

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE UND KULTUR

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

BEGEGNUNGEN.
JUDEN UND MUSLIME IM DEUTSCH-
LAND DER ZWISCHENKRIEGSZEIT

Beiträge von Marc David Baer, Gerdien Jonker,
Sabine Mangold-Will, David Motadel und
Ronen Steinke

Jg. 14 / Heft 2 · 2020



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

Herausgeber: Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur,
Michael Brenner

Beirat: Martin Baumeister, Rom – Menahem Ben-Sasson, Jerusalem – Richard I. Cohen, Jerusalem – John M. Efron, Berkeley – Jens Malte Fischer, München – Benny Morris, Beer Sheva – Ronny Vollhardt, München – Ada Rapoport-Albert (sel. A.), London – David B. Ruderman, Philadelphia – Martin Schulze Wessel, München – Avinoam Shalem, New York – Wolfram Siemann, München – Alan E. Steinweis, Vermont – Norman Stillman, Oklahoma – Yfaat Weiss, Jerusalem/Leipzig – Stephen J. Whitfield, Brandeis.

Redaktion: Eva Haverkamp-Rott, Hiltrud Häntzschel, Philipp Lenhard (verantwortlich), Daniel Mahla, Martina Niedhammer, Norbert Ott, Julia Schneidawind, Evita Wiecki, Ernst-Peter Wieckenberg

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 10,00 € je Einzelheft, von 18 € im Jahresabonnement, zzgl. Porto abgegeben. Bestellungen werden an die Abteilung erbeten.

Manuskripte: Die Redaktion haftet nicht für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Umschlagabbildung Bildnachweis:

Creative Commons; Privatarchiv Julia Schweisthal

Trotz intensiver Bemühungen war es dem Herausgeber nicht möglich, alle Rechteinhaber der verwendeten Bilder zu ermitteln. Zur Abgeltung evtl. gegebener Rechte bitten wir die Rechteinhaber, sich an den Herausgeber zu wenden.

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

Herstellung und Satz: Büro Beck, Kempten

Layout: Peter Mazzetti

Druck und Bindung: Kösel, Krugzell

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

BEGEGNUNGEN.

JUDEN UND MUSLIME IM DEUTSCHLAND DER ZWISCHENKRIEGSZEIT

<i>Michael Brenner</i> Einleitung	5
<i>Gerdien Jonker</i> Juden und Muslime im Berlin der Zwischenkriegszeit – Eine Nachbarschaftsgeschichte	7
<i>Marc David Baer</i> „Sinnig zwischen beiden Welten“ Der Intellektuelle Hugo Marcus und die Ahmadiyya-Bewegung zur Verbreitung des Islam	16
<i>Sabine Mangold-Will</i> Der Islamwissenschaftler Josef Horovitz und seine islamische Welt in der Zwischenkriegszeit	27
<i>David Motadel</i> Muslime und Juden unter deutscher Herrschaft, 1941–1945	38

AUS DEM ARCHIV

<i>Ronen Steinke</i> „Sie ist nun Muslimin geworden“ Wie zwei Ägypter ein jüdisches Mädchen in Berlin beschützten	52
--	----

BERICHTE

Dokumentation: Fotocollage der Konferenz „Juden und Muslime in Deutschland“	56
<i>Felix Schölch</i> „Juden und Muslime in Deutschland. Vom frühen 19. Jahrhundert bis heute“ Bericht über eine Konferenz im Januar 2020 in München	58
<i>Mirjam und Noam Zadoff</i> Im Gedenken an Ada Rapoport-Albert (1945–2020)	62

<i>Michael Brenner</i>	
In memoriam Dr. Hans-Jochen Vogel (1926–2020)	65
<i>Michael Brenner, Gianna Zavattieri, Philipp Lenhard, Daniel Mahla, Adela Sophia Sabban, Evita Wiecki und Thomas Kestler Erfahrungen aus dem digitalen Semester. Reflexionen von Lehrenden und Studierenden der jüdischen Geschichte</i>	67

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern und Absolventen	75
Veranstaltungen	77
Neues vom Freundeskreis des Lehrstuhls	81
Die Autorinnen und Autoren	82
Übersicht der Themenschwerpunkte der bislang erschienenen Hefte	86

Michael Brenner

Einleitung

Zum Thema Juden und Muslime existieren genügend Stereotype, auch in der Wissenschaft. Da gibt es auf der einen Seite das idealisierte Bild einer jüdisch-muslimischen Symbiose im mittelalterlichen Spanien, wie es bereits von deutschen Juden im 19. Jahrhundert als Idealtypus ihrer eigenen Gemeinschaft entworfen wurde. Auf der anderen Seite steht die auf biblische Modelle zurückgehende Abneigung von Israel und Ismael, die im modernen Antizionismus in der muslimischen Welt angeblich nur den Kulminationspunkt einer uralten Feindschaft erreicht hätte. Dass zur komplexen Wahrheit aber zahlreiche Nuancen gehören, die auch die deutsche Geschichte umfassen, zeigt dieses Themenheft auf, das sich beispielhaft einigen Aspekten jüdisch-muslimischer Interaktionen in Deutschland zwischen den Weltkriegen widmet. Es beruht auf vier Vorträgen, die auf einer vom Leo Baeck Institut, dem Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin, dem Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur an der LMU und der Bayrischen Akademie der Wissenschaften im Januar 2020 in den Räumen der Akademie veranstalteten internationalen Tagung gehalten wurden. Weitere Tagungsbeiträge werden im *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* veröffentlicht.

