So wurde die Kommunistische Partei, aber auch das Nationale Radio im Irak von Personen jüdischer Herkunft mitbegründet, und die bedeutendste Sängerin Ägyptens am Vorabend von Nassers Herrschaft, Leila Mourad, war die

zum Islam konvertierte Tochter eines irakischen Juden und einer polnischen Jüdin.

Mit dem Widerstand der arabischen Welt gegen die Staatsgründung Israels fand die Jahrhunderte alte jüdische Existenz hier ihr gewaltsames Ende. Maßnahmen gegen die zionistische Führung und die Identifizierung aller Juden mit Israel führten zu gewalttätigen Ausschreitungen und staatlichen Repressionen gegen die jüdischen Gemeinden in arabischen Ländern. Bis Ende 1951 waren über 90 Prozent der 115 000 irakischen Juden nach Israel ausgewandert, ihren Besitz hatte man konfisziert. In Syrien war es bereits 1947 zu antijüdischen Pogromen gekommen, in deren Folge zwei Drittel der jüdischen Bevölkerung das Land verließen. In den jüdischen Vierteln von Damaskus und Aleppo wurden palästinensische Flüchtlinge untergebracht. Ähnlich gestaltete sich die Situation in den anderen arabischen Ländern. In einer spektakulären Luftbrückenaktion wurden 1949/50 etwa 49 000 Juden aus dem Jemen nach Israel gebracht. Aus Marokko kam mit einiger zeitlicher Verzögerung die größte Einwanderungswelle nach Israel, während die meisten algerischen Juden nach Frankreich flüchteten.

Heute gibt es in islamisch dominierten Ländern nur noch kleine jüdische Gemeinden, die größten davon in der Türkei (etwa 20 000), im Iran und in Marokko (jeweils etwa 10 000). Im Gegensatz zu europäischen Ländern wie Spanien und Polen, die ebenfalls auf eine reiche jüdische Vergangenheit zurückblicken können, wird dieses Erbe in der islamischen Welt heute kaum gepflegt. Die Ablehnung Israels führte vielmehr zur Verbreitung antijüdischer Propaganda, die aus dem christlichen Europa importiert wurde, dort aber kaum noch aufzufinden ist. Die „Protokolle der Weisen von Zion“ gehören zum Inventar zahlreicher Buchhandlungen von Casablanca bis Jakarta, die Verfilmung einer modernen Ritualmordlegende war ein Dauerbrenner des ägyptischen Fernsehens, und die Leugnung des Holocaust ist keineswegs das private Faible des iranischen Präsidenten.

Diese gegenwärtige Politisierung sollte aber nicht vergessen lassen, welche wichtige Rolle die Juden in der islamischen Welt sowohl für die jüdische Geschichte als auch im Prozess der Modernisierung jener Staaten spielten. Mit dem neuen Forschungsschwerpunkt an der LMU und mit diesem Themenheft soll auch in Deutschland das Bewusstsein für die jüdisch-islamischen Kulturen wieder gestärkt werden.

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



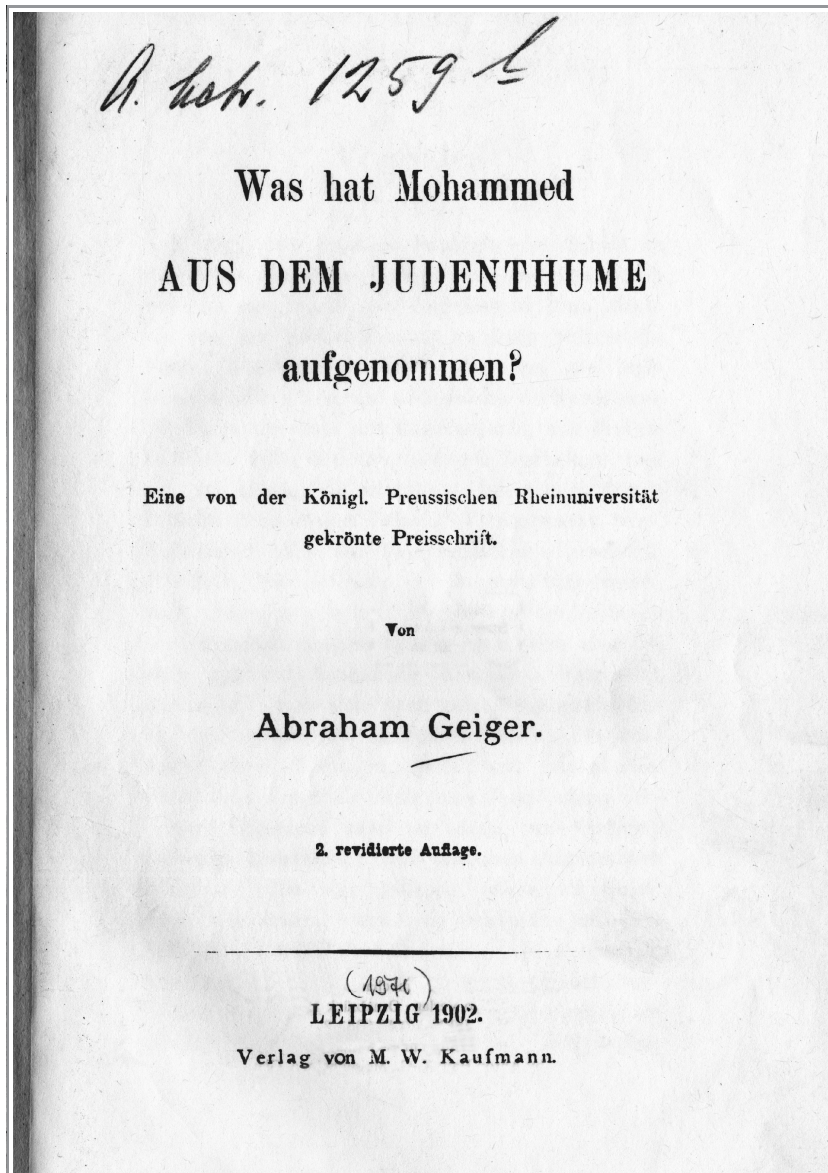
Abraham Geiger

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.

zerzte 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 Prophetie 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 niedrigen 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 Bibelexegeten 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

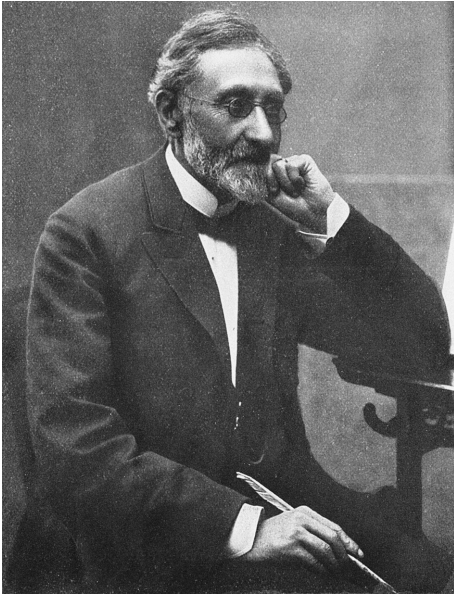
preußischen Staatsbürgerschaft; Titkins Weigerung, mit Geiger zusammenzuarbeiten, hatte eine Spaltung der Gemeinde zur Folge.

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. Geburtstage 31. Oktober 1917, 21. Cheschwan. 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 auffällige 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 Christentums, 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 ungezügelten, 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 Schwärmerie“.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.

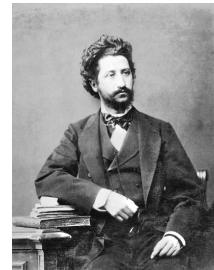
⁴³ Ebd., S. 59–60.

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.

tiefer 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 muhammedanischen 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 Judentum zu ähnlicher rationeller Stufe zu erheben.“

Goldziher sah im Islam eine religiöse Reinheit – einen Wessenzug, 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 Denkungsart war durch und durch dem Islam zugewendet; meine Sympathie zog mich auch subjectiv dahin. Meinen Monotheismus 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.

Einflusses 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.

Richard I. Cohen

Der Kampf der Kulturen

Europäische und orientalische Juden in Vergangenheit und Gegenwart

Der anscheinend tiefe kulturelle Konflikt zwischen „Westen“ und „Orient“ hat in den vergangenen Jahren große Aufmerksamkeit gefunden. Hier geht es um einen Teilaspekt: um die spannungsreichen Begegnungen von europäischen und orientalischen Juden. Historiker des modernen Judentums haben von diesen kulturellen Gegensätzen zunehmend Notiz genommen und haben sich ihnen mit gebührender Aufmerksamkeit zugewandt, wenn sie sie auch im allgemeinen nur zögernd als Teil der umfassenden Spannung sehen wollten, welche die Beziehungen zwischen westlichen und orientalischen Gesellschaften mit ihren Überlegenheits- beziehungsweise Unterlegenheits-Gefühlen beherrschte. Doch haben sich offensichtlich einige Züge der Entwicklungen, die im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert zu immer weitergehenden Begegnungen zwischen dem „Westen“ und dem „Orient“ führten, tief in das Bewusstsein der Juden der westlichen Länder eingegraben. Die Frage, wie sich diese Beziehung auf das Denken und die Mentalitäten französischer Juden auswirkte, die sich mit orientalischen Gesellschaften auseinandersetzten, steht im Mittelpunkt dieses Aufsatzes. Die Beschränkung auf Frankreich und seine Beziehungen zu den orientalischen Ländern bedeutet jedoch keineswegs, dass das Land ein Sonderfall war. Ähnliche Eindrücke und Erfahrungen ließen sich bei deutschen, englischen, niederländischen Juden und auch anderswo ausmachen, und sie waren nicht auf Juden aschkenasischer Herkunft beschränkt.¹ – Doch bevor der jüdische Kontext dargestellt wird, soll zunächst die Diskussion über das Thema knapp skizziert werden. Sie wird bestimmt von zwei Werken, die eindeutig einen Zusammenprall von „Orient“ und „Wes-

¹ Dazu Daniel Schroeter: From Sephardi to Oriental. The 'Decline' Theory of Jewish Civilization in the Middle East and North Africa. In: Jeremy Cohen und Richard I. Cohen (Hg.): The Jewish Contribution to Civilization. Reassessing an Idea. Oxford und Portland, Oregon 2008, S. 125–148; Yosef Kaplan: An Alternative Path to Modernity. The Sephardi Diaspora in Western Europe. Leiden 2000, S. 51–77.

ten“ feststellen und von denen auch die folgenden Überlegungen ausgehen, obschon die beiden Bücher von verschiedenen Seiten heftig angegriffen wurden und allzu einseitig sind.

Konzeptionelle Überlegungen

Auf Samuel Huntingtons *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (1996) – der deutsche Titel *Kampf der Kulturen* weicht leicht ab vom englischen Original – spielt der Titel dieses Aufsatzes an. Huntington behauptet, im Zentrum von künftigen Konflikten würden, viel mehr als ideologische oder wirtschaftliche Differenzen, kulturelle Unterschiede stehen, die die Nationen und die von ihm beschriebenen Kulturkreise charakterisierten. Bei einem Blick auf die Zeit nach dem Kalten Krieg macht Huntington sieben oder acht Weltkulturen aus, und obwohl er den westlichen Glauben an den universalen Wert der westlichen Kultur und ihre Zukunftstauglichkeit kritisiert, ist er doch davon überzeugt, dass zwei Mächte die kulturelle und politische Bühne in der Zeit nach dem Kalten Krieg beherrschen werden: der Westen und der Rest.² Auch wenn Huntington bezweifelt, dass scharfe kulturelle Abgrenzungen und fest umgrenzte Gebiete eine Kultur definierten, ist er davon überzeugt, dass der Westen die Herausforderung des Islam zu bestehen haben werde. Diesen beschreibt er als eine andere Kultur, deren Angehörige überzeugt seien von ihrer kulturellen Überlegenheit und zugleich besessen von dem Gefühl ihrer machtpolitischen Unterlegenheit.³ Dieses einseitige und provokative Bild des Islam macht deutlich, dass Huntington wenig überzeugt war von Edward Saids *Orientalism*, dass er aber die jenem Buch zugrunde liegenden Annahmen als Bestätigung für seine These nahm. *Orientalism* erschien 1978⁴ (und kam drei Jahre später auf Deutsch unter dem Titel *Orientalismus* heraus). Es lagen also beinahe zwei Jahrzehnte zwischen beiden Büchern, eine Periode, in der diesseits und jenseits der Bruchlinie anti-westliche beziehungsweise anti-islamische Äußerungen heftiger wurden.

² Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York 1996, S. 183; deutsche Ausgabe: *Der Kampf der Kulturen*. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München 1997.

³ Vgl. Ders.: *Der Kampf der Kulturen*, S. 217ff.

⁴ Edward W. Said: *Orientalism*. London 1978; deutsche Ausgabe: *Orientalismus*. Frankfurt am Main 1981.

