

Ottfried Fraisse

**Ignác Goldzihers  
monotheistische  
Wissenschaft**

Zur Historisierung des Islam

תולדות 12 toldot

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R

# תולדות toldot

Essays zur jüdischen Geschichte und Kultur

Herausgegeben von Dan Diner

Band 12

Ottfried Fraise

Ignác Goldzihers  
monotheistische Wissenschaft

Zur Historisierung des Islam

Vandenhoeck & Ruprecht



Das dieser Veröffentlichung zugrunde liegende Forschungsvorhaben wurde am Simon-Dubnow-Institut durchgeführt und mit Mitteln der Fritz Thyssen Stiftung gefördert.

Die erforderlichen Übersetzungen aus dem Ungarischen wurden durch die Unterstützung von Im Dialog. Ev. Arbeitskreis für das chr.-jüd. Gespräch in Hessen und Nassau und dem Graduiertenkolleg 1728 an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main ermöglicht.

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-525-35113-0  
ISBN 978-3-647-35113-1 (E-Book)

Lektorat: André Zimmermann, Leipzig

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Daniel Winkler, Zittau  
Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

# Inhalt

Vorwort . . . . .	7
Einführung . . . . .	9
Religion und Wissenschaft – Drei Modelle im Europa des 19. Jahrhunderts . . .	25
Gemeinschaft und Geschichte – Eine antiindividualistische Dynamisierungsidee . .	63
Maimonidische Inspiration – Die Entwicklung des Monotheismus aus dem Widerständigen historischer Kontingenz . . .	102
Die Kulturgeschichte des Islam – Nachweis der universalen Gültigkeit des monotheistischen Entwicklungsbegriffs . . . . .	135
Resümee – Goldzihers Methode der Historisierung aus der Transferdynamik kultureller Grenzen . . . . .	186
Quellen und Literatur . . . . .	190
Zum Autor . . . . .	211



## Vorwort

Ignác Goldziher gilt vor allem als der Begründer der Islamwissenschaften. Sein herausragendes Werk umschließt den gesamten zu seiner Zeit gültigen Kosmos des Fachs – von der arabischen Poesie bis zum islamischen Recht, von einer virtuosen Handhabung der Philologien bis zur systematischen Erkundung des Kanons der Hadith. Dass sich hinter diesem gewaltigen Œuvre auch ein grundlegendes erkenntnistheoretisches Motiv verbirgt, das in Verbindung mit Goldzihers jüdischer Herkunft und seiner frühen Beschäftigung mit dem Judentum stehen könnte, war immer wieder vermutet worden. Anlass hierzu gaben etwa seine Untersuchung über den *Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung* oder die Vortragsreihe über *Wesen und Entwicklung des Judentums*. Diese Arbeiten ebenso wie sein islamwissenschaftliches Werk durchzieht die große Frage nach Geschichtlichkeit, somit nach Kontext, Einfluss und Wandel – gemeinhin nach dem, was eben unter dem von ihm so prominent benutzten Wort Entwicklung verstanden wird. Was den Einfluss angeht, so war es Goldziher vor allem um die Frage gegangen, wie der Islam auf das Judentum eingewirkt habe – etwa in der klassischen Zeit über die Präsenz arabischen Wissens oder auf dem Felde der neuhebräischen Poesie mit ihrer literarischen Bezugnahme auf die moralische Dichtung der Araber im Frühislam. Mit der Frage nach Einflussnahme und Entwicklung ist auch die nach der verwissenschaftlichenden Verzeitlichung von Judentum und Islam verbunden. Da-



mit sucht Goldziher das zu seiner Zeit vorherrschende akademische wie – über das Gelehrtenmilieu ausgreifend – zeitgeistige, in mancher Hinsicht auch rassisierende Verdikt (so etwa Ernest Renan) über die als semitisch erachteten Gesetzesreligionen und ihre Glaubenskorpora abzuwehren. Gleichwohl hält er dabei an der Tradition als einem der Wandlung offenstehenden Arsenal der Wissensbildung fest und bekräftigt ihre Vereinbarkeit mit den Prinzipien der Wissenschaft.