Dieses Heft steht in einer langen Tradition der Zusammenarbeit zwischen Jüdischen und Islamischen Studien an der LMU, die auch in der gleichnamigen Allianz-Gastprofessur ihren Ausdruck fand. Die Tagung markierte zugleich auch ein vorläufiges Ende einer Ära. Es war das vorläufig letzte Mal, dass sich in München Forscher dieser und anderer Gebiete persönlich trafen und eine große Öffentlichkeit anziehen konnten. Wenige Wochen später sollte die Welt nicht mehr dieselbe sein. Alle öffentlichen Veranstaltungen im Sommersemester wurden abgesagt bzw. nur noch online angesetzt. Auch der Lehrbetrieb im vergangenen Semester lief gänzlich online ab. Wie einige Beiträge von Dozenten und Studierenden in diesem Heft aufzeigen, brachte diese gewiss nicht ideale Form der Lehre auch einige interessante Neuerungen hervor, die in der Zukunft beibehalten werden könnten. Dennoch hoffen wir,

dass der persönliche Kontakt unter und mit den Studierenden bald wiederhergestellt werden kann, dass unsere studentischen Exkursionen nachgeholt werden und dass wieder ein reges öffentliches akademisches Programm vor Ort durchgeführt werden kann.

Leider müssen wir in diesem Heft auch einiger Weggefährten gedenken, die in den letzten Monaten von uns gegangen sind. Alt-Oberbürgermeister Hans-Jochen Vogel gehörte als Kuratoriumsmitglied, Vortragender und Ratgeber zu den engsten Freunden und Förderern des Lehrstuhls. Mit Ada Rapoport-Albert ist in London unsere erste Allianz-Gastprofessorin für Jüdische Studien viel zu früh von uns gegangen. Noch im vergangenen Jahr konnten wir in Anwesenheit des Staatsministers für Unterricht und Kultus sowie des Präsidenten des Zentralkomitees der Juden in Deutschland die Buchvorstellung der ersten systematischen Geschichte der Juden in Bayern begehen. Ihr Autor, der Augsburger Geschichtsprofessor Rolf Kießling, sollte die Veröffentlichung leider nur ein Jahr überleben. Wir werden die Erinnerung an diese und all unsere anderen verstorbenen Freunde und Förderer aufrechterhalten.

Gerdien Jonker

Juden und Muslime im Berlin der Zwischenkriegszeit – Eine Nachbarschaftsgeschichte

Im europäischen Gedächtnistheater des zwanzigsten Jahrhunderts ist der Erinnerung an Nachbarschaftsbeziehungen zwischen Juden und Muslimen wenig Platz eingeräumt worden. Die Liste der Forschungen, die eine solche Nachbarschaft erwähnen, ist kurz. Unter anderem wurde der Spielraum verglichen, der jüdischen und muslimischen Minderheiten im Russischen Reich zugemessen wurde.¹ Der Band *Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region* bespricht zudem an verschiedenen Stellen die enge Nachbarschaft von Juden und Tataren in den baltischen Ländern. Wir erfahren auf diesem Wege, dass die *kitab*-Literatur, die gelehrte Beschäftigung mit dem Koran, den Weg zum Austausch mit der jüdischen Gemeinde bahnte, dass das Tor zum tatarischen Friedhof in Estland mit jüdischer Hilfe errichtet wurde und dass jüdische und tatarische Kinder sich auf dem Schulweg rauften, kurzum, dass es so etwas wie Nachbarschaft überhaupt gab.²

Den bisherigen Forschungsbemühungen wollen wir Erkenntnisse über Beziehungen zwischen Juden und Muslimen im Berlin der Zwischenkriegszeit zur Seite stellen. Jene beruhen auf der Entdeckung und Auswertung von sechs Privatarchiven.³ Die Dokumente beleuchten weniger den Austausch auf Gemeindeebene, obwohl es diesen ebenfalls gab, sondern vielmehr die Beziehungen privater Natur: Freundschaften, Liebschaften, Ehen und gemeinsame Ideale. Bereits ein kurzer Überblick über die sich überlappenden Interessenkreise, in denen indische Reformer und deutsche Anhänger der Lebens-

¹ Vladimir Levin: Common Problems, Different Solutions: Jewish and Muslim Politics in Late Imperial Russia. In: Franziska Davies, Martin Schulze Wessel, Michael Brenner (Hg.): Jews and Muslims in the Russian Empire and the Soviet Union. Göttingen 2015, S. 65–86.