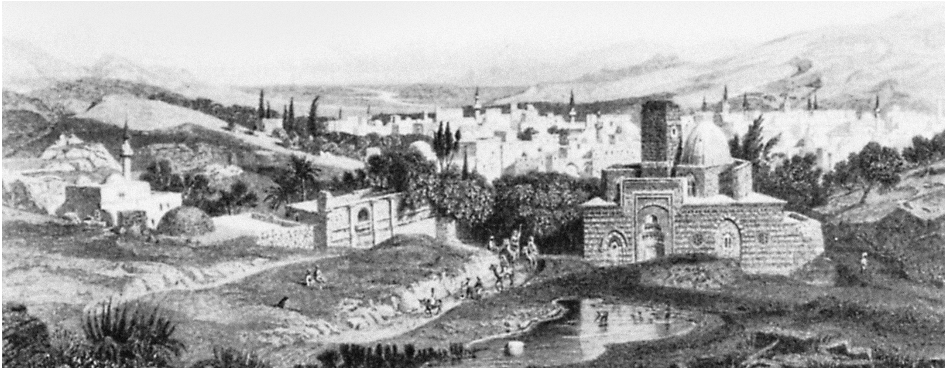
Saids Buch ist wohlbekannt, aber da seine Hauptthesen wichtig sind für die folgenden Überlegungen, will ich sie hier kurz resümieren. Said behauptet, der Begriff des „Orient“ sei eine essentialistische Konstruktion der westlichen Kultur, vor allem der Engländer und Franzosen, die einen mythisierenden Blick auf das Andere richteten, um sich selbst zu definieren. Danach hatte der „Orient“ keine klar umgrenzte geographische oder kulturelle Identität, er war vielmehr eine Projektion der westlichen Phantasie. Die Bilder des „Orient“, die der „Westen“ herausgebildet hatte, so Said, verfestigten sich und trugen zu den Formen bei, in denen Menschen aus dem Westen den Orient wahrnahmen. Menschen des Orients waren nach dieser Konstruktion exotisch, geheimnisvoll, dekadent, faul, wissenschaftsfern, nicht-rational, und ihnen fehlten die Voraussetzungen für Modernisierung, Fortschritt, Aufklärung und Rationalismus – für all das, was die westliche Zivilisation auszeichnete. An Beispielen zeigte Said, in welchem Maße der Westen sich als überlegene Kultur sah, die besser als der Orient wusste, was man für die eigene Weiterentwicklung tun musste und wie sich diese am besten verwirklichen ließ. Um es knapp zu sagen: Der Westen wusste besser als der Orient, was dieser brauchte – vor allem: dass dieser aus seinem Schlafzustand erwachen musste, um den zivilisierten, kultivierten, wissenschaftlichen, fortgeschrittenen und rationalen Westen hochschätzen zu können. Mehr noch: Der Orient konnte das nicht aus eigener Kraft leisten, er brauchte vielmehr das Engagement und die aktive Mitwirkung des Westens. Nach Said hatte das orientalistische Bild von der Welt eine wichtige Funktion für den Westen: Es stützte dessen Überlegenheitsgefühl und vermittelte ihm eine Identität und eine *raison d'être*. Aber diese Wahrnehmung des Orients hatte viel weiterreichende Tendenzen: das Streben nach Macht, nach Herrschaft und Größe. Der Orient – ob es dabei um Ägypten oder Indien ging – sollte unter die Vorherrschaft des Westens gebracht werden, und sein Gebiet sollte erobert werden, damit es in den Dienst der kolonialen Pläne des Westens gestellt werden konnte.

Trotz der heftigen Opposition, die Saids Werk entgegenschlug, und trotz seiner problematischen bipolaren Vorstellung von Ost und West, hatte es einen weitreichenden Einfluss auf viele Gebiete der Kulturwissenschaften. Wissenschaftler haben sich seine Einsichten bei ihren Arbeiten über die wechselseitigen Beziehungen von Westen und Orient zunutze ge-

macht, und einige haben jüngst Neuinterpretationen der modernen jüdischen Geschichte gefordert, die Saids Begriffe des orientalistischen und kolonialistischen Diskurses zugrunde legten.⁵ Dieser Aufsatz wird dem problematischen Verhältnis von französischen Juden und Juden im Orient nachgehen und sich dabei in einem gewissen Umfang der Begriffe von Huntingtons *Kampf der Kulturen* in neuerer Zeit und der Saids Vorstellungen von einem orientalistischen Diskurs im Westen des 19. und 20. Jahrhunderts, ungeachtet ihrer Problematik, bedienen.

Am Anfang der neuzeitlichen Begegnungen Frankreichs mit muslimischen Ländern standen Napoleons Eroberung und Besetzung Ägyptens. Napoleons gut dokumentierter und gut erforschter Raub von unzähligen ägyptischen Gebrauchsgegenständen und Kunstwerken wurde über Jahre hinweg betrieben, und Jahre dauerte auch der Transport der Beute nach Paris. Napoleons Wissenschaftler und Forscher waren Mitakteure bei der Inbesitznahme Ägyptens. Schließlich sollten die ägyptischen Gegenstände im Louvre aufbewahrt und ausgestellt werden mit der Absicht, den Fortschritt der Zivilisation von den Kulturen der Antike bis hin zur modernen französischen Gesellschaft zu zeigen. Das entsprach dem Verständnis der Aufklärung von der Geschichte als einem linearen Prozess, und dieses Geschichtsbild wurde jetzt noch befördert durch den Wunsch, die französische Kultur als den Höhepunkt dieser Entwicklung erscheinen zu lassen. Die ägyptische Kultur der vor-muslimischen Zeit sollte erlebt werden als Glied dieser historischen Kette der großen Kulturen. Diesem Projekt lag die Idee des Konflikts der Kulturen zugrunde: Der Westen war in der Lage, die Kulturen des Orients zu bewahren; der Westen konnte erhalten, was der Orient nicht zu bewahren vermochte und auch nicht erhalten wollte. Napoleon und viele andere Herrscher des 19. Jahrhunderts waren überzeugt von der Überlegenheit der westlichen Kultur und von der Unfähigkeit der nichtwestlichen Länder, ihre kulturellen Schätze zu erhalten. Das Nationalmuseum

⁵ Vgl. Ivan Davidson Kalmar und Derek J. Penslar (Hg.): *Orientalism and the Jews*. Hanover, N.H. 2005, dort auch die ausführlichen bibliographischen Angaben zu den einzelnen Aufsätzen, besonders die zu dem provokanten Text von Amnon Raz-Krakotzkin: *The Zionist Return to the West and the Mizrahi Jewish Perspective*, S. 162–181.



des 19. Jahrhunderts wurde zur Bühne, auf der man die Überlegenheit der westlichen Werte und Entwicklungen gegenüber anderen zur Schau stellte.⁶

1 Damaskus, undatiert

Frankreichs Besetzung Algeriens und die französischen Juden

Die französische Eroberung Algeriens, die 1830 einsetzte, beförderte die Vorstellung von einer Hierarchie der Kulturen, in der die europäische auf der obersten und die „asiatischen“ und „arabischen“ auf der untersten Stufe standen. Diese Einstufung gab es bereits vor der Invasion, aber sie wurde aggressiver und selbstgerechter vertreten, als die Franzosen beinahe 17 Jahre lang Schwierigkeiten hatten, mit dem algerischen Widerstand fertig zu werden. In dieser Zeit verwüsteten sie das Land und griffen zu extremen Maßnahmen. Militärs und französische politische Denker unterschiedlicher politischer Anschauungen waren überzeugt davon, dass Frankreich das Recht habe, äußerste Gewalt zur Erreichung dieses Ziels anzuwenden. Ein in dem französischen Kolonialunternehmen aktiver Generaloberst äußerte 1843, alle Einwohner, die sich den Bedingungen der Franzosen nicht unterwürfen, müssten beraubt werden. Von allem müsse man Besitz ergreifen, alles müsse man, ohne Rücksicht auf Alter oder Geschlecht, vernichten: „Dort wo die französische Armee den Fuß hingestellt hat, darf kein Gras mehr wachsen. Wer das Ziel will, muss auch den Weg dahin wollen, kurz: Er muß alle

⁶ Carol Duncan: *Civilizing Rituals. Inside Public Art Museums*. London, New York 1995, S. 21- 47; Irene A. Bierman: *Napoleon in Egypt. Lebanon*, Ohio 2003.

vernichten, die nicht wie die Hunde zu unsern Füßen kriechen.“⁷ Orientalismus und Kolonialismus verbanden sich hier auf eine äußerst brutale und bösartige Weise. Die Frage, wie dieses Gefühl der Überlegenheit und des richtigen Handelns sich der Franzosen bemächtigte, so dass sie meinten, sie hätten das Recht zu derartig brutalem Handeln und Denken, wäre sicher, wenn auch an anderer Stelle, der Erörterung wert. Im Zusammenhang dieser Darlegungen aber ist wichtig, dass die Vorstellung der Überlegenheit, die sich der französischen Gesellschaft seit dem Beginn ihres Kolonialunternehmens bemächtigte – die Vorstellung, sie dürfe sich als die höchste Ausprägung der Zivilisation sehen und habe das Recht diese zu verbreiten, wo immer Franzosen den Fuß hinsetzten –, zu dem kollektiven Selbstbewusstsein beitrug, das sich im 19. Jahrhundert bei den französischen Juden entwickelte.⁸

Den französischen Juden, die sich dank der Französischen Revolution als erste in Europa emanzipieren konnten, hatte die napoleonische Zeit eine klare Vorstellung davon hinterlassen, dass sie französische Bürger werden und am Ende anderen Juden beibringen müssten, sich demselben Prozess zu unterwerfen. Das Schlagwort der französischen Gesellschaft, das schon vor der Revolution geprägt worden war, hieß *régénération*. Man musste die Juden transformieren, indem man gleichsam den Verfall rückgängig machte, den die Verfolgungen durch die Christen herbeigeführt hatten. So jedenfalls dachten diejenigen, die sich wie etwa der Abbé Henri Baptiste Grégoire für die Emanzipation einsetzten. Dessen Kampfschrift *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs* (1789) ging weiter als diejenige Christian Wilhelm Dohms über *Die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781), wenn darin festgestellt wurde, dass die Juden nur durch die Gleichstellung in die Lage versetzt würden, ihre traditionellen Lebensformen aufzugeben und zu Menschen wie alle anderen zu werden. Die Transformation sollte auf vielen Ebenen stattfinden: der gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen, religiösen und der des Alltagslebens, aber, dessen waren ihre Befürworter

⁷ Generaloberst de Montagnac am 15. März 1843, zitiert in: http://en.wikipedia.org/wiki/French_rule_in_Algeria.

⁸ Fabian Klose: Menschenrechte und koloniale Gewalt. Eine komparative Studie der Dekolonisierungskriege in Kenia und Algerien (bisher unveröffentlichte Dissertation, eingereicht bei der Ludwig-Maximilians-Universität München, 2007); Lisa Moses Leff: Jews, Liberals and the Civilizing Mission. In: *Historical Reflections* 32,1 (2006), S. 105–128.

sich sicher, sie würde stattfinden. Regeneration wurde das oberste Ziel der leitenden Männer des französischen Judentums seit der napoleonischen Zeit. Sie waren darauf bedacht, die französischen Juden in die Sphäre der kulturell entwickelten Franzosen zu bringen.

Tatsächlich aber musste die französisch-jüdische Führung sich unter der Herrschaft Napoleons, nur 15 Jahre nach der Emanzipation, mit dessen Unterstellungen auseinandersetzen, dass die französischen Juden nicht aus Frankreich, sondern aus dem „Orient“ stammten. Dem trugen sie Rechnung, als sie eine der Fragen beantworteten, die Napoleon der von ihm 1806 einberufenen Versammlung jüdischer Notabeln vorgelegt hatte. Auf die erste Frage, ob ein jüdischer Mann nach dem Gesetz mehr als eine Frau heiraten dürfe, antworteten sie ausführlich und betonten, dass dieser Brauch noch im Orient vorherrsche, obwohl die alten Gelehrten die Juden ermahnt hätten, auf die Heirat mit mehr als einer Frau zu verzichten. Sie stellten demgegenüber fest, der Brauch bestehe nicht in europäischen Ländern, wo die Juden der allgemeinen Praxis folgten, nur eine Frau zu heiraten, weil europäische Sitten universale Geltung erlangt hätten.⁹

Sie wiesen es also von sich, dass sie mit dem Orient verbunden seien, und machten sich, getrieben von dem Wunsch, den Prozess der Transformation, oder Regeneration, voranzubringen, die französische Haltung gegenüber dem Orient zueigen, wie es unter anderem ihr Verhältnis zu den Algeriern erkennen lässt, und entwickelten eine komplizierte Beziehung zu den Juden in Nordafrika und im Mittleren Osten. Einerseits bewahrten sie ein tiefes Gefühl der Solidarität mit den Juden in diesen Ländern, und französisch-jüdische Persönlichkeiten setzten sich aktiv für diese ein, wie die Damaskus-Affäre (1840) zeigt.¹⁰ Andererseits unterstützten sie wie die meisten Franzosen entschieden das koloniale Abenteuer des Landes, weil sie an seine zivilisatorische Vision und an seine Fähigkeit glaubten, den Völkern des „Orients“ bei ihrem Ausgang aus Knechtschaft, Sklaverei und Blindheit gegenüber einer neuen Welt

⁹ Pierre Birnbaum: *L'Aigle et la Synagogue. Napoléon, les Juifs et l'état*. Paris 2007, ch. 3 (*Le Juif comme oriental*), S. 75–98.

¹⁰ Jonathan Frankel: *The Damascus Affair. 'Ritual Murder', Politics, and the Jews in 1840*. Cambridge 1997; vgl. auch Lisa Moses Leff: *Sacred Bonds of Solidarity. The Rise of Jewish Internationalism in Nineteenth-century France*. Stanford 2006.

den Weg zu weisen. Das schienen einander entgegengesetzte Zielsetzungen zu sein, in Wahrheit stärkten sie einander wechselseitig, auch wenn die Kolonisierung von einer starken, zentralistischen Macht betrieben werden musste, die Widerstand unterdrückte. So kam denn in Frankreich der Gedanke einer „Zivilisierung“ anderer jüdischen Gemeinschaften auf; später wurde er von deutschen Juden gleichermaßen vertreten. Auf diese Weise bekamen Juden in verschiedenen islamischen Ländern es zwangsläufig mit dem französischen Judentum zu tun, ob das nun aus eigenem Antrieb oder durch die französische Kolonisation oder aufgrund anderer Entwicklungen geschah. Wie entfaltete sich diese Beziehung, und inwiefern prallten die Kulturen aufeinander? Welche Formen nahm dieser Konflikt an? Und welche Einsichten vermittelt das im Hinblick auf den universalen Konflikt, mit dem sich Huntington und Said auf jeweils eigene Weise auseinandergesetzt haben?