In der vorliegenden Studie über die Historisierung des Islam geht Ottfried Fraise ebendieser Frage nach, um dabei in Goldzihers Werk einen kulturgeschichtlichen, dem strikten Monotheismus angemessenen Entwicklungsbegriff auszumachen. Im Dreieck von Gesetz, Traditionsbildung und Wissenschaft wird eine Konstellation erkannt, deren besonderer Erwartungshorizont aus dem Humus der religiösen Gemeinschaft hervorgeht und sich der Form nach als Konsens ausbildet. Fraise spricht von einer »initialisierenden Kraft der Tradition«. Dass sich hierfür – und im Sinne einer von Ignác Goldziher zugrunde gelegten Analogie von Judentum und Islam – ein gleichsam epistemologischer Rückbezug auf Maimonides und sein Werk anbietet, erscheint gewissermaßen selbstverständlich.

Dan Diner

Frühjahr 2014

## Einführung

»Die alten Vorstellungen über Religion sind nur zu besiegen durch mehr Religion, nicht durch Unreligion.« Unter diesem leitmotivischen Zitat stehen sechs bemerkenswerte Vorträge in ungarischer Sprache, die der Orientalist Ignác Goldziher (1850–1921) im Winter 1887/88 in Budapest gehalten hat. Die Vorlesung war für jüdische Studierende konzipiert und wurde kurz nach Goldzihers Tod unter dem Titel *A zsidóság lényege és fejlődése* (*Wesen und Entwicklung des Judentums*; nachfolgend WuE) zum ersten Mal vollständig veröffentlicht. Der zitierte Satz findet sich in einem Brief Berthold Auerbachs, der fortfährt: »Wer nur einmal offen und gerade dies Thema ausführen wollte!« Inwiefern sich Goldziher hiervon angesprochen gefühlt hat, soll im Folgenden die Analyse der zu diesem Zweck erstmalig aus dem Ungarischen übersetzten Vorlesung zeigen.

Wie Reinhart Koselleck festgestellt hat, war es die Aufklärung, die das Wort »Religion« zum Begriff transformiert hat, was bedeutet, dass »die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhanges, in dem und für den ein Wort gebraucht wird, insgesamt in das eine Wort eingeht«. So musste der Religionsbegriff – ähnlich wie »Säkularisation«, »Wissenschaft« oder »Geschichte« – durch seine Anreicherung mit Elementen aus dem politischen Gebrauchskontext notwendig mehrdeutig werden. Durch ebendiese Akkommodation an seinen Kontext ist er aber »nicht nur Indikator der von ihm erfaßten Zusammenhänge, er ist auch Faktor«. Die

Budapester Vorträge sind hierfür ein glänzendes Beispiel. Goldziher gibt darin dem Terminus »Religion« durch die Art, wie er ihn im modernen Entwicklungsdenken kontextualisiert, eine doppelte Wirkabsicht: Analytisch soll er die Historisierung der jüdischen Traditionen leisten, gleichzeitig versteht er ihn aber auch als einen schon immer in religiösen Gemeinschaften wirkenden »kulturellen Faktor«. Seine bewusste Mehrdeutigkeit als analytische wie epochenübergreifend-dynamische Kategorie ist ein zentrales Charakteristikum von Goldzihers Religionsbegriff. Goldziher öffnet nachdrücklich der Wissenschaft alle Tore, jedoch sieht er sein – aus der Dynamik religiöser Traditionen abgeleitetes – Modell dem Entwicklungsdenken der entstehenden historischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts zumindest in einer Hinsicht als überlegen an: Während letzteres Paradigma wie alle wissenschaftlichen Paradigmen epochengebunden ist, erachtet er sein an der kulturellen Dynamik der Herausbildung des Monotheismus orientiertes Entwicklungsmodell als überzeitlich gültig. So hat Goldziher durch die in der kulturellen Praxis vermittelte Beziehung von Wissenschaft und Monotheismus ein einzigartiges, Moderne und Vormoderne verbindendes Entwicklungsmodell geschaffen. Der Erkenntnisanspruch dieses Modells ist das Darstellungsinteresse des vorliegenden Buchs.

