

Susannah Heschel

Jüdischer Islam

Aus dem Englischen von Dirk Hartwig,
Moritz Buchner und Georges Khalil.

Mit einem Nachwort von Georges Khalil
Matthes & Seitz/Berlin 2018, 154 S.

Warum fühlten sich so viele Juden im 19. und 20. Jahrhundert vom Islam angezogen? Und welchen Anteil hatte der Islam bzw. die jüdische Vorstellung von ihm an der Herausbildung einer modernen jüdischen Gelehrsamkeit und Identität?« (95) Der Beantwortung beider Fragen widmet sich Susannah HESCHELs ausführlicher Essay *Jüdischer Islam*. Er kann durchaus als Fortsetzung ihres großen Buchs über Abraham Geiger angesehen werden, das seit 2002 in deutscher Übersetzung vorliegt. Ihr Interesse am Islam wurde, wie sie selbst schreibt, während der Arbeit an dieser Studie geweckt (113). Schließlich steht Geigers Bonner Preisschrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (1833) für eine ungewöhnlich vorurteilsfreie Beschäftigung mit dem Koran und der Gestalt des Propheten. Sie eröffnet eine intensive Erforschung des Islam und seiner fundierenden Texte durch jüdische Gelehrte im deutschen Sprachraum zwischen 1833 und 1942, deren Forschungsarbeit und Interessen HESCHEL genauer untersucht. Sie haben, wie HESCHEL konstatiert, »nicht nur die moderne Erforschung des Islam angestoßen, sondern sich auch durch ihre Islamstudien an der Zeit der erblühenden Orientwissenschaften gearbeitet.« (6) Gelehrte zwischen 1833 und 1942 wie Abraham Geiger, Gustav Weil, Eugen Mittwoch, Ignaz Goldziher, Josef Horowitz, Heinrich Speyer u. a. konstatierten nicht nur Parallelen zwischen Judentum und Islam, sondern zeigen die islamische Übernahme jüdischer Traditionen auf – bis in die Gebetspraxis hinein. Heinrich Speyer ist für HESCHEL geradezu »ein Vorläufer intertextueller Lesarten des Koran«, deren Fruchtbarkeit heute die Arbeiten Angelika Neuwirths erweisen (83f). Alttestamentliche Texte und jüdische Traditionen wurden nicht erst über das Christentum an den entstehenden Islam vermittelt, sondern direkt durch Juden. HESCHEL zeigt, dass die Forschungsarbeit am Koran und den islamischen Traditionen überwiegend von Respekt geprägt war – Ausnahmen bilden Heinrich Graetz und Salomon Formstecher (52f) –, ja dass der Islam auf einige Gelehrte geradezu eine Faszination ausübte.

Es ist darum voreilig, diese immense Forschungsarbeit pauschal dem von Edward Said analysierten Orientalismus zuzuschlagen, zumal Said die deutschsprachigen Studien nur marginal zur Kenntnis nahm. Anders als vielen nichtjüdischen Forschern diene der Islam den meisten Vertretern der Wissenschaft des Judentums nicht als

Negativfolie, auch wenn ihre Arbeit keineswegs frei war von Projektionen. Für Ignaz Goldziher bot sich ein historischer und phänomenologischer Vergleich »zwischen Hadith und Aggada sowie zwischen Scharia und Halacha« an, der strukturelle Parallelen zutage förderte (67f). Stand der Islam nicht als bilderlose, streng monotheistische, rationale Religion dem Judentum sogar näher als das Christentum? Nicht nur für Goldziher, auch für Ludwig Philippson war diese Frage bereits mit Blick auf die christliche Trinitätslehre positiv zu entscheiden (69). Es gibt also nicht nur historische, sondern auch systematische Affinitäten zwischen Judentum und Islam. Darüber hinaus stand die Erforschung des Islam, des Korans und der Hadithe im Zeichen eines Gegendiskurses, der vor allem die Deutungshoheit des Christentums problematisierte. »Durch die jüdische Allianz mit dem Islam wurde das Christentum theologisch marginalisiert; es repräsentierte eine Religion, welche sich nicht auf Rationalität, sondern auf Dogmen, Wunder und Übernatürlichem begründete.« (69) Sofern der Islam hier eine Projektionsfläche bildet, entsprach er für Goldziher und andere eher dem Idealbild eines aufgeklärten, reformierten Judentums, wobei zugunsten des Ideals jene religionsgeschichtlichen Phänomene, die ihm weniger entsprachen – auf jüdischer wie islamischer Seite – vernachlässigt wurden.