Da die Juden Frankreichs sich auf dem Weg zur Regeneration und Transformation glaubten und sich selbst als Wegbereiter einer neuen jüdischen Welt sahen, die akkulturiert war, modern und progressiv, gewannen sie schon bei ihrer ersten Begegnung mit den Juden Algeriens die Überzeugung, dass sie im Orient eine Aufgabe hätten. Vor der Eroberung durch die Franzosen gab es in Algerien etwa 13 500 Juden, die ihren minderen Status als *dhimmis* (Schutzbefohlene) hinnahmen. Obwohl sie von den regierenden Institutionen geschützt wurden, machten Einschränkungen ihrer Bewegungsfreiheit und andere Diskriminierungen ihren *dhimmi*-Status drückender als in anderen muslimischen Ländern, nicht zuletzt auch, weil ihnen eine tiefere Ehrfurcht vor dem Islam und eine größere Unterwürfigkeit gegenüber Muslimen abverlangt wurde. Schon 1833 hatte sich das französische Oberkonsistorium (*Consistoire Central*), das Napoleon 1808 zur Beförderung der Regeneration der französischen Juden einberufen hatte, an die Besatzungstruppen gewandt und vorgeschlagen, eine vergleichbare Institution in Algerien zu schaffen, die bestimmen sollte, wie man den algerischen Brüdern helfen könnte. Auch andere Vorschläge wurden gemacht, aber die französischen Behörden zeigten wenig Interesse. Schließlich berief das Kriegsministerium denn doch eine Kommission ein, die Erhebungen über die Lage der algerischen Juden machen sollte. Sie bestand aus zwei Juden, die mit dem Konsistorium in Verbindung standen: Der in Aleppo (Syrien) geborene Jacques-Isaac Altaras war 1806 im Alter von 20 Jahren nach Frankreich gekommen und wurde Prä-

sident des Marseiller Konsistoriums und Vorsitzender der dortigen Industrie- und Handelskammer; der zweite war Joseph Cohen, ein in Marseille geborener Rechtsanwalt. Bevor sie 1842 nach Algerien aufbrachen, äußerten sie sich öffentlich über den Sinn ihrer Mission und stellten fest, die Juden Algeriens würden künftig mehr als alle anderen Algerier Frankreich gegenüber patriotische Gefühle haben und am Erfolg der französischen Kolonisation in dem Land interessiert sein. Sie behaupteten, schon jetzt zeige sich die Wirkung der Freiheit unter den Juden. Noch vor ihrer Abreise sprachen sie davon, dass man neue Schulen einrichten und reformieren müsse, dass man Kinder zur Ausbildung nach Frankreich schicken sollte und dass es gelte, konsistoriale Einrichtungen zu schaffen, die über deren moralische Erziehung wachen würden. Sie schlugen auch vor, dass Lehrer für die neuen Schulen aus dem Elsass kommen sollten, und gaben auf diese Weise aus einer unübersehbar „orientalistischen“ Einstellung heraus zu erkennen, dass sie schon wussten, was die algerischen Juden für ihre „Verbesserung“ brauchten.

Ihren *Rapport sur l'état moral et politique des Israélites de l'Algérie et des moyens de l'améliorer* legten sie im November 1842 vor.¹¹ Obwohl das Wort *régénération* weder im Titel noch im Text selbst vorkommt, ist der Begriff doch in jedem Absatz des Berichts präsent, dessen Titel und Inhalt sich eng anlehnen an die Schrift, die der Abbé Grégoire am Vorabend der Französischen Revolution veröffentlicht hatte. Der Text vermittelt tiefe Einblicke in die Meinungen französischer Juden über ihre Religionsgenossen im „Orient“, in ihre Ideen zur Kolonisation, in ihr Bild von den Arabern, in die Zielsetzung ihrer Mission und ihre Vorstellung davon, wie es zu erreichen sei und wie die Beziehungen zwischen den algerischen Juden und den lokalen und französischen Amtsträgern künftig aussehen sollten.¹² In mancher Hinsicht bringt der Bericht Vorstellungen zum Ausdruck, die im großen und ganzen über mehrere Jahrzehnte hin-

¹¹ Der Text bei Simon Schwarzfuchs: *Les Juifs d'Algérie et la France* (1830–1855). Jerusalem 1981, S. 67–201.

¹² Pierre Birnbaum: *French Jews and the 'Regeneration' of Algerian Jewry*. In: Ezra Mendelsohn (Hg.): *Jews and the State. Dangerous Alliances and the Perils of Privilege*. (Studies in Contemporary Jewry, XIX.) New York 2003, S. 88–103; Michel Abitbol: *The Encounter between French Jewry and the Jews of North Africa. Analysis of a Discourse (1830–1914)*. In: Frances Malino and Bernard Wasserstein (Hg.): *The Jews in Modern France*. Hanover, N.H. 1985, S. 31–53.

weg unter den französischen Juden vorherrschten und die dann den Geist und die Prinzipien des Handelns der Alliance Israélite Universelle bestimmten. Folgte man dem Bericht der beiden Verfasser, so waren die algerischen Glaubensbrüder nach 18 (!) Jahrhunderten der Sklaverei unter barbarischen Bedingungen jüngst zur Freiheit emporgestiegen. Diese lange Zeit der Unterdrückung, so räumten sie ein, hatte bei den Juden viele Untugenden hinterlassen, so dass sie um Jahrhunderte hinter der Entwicklung der französischen Kultur zurückgeblieben waren. Das galt für alle Lebensbereiche. Die algerischen Juden lebten noch „als Nation in einer Nation“. (Das war ein Vorwurf, der vor der Revolution und während der Debatten über die Emanzipation immer wieder gegen die französischen Juden erhoben worden war.) Sie hatten noch ihre eigenen Gesetze, die dem Fortschritt hinderlich waren und nicht mit „unserer Kultur“ im Einklang standen, so wie sie auch weiterhin in beschämender Kleidung herumliefen, einem entehrenden Relikt der Zeit der Sklaverei, dem „Knechts-Gewand“, das ihnen die Muslime aufgezwungen hatten. Die Juden übten immer noch den Beruf des Hausierers aus – einer ihrer schlimmsten Makel –, und ihre Rabbiner wandten unmäßig viel Zeit auf die Erörterung von Nichtigkeiten, die nichts mit irgendwelchem Philosophieren zu tun hatte. Aber diese Rabbiner hatten sich eine Aura zugelegt, eine „wunderbare Macht“, die Aberglauben nährte. Sie hatten des weiteren eine beschränkte, engstirnige Lernkultur geschaffen, die zwangsläufig alle philosophischen Anstrengungen verwarf. Aus all dem zogen die Verfasser das Fazit, dass die algerischen Juden eine schwache, unglückliche, degenerierte „Nation“ waren, die von der französischen Judenschaft unter ihre Fittiche genommen werden musste – nicht nur aus moralischen Gründen, sondern auch wegen der öffentlichen Sicherheit. Nach ihrer Einschätzung konnten die algerischen Juden sich unmöglich aus dem Zustand des Verfalls und der wirtschaftlichen Zerrüttung befreien, wenn sich nicht eine von außen kommende Macht einschaltete – eine zivilisierende, das heißt: eine westliche.

Aber als Anhänger der Aufklärung mit ihrer Vorstellung von Geschichte als einem linearen Prozess waren Altaras und Cohen optimistisch. Fragt man, warum sie glaubten, dass diese „orientalischen“ Juden sich aus ihrer schändlichen Lage befreien, sich regenerieren könnten, so findet man drei Begründungen. Erstens gingen sie davon aus, dass diese ihrer Natur nach so demütigen, aber doch lernfähigen Juden von Menschen guten Herzens und guter Absichten transformiert werden könnten. Da

sie im allgemeinen gesetzestreu waren, würden sie gerne eine regierende Hand dulden und keinen Widerstand leisten. Zweitens konnte die aus dem Mittelalter stammende Tradition, nach der das Gesetz des Landes auch das der in ihm lebenden Juden war, in ihrem Sinne wirken. Wenn man sie gewissen gesetzlichen Bestimmungen unterwarf (etwa indem man ihre traditionelle Kleidung verbot und sie in die Armee aufnahm), ihnen einen neuen Status verlieh und sie an die französische Zivilisation heranführte, würden sie gerne – freilich schrittweise – ihre früheren Lebensformen aufgeben. Drittens hatten algerische Juden bereits gezeigt, dass sie offen waren für die französische Zivilisation. Die Freiheiten, die man ihnen bereits gewährt hatte, hätten sie davon überzeugt, dass sie Reformen brauchten. Einige von ihnen hätten bereits erkennen lassen, welche Anziehungskraft bessere Lebensbedingungen auf sie ausübten – was sich beispielsweise darin ausdrückte, dass sie französische Möbel vorzogen und ihre Wohnungen mit Tischen und Stühlen ausstatteten, anstatt wie bisher auf dem Boden zu sitzen. Hatte sich die Lage erst einmal beruhigt und traten die Franzosen unmissverständlich als Beschützer auf, so würden nach der Überzeugung von Altaras und Cohen die Juden der französischen Fahne zu Hilfe eilen, zum Erfolg der französischen Truppen und zur Festigung der französischen Herrschaft beitragen. Ja, tatsächlich glaubten Altaras und Cohen wie auch andere Juden in späterer Zeit, dass ihre Glaubensbrüder eine Avantgarde, einen Vorposten der französischen Kolonisation bilden würden und dass sie eine Brücke zwischen den früheren Herrschern und der neuen französischen Regierung schlagen könnten.

Warum glaubten sie, dass die algerischen Juden eine solche Brückenfunktion übernehmen könnten? Hier liegt die Erklärung dafür, dass in der Vorstellungswelt der Kolonisierer, der Franzosen wie auch der französischen Juden, der Orient ein so negatives Bild bekam. Trotz ihres Zurückgebliebenseins sah man die algerischen Juden positiver, den Arabern, Mauren und Kabylen, einer ethnischen Gruppe in Algerien, überlegen. Die Araber bildeten eindeutig eine im Sinne Huntingtons andere



2 Adolphe Crémieux
(1796 – 1880).
Lithographie von
Louis-Eugène Coedès
(1810 – 1906)

Kultur. Archaische politische und gesellschaftliche Strukturen, Mangel an einer übergreifenden Ordnung, Widerstand gegen Veränderungen, Fatalismus, wilde und rohe Lebensformen, Unwissenheit, Vorurteile und primitive Sitten – all das versetzte die Araber in eine Lage, in der sie Jahrhunderte brauchen würden, bevor sie sich anpassen könnten an die gesellschaftlichen Verhältnisse der Franzosen und an ihre Kultur. Die algerischen Glaubensbrüder aus ihrer arabischen Vergangenheit herauszulösen und sie näher an französische Traditionen heranzuführen, gehörte zum Programm der europäischen Juden, denen bewusst war, dass die Araber, Mauren und Kabylen die Franzosen verachteten, weil sie in ihre Lebensformen und Sitten eingegriffen hatten. Zu dem negativen Bild der Araber fügte man noch die Behauptung, dass die algerischen Juden ihre Rache für den Fall fürchteten, dass die Franzosen Algerien verließen. So führten Altaras und Cohen denn ein französisch-jüdisches Kolonialprojekt aus, indem sie einen Keil trieben zwischen Juden und „einheimische“ Bevölkerung und die Juden zum Vorposten der französischen Behörden gegenüber den Arabern machten. Gemäß diesem Projekt sollte von den Juden ein Einfluss auf andere einheimische Gruppen ausgehen. Altaras und Cohen erkannten sehr wohl, dass der von ihnen entworfene Plan am Ende ein Bündnis von Juden und Franzosen herstellen würde und dass die Folge Eifersucht, Zorn und Widerstand auf muslimischer Seite wäre, aber das konnte man nicht vermeiden, wenn man das Ziel hatte, das Licht der Zivilisation zu verbreiten.

Diese Denkweise scheint sich bei den französischen Juden über Jahrzehnte hinweg gehalten zu haben, denn sie liegt dem Emanzipationserlass (*Décret Crémieux*) von 1870 zugrunde, das allen algerischen Juden geschlossen die französische Staatsbürgerschaft verlieh, sie französischem Recht unterstellte und alle rechtlichen Einschränkungen (etwa ihren *dhimmi*-Status) aufhob. Für die algerischen Muslime gab es ein solches Gesetz nicht. Sie konnten die französische Staatsbürgerschaft nur als Einzelpersonen erlangen, und das nur nach einem besonderen Antragsverfahren bei den französischen Behörden. Das *Décret Crémieux* drehte die Geschichte des Verhältnisses von Juden und Muslimen in Algerien um, indem es die früheren Unterprivilegierten zu Privilegierten machte, die nicht dem islamischen Recht unterworfen waren und nunmehr einen gegenüber den Muslimen in gewisser Hinsicht höheren Status hatten.



3 Straße in Damaskus,
19. Jahrhundert

Historiker haben konträre Begründungen für den Erlass des Dekrets vorgetragen. Einige schrieben ihn einer französisch-jüdischen Kabale zu. (Der Justizminister Crémieux war ein früherer Präsident der Alliance Israélite Universelle.) Andere brachten die Deutung vor, die französischen Behörden hätten die Juden unter ihre administrative Kontrolle bringen wollen. Nach meiner Meinung handelte es sich hier um ein gemeinsames kolonialistisches Unternehmen, dessen tiefliegende Quelle ein „orientalistischer“ Diskurs war, an dem französische Juden und französische Regierungsmitglieder gleichermaßen teilhatten. Sie glaubten an die große und noble Aufgabe, eine Bevölkerung zu „verbessern“ und sittlich zu heben, die achtzehn Jahrhunderte lang in der Sklaverei gelebt hatte: die Juden. Aber sie sahen mit unmenschlichem Blick auf die algerischen Muslime, die hartnäckig gegen Frankreich kämpften, ganz ähnlich wie der große französische liberale Denker, Alexis de Tocqueville, es 1841 in seinem *Travail sur l'Algérie* tat: „Zum anderen sagen mir in Frankreich oft Menschen, die ich achte, ohne ihnen zuzustimmen, es sei schlecht, dass man Ernten niederbrenne, Speicher ausräume und letztlich sogar Unbewaffnete, Frauen und Kinder in Gewahrsam nehme. Ich halte das für leidige Notwendigkeiten, denen sich jedes Volk, das gegen Araber Krieg führen will, beugen muss.“¹³ Er steigerte das

¹³ Alexis de Tocqueville: Kleine politische Schriften. Bd. 1. Hg. v. Harald Bluhm unter Mitwirkung von Skadi Krause. (Schriften zur europäischen Ideengeschichte.) Berlin 2006, S. 119.

noch: „Ich glaube, dass das Kriegerrecht uns erlaubt, das Land zu verwüsten, ja, dass wir das tun müssen, sei es durch Vernichten der Ernte zur entsprechenden Jahreszeit, sei es durch fortwährende militärische Überfälle, die so genannten Razzien, die dazu dienen, bestimmter Menschengruppen oder Herden habhaft zu werden.“¹⁴ Ähnlich, wenn auch weniger militant, erklärten Altares und Cohen, „diese dunklen Insekten versuchen vergeblich, diese leuchtende Flamme zu löschen; sie muß die ganze Welt erhellen!“¹⁵ Sie teilten die allgemeine Auffassung, dass man sein Ziel ungeachtet jeden Widerstands verfolgen müsse.