Goldziher war durchaus nicht der Entdecker des innovativen Potenzials der Verschränkung von Tradition und Wissenschaft. Vor allem die arabisch-jüdische Wissenschaft im Mittelalter diente im Werk jüdischer Schriftkommentatoren dazu, eine gezielte Bedeutungsanreicherung religiöser Schlüsselbegriffe vorzunehmen. Die aristotelisch geprägte Wissenschaft des Maimonides (1138–1204) etwa veränderte das Judentum konzeptionell und praktisch durch ihre Reinterpretation der anthropo-

morphen Gottesbezeichnungen in der Schrift. Jeweils auf ihre Weise haben im 18. Jahrhundert so bedeutende Repräsentanten des Judentums wie Moses Mendelssohn (1729–1786) und Salomon Maimon (um 1753–1800), im 19. Jahrhundert Rabbiner des Reformjudentums, wie Salomon Formstecher (1808–1889), aber auch der Orthodoxie – etwa Samson Raphael Hirsch (1808–1888) – diese Technik angewandt. Vor allem die wissenschaftspolitische Bewegung der Wissenschaft des Judentums führte diese Tradition der Reibung am wissenschaftlichen Kontext ihrer Zeit mit der Folge einer konzeptionellen und praktischen Transformation des Judentums fort. Trotz Vorbehalten verortete Goldziher seine wissenschaftliche Arbeit im Kontext dieser Bewegung. In der erwähnten Vorlesung bezeichnet er unter Berufung auf einen ihrer Vordenker, Immanuel Wolf (1799–1847), »die Begründung einer Wissenschaft des Judentums als nothwendiges Erforderniß unserer Zeit« (WuE, 115). Zur Erfüllung dieser Aufgabe verlangt Goldziher aber eine Bewegung in zwei Richtungen: »Dazu sind wir nicht fähig, wenn wir nicht die gesamte Entwicklung unserer Religion in unserem Geiste umfassen und in unserer Seele nicht die großen Wahrheiten, die die neuzeitliche Wissenschaft unserer Religion zur Beachtung auferlegt hat, erleben und aufarbeiten.« Die erste Bewegung beinhaltet folglich, dass es keine Veranlassung gibt, die Religion »als kostbare Reliquie zu hüten« und damit die Tradition vor ihrer Beteiligung am wissenschaftlichen Zeitgeist zu schützen. Im Gegenteil: »Diese Anteilnahme [des geistigen Lebens an der Tradition] geht ausschließlich von der Wissenschaft aus. Dies ist das bewegende Element, der Motor unserer Entwicklung, so wie wir heute geworden sind« (WuE, 125). Diesen Impuls der Verwissenschaftlichung der Religion ergänzt Goldziher aber durch eine gegen-

läufige Bewegung: Sobald der wissenschaftliche Geist die Religion umfasst hat, muss umgekehrt »in unserer Seele« ein Erleben und Aufarbeiten der »großen Wahrheiten« der Wissenschaft erfolgen. Alles, was dabei in der – individuellen wie kollektiven – Seele keine Resonanz zu erzeugen und damit die Religion nicht zu beleben vermag, wird nicht in die Tradition integriert. Nur das, was nach diesen beiden Bewegungen von der Religion noch verbleibt, besitzt nach Goldziher die Legitimation, jüdische Tradition genannt zu werden. Diese strenge Gleichbehandlung von Tradition und Wissenschaft hätte vielleicht das Auseinanderbrechen des westeuropäischen Judentums in Reformjudentum und Orthodoxie verhindern können – wenn sie Schule gemacht hätte. Die Analyse von Goldzihers Paradigma, das die Modernisierung der Tradition an die Beteiligung der Gemeinschaft aller Gläubigen bindet, bildet einen wesentlichen Gegenstand dieses Buchs.