Die mehrheitlich positive Haltung gegenüber dem Islam war auch methodisch bedeutsam: Wie ihre christlichen Kollegen plädierten die jüdischen Forscher für eine konsequente Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Quellen – aber dies war gerade nicht mit der Absicht verbunden, »den Islam zu diskreditieren« (69) oder ihn zur Rechtfertigung kolonialer Projekte als kulturell wie moralisch minderwertig erscheinen zu lassen, so dass er der Zivilisierung durch den Westen dringend bedurfte. Als Negativbeispiel standen ihnen die Urteile christlicher Forscher über die nachexilischen Kompositionen des Alten Testaments vor Augen, wie etwa Julius Wellhausen, bei dem noch die problematische Antithese von Gesetz und Evangelium anklingt, wenn er die späten Textschichten des Pentateuchs im Sinne eines Legalismus und Ausweis einer Dekadenzgeschichte darstellt. Für die Forschungen Geigers, Goldzihers oder Weils bestand gar nicht die apologetische Notwendigkeit, den Islam als Signum eines Verfalls zu interpretieren, auch fehlte der Einfluss eines christlichen Antinomismus auf die historische Arbeit.

Christentum und Islam waren Tochterreligionen des Judentums; so wurde der Islam – wie schon das Christentum bei Geiger – ein Stück weit »judaisiert«. Christentum wie Islam hatten über viele Jahrhunderte eine dominante Stellung inne; die – mit Blick auf den heutigen For-

schungsstand revisionsbedürftige – Konzeption der Tochterreligion relativierte in beiden Fällen die Deutungshoheiten, indem sie auf die Quellen verwies. Aber schon Israel Friedländer (1876-1920) erwog umgekehrt schiitische Einflüsse auf das Judentum (74f) und eröffnete so eine Inversion der Blickrichtung.

So rettete der Islam vielleicht weniger das jüdische Volk, wie Shlomo Dov Goitein meinte (5), als vielmehr das Selbstverständnis eines reformorientierten Judentums mithilfe des – keineswegs bloß fiktiven – Bildes, das die Gelehrten von ihm entwarfen. Susannah HESCHELS glänzender Essay zeigt diese Wege auf und sei nachdrücklich empfohlen. ♦

René Buchholz/Bonn

Miguel de Molinos

Geistliches Weggeleit zur vollkommenen Kontemplation und zum inneren Frieden
Hg., mit einer Einführung versehen
und kommentiert von Mariano Delgado.
Aus dem Spanischen übersetzt von
Michael Lauble
Herder/Freiburg/Basel/Wien 2018, 252 S.

Seiner Einführung in den geistlichen Weg der spanischen Mystikerin Teresa von Ávila (*Das zarte Pfeifen des Hirten. Der mystische Weg der Teresa von Ávila*, Kevelaer 2017) ließ Mariano DELGADO die kritische Herausgabe der *Gula espiritual*, des Geistlichen Weggeleits von Miguel de MOLINOS (1628-1696) folgen. Michael LAUBLE übersetzte das Werk, Mariano DELGADO fügte eine ausführliche Einführung hinzu und kommentierte das Buch in einem starken Anmerkungsteil. Ging es bei Teresa von Ávila um eine der ersten Frauen, die offiziell zu den Kirchenlehrern gezählt wurden, geht es im Falle von MOLINOS um die Rehabilitation eines von der Kirche verurteilten geistlichen Führers. 68 vor allem seinen Briefen entnommene Sätze wurden vom HI. Officium in einem Dekret am 28. August 1687 und in der Konstitution *Caelestis Pastor* am 26. November 1687 verurteilt (vgl. DH 2201-2269).

DELGADO nennt den spanischen Priester Miguel de MOLINOS einen »Menschen mit Licht und Schatten«, über dessen konkretes Leben nicht sehr viel bekannt ist. Valencia, wo MOLINOS von 1646 bis 1663 lebte, war zu der Zeit »ein spirituell besonders aktiver Schauplatz« (18), wo man der klassischen spanischen Mystik genauso begegnen konnte wie den Alumbrados und wo folglich auch die Inquisition tätig war. Die Folgezeit von 1663 bis 1696 verbrachte MOLINOS in Rom. Er wurde bald eine vielgefragte Autorität in spirituellen Fragen, vor allem auch bei Frauen, trat für den täglichen Kommunionempfang ein, war ein guter Schriftsteller.