Der Blick der orientalischen Juden nach Westen

Aber wenn wir hier die Begegnung von Juden in den unterschiedlichen Konstellationen betrachten, können wir den Blick des „Orients“ auf den „Westen“ nicht außer acht lassen. Einige Beispiele sollen eine andere Seite dieser Begegnung zeigen. 1840 wurden einige Juden in Damaskus verhaftet, weil sie angeblich einen Ritualmord an einem Kapuzinermönch und seinem Assistenten begangen hatten. Ein Ritualmordvorwurf, erhoben im 19. Jahrhundert im Mittleren Osten, war zu tiefst schockierend und erregte erhebliche öffentliche Aufmerksamkeit. Was uns hier beschäftigt, ist der Blick der Juden im „Orient“ auf die im „Westen“. In ihrer Angst und ihrer Bedrängnis angesichts einer unter großem publizistischem Aufwand gegen sie erhobenen Anklage bemühten sich die Leiter der Damaszer Judenchaft unter Vermittlung der jüdischen Gemeinde in Konstantinopel um Hilfe ihrer Brüder im Westen, nicht die irgendeiner Institution, sondern die der Rothschilds. Bereits um 1840 hatten die Rothschilds eine mythische Position in der jüdischen Welt, wenn nicht gar darüber hinaus erworben. Die Rothschilds reagierten denn auch, aber in unserem Zusammenhang ist die Feststellung wichtig, dass die Juden von Damaskus in diesem Augenblick erkannten (wie andere Juden in islamischen Ländern es in den folgenden Jahrzehnten taten), wie sehr ihnen Macht, Einfluss und die Fähigkeit zum Umgang mit so problematischen Vorkommnissen

¹⁴ Ebd., S. 120.

¹⁵ Schwarzfuchs (wie Anm. 10), S. 149.



fehlten und wie sehr sie die Hilfe ihrer „mächtigeren“ westlichen Brüder benötigten.¹⁶

Das wurde nach der Gründung der französischen internationalen Organisation, der Alliance Israélite Universelle, im Jahre 1860, an vielen Beispielen deutlich, als diese ihre gewaltige Unternehmung begann, den Juden im Osmanischen Reich und in anderen Ländern unter islamischer Herrschaft moderne Bildung zu vermitteln. (Auf dem Höhepunkt ihrer Tätigkeit, im Jahre 1939, wurden die Schulen der Alliance von etwa 48 000 Schülern, Mädchen und Jungen, besucht.) An ihrem Anfang wiederholte die Alliance mehr oder weniger die Analysen und Zukunftsentwürfe des Berichts von Altaras und Cohen, als sie 1860 die Juden aufrief, ihre Unternehmung zu unterstützen. „Wenn Ihr glaubt, dass eine große Zahl eurer Religionsbrüder, niedergedrückt durch 20 Jahrhunderte des Elends, der Kränkungen und der Behinderungen, ihre Würde als Menschen wiederfinden, die Würde eines Bürgers erlangen kann; wenn Ihr glaubt, dass man Verderbte wieder zu moralischen Wesen machen kann und sie nicht verurteilen soll, dass man die Ge-

4 Nähsschule in
Constantine (Algerien),
undatiert

¹⁶ Frankel: The Damascus Affair (wie Anm. 10), passim.

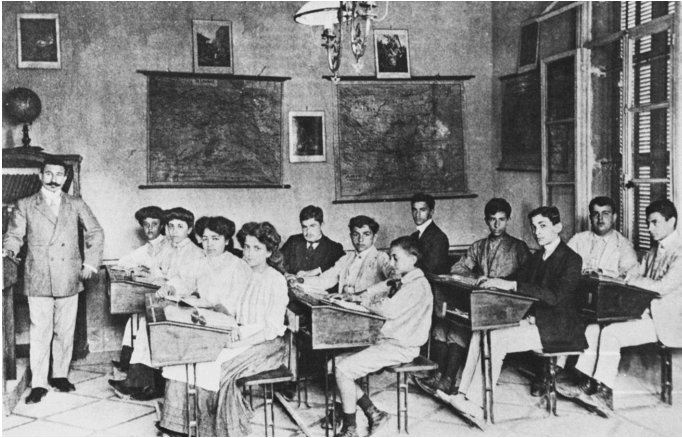
blendeten aufklären und nicht sich selbst überlassen, dass man die Erschöpften aufrichten und sich ihrer unermüdlich erbarmen soll . . . wenn Ihr all das glaubt, Juden der ganzen Welt, so kommt und hört unseren Aufruf.“¹⁷

Wer wie viele Menschen den Vorteil einer westlichen Erziehung sah, die in den Schulen bessere Lehr- und Lernbedingungen herbeiführte und die das Lernprogramm durch säkulare Themen erweiterte und Mädchen die Möglichkeit gab, die Schule zu besuchen und ein Grundwissen zu erwerben, wandte sich an die Alliance und erbat ihre Schirmherrschaft, die die Gründung einer Schule mit solchen Zielen in seiner Stadt erlaubte. Selbst führende orthodoxe Rabbiner setzten sich bei der Alliance für die Verwirklichung solcher Projekte ein und gaben entsprechenden Initiativen von Mitgliedern ihrer Gemeinden ihren Segen. Es gibt Beispiele im Überfluss. Das Beispiel der jemenitischen Stadt Sana'a ist von besonderem Interesse, weil ihr Antrag aus dem Jahre 1903, der in einem sehr poetischen Hebräisch verfasst ist, die Alliance beschreibt, als wäre sie eine majestätische Institution, und weil er nahezu ein Spiegelbild des Altaras-Cohen-Berichts aus dem Jahre 1842 bietet. Die Rabbiner und die Gemeindevorsitzenden baten die Alliance, die junge Generation aus Unwissenheit und Leere zu retten, indem sie sie dazu brachte, Lesen und Schreiben und ein Gewerbe zu lernen, damit sie durch ihren Beruf auf respektable Weise ihren Lebensunterhalt verdienen könnten. Die jetzt tätigen Lehrer seien nicht für die Lehre qualifiziert, und daher brauche man Lehrer von außerhalb, die die Jugend an eine berufliche Ausbildung heranführten. Sie waren geradezu entsetzt über die Zustände in den Schulen und gaben der Hoffnung Ausdruck, dass die Unterstützung durch die Alliance eine Änderung herbeiführen werde, wie das in anderen Ländern geschehen sei.¹⁸ Ihre Worte waren wie ein Echo auf die der Gelehrten und Rabbiner aus Damaskus, die an die Alliance appellierten, die Schulen in der Stadt wiederzueröffnen, damit die Kinder eine aufgeklärte Erziehung bekämen.¹⁹ Ganz deutlich meinten diese Führungspersonen, wie es einst Altaras

¹⁷ Rundschreiben der Alliance Israélite Universelle. Paris 1860.

¹⁸ Gemeinsamer Brief von Rabbinern und Gelehrten vom 20. August 1903 an die Alliance in Paris. Vgl. Y. Razhabi in: Sinai. Bd.67, S. 212–13 (Hebräisch).

¹⁹ Yaron Harel: Between Intrigues and Revolution. The Appointment and Dismissal of Chief Rabbis in Baghdad, Damascus and Aleppo 1744–1914. (Jerusalem: Ben-Zvi Institute) 2007, S.172–81 (Hebräisch).



5 Beirut Junior High School, 1909

und Cohen getan hatten, dass nur ein Eindringen des Westens in ihr Leben eine Reform herbeiführen könnte. Das ist ein Aspekt des „orientalistischen“ und „kolonialen“ Projekts, den man nicht übersehen darf. Ihren Eindruck, dass der Westen den Schlüssel zu Reform und Modernisierung besaß, kann man nicht aus der Welt schaffen.

Möglicherweise erkannten die Verantwortlichen in Sana'a, Damaskus, Aleppo und anderswo nicht ganz die Bedeutung solcher Schulen und ihrer Auswirkungen, aber wahrscheinlich hofften sie, dass die Zielsetzungen der Alliance irgendwie durch interne Traditionen gemäßigt werden könnten. Denn zweifellos war die Politik der Alliance im allgemeinen geleitet vom Geist einer radikalen Aufklärung, einer radikalen Regeneration, die eine moderne Erziehung und Produktivität prämierte, und inspiriert von französischer Sprache und Kultur. Zwar gab es Personen und Institutionen, die die Aktivitäten der Alliance fürchteten und versuchten, ihnen einen Riegel vorzuschieben, aber sie waren offensichtlich in der Minderheit: Immer mehr Juden im Orient suchten die Hilfe der Alliance, die ihnen die Möglichkeit verschaffen sollte, den – wie sie es sahen – Zustand des Verfalls hinter sich zu lassen.²⁰

²⁰ Dazu u. a. Aron Rodrigue: French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925. Bloomington 1990; Aron Rodrigue: Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition. The Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860–1939. Seattle 1993; Eli Bar-Chen: Weder Asiaten noch Orientalen. Internationale jüdische Organisationen und die Europäisierung 'rückständiger' Juden. Würzburg 2005; Ders.: Two Communities with a Sense of Mis-

Begegnung im Zeichen des Konflikts

Freilich gab es in der Beziehung zwischen der Alliance und bestimmten jüdischen Gemeinden in der islamischen Welt auch Brüche und scharfe Auseinandersetzungen. Juden in diesen Ländern hatten oft den Eindruck, sie seien in eine hybride Form der Existenz versetzt worden. Sie waren nicht wirklich Franzosen, aber ebensowenig waren sie noch die traditionellen Juden der Zeit vor der französischen Intervention. Auf bemerkenswerte Weise gab eine Gruppe tunesischer Juden im Jahre 1900 diesem inneren Zwiespalt Ausdruck. Diese wandten sich an den ehrwürdigen Oberrabbiner Frankreichs, Zadoc Kahn, den Ehrenpräsidenten der Alliance, und artikulierten ihren Zorn über die Alliance und den Geist ihrer Politik. Sie prangerten an, dass die Organisation versuchte, ihr kulturelles Gedächtnis und ihre Traditionen durch die der Franzosen zu ersetzen und damit eine ganz eigene Kultur einer jüdischen Bevölkerung ohne Anerkennung von deren eigener Kultur und Tradition aufzuzwingen. Die Schulen der Alliance, so behaupteten sie, hinterließen eine Generation, die desorientiert sei und nicht mehr wisse, wohin sie gehöre: Sie waren nicht mehr Juden, aber sie waren auch keine Franzosen. Stolz und mit einem Ton der Herausforderung schrieben sie, der Rabbiner möge nicht vergessen, dass die Juden Tunesiens nicht nur Juden seien, was sie an sich schon von den Franzosen trenne, dass sie vielmehr auch orientalische, arabische Juden (!) und als solche in geradezu dramatischer Weise von den Franzosen unterschieden seien.²¹ Die Botschaft war klar: Die französischen Juden mochten glauben, dass die französische Kultur der tunesischen, der sie, die Briefschreiber, angehörten, überlegen sei, aber sie konnte die tunesischen Juden nicht einfach entwurzeln und über Nacht zu französischen Männern und Frauen machen. Diese scharfe Äußerung war kein Einzelfall. Türkische Juden, die sich dem Druck der Alliance gegenübersehen

sion: The Alliance Israélite Universelle and the Hilfsverein der deutschen Juden, und den Kommentar von Aron Rodrigue. In: Michael Brenner, Vicki Caron, Uri R. Kaufmann (Hg.): *Jewish Emancipation Reconsidered. The French and German Models*. Tübingen 2003, S. 111–128.

²¹ Der Brief ist teilweise abgedruckt bei Abitbol: *French Jewry*, (Anm. 12), S. 53; das Zitat nach einer hebräischen Übersetzung des gesamten französischen Textes bei Shmuel Ettinger (Hg.): *History of the Jews in the Islamic Countries*. Bd. 3. Jerusalem 1986, S. 238–241. Leider ließ sich eine Antwort des Oberrabbiners nicht ermitteln.



und die mit deren Bild von ihnen als „Wilden“ konfrontiert waren, wehrten sich zuweilen heftig gegen die Zumutung, sie sollten ihre innere Würde und ihr Selbstbewusstsein aufgeben.

Die kolonialistische Mission löste, wie alle kolonialistischen Unternehmungen, auf der einen Seite Lob und Zustimmung aus, auf der anderen Widerstand und Kritik. Ganz gewiss ist der gewichtige Beitrag, den die Alliance in den islamischen Ländern zur Schaffung eines modernen Bildungswesens für Männer und Frauen leistete, beeindruckend. Huntingtons These, dass die Wendung nach Westen ein unvermeidlicher Aspekt des „Kampfes der Kulturen“ war, scheint im Fall der Juden zuzutreffen. Indem sich die jüdischen Gemeinden zum Beispiel an die Rothschilds und die Alliance wandten, bekannten sie, dass sie Erfahrung und Können aus dem Westen brauchten, weil ihnen bewusst war, dass sie ihre Ziele aus eigener Kraft nicht erreichen konnten. Man kann dagegen halten – wie Said das im Hinblick auf die muslimische Gesellschaft getan hat –, dass dafür ein gewaltiger Preis zu zahlen war: für viele Juden die Aufgabe überlieferter Lebensmuster, der Kleidung, der religiösen Praxis, familiärer Lebensmuster und traditioneller Berufe. Ohne Zweifel veränderte die Alliance das Profil der jüdischen Gesellschaft im Irak, in Marokko und im Osmanischen Reich, indem sie die Grundlage

6 Lehrer und Rabbiner, Tunesien 1886/1887

schuf für städtische, säkulare Züge einer jüdischen Bevölkerungsgruppe. Dies wäre nicht so schnell eingetreten ohne die Alliance, denn die lokalen Gemeindeleitungen vermochten das nicht zu schaffen.

Viele Juden aus islamischen Ländern erlebten die erste ernsthafte Konfrontation mit dem Geist der Modernisierung bei ihrem Zusammentreffen mit „westlichen“ Juden in Palästina oder in Israel, und diesem letzten Thema wende ich mich nun zu, wenn auch in aller Kürze. Juden aschkenasischer Tradition sahen sich selbst als Vorläufer einer neuen, säkularen, von Pioniergeist erfüllten, modernen, von den Lasten der Diaspora befreiten Gesellschaft, die die Juden der Diaspora transformieren wollte. Obwohl der Zionismus dem Projekt der Alliance ablehnend gegenüberstand und seinerseits von ihr abgelehnt wurde, übernahm er doch zu einem großen Teil deren von Altaras und Cohen inspirierte Vision des idealen modernen Juden, mit der Ausnahme, dass jener die Diaspora aufgeben und im Land Israel leben sollte. In den ersten Jahren des Zionismus wurden jedoch die Juden aus den islamischen Ländern alles in allem nicht als Teilnehmer an diesem Projekt gesehen und spielten in den zionistischen Überlegungen keine Rolle. Der Zionismus entstand in Europa und war ursprünglich darauf gerichtet, dem Elend der europäischen, besonders der osteuropäischen Juden ein Ende zu machen. Die islamische Welt rückte erst nach dem Zweiten Weltkrieg stärker ins Blickfeld, als die meisten Menschen, für die eine zionistische Option nahegelegen hätte, ermordet worden waren.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, nach dem Prozess der Dekolonisierung in islamischen Ländern und mit den großen Einwanderungswellen nach Israel aus diesen Gebieten wurde die israelische Gesellschaft sehr stark „orientalisch“ geprägt. Die kulturelle Konfrontation in Israel bekam alle Züge eines „Kampfs der Kulturen“, der jetzt vom Zentrum, vom Staat selbst und seinen führenden Persönlichkeiten ausgelöst wurde. Das Israel der Anfangsjahre mit seinem ersten Architekten, David Ben-Gurion, präsentierte sich als eine zentralisierende und vereinheitlichende Macht, die ein klares Konzept von Modernisierung, Säkularisation und Fortschritt hatte und rücksichtslos über die hinwegging, die älteren Traditionen und kulturellen Erinnerungen verhaftet blieben – besonders über die Juden aus islamischen Ländern. Man machte kaum eine Unterscheidung zwischen Juden aus Thessaloniki, Istanbul, Alexandria, Bagdad oder Casablanca – um nur einige Zentren jüdi-

schen Lebens in der islamischen Welt zu nennen –; sie wurden mit nur wenigen Nuancierungen als traditional, primitiv, ungebildet, zurückgeblieben, als Araber oder Misrachim (Leute aus dem „Orient“) angesehen, so als wären sie alle auf dieselbe Weise kulturell und religiös geprägt. Sie alle mussten regeneriert, transformiert, säkularisiert werden, damit sie Teil des neuen, modernen Israel werden konnten.

Ben-Gurion wünschte sich einen „orientalischen“ Armee-Stabschef, aber das war in Wahrheit Teil des Wunsches nach Regeneration, wie seine Bemerkungen im israelischen Rundfunk im Jahre 1951 belegen: Die Gruppen der Diaspora, so führte er aus, „bilden in Israel noch kein Volk, sie sind vielmehr eine buntgemischte Masse und menschlicher Staub, ohne Sprache, ohne Bildung, ohne Wurzeln und ohne Beziehung zur Tradition und zur Vision einer Nation. Es ist keine einfache Aufgabe, diesen Menschenstaub in eine kultivierte, unabhängige Nation zu verwandeln . . . Wir brauchen das Wunder einer ethischen und erzieherischen Anstrengung – eine Anstrengung, die von einer tiefen und reinen Liebe begleitet wird, um diese Außenseiter miteinander zu verbinden und ihnen die Werte und Prinzipien einer Nation einzupflanzen.“²² Die Juden aus islamischen Ländern hatten es in Israel mit einer Macht zu tun, die viel stärker und viel zentralistischer war als die Alliance; bei nicht wenigen führte das zu einem tiefen inneren Konflikt. Da man ihre religiöse, traditionale Lebensführung ablehnte und verachtete, ihre Bindungen an die arabische Kultur nicht akzeptierte, blieb für sie nur ein Ausweg: der Versuch, sich die säkulare, auf Modernisierung ausgerichtete, westlich orientierte Kultur der Führungsschicht des Landes anzueignen – und deren nationale Symbole zu übernehmen. Auch hier, wie in den arabischen Ländern, verging einige Zeit, bis es zu Protest und Widerstand kam, wobei manche eine Rückkehr zu einer „authentischen“ Vergangenheit verlangten, zu einem religiös bestimmten Leben, zu den Traditionen. Das war ein Aufstand gegen die Moderne, der manchmal einer Zuwendung zu religiösem Fundamentalismus nahekam. Andere hielten an ihrer arabisch-jüdischen Identität fest und äußerten massive Kritik an den herrschenden kulturellen Werten. Bei anderen wiederum führte das Unbehagen zu einem Kampf ge-

²² Derek Penslar: Broadcast Orientalism: Representations of Mizrahi Jews in Israeli Radio, 1948–1967. In: Orientalism and the Jews (wie Anm. 5), S. 185; vgl. auch Raz-Krakovitz, ebd., S. 174–181.

BILDNACHWEIS

Abb. 1: Charles W. Wilson (Hg.): *Picturesque Palestine, Sinai and Egypt* (London 1880–84), Division 2. Abgedruckt nach: Jonathan Frankel: *The Damascus Affair. „Ritual Murder“, Politics, and the Jews in 1840*. Cambridge 1997, S. 18.
 Abb. 2: *Bibliothèque Nationale*, Paris. Abgedruckt nach: Jonathan Frankel (wie Abb. 1), S. 111.
 Abb. 3: wie Abb. 1, S. 42.
 Abb. 4–6: *Alliance Israélite Universelle*. Photothèque, Paris. Abgedruckt nach: Aron Rodrigue: *Education, Society and History: „Alliance Israélite Universelle“ and Mediterranean Jewry 1860–1929*. Ben-Zvi Institute, Jerusalem 1991, vor S. 225.

gen die ökonomische Ungleichheit der Gesellschaft. Es ist nicht die Aufgabe des Historikers vorauszusagen, wie sich diese Strömungen in den nächsten Jahren weiterentwickeln werden. Jedenfalls sind auch sie in gewisser Weise Ausdruck jenes Gefühls des Nicht-Wissens-wohin und des Entwurzeltseins, das die tunesischen Juden im Jahre 1903 beschrieben.

Aus dem Englischen übersetzt von Ernst-Peter Wieckenberg.

Carlos Fraenkel

Zur Integration von islamischem und jüdischem Denken

Eine unbekannte Projektbeschreibung von Shlomo Pines

Die These von der Abhängigkeit mittelalterlicher jüdischer Denker von ihrem arabischen intellektuellen Umfeld wurde am pointiersten von Shlomo Pines, einem bedeutenden Philosophie- und Religionshistoriker des 20. Jahrhunderts, in einer bisher unbekannten Projektbeschreibung von 1959 formuliert. Martin Ritter entdeckte diese Projektbeschreibung unlängst in einem Archiv in Harvard und überließ sie mir zur Veröffentlichung an dieser Stelle. Das von Pines vorgeschlagene Projekt war eine Geschichte der „mittelalterlichen arabischen und jüdischen Philosophie“ vom 9. bis zum 17. Jahrhundert. „Methodologisch“, so Pines, sei „die Integration einer Geschichte der jüdischen Philosophie in eine Geschichte der arabischen Philosophie gerechtfertigt, weil jüdisches Denken in seiner entscheidenden Phase ein Ableger (*offshoot*) des arabischen Denkens war: Die Debatten jüdischer Philosophen sind nur verständlich vor dem Hintergrund der unterschiedlichen Auffassungen, die von arabischen Philosophen vertreten wurden.“ In dieser These steckt ein gerüttelt Maß Provokation: Die kreativste Epoche jüdischen Denkens, behauptet Pines, sei nichts weiter als ein „Ableger des arabischen Denkens“! Doch Pines' These provoziert nicht nur, sie ist geradezu subversiv für alle, die an ein unwandelbares Wesen des Judentums jenseits seiner historischen Einkleidungen glauben. Worin sollte dieses Wesen bestehen, wenn so bedeutende jüdische Denker wie Saadya Gaon, Jehudah Halevi, Bahya ibn Paquda oder Maimonides, die das Fundament jüdischer Frömmigkeit, Theologie und Philosophie im Mittelalter legten, ohne ihre nicht-jüdischen Quellen undenkbar sind? Bis heute werden deren Werke in orthodoxen Kreisen intensiv studiert und prägen so das, was Jüdisch-Sein bedeutet. Um nur ein Beispiel für die Fragwürdigkeit herkömmlicher Grenzziehungen zu nennen: Wichtige Begriffe der chassidischen Bewegung im osteuropäischen Judentum haben ihren Ursprung im islamischen Sufismus natürlich nicht direkt, sondern durch die Vermittlung Bahya ibn Paqudas, dessen Denken stark vom Su-

fismus beeinflusst wurde.¹ Bahyas Hauptwerk, das *Kitâb al-hidâya ilâ farâ'id al-qulûb* (Buch der Anleitung zu den Pflichten des Herzens), beschreibt den Aufstieg der Seele zu Gott. Das arabische Original wurde im 12. Jahrhundert ins Hebräische übersetzt. Die hebräische Übersetzung *Sefer hovot ha-levavot* hat die Gattung der ethischen Literatur (auf Hebräisch *Musar-Literatur*) mitbegründet und ist bis heute ein Bestseller in religiösen Kreisen sowie eine wichtige Quelle jüdischer Frömmigkeit. Doch damit nicht genug: In den *Toledot Yaakov*, dem ersten Buch des Chassidismus, verfasst von einem Schüler des Baal Shem Tov in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wird mehrfach der unbedeutende „kleine Kampf“ dem bedeutenden „großen Kampf“ gegenübergestellt. Der „kleine Kampf“ bezieht sich auf eine mit Waffen ausgetragene Schlacht; der „große Kampf“ dagegen auf das moralische Ringen der Seele mit dem „bösen Trieb (*ha-yeser ha-ra*)“. Dieses Motiv geht auf einen berühmten Hadith zurück, der von Sufi-Mystikern häufig zitiert wird. Er erzählt, wie der Prophet Muhammad eine Gruppe Soldaten mit den Worten empfängt, sie seien aus dem „kleineren *jihâd*“ zum „größeren *jihâd*“ zurückgekehrt: dem *jihâd* der Seele „gegen die Lust“. Haben also der Baal Shem Tov und seine Schüler die dem Propheten Muhammad zugeschriebenen Aussprüche und ihre Auslegung durch Sufi-Mystiker studiert? Natürlich nicht. Ihre Quelle ist, wie gesagt, Bahya ibn Paquda, der den Hadith – ohne bibliographische Angaben versteht sich – im fünften Buch des *Sefer hovot ha-levavot* für seine eigenen Zwecke verwendet.²

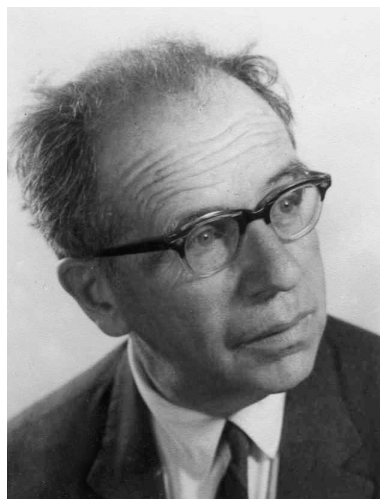
Leider hat Pines das skizzierte Projekt nicht realisiert. Bis heute ist es zweifellos ein Desideratum.³ Ein gutes Beispiel, um seine Grundthese zu veranschaulichen, ist Moses Maimonides (gest. 1204), der als der wichtigste jüdische Philosoph des Mittelalters gilt. Viele halten ihn sogar für den bedeutendsten jüdischen Philosophen überhaupt. Bei genauerem Hinsehen ist indessen weder klar, warum wir sein Werk als „phi-

¹ Zu Bahyas Sufismus, siehe Diana Lobel: *A Jewish-Sufi Dialogue. Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda*. Philadelphia 2006.

² Vgl. Paul Fenton: *Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth-XIVth Centuries*. In: Norman Golb (Hg.): *Judaeo-Arabic Studies*. Amsterdam 1997, S. 87–101.

³ Für eine gute Darstellung der methodischen Annahmen, die Pines in seinen Forschungen zum jüdischen Denken leiteten, siehe W. Z. Harvey: *Professor Pines and his Approach to Jewish Thought*. In: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 7 (1988), S. 1–15 (Hebr.).

losophisch“ bezeichnen, noch was an seiner Philosophie genau „jüdisch“ sein soll. In der Tat hat Maimonides kein einziges Werk verfasst, das streng genommen einer Gattung philosophischer Literatur zugeordnet werden kann. Am ehesten kann sein Büchlein *Maqâla fî sinâ'at al-mantiq* (Traktat über die Kunst der Logik) Anspruch darauf erheben, das er angeblich in seiner Jugend schrieb. Allerdings wurde seine Verfasserschaft unlängst in Frage gestellt; und selbst wenn sich beweisen lässt, dass er es tatsächlich schrieb, fällt es in die Kategorie der antiken und mittelalterlichen Prolegomena-Literatur: Es befindet sich gleichsam an der Schwelle zur Philosophie, ohne ein philosophisches Werk im eigentlichen Sinn zu sein.⁴ Wie sein berühmter islamischer Zeitgenosse Averroes (gest. 1198) ist zwar auch Maimonides ein herausragender Kommentator. Nur kommentiert er, im Gegensatz zu Averroes, nicht die Schriften des Aristoteles, wie wir es von einem mittelalterlichen Philosophen erwarten würden, sondern das Gesetz des Moses.⁵ Sein erstes wichtiges Werk, verfasst auf Arabisch, trägt den Titel *Sirâj* (Licht) und ist ein Kommentar zur Mishna. Sein letztes wichtiges Werk, das gewöhnlich als sein philosophisches opus magnum bezeichnet wird, ist der *Dalâlat al-hâ'irîn* (Führer der Verwirrten), ebenfalls auf Arabisch verfasst. Maimonides selbst präsentiert den *Dalâlat al-hâ'irîn* allerdings nicht als ein philosophisches Werk, sondern als ein Werk der Bibel-exegese. Laut der Einleitung ist seine Absicht, verwirrten jüdischen Gelehrten „die Bedeutungen bestimmter Begriffe“ und „äußerst dunkler Gleichnisse, die in den Büchern der Propheten vorkommen“, zu erklären.⁶ Und dies, um ihnen zu zeigen, dass es keine echten Widersprüche gibt zwischen dem, was die Propheten lehren, und dem, was die Philosophen behaupten.



1 Portrait von Shlomo Pines, undatiert

⁴ Zum Problem von Maimonides' Autorschaft, vgl. Herbert A. Davidson: Moses Maimonides. The Man and his Works. Oxford 2005, S. 313–322. Zur Prolegomena-Literatur im islamischen Kulturraum, vgl. Angela Jaffray: On the Threshold of Philosophy. A Study of Al-Fârâbî's Introductory Works on Logic. (Ph. D. Dissertation) Harvard 2000.

⁵ Averroes galt im lateinischen Mittelalter als der Aristoteles-Kommentator schlechthin; vgl. etwa Dante: Divina Comedia. Inferno 4.144.