So unterschiedliche Akteure der Wissenschaft des Judentums wie Abraham Geiger (1810–1874), Zacharias Frankel (1801–1875) oder Immanuel Wolf suchten ihre Absicht der Übersetzung des Judentums in den wissenschaftlichen und nationalen Zeitgeist in der Weise zu verwirklichen, dass sie eine mehr oder weniger intime Nähe des Geistes der Wissenschaft zum Geist des Judentums konstruierten. Diese Konstruktionen sollten die Vereinbarkeit von Judentum und Wissenschaft nach innen beweisen. Für die Anerkennung durch die nichtjüdische Wissenschaft waren sie jedoch ein schwerwiegendes Hindernis. Die partikulare Wahrheit des Judentums stehe im Widerspruch zur universalen Wahrheit der Wissenschaft, so scholl es nicht nur den jüdischen Wissenschaftlern entgegen. Dadurch, dass Goldziher nicht mehr universale wissenschaftliche Paradigmen zu partikularen jüdischen

Konzepten in Beziehung zu setzen versuchte, machte er diesen Konflikt gegenstandslos. Er betrachtete das Judentum in seiner ganzen Breite als Gegenstand der historischen Wissenschaften, suchte aber deren Bedeutung für das Judentum ausschließlich auf einer Ebene, die dieses als eine nur gemeinschaftlich »denkende« Größe wahrnimmt. Goldzihers Akzentverschiebung innerhalb der Wissenschaft des Judentums lässt sich am besten an einem der Gegenstände veranschaulichen, die für ihr Selbstbild zentral waren. Gemeint ist die Rolle des spanischen Judentums. »Historical thinking in modern Judaism was nurtured on a Spanish diet«, wie es Ismar Schorsch präzise auf den Punkt brachte. Dieses – von ihm als Mythos oder Konstruktion entlarvt – »goldene Zeitalter« im jüdisch-arabischen Spanien des 10. und 11. Jahrhunderts fungierte in den Händen der reformorientierten Kräfte der Wissenschaft des Judentums als ein äußerst wirksamer, doppelter Hebel für die konzeptionelle Adaption des Judentums an den deutschen Kontext des 19. Jahrhunderts: Einerseits transportierte dieser Mythos die politische Botschaft nach außen in die Mehrheitsgesellschaft, dass einzelne herausragende Persönlichkeiten unter den Juden einen ebenso großen gesellschaftlichen und kulturellen Nutzen brächten, wie es unter den Muslimen in Spanien der Fall gewesen sei, sofern man ihnen nur den nötigen Raum ließe; nach innen, in die jüdische Gemeinschaft, vermittelte er andererseits das Bild eines – über den Leisten der jüdisch-arabischen Philosophie und Poesie Spaniens geschlagenen – Judentums, welches die als Verlegenheit erachtete, unphilosophische Welt des aschkenasischen Judentums marginalisierte. Von ihrer eigentlich politischen Intention erfüllt, haben die Vertreter dieses Mythos, etwa Abraham Geiger und Heinrich Graetz (1817–1891), dem angeblich so besonderen Verhältnis

zwischen Judentum und Islam in Al-Andalus wissenschaftlich kaum Aufmerksamkeit geschenkt.

Goldziher beteiligte sich nicht an der Mythologisierung des spanischen Judentums, im Gegenteil wählte er die unterschlagene Basis dieses Mythos, den Islam, zum lebenslangen Forschungsthema. Weiterhin hat er eine ausführliche Widerlegung der These von der Einzigartigkeit der Kultur von Al-Andalus vorgetragen. In seiner Inauguralrede aus dem Jahr 1874 vertrat er die Auffassung, der Islam im Osten sei dem im Wesen überlegen gewesen. Man kann nicht umhin, seine Kritik an der Verherrlichung des Islam in Spanien – welche er nur als eine westliche Projektion des griechisch-arabischen Rationalismus auf die Gesamtheit des Islam erachtet – auch auf den von der Wissenschaft des Judentums so lieb gewonnenen Mythos des »goldenen Zeitalters« in Spanien zu beziehen. Tatsächlich ist die gesamte Forschung Goldzihers ein Versuch, das Wesen des Islam wie auch des Judentums nicht nur am Maßstab des – an das autonome Individuum gebundenen – westlichen Rationalismus, sondern an deren jeweils eigenen Maßstäben zu messen, vor allem an ihrer Fähigkeit zu einer durch die interkulturelle Dynamik der Gemeinschaft gesteuerten, seiner Ansicht nach nicht weniger rationalen Entwicklung. In gewissem Sinn nahm sich Goldziher durchaus der zentralen These des Mythos vom goldenen Zeitalter in Spanien an, die Minderheiten hätten unter dem Islam von dessen besonderen kulturellen Fähigkeiten profitiert. Er verortete sein Idealbild jedoch nicht in der Rationalität des Westens, sondern im Gemeinschaftsgedanken des Nahen und Mittleren Ostens. Dies verkehrt alle politischen Intentionen des jüdischen Lobgesangs auf die Intellektualität einzelner herausragender Juden unter dem spanischen Islam in ihr Gegenteil.

Kann man aber sagen, dass es lediglich die ungarische Perspektive war, die Goldziher dazu brachte, den Osten zu favorisieren? Hatte auch er aus politischem Kalkül gehandelt und sich dem ungarischen Nationalismus angepasst, der sein Urbild (bei den Chasaren) im Osten suchte, vergleichbar dem im Westen verorteten spanischen Mythos der Wissenschaft des Judentums? Während die Juden wegen ihrer geografischen Herkunft in anderen europäischen Ländern als Fremde betrachtet wurden, sah der ungarische Nationalismus in ihnen gewissermaßen Mitorientalen. Goldziher's starke Bindung an Ungarn ist evident. Trotz zahlreicher Rufe an westeuropäische Hochschulen hatte er Ungarn als Lebensmittelpunkt Zeit seines Lebens nicht aufgegeben. Gleichzeitig zielt aber der konkrete Verlauf seiner Biografie keineswegs in das nationale Zentrum Ungarns. Vielmehr agierte er – freiwillig oder unfreiwillig – stets an der Peripherie. Innerhalb seiner jüdischen Randstellung marginalisierte er sich nochmals dadurch, dass er seine wissenschaftliche Arbeit, ohne seine Religion aufzugeben, auf ein Feld außerhalb der jüdischen Tradition richtete, den Islam. Weiterhin verfasste er sein über 700 Einträge umfassendes wissenschaftliches Werk weitgehend außerhalb der nationalen Institution der Universität. Er schrieb es nachts oder in den Ferien, denn beinahe dreißig Jahre lang – bis er mit 55 Jahren doch noch ordentlicher Universitätsprofessor wurde – nahm ihn sein Brotberuf als Sekretär der jüdischen Gemeinde täglich mindestens sechs Stunden lang in Anspruch. Die Lehrangebote westeuropäischer Universitäten, die ihn von diesen bürokratischen Aufgaben befreit hätten, konnten Goldziher nicht dazu bewegen, seine Biografie dorthin, in das vermeintliche Zentrum der Wissenschaft, zu verlegen.