² Ingvar Svanberg, David Westerlund (Hg.): Muslim Tatar Minorities in the Baltic Sea Region. Leiden 2016.

³ Gerdien Jonker: „Etwas hoffen muß das Herz“. Eine Familiengeschichte von Juden, Christen und Muslimen. Göttingen 2018 sowie Gerdien Jonker: On the Margins. Jews and Muslims in Interwar Berlin. Leiden 2020.

reform, Missionare und Revolutions-Begeisterte, Orientalisten, Seelensucher und Homosexuelle versuchten, die Welt und die Privatsphäre neu zusammenzudenken, macht klar, dass in dem sich entfaltenden Netzwerk Experiment und Vielfalt im Mittelpunkt standen. Die meisten existierenden Quellensammlungen entstanden in dem Bestreben, dem Nachwuchs die Einzigartigkeit dieser Bemühungen zu vermitteln. Der nächsten Generation sollte bewusst gemacht werden, dass sie nicht nur zwei verschiedene Traditionen beerbte, sondern auch, dass im Zusammengehen der beiden bereits etwas ‚Drittes‘ entstanden war. Nach Georg Simmel ist die Figur des Dritten die Keimzelle oder Urform des Sozialen, weil aus der Grenzüberschreitung etwas Neues erwächst, das die Individuen miteinander verbindet – in diesem Falle Deutsche und Inder, Juden und Muslime.

Auf den folgenden Seiten werden die existierenden Archive vorgestellt und gleichzeitig Überlegungen darüber angestellt, welchen Erkenntnisgewinn sie ermöglichen. Es steht die Frage im Raum, welche Faktoren das Netzwerk ermöglicht und welche das Wissen darum dermaßen beschränkt hatten, dass es in keinem Erinnerungskanon einen Platz eingeräumt bekam.

Die Archive

Die Dokumente, die uns Einblicke in die Begegnungen erlauben, sind alle privater Natur. Sie wurden von einzelnen Teilnehmern und Teilnehmerinnen des Netzwerks gesammelt und aufbewahrt. Hinzu kommt ein Vereinsregister, das über einen Teil der Organisation Aufschluss geben kann: das Moscheearchiv der Wilmersdorfer Moschee. Die Moschee war zwischen 1924 und 1928 im Auftrag der Ahmadiyya Reform Gemeinschaft Lahore im Berliner Stadtteil Wilmersdorf mit dem Ziel erbaut worden, die Deutschen von der Rationalität und Zeitgemäßheit des Islam zu überzeugen und eine Debatte über „Die Religion der Zukunft“ anzustoßen.⁴ Die Moscheegemeinde nahm für die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des hier untersuchten Netzwerks eine zentrale Rolle ein.

Die Eigentümer der Archive waren an verschiedenen Orten in Berlin tätig. So fühlten sich Sheikh Muhammed Abdullah (1898–1956), Hugo Marcus (1880–1966) und Lisa Oettinger

⁴ Gerdien Jonker: The Ahmadiyya Quest for Religious Reform. Missionizing Europe 1900–1965. Leiden 2016.

(1908–2004) der reform-orientierten Wilmersdorfer Moschee verbunden, der erste als Imam, der zweite als Schriftführer und die dritte als Gemeindemitglied. Hingegen waren Lucie Hecht (1898–1981), Luba Derczanska (1902–1992) und Khwaja Abdul Hamied (1898–1972) im revolutionären, Moskau-orientierten Indian News and Information Bureau in Berlin-Halensee engagiert. Anfang der 1920er Jahren war die Organisation von dem indischen Sozialrevolutionär V. Chattopadhyay (1880–1937) mit der Absicht gegründet worden, indische Studenten in Deutschland zu unterstützen sowie

deutschen Industriellen in Indien Türen zu öffnen. Mit einer solchen Zielsetzung konnte das Bureau auf die wohlwollende Unterstützung des Auswärtigen Amts rechnen. Nach dem Desaster des Ersten Weltkrieges stand die Forcierung eines ökonomischen Zugangs zum indischen Markt hoch auf der deutschen Prioritätenliste. Angesichts der Tatsache, dass das Bureau ebenfalls finanzielle Unterstützung aus Moskau empfing und ein Baustein im Netzwerk der kommunistischen Internationale (Komintern) war, drückte man beide Augen zu. Eine andere Besonderheit des Bureaus war es, indischen Hindus und Muslimen weitab der Heimat ein Experimentierfeld zu bieten, um das zukünftige Zusammenleben gewissermaßen einzuüben. Chattopadhyay glaubte an