⁶ S.o. Hg. von S. Munk und I. Joel. Jerusalem 1930/31, S. 2.

Wie steht es nun aber um den jüdischen Charakter von Maimonides' Denken? Zunächst einmal war es für Maimonides selbstverständlich, seine philosophischen Werke auf Arabisch zu verfassen, der Sprache der Philosophie und Wissenschaften seiner Zeit. Doch viel wichtiger ist, was er in einer berühmten Passage im schon erwähnten Kommentar zur Mishna fordert: Man müsse „auf *al-haqq* hören, gleichgültig wer sie ausspricht.“⁷ (*Al-haqq* bedeutet „die Wahrheit“ auf Arabisch; außerdem ist es einer der Namen Gottes.) In den Unterweisungen, die er einem Schüler auf die Frage hin schickte, welche philosophischen Schriften zu studieren sich lohne, empfiehlt er nicht einen einzigen jüdischen Autor. Neben den Griechen, darunter vor allem Aristoteles und seine Kommentatoren, sind die Philosophen, die er anpreist, allesamt Muslime: zum Beispiel al-Fârâbî (gest. etwa 950), der „unübertroffen an Weisheit“ sei, oder Ibn Bâjja (gest. 1138), aus dessen „Abhandlungen jeder Nutzen zieht, der sie versteht“.⁸ In einem anderen Schreiben äußert er sich lobend über die Aristoteles-Kommentare des Averroes.⁹ Natürlich preist er seine Kollegen nicht, weil sie Muslime sind, sondern aus der Überzeugung heraus, dass es sich bei ihnen um gute Philosophen handelt. Was dabei jedoch deutlich wird, ist, wie sehr Maimonides sich als Philosoph in der Tradition der griechisch-arabischen Philosophie und Wissenschaften zuhause fühlte. Mit gutem Recht war er stolz darauf, zu dieser Tradition zu gehören.¹⁰ Schon die exzellenten Übersetzungen eines erheblichen Teils der griechischen philosophischen und wissenschaftlichen Literatur ins Arabische, die zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert ausgeführt wurden, waren eine beeindruckende Leistung: Die islamische Zivilisation eignete sich das Wissen der griechischen an und entwickelte daraus die Basis einer kreativen und eigenständigen intellektuellen Kultur. Und dies war nicht etwa das Projekt einiger vereinzelter Intellektueller; es war ein Großunternehmen, das unter der Schirmherrschaft der politischen, sozialen und ökonomischen Elite des Kalifats der

⁷ Maimonides: Acht Kapitel. In: J. Kafih (Hg.): *Mishnah im perush rabbeinu Mosheh ben Maimon*. Jerusalem 1963–1968.

⁸ I. Shailat (Hg.): *Iggerot ha-Rambam*. Jerusalem 1988, S. 553.

⁹ Ebd., S. 299.

¹⁰ Vgl. auch J. Kraemer: *Maimonides and the Spanish Aristotelian School*. In: Mark D. Meyerson and Edward D. English (Hg.): *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*. Notre Dame 1999, S. 40–68.

Abbasiden durchgeführt wurde (die zweite sunnitische Dynastie, die über das Reich der Muslime herrschte; sie eroberte die Macht von den Umayyaden im Jahr 750). Nach den Anfängen im antiken Griechenland entfaltete sich die nächste bedeutende Epoche in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften folglich innerhalb der islamischen Zivilisation. Deren intellektuelle Zentren waren Bagdad, Sitz der abbasidischen Kalife, und al-Andalus (das islamische Spanien), der letzte Machtbereich der Umayyaden.¹¹ Hier wurde Maimonides in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts geboren, und zwar, wie Averroes, in Córdoba, der Stadt, die als Sitz des Kalifats von Córdoba im 10. Jahrhundert die fortschrittlichste Metropole Europas war.

Bringen wir nun die zwei Aspekte von Maimonides' Werk zusammen, die ich kurz skizziert habe, so können wir die oben gestellte Frage vielleicht folgendermaßen beantworten: Maimonides ist zwar in erster Linie ein Kommentator des mosaischen Gesetzes, aber dieser Kommentar ist ein „philosophischer Kommentar“, dessen Quellen wir in der griechisch-arabischen Philosophie und in den Wissenschaften finden. Aufgrund dieser Quellen hat Maimonides das Judentum als eine „philosophische Religion“ interpretiert, eine Religion, die von Philosophen-Propheten gegründet wurde und die nicht nur den moralischen Charakter all jener ausbildet, die ihren Gesetzen gemäß leben, sondern die vor allem zur intellektuellen Liebe Gottes anleitet, das heißt zur Naturwissenschaft oder zum Studium von Gottes Schöpfung und zur Metaphysik oder zur Erforschung von Gott selbst.¹²



2 Portrait von Moses Maimonides aus dem 19. Jahrhundert

¹¹ Zu diesem Prozess vgl. Dimitri Gutas: Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society. London und New York 1998.

¹² Maimonides' Interpretation des Judentums als philosophische Religion habe ich ausführlich behandelt in: Carlos Fraenkel: From Maimonides to Samuel ibn Tibbon. The Transformation of the *Dalâlat al-hâ'irîn* into the *Moreh ha-Nevukhim*. Jerusalem 2007 (Hebr.), vor allem in Kapitel 2.2. Für einen Vergleich mit einer ähnlichen Interpretation des Islam, siehe meinen Artikel: Philosophy and Exegesis in Al-Fârâbî, Averroes, and Maimonides. In: Laval Théologique et Philosophique 64 (2008).

Die maßgebliche wissenschaftliche Studie zu den griechisch-arabischen Quellen von Maimonides hat Shlomo Pines verfasst.¹³ Durch diese Studie hat Pines in der Tat den Nachweis erbracht, dass es unmöglich ist, Maimonides unabhängig von den philosophischen, wissenschaftlichen und theologischen Diskussionen in seiner islamischen Umwelt zu verstehen. Diese Feststellung gilt allerdings nicht nur für Maimonides. Sie lässt sich auf alle großen jüdischen Denker, die im islamischen Kulturraum lebten, übertragen. In zahlreichen Einzelstudien hat Pines stets aufs Neue überraschende Schnittpunkte zwischen islamischer und jüdischer Geistesgeschichte sichtbar gemacht. Zu seinen interessantesten Beiträgen gehört die Untersuchung des *Kuzari* von Jehudah Halevi (gest. 1141), dem bedeutendsten mittelalterlichen Apologeten des Judentums. Hier gelang es Pines nachzuweisen, dass zentrale theologische Konzepte Halevis – etwa das Konzept der „Auserwähltheit“ (*safwa* auf Arabisch; *segulah* auf Hebräisch) –, die stets als genuin „jüdisch“ betrachtet wurden, in Wirklichkeit aber Begriffe aus der islamischen *Shia* widerspiegeln, insbesondere solche aus der Theologie der *Isma'iliyya*.¹⁴

Die Blütezeit jüdischen Denkens im islamischen Kulturraum erstreckte sich vom 10. bis zum 12. Jahrhundert. Maimonides war der letzte große Vertreter dieser Epoche. Danach finden die bedeutenden Entwicklungen im jüdischen Denken in den Gemeinden im christlichen Europa statt. Das heißt aber keineswegs, dass die arabische Philosophie viel von ihrem Einfluss einbüßte. Denn zu den Hauptquellen jüdischer Intellektueller in Europa gehörten hebräische Übersetzungen fast aller wichtigen Werke muslimischer und judäo-arabischer Philosophen, Wissenschaftler und Theologen. Bis in die Frühe Neuzeit – und in orthodoxen Kreisen vielfach bis heute – blieben diese maßgeblich, obwohl sich im Laufe der Zeit der Einfluss christlicher Denker ebenfalls bemerkbar machte.

¹³ Translator's Introduction: The Philosophical Sources of „The Guide of the Perplexed“. In: Pines' englischer Übersetzung des *Dalālat al-hā'irīn*. *Guide of the Perplexed*. Chicago 1963, S. CVIII–CXXIII.

¹⁴ „Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), S. 165–251; wieder abgedruckt in Pines: *Studies in the History of Jewish Thought* (Collected Works, Bd. 5), W. Z. Harvey und M. Idel (Hg.) Jerusalem 1997. Dieser Band enthält auch zahlreiche andere Aufsätze, die den Zusammenhang zwischen jüdischem und arabischem Denken beleuchten.

Pines' Projektbeschreibung enthält nicht nur eine provozierende, ja subversive, These zum Verhältnis zwischen jüdischem und arabischem Denken. Sie zeigt auch, dass seine Studien, wie die oben kurz beschriebenen zu Maimonides und Halevi, wohl als Vorstudien eines geplanten systematischen Werkes zu betrachten sind. Nur spekulieren lässt sich, was Pines davon abhielt, dieses Projekt auszuführen. Sicher ist, dass er sich in den 60er Jahren zunehmend dem Einfluss der christlichen Scholastik auf die spätmittelalterliche jüdische Philosophie zuwandte.¹⁵ Die daraus resultierenden Studien zeigen, dass Pines die der Projektbeschreibung von 1959 zugrundeliegende These voraussichtlich später modifiziert hätte, um dem Einfluss der lateinischen Philosophie Rechnung zu tragen.

Schließlich sei die Frage gestellt, wie überzeugend Pines' These ist. Die Behauptung, dass es unmöglich ist, das jüdische Denken vom 9. bis zum 17. Jahrhundert zu verstehen, ohne seinen arabischen Hintergrund zu kennen, ist meines Erachtens schon durch die von Pines vorgelegten Einzelstudien zu Maimonides, Jehuda Halevi und vielen anderen jüdischen Denkern gut begründet. Wie steht es aber um die kontroverse These, dass das jüdische Denken nur ein „Ableger“ des arabischen Denkens sei? Es ist meines Erachtens zweifelhaft, dass Pines selbst die These in dieser zugespitzten Form aufrechterhalten hätte. Es lohnt sich, noch einmal auf Maimonides zurückzukommen, der in vielerlei Hinsicht das Paradebeispiel für die Verflochtenheit von jüdischem und arabischem Denken ist. Pines selbst hat sich im Verlauf seiner wissenschaftlichen Arbeit immer wieder mit Maimonides auseinandergesetzt und in zahlreichen Aufsätzen Aspekte seines Denkens herausgearbeitet, die deutlich machen, dass er nicht nur ein „Ableger“ der arabischen Philosophie war, sondern einer ihrer originellsten Vertreter.¹⁶ Die Vorstellung, dass jüdisches Denken nur dann originell sein kann, wenn es spezifisch „jü-

¹⁵ Bahnbrechend in dieser Hinsicht war sein Aufsatz von 1967. Shlomo Pines: *Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors*. Wieder abgedruckt in Ders.: *Collected Works*, Bd. 5, S. 489–589.

¹⁶ Vgl. etwa folgende Aufsätze: *The Limitations of Human Knowledge according to Al-Fārābī, Ibn Bājjā, and Maimonides*. In: I. Twersky (Hg.): *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge 1979, S. 82–109 (wieder abgedruckt in *Collected Works*, Bd. 5); *Truth and Falsehood Versus Good and Evil. A Study in Jewish and General Philosophy in Connection with the Guide of the Perplexed, I, 2*. In: I. Twersky (Hg.): *Studies in Maimonides*. Cambridge 1990, S. 95–157.

BILDNACHWEIS

Abb. 1: Familienbesitz, Privat.

Abb. 2: <http://www.de.chabad.org/media/images/188/yAHc1884634.jpg>

disch“ ist, andernfalls aber in einer blassen Kopie arabischer Denkformen besteht – diese Vorstellung beruht auf einer falschen Dichotomie. Jüdische Denker im islamischen Kulturraum wie Saadya Gaon, Jehuda Halevi, Bahya ibn Paquda oder Maimonides zeichnen sich häufig durch die Originalität ihrer Antworten auf die großen philosophischen, theologischen und wissenschaftlichen Fragen ihrer Zeit aus – ganz unabhängig davon, dass sie Juden sind und sich mit diesen Fragen in einem jüdischen Bezugsrahmen auseinandersetzen.

Carlos I. Fraenkel

A History of Arabic and Jewish Mediaeval Philosophy

Projektbeschreibung von Shlomo Pines

Der Titel des Projekts, das Pines skizziert, ist *A History of Arabic and Jewish Mediaeval Philosophy*. Damit bewarb er sich 1959 bei der Bollington Foundation in New York um Forschungsgelder. Die Projektbeschreibung wurde zur Begutachtung an Harry Austrin Wolfson (gest. 1974) weitergeleitet, der seit 1925 als Professor an der Harvard University lehrte. Wolfson gehört wie Pines zu den bedeutendsten Philosophie- und Religionshistorikern des 20. Jahrhunderts. Trotz vielfältiger Überschneidungen in ihrer Forschungsarbeit gelangten Pines und Wolfson meist zu recht unterschiedlichen Ergebnissen, die teilweise Unterschiede in ihren methodischen Grundannahmen widerspiegeln.¹ Ein Gutachten zu Pines' Projektbeschreibung von Wolfson ist nicht erhalten. Die Projektbeschreibung befindet sich in den Harvard University Archives, H. A. Wolfson papers, Sign. HUG (FP) 58.7, box 30, folder „Pines“, 1959.

A Detailed Statement of the Project

The history of the mediaeval Arabic and Jewish philosophy with which the present project is concerned will cover roughly the period from the ninth to the seventeenth centuries. It will deal with the transmission of Greek learning to the Islamic world, with the evolution of natural philosophy, metaphysics and the political and sociological doctrines of the Arabic and Jewish philosophers, and to a certain extent with the impact made by these philosophers on the intellectual life of Mediaeval Christian Europe.

The main texts which will be studied are written in Arabic, Persian and Hebrew. The integration of a history of Jewish philosophy into a history of Arabic philosophy is methodolo-

¹ Zu Wolfsons Ansatz, vgl. W. Z. Harvey: Der Hebraismus und die westliche Philosophie in der Historiographie H.A. Wolfsons, *Da'at* 4 (1980), S. 103–110 (Hebr.). Zu Pines' Ansatz, siehe S. 54, Anm. 3.

gically justified by the fact that in its decisive period mediaeval Jewish thought was an offshoot of Arabic thought: the debates of the Jewish philosophers can only be understood if one refers to the doctrinal difference obtaining among Arabic philosophers.

Within the last thirty or forty years our knowledge of Arabic thought has made great progress. In spite of this fact no comprehensive history of Arabic philosophy exists in any language. The short textbooks written on this subject are completely outdated. No history of Jewish philosophy on the lines suggested above has ever been written.