Aber nur als *Wissenschaftler* suchte er die Peripherie auf, seine *Wissenschaft* war am allerwenigsten eine Funktion ihres Ortes. Sie war im Zentrum der entstehenden Religionswissenschaft in England genauso fest verankert wie im Zentrum der zunächst von Berlin ausgehenden Bewegung der Wissenschaft des Judentums. Das von Hugo Bergmann angefertigte Verzeichnis von Goldzihers Bibliothek weist, neben der arabisch- und hebräischsprachigen Primär- und Sekundärliteratur, nahezu keine ungarische wissenschaftliche Literatur auf, aber Werke in allen westlichen Sprachen – Französisch, Englisch, Deutsch, Spanisch, Italienisch, Niederländisch, Finnisch, Latein –, die Goldziher zu Gebote standen. Beide Tendenzen entsprechen exakt dem von seinem Schüler Joseph Desomogyi überlieferten Wahlspruch Goldzihers: Die Wissenschaft besitze kein Heimatland, der Wissenschaftler aber hat seine Heimat. Die Frage, ob Goldziher mehr ein Denker der (östlichen) Peripherie oder des (westlichen) Zentrums der Wissenschaft war, ist daher falsch gestellt. Er war emphatisch beides. Ihn interessierte das ortsgebundene Leben in seinen Reibungen an dem Denken, das anderen kulturellen Räumen entsprang – gegen eine wissenschaftliche Denkweise, die sich in ihrem Wahrheitsanspruch einer angeblich ort- und zeitlosen Rationalität verpflichtet weiß. Peter Haber hat diese Gleichzeitigkeit von Nähe und Ferne als ein Leben auf der Grenze beschrieben und treffend mit dem Topos des *Marginal man* belegt – eine Metapher, die nach dem amerikanischen Soziologen Robert Ezra Park nicht eine randständige Figur, sondern deren gleichzeitige Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Gruppen meint. Anders als Haber bewertet die vorliegende Arbeit das Dazwischen, dem sich Goldziher aussetzte, allerdings nicht als Hemmnis, sondern als bewusst gewählten Antrieb für

seine wissenschaftliche Kreativität. Dieses Dazwischen ging für Goldziher nicht akzidentiell mit Konflikten einher, sondern er suchte ausdrücklich die Reibungen zwischen den verschiedenen kulturellen Räumen – als die seiner Ansicht nach unverzichtbare, in jeder Epoche neu aufzuspürende initialisierende Kraft einer Tradition. Damit wäre das oft beschriebene Leiden Goldzihers in Budapest weniger schicksalsbedingt als vielmehr souverän gewählte Bedingung seiner Wissenschaft gewesen.

Die Bedeutung, die eine interkulturelle Perspektive für Goldziher hatte, macht verständlich, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam, der über 1 000 Jahre die wichtigste Gastkultur für den weitaus größten Teil der Juden war, für ihn geradezu unumgänglich sein musste. Es gibt zahlreiche Vermutungen, warum sich auffallend viele Juden im 19. Jahrhundert wissenschaftlich dem Orient, insbesondere dem Islam, zuwandten. Die Rede ist dabei von Salomon Munk (1803–1867), Gustav Weil (1808–1889), Abraham Geiger, Joseph Derenbourg (1811–1895), Moritz Steinschneider (1816–1907), Hartwig Derenbourg (1844–1908), Wilhelm Bacher (1850–1913), David Kaufmann (1852–1899), Jakob Barth (1851–1914) und Saul Horowitz (1859–1921) – um nur die bekanntesten Vertreter der ersten beiden Generationen jüdischer Orientalisten zu nennen. Vermutungen, diese hätten damit zum Ausdruck bringen wollen, dass sie sich in Europa eine so tolerante Gastkultur wünschten, wie es der Islam für das Judentum gewesen sei, mögen für Einzelne ebenso eine Rolle gespielt haben wie die behauptete Steigerung ihrer (theoretischen) Chance auf eine wissenschaftliche Karriere an einer deutschen Universität nach der Ausgliederung der Orientalistik aus dem Fachbereich der Theologie. Für Goldziher kann gezeigt werden, dass er eine charakteristische kulturgeschichtli-

che Erfahrung – so eine zentrale These dieses Buchs – für die Entwicklung von Judentum und Islam als konstitutiv erachtete, die ihn beinahe zwangsläufig zum Studium des religiösen Orients führen musste:

1. Goldziher ging davon aus, dass Entwicklung das Lebenselixier jeder Religion ist. Seiner Ansicht nach wussten die Religionen, was Entwicklung ist, lange bevor dieses Konzept im 19. Jahrhundert eine zentrale Rolle in der modernen Wissenschaft spielte: »Solange man irgendwo religiöses Leben beobachten kann, ist man Zeuge einer religiösen Entwicklung. Sobald letztere zu Ende geht, stehen wir keinem lebendigen Organismus mehr, sondern einer einbalsamierten Mumie gegenüber.« (WuE, 38)

2. Das Judentum wie auch der Islam zeichnen sich durch eine – sie einende und zugleich unterscheidende – Besonderheit im Hinblick auf die für sie konstitutive Entwicklungsdynamik aus. Goldziher erkannte als Ursache für die Entwicklung des Judentums nicht nur dessen besondere Empfänglichkeit für andere Kulturen:

»Wann immer das Judentum mit einer fremden Kultur innerlich in Kontakt trat, bereicherte es stets mit den darin enthaltenen Ideen den Kreis seiner eigenen Ideen. Dies tat es regelmäßig mit einer so seltenen Befähigung und mit einer so überraschenden Empfänglichkeit, dass wir darin mit Recht einen charakteristischen Zug in der Entwicklung des Judentums sehen.«

Goldziher sah das Alleinstellungsmerkmal des Judentums unter den Religionen – er sprach in seinem Orienttagebuch von der »weltgeschichtlichen Mission« – vielmehr darin, dass dessen Schriften ununterbrochen *bis heute*, »selbst wenn sie ständig von einem fremden Ideenkreis durchdrungen wurden, die ihnen eigenen Grundgedanken nicht [verleugneten]« (WuE, 95 f.).

3. Auch hinsichtlich der Entwicklungsgeschichte des Islam stand für Goldziher die herausragende Rolle der interkulturellen Dynamik außer Frage. Jedoch begründete Goldziher diese nicht mit ihrer ununterbrochenen Wirksamkeit, auch nicht mit einer besonderen Empfänglichkeit des Islam für andere Kulturen, sondern noch stärker: Der Islam im Osten verdanke seine Existenz in besonders reiner Weise den Gesetzen kulturgeschichtlicher Entwicklung, weshalb er für die Periode zwischen dem 8. und dem 14. Jahrhundert als der Motor der Kulturgeschichte überhaupt zwischen Indien und Al-Andalus zu erachten sei. Für Goldziher stellte daher der östliche Islam ein riesiges Laboratorium zur Erforschung der Funktionsweise seines kulturgeschichtlichen Entwicklungsbegriffs dar.

Goldziher erfuhr und erfährt eine ausgesprochen kontroverse Rezeption. Es fällt einerseits auf, dass seine Schriften noch nach einhundert Jahren an der Universität als einführende Literatur empfohlen werden, dass er aber auch im Kontext des postkolonialen Denkens eine Projektionsfläche für Kritiker des Kolonialismus abgibt. Selten lässt sich ein ausgewogenes Urteil über das Werk Goldzihers finden. Die folgenden Schlaglichter sind keine Würdigung der Rezeption von Goldzihers Werk, sie wollen nur auf jüngere Tendenzen aufmerksam machen. Die Komplexität und thematische Reichweite von Goldzihers wissenschaftlichem Programm führt immer wieder dazu, dass punktuelle Kritik auf sein Gesamtwerk projiziert wird. Jacques Waardenburg gibt im Schlusssatz seiner Charakterisierung von Goldzihers Werk folgendes Statement: »Den Anthropomorphismus Mohammeds hat er streng verurteilt wie auch die Äußerlichkeit der Jurisprudenz und der islamischen Theologie, dagegen hat er die innerhalb des Islam mögliche