An adequate history of Arabic philosophy is essential for our understanding of the evolution of Islamic civilization. It should make a significant contribution to the understanding of the process of transmission and evolution of Greek learning in the Middle Ages, should render accessible to students doctrines of important Arabic and Jewish philosophers, who are barely known by name even to well-informed historians of philosophy, and should help to situate these [p. 2] philosophers in the context of their times. Finally, it should help to bring about a clearer understanding of the Greek philosophical tradition which was modified by the Arabs and the Jews and transmitted in its new metamorphosis to Christian Europe. According to my present plans, the history of Arabic and Jewish philosophy will comprise two volumes of 500 to 600 pages each. Many important Arabic and Jewish philosophical texts have never been published and exist only in manuscript, or, if published, are very rare.

A comprehensive history of Arabic and Jewish philosophy can only be written if there is a possibility of working in various great libraries and collections of MSS in the Orient (in particular in Istanbul), in Europe and this country. As the duration of an academic year in Jerusalem, where I teach, is only six to seven months, I could devote five to six months in the year to visiting libraries. The grant for which I apply would enable me to make in the course of three years the various journeys necessary for the project, to stay in each of the various countries for as long a time as is required by the search for and the study of important MSS, and for other forms of research by the project.

I plan to finish writing the history within approximately three years from the beginning of my work on the project.

S. Pines

Marina Karbowski

Muslims and Jews in Christian Europe

Internationale Konferenz auf Schloss Elmau,
23. und 24. Juni 2008

In ihren Begrüßungsworten wiesen Michael Brenner und John Efron auf den weit gespannten Rahmen der Konferenz hin, der notwendig sei, um das Thema in seiner Tiefe und Vielschichtigkeit erfassen zu können. Ziel der Konferenz sei es, so Brenner, bestehende Stereotype und Generalisierungen zu benennen und aufzubrechen, da nur dies ein Verständnis der Herausforderungen der Gegenwart ermögliche.

Am Beginn von Mark Cohens Vortrag stand die Debatte über den Neuen Antisemitismus unter Muslimen. Neu, dieses Attribut impliziert immer auch, dass es ein Alt gibt. Cohen begab sich also zunächst auf Spurensuche nach muslimischem Antisemitismus im Mittelalter: Er stellte das Verhältnis zwischen Judentum und Islam als durch gegenseitige Beeinflussung und kulturellen Austausch geprägt dar. Wodurch es sich dagegen nicht auszeichnete, so Cohen, war ein dem christlichen Juden Hass vergleichbarer Antagonismus. Die historische Verwurzelung des Neuen Antisemitismus sei deshalb ein Mythos und gezieltes Instrument der Politik. Navid Kermani nahm diese Argumentation auf: Die strikte Trennung zwischen Muslimen und Juden sei lediglich eine europäische Projektion der eigenen Einstellung, die die gemeinsamen Wurzeln beider Religionen völlig ausblende. Der Frage nach den Gemeinsamkeiten von Judentum, Islam und Christentum nahm sich auch der Vortrag von Reinhard Schulze an, der das Religionsverständnis des Protestantismus als Grundlage für wesentliche Veränderungen der religiösen Identität von Judentum und Islam benannte – eine These, die Dan Diner mit einem Hinweis auf die fragwürdige Erklärungskraft des Begriffes Identität kritisierte.

Nach den Darstellungen der historischen Entwicklungen wurde am frühen Abend des ersten Konferenztages über die gegenwärtigen Herausforderungen für Muslime und Juden in Europa diskutiert, ebenso wie über die Herausforderungen, die sich dem heutigen Europa stellen. Diana Pinto hob die Auswirkungen der Shoa auf das jüdische Leben in Europa hervor: Gab



Teilnehmerinnen und
Teilnehmer der Tagung
mit Dietmar
Müller-Elmau (2. v. r.)

es vor der Shoa keine europäischen Juden, sondern nur französische, deutsche oder österreichische, so gab es danach kein jüdisches Denken in Europa mehr, da sich die Zentren nach Israel und in die Vereinigten Staaten verschoben hatten. Das aktuelle Verhältnis zwischen Juden und Europa sei von einem Misstrauen von jüdischer Seite geprägt und einem europäischen Defizit, Juden wieder zu integrieren und eine europäisch-jüdische Identität zu ermöglichen.

Tariq Ramadans Ausführungen widmeten sich dem *Euro-Islam*. Muslime in Europa stünden immer auch unter dem Einfluss der jeweiligen Kultur und Identität des Landes, in dem sie leben. Somit würden zahlreiche muslimische Identitäten entstehen, die gleichzeitig aber auch gemeinsame Grundsätze teilen. Aufgabe Europas sollte es sein, Rechtsstandards einzuführen, die diesen Grundsätzen Rechnung tragen würden. In seinem Kommentar dazu betonte Jürgen Habermas die Schwierigkeiten im Erlernen von Toleranz und erklärte das europäische Misstrauen Muslimen gegenüber als Misstrauen gegenüber sich selbst.

Katajun Amirpurs Ausführungen zur Situation der Juden im Iran sollten die Frage beantworten, ob der Antisemitismus ein verwurzelter Bestandteil der iranischen Gesellschaft sei. Amirpur kam, ähnlich wie Cohen am Vortag, zu dem Schluss, dass die gegenwärtigen antisemitischen Äußerungen im Wesentlichen politische Rhetorik seien, eine Rhetorik, die Mahmud Ahmadinedschad benutze, um eine Mehrheit im Land hinter sich zu eilen. Das Ziel sei nicht Politik *gegen* die Juden, sondern *für* den eigenen Machterhalt. Im folgenden Beitrag kam Doron Rabinovici zu dem Schluss, dass jüdische Literaten und Künstler im Gegensatz zu ihren christlichen Kollegen über Jahrhunderte ein positives Bild von Muslimen gezeichnet hat-

ten. Erst seit dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches änderte sich diese Darstellung in ein negatives Bild und ein Bild der Schwäche.

Ian Burumas Vortrag, der den Abschluss der Tagung bildete, setzte sich mit der These auseinander, es habe sich ein Lager der Verfechter der „Werte der Aufklärung“ gebildet, das eine muslimische Gefahr konstruiere, der gegenüber Europa verteidigt werden müsste. Buruma warnte davor, Muslime kategorisch auszuschließen, und betonte die Notwendigkeit des weiteren Dialogs. Dazu sollte die Fortsetzung der Tagungsreihe im kommenden Jahr auf Schloss Elmau die Gelegenheit geben.

Program

Opening: John Efron, Berkeley / Michael Brenner, Munich

Medieval Foundations

Chair: David Ruderman, Philadelphia

Mark R. Cohen, Princeton: Modern Myths of Muslim

Antisemitism

Navid Kermani, Cologne: Borderlines. Producing Jewish and Muslim History

Discussants: Carlos Fraenkel, Montreal / Avinoam Shalem, Munich/Florence

Late-Modern Encounters

Chair: Mirjam Triendl-Zadoff, Munich

Reinhard Schulze, Bern: Facing Protestantism – Islam, Judaism and the State of Religion in the 19th Century

Discussants: Dan Diner, Jerusalem/Leipzig / Almut Sh. Bruckstein, Jerusalem/Berlin

Contemporary Challenges I: Euro-Islam and Euro-Judaism Today

Chair: Michael Brenner, Munich

Diana Pinto, Paris: Euro-Judaism – The Challenge of Legitimacy

Tariq Ramadan, London: European Islam: Nature and Prospect

Discussants: Jürgen Habermas, Munich / Nilüfer Göle, Paris

Contemporary Challenges II: (Re)presenting the Other

Chair: Eli Bar-Chen, Munich

Katajun Amirpur, Cologne: Iran and the Jews – From Cyrus
to Ahmadinejad

Doron Rabinovici, Vienna: The Stranger Through the Eyes
of the Other – The Perception of Islam by Jewish

Authors

Discussants: Hamed Abdel-Samad, Braunschweig / Aomar
Boum, Portland

Contemporary Challenges III: Middle East and Europe,
Middle East in Europe

Chair: John Efron, Berkeley

Ian Buruma, New York: Democratic Believers – Islamism
and 'Enlightenment Values'

Discussants: Sari Nusseibeh, Jerusalem / Emmanuel Sivan,
Jerusalem

Die Tagung wurde gefördert von: LMU excellent – Allianz Kulturstiftung –
Institute of European Studies der University of California, Berkeley – Stif-
tungsgemeinschaft anstiftung und ertomis – Schloss Elmau – Freundeskreis
des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur

Julie Grimmeisen

„Judentum und Islam“

Die SommerUniversität München 2008

Hebräischunterricht – Wadi Salib in Haifa – Abû Bakr al Râzî und Abû Nasr al Fârâbî – Mekka und Jerusalem – Synagogenführung – Juden im Osmanischen Reich und der modernen Türkei – Arabische Wahrnehmung des Holocaust – Maimonides – Arabischunterricht – Filmabende – Interpretation der Jüdischen Geschichte unter islamischer Herrschaft – Moscheeführung – Geschichten über Israel und Palästina – Ladino – Paraschat HaSchawua – all dies bot die Sommeruniversität „Judentum und Islam“ des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur. An die 50 Studierende und Freundeskreismitglieder ließen sich vom 20. bis zum 26. Juli auf das ehrgeizige Programm der Organisatoren Evita Wiecki und Michael Heinzmann ein und bereuten es nicht.

Die Morgenstunden waren den Sprachen gewidmet. Gemäß den individuellen Vorkenntnissen in Hebräisch konnten drei unterschiedliche Niveaus besucht werden. Arabisch und Ladino wurde für Interessierte ohne jeweilige Sprachkenntnis angeboten. Auch wenn die Zeit recht früh war und die Buchstaben zunächst sehr fremd wirkten, machte der Unterricht mit den engagierten Dozenten viel Spaß.

Nach kurzer Pause folgten jeweils zwei Vorlesungen zur Auswahl, die von Wissenschaftlern aus Israel, Kanada, Ägypten und Deutschland gehalten wurden und hier in einer kleinen Auswahl kurz vorgestellt werden.

Einer der ersten Programmpunkte mit dem Titel „Unsichtbare Städte – Wadi Salib in Haifa“ wurde von Yfaat Weiss angeboten, Professorin für Geschichte an der Universität Jerusalem. Wadi Salib war der Stadtteil Haifas, in dem vor dem Krieg 1948 der Großteil der arabischen Bevölkerung der Stadt wohnte. Nach dem Krieg zogen dort zunächst Holocaust-Überlebende ein und später jüdische Einwanderer aus den arabischen Staaten, die es sich nicht leisten konnten, in bessere Viertel zu ziehen. Wadi Salib existiert heute nicht mehr, und seine Geschichte ist weitgehend unbekannt. Yfaat Weiss nahm sich dieser Geschichte, der wechselnden Bewohner und ihrer sozialen Probleme an und entwickelte im Laufe ihrer Vorlesung ein

kontroverses Bild von einem Haifa, welches sonst gern als Vorzeigebispiel für eine funktionierende israelisch-arabische Symbiose verwendet wird.

Avinoam Shalem, Professor am Institut für Kunstgeschichte der LMU, wandte sich ebenfalls einem besonderen Stadtphänomen zu, allerdings aus einer anderen Perspektive. „Das Gespür für das Heilige im Judentum und Islam am Beispiel Mekka und Jerusalem“ stand im Mittelpunkt seines Vortrags. Hierfür stellte er sehr anschaulich die heiligen Stätten von Mekka, die Kaaba, und von Jerusalem, den herodianischen Tempel und den Felsendom, einander gegenüber. Dabei wurden Überlegungen zur Beziehung von Landschaft und Heiligtum, Ästhetik, Architektur und Gestaltung des sakralen Ortes unternommen. Die Ähnlichkeiten zwischen beiden Städten erwiesen sich als überraschend groß und ermöglichten so einen neuen Blick auf das Wesen von Judentum und Islam.

„Erinnerungen und Erkenntnisse – Die arabische Wahrnehmung des Holocaust“ war der Titel eines sehr persönlichen Vortrags von Omar Kamil, Wissenschaftler am Simon-Dubnow-Institut in Leipzig. Viele Zuhörer waren erstaunt zu erfahren, dass der Holocaust im arabischen Geschichtsbewusstsein lange kaum wahrgenommen beziehungsweise blockiert wurde. Neben der eigenen schrecklichen kolonialen Erfahrung fand das Leid der „Anderen“ keinen Platz, so Omar Kamil. Seit dem Oslo-Abkommen von 1993 lässt sich langsam eine Veränderung erkennen. Immer mehr Intellektuelle setzen sich mit der jüdischen Geschichte und dem Holocaust auseinander, jedoch erreicht diese neue Entwicklung nur einen sehr begrenzten Teil der arabischen Bevölkerung.

Abschließend sprach Michael Brenner, Inhaber des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur, über „Goldene oder Bleierne Zeit? Historiographische Interpretationen jüdischer Geschichte unter islamischer Herrschaft“. Er stellte Heinrich Graetz und andere jüdische Historiker des 19. Jahrhunderts vor, die die jüdische Geschichte im muslimischen Spanien des Mittelalters als eine Blütezeit des kulturellen Lebens beschrieben hatten. Dem stellte er eine Interpretation gegenüber, die der zionistische Historiker Jitzchak Baer im 20. Jahrhundert vornahm, als er eine intolerante und anti-jüdische Gesellschaft beschrieb. Bei der Gegenüberstellung dieser beiden Historiker wird deutlich, dass historische Quellen nicht zeitlos und objektiv, sondern gemäß politischen und ideologischen Motiven ausgelegt werden.

Nachmittags und abends standen Filme und Führungen auf dem Programm. Die sehr aktuelle Dokumentation „Die Mauer“ und der palästinensische Film „Divine Intervention“ sorgten für angeregte Diskussionen. Aber auch der international erfolgreiche Film „Die Band von nebenan“ fand ein positives Echo. Ein wenig Kritik wurde an den Führungen durch die Moschee in Freimann und die neue Synagoge am St.-Jakobs-Platz geübt, welche zwar interessant waren, aber etwas mehr auf die Zielgruppe hätten ausgerichtet sein dürfen.

Die hier vorgestellten Vorträge und Aktivitäten können nur einen Teil des Programms berücksichtigen, spiegeln zugleich aber die Vielseitigkeit der Sommeruniversität 2008 wider.

Das Programm der SommerUniversität 2008

Yfaat Weiss, Jerusalem: „Unsichtbare Städte“ – Wadi Salib in Haifa

Carlos Fraenkel, Montreal: Rationalistische Religionskritik und rationalistische Verteidigung der Religion im Islam: Abû Bakr al Râzî und Abû Nasr al Fârâbi

Mirjam Triendl-Zadoff/Noam Zadoff, München: Geschichten über Israel und Palästina. Der israelisch-palästinensische Alltag im Spiegel literarischer Darstellungen.

Avinoam Shalem, München: The Sense of Sacred (das Gefühl für das Heilige in Judentum und Islam) am Beispiel Mekka und Jerusalem

Eli Bar-Chen, München: Die Germanisierung des Rabbi aus Kairo: Maimonides und die Jüdische Aufklärung

Michael Studemund-Halévi, Hamburg: Judentum und Islam im Osmanischen Reich und in der modernen Türkei

Michael Heinzmann, München: Averroes: Harmonie der Religion und Philosophie – Die entscheidende Abhandlung / Maimonides: Einleitung

Omar Kamil, Leipzig: Erinnerungen und Erkenntnisse – Die arabische Wahrnehmung des Holocaust

Marcus Schroll, München: Paraschat HaSchawua

Michael Brenner, München: Goldene oder Bleierne Zeit? Historiographische Interpretationen jüdischer Geschichte unter islamischer Herrschaft

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern und Absolventen

Veröffentlichungen und Projekte

Veranstaltungen

Neues vom Freundeskreis des Lehrstuhls

NEUES VON MITARBEITERN UND ABSOLVENTEN

Eva Haverkamp wird zum 1. Januar 2009 die im Rahmen von ‚LMU innovativ‘ neu eingerichtete Professur für Mittelalterliche Jüdische Geschichte übernehmen. Sie kommt von der Rice University in Houston, USA, wo sie seit 1999 zunächst als Assistant Professor, dann als Associate Professor of History, tätig ist. Eva Haverkamp studierte Judaistik und Geschichte in Köln und Jerusalem und wurde 1999 an der Universität Konstanz mit ihrer Dissertation *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des Ersten Kreuzzugs* promoviert. Diese umfangreiche Edition mit ausführlichem Kommentar erschien 2005 als erster Band der Reihe *Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland* der Monumenta Germaniae Historica und der Israelischen Akademie der Wissenschaften. Für ihr Buchprojekt *Knowledge of Each Other*.

Jews and Christians in Central Europe during the High Middle Ages erhielt sie unter anderem Fellowships des Radcliffe Institute (Harvard University) und der National Endowment for the Humanities. Ebenfalls in Vorbereitung ist eine Edition der hebräischen Chroniken des Ephraim bar Jakob von Bonn und des Eleasar bar Judah, die in derselben Reihe der MGH und der Israelischen Akademie erscheinen wird. Geplant ist zudem eine Monographie über *History of Jewish Diplomacy in the Middle Ages*.



Zum 1. Oktober 2008 kam **Hamed Abdel-Samad** neu an unseren Lehrstuhl. Er lehrt und forscht als wissenschaftlicher Mitarbeiter im Rahmen von ‚LMU innovativ‘ über die Beziehungen zwischen Judentum und Islam und folgt damit auf Eli Bar-Chen, der die LMU verlassen hat. Hamed Abdel-Samad studierte Englisch und Französisch

an der Universität Ain Shams in Kairo, sowie Politikwissenschaft, Englische Literaturwissenschaft und Englische Sprachwissenschaft an der Universität Augsburg. Nach Stationen im Internationalen Erziehungsbüro der UNESCO in Genf und am Lehrstuhl für Islamwissenschaft der Universität Erfurt, forschte der gebürtige Ägypter zuletzt am Georg-Eckert-Institut in Braunschweig. Er promoviert derzeit über ‚Wege in der Diaspora – Über den Umgang junger Muslime in Europa mit Religiosität‘.

Zum 1. Januar 2009 wird **Tamara Or** im Rahmen eines DFG-Projektes das Thema „Berlin als Zentrum hebräischer Literaturprojekte, 1918–1933“ bearbeiten. Diese Arbeit ist Teil des großangelegten **DFG-Projekts** „Charlottengrad und Scheunenviertel: Osteuropäisch-jüdische Migranten im Berlin der 1920/30er Jahre“, das gemeinsam mit PD Dr. Verena Dohrn, Universität Göttingen, sowie Prof. Gertrud Pickhan von der FU Berlin, die auch die Leitung innehat, durchgeführt wird.

Björn Siegel wurde im Juli 2008 an unserem Lehrstuhl promoviert. Sein Dissertationsthema war *Die Israelitische Allianz zu Wien 1873–1938. Philanthropie als Facette der jüdischen Identität in Österreich-Ungarn*. Seit 1. Oktober ist er Post-doctoral Fellow am Franz Rosenzweig Research Center for German-Jewish Literature and Cultural History an der Hebrew University of Jerusalem.

VERANSTALTUNGEN

Rückblick

Allianz-Gastprofessur: Prof. David B. Ruderman von der University of Pennsylvania, Philadelphia, und im Sommersemester 2008 Allianz-Gastprofessor am Lehrstuhl, hielt im Juni vor gut 120 Zuhörern einen öffentlichen Vortrag zum Thema „The People and The Book – The Invention of Printing and the Transformation of Jewish Culture“. Neben **LMU-Präsident Prof. Bernd Huber** sprachen auch **Dr. Ihno Schneevoigt**, ehemaliges Vorstandsmitglied der Allianz Versicherungs-AG, und Vize-Dekan **Prof. Eckhart Hellmuth** einführende Worte.

Prof. Carlos Fraenkel, der im Sommersemester Lehrstuhlinhaber Michael Brenner vertrat, hatte folgende Gäste in das Ober- beziehungsweise Hauptseminar eingeladen: **Thomas Meyer** (Leipzig) sprach über „Maimonides als platonischer ‚Klassiker des Rationalismus‘? Bemerkungen zu einer Auseinandersetzung zwischen Leo Strauss und Julius Guttman“. **Mark Cohen** (Princeton) behandelte „Maimonides‘ Code and the Social and Economic Realities of the Islamic World“.

Prof. David Stern (Philadelphia) und **Dr. Sarit Shalev-Eyni** (Jerusalem) hielten im Juli 2008 einen öffentlichen Vortrag zu „The Mystery of the Tegnsee Haggadah“, die als schönste und be-

kannteste Haggadah der Bayerischen Staatsbibliothek in München gilt.

Mit 10 000 Euro fördert die **Carl Friedrich von Siemens Stiftung** den Ausbau des Bücherbestandes des Lehrstuhls. Mit dieser Summe sollen Bücher in den Bereichen „Judentum in Antike und Mittelalter“ sowie „Geschichte des Islam“ angeschafft werden.

Vorschau

Für den Jahresvortrag 2008 konnte der Lehrstuhl **Shlomo Avineri**, Prof. em. für Politische Wissenschaften an der Hebrew University of Jerusalem, gewinnen. Er wird am 8. Dezember um 19.30 Uhr über den deutsch-jüdischen Philosophen und Schriftsteller Moses Hess sprechen: ‚Weggefährte von Karl Marx und Vorläufer des Zionismus – Die Welt des Moses Hess‘. Der Raum wird noch bekanntgegeben. Finanziell gefördert wird der Jahresvortrag von der Israelitischen Kultusgemeinde in München und Oberbayern.

Am 4. November um 18 Uhr spricht **Prof. Haim Goren** im Rahmen des Oberseminars über „Mission, Forschung und Kolonien: Deutschland und Palästina im 19. Jahrhundert“. Haim Goren lehrt im Department for Multidisciplinary Studies am Tel Hai Academic College in Upper Galilee.

„Agnon in Germany: A Cultural Encounter“ lautet das Thema des Vortrages, den **Prof. Dan Laor** am 28. Januar 2009 um 19.30 Uhr im Historicum halten wird. Dan Laor ist Professor im Department für Literatur an der Tel Aviv University und wird sich im Januar im Rahmen des DFG-Projektes „Charlottengrad und Scheunenviertel: Osteuropäisch-jüdische Migranten im Berlin der 1920/30er Jahre“ in München aufhalten. Der Raum für den Vortrag wird kurzfristig über unsere Homepage bekanntgegeben. Die Veranstaltung wird gemeinsam mit dem Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde in München und Oberbayern durchgeführt.

Im Anschluss an die nächste Mitgliederversammlung des Freundeskreises am 3. Februar 2009 wird **Prof. Andreas Kilcher** von der ETH Zürich zum Thema „Volk des Buches“. Jüdische Schriftkultur zwischen ästhetischer Behauptung und politischer Kritik“ sprechen. Vortragsbeginn ist um 20 Uhr, der Raum wird noch bekanntgegeben.

Vom 15. bis 22. November 2008 werden 15 Studenten des Hauptseminars von Michael Brenner „Deutsche Wurzeln Israels: Zionismus in Mitteleuropa und Mitteleuropa in Israel“ zu einer **Exkursion nach Jerusalem** aufbrechen. Geleitet wird die Reise von Noam Zadoff, der derzeit am Lehrstuhl am Projekt „Deutschland – Israel: Periphere Regionen und zentrale Räume“ arbeitet.

Vom 1. bis zum 3. Februar 2009 findet im Jüdischen Kulturmuseum Augsburg-Schwaben die **Tagung** „Geschichte der Juden in Schwaben“ statt, die der Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur gemeinsam mit der Bayerischen Landeszentrale für Politische Bildungsarbeit und der Professur für Landes-

geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt veranstalten wird. Nach den Tagungen über „Juden in der Oberpfalz“ und „Juden in Franken“ ist dies die dritte Tagung über jüdisches Leben in Bayern. Das genaue Programm ist über die Homepage unseres Lehrstuhls abrufbar.

NEUES VOM FREUNDESKREIS DES LEHRSTUHL

Jahresversammlung 2007 des Freundeskreises: Dank einer Zuwendung der Stiftungsgemeinschaft **anstiftung & er-tomis** konnte der Freundeskreis die internationale Tagung auf Schloss Elmau mit einem nennenswerten Betrag unterstützen. Er selber ermöglichte durch einen Zuschuss zehn Studierenden die Teilnahme an der Tagung.

Ulpan-Stipendien: Die drei Stipendien in Höhe von jeweils 1 000 € für den Besuch einer Sprachschule in Jerusalem (Ulpan) erhielten in diesem Jahr Niels Eggerz, Martina Niedhammer und Judith Siepmann. Das Leon und Lola Teicher-Stipendium wurde von **Dr. Eli, Samy** und **Maximilian Teicher**, ein weiteres von **Dr. h.c. Wolfgang Beck** gestiftet. Das dritte Stipendium finanzierte der Freundeskreis.

Die **Stiftung für Jüdische Geschichte und Kultur in Europa**, die entscheidend dazu beigetragen hat, dass der Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur an der LMU errichtet werden konnte, hat seit dem 4. September 2008 eine neue Vorsitzende und neue Kuratoriumsmitglieder bestellt. Vorstandsvorsitzende ist nunmehr Frau **Irene Mastoraki**, ihr Stellvertreter Rechtsanwalt **Bertram Rudolf**; Kuratoriumsvorsitzender ist Senator e.h. **G. Nikolaj Kiessling**.

Mitglieder des Kuratoriums sind **Prof. Dr. rer. pol. Bernd Huber**, Präsident der Ludwig-Maximilians-Universität München – **Janina Eliana Kiessling** – **Charlotte Knobloch**, Präsidentin der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern sowie Präsidentin des Zentralrats der Juden in Deutschland – **Dr. Ernst-Peter Wieckenberg**.

Die Autoren

John M. Efron

ist Koret Professor of Jewish History an der University of California, Berkeley, und Direktor des dortigen Institute of European Studies. Im Sommersemester 2006 war er Allianz-Gastprofessor am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität.

Richard I. Cohen

hat den Paulette and Claude Kelman Chair in French Jewry Studies im Department of Jewish History an der Hebrew University of Jerusalem inne. Im Wintersemester 2007/2008 war er ebenfalls Allianz-Gastprofessor an der LMU.

Carlos Fraenkel

ist Associate Professor in den Departments für Philosophie und Jewish Studies an der McGill University in Montreal.



Die Biographie von Hans Lamm



Andrea Sinn

»Und ich lebe wieder an der Isar«

Exil und Rückkehr des Münchner Juden
Hans Lamm

2008 | VIII, 229 S. | 23 Abb., | Gb.

€ 24,80 | ISBN 978-3-486-58395-3

Studien zur Jüdischen Geschichte und Kultur in
Bayern, Bd. 1

Hans Lamm (1913–1985), von 1970 bis zu seinem Tod Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde in München, hatte seine Geburtsstadt im Jahr 1938 verlassen müssen. Schon 1945 kam er wieder nach Deutschland, ging aber nach seinem Einsatz als Dolmetscher bei den Nürnberger Prozessen und am Wiedergutmachungsgerichtshof zunächst wieder in die USA. Erst 1955 ließ er sich dauerhaft in Deutschland nieder. Er war zunächst Kulturdezernent beim Zentralrat der Juden in Düsseldorf und kehrte 1961 in seine Heimatstadt München zurück, wo er als Abteilungsleiter der Volkshochschule arbeitete. Lamms Gründe für die Rückkehr nach Deutschland und seine Rolle in der deutschen Nachkriegsgesellschaft stehen im Mittelpunkt der Studie.

 150 Jahre
Wissen für die Zukunft
Oldenbourg Verlag

»Ein einfühlsames und dichtes Porträt, das einen Blickwinkel einnimmt, der sich durch etwas Besonderes auszeichnet: Den Wunsch zu verstehen.«
Charlotte Knobloch

Andrea Sinn ist Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Kontakt: sinn.andrea@googlemail.com

oldenbourg.de

Bestellungen über den Buchhandel oder direkt:
verkauf@oldenbourg.de

Oldenbourg

MICHAEL BRENNER
KLEINE JÜDISCHE
GESCHICHTE

C.H.BECK



Klar, anschaulich
und mit Blick für
das Wesentliche
erzählt Michael

Brenner die wechselvolle Geschichte der Juden, die sich über 3000 Jahre und fünf Kontinente erstreckt. Der Holocaust, die Geschichte Israels und das amerikanische Judentum kommen ebenso zur Sprache wie die Anfänge in biblischer Zeit.

Michael Brenner, *Kleine jüdische Geschichte*. 384 Seiten mit 91 meist farbigen Abbildungen und 7 Karten. Gebunden EUR 24.90

C.H.BECK
www.chbeck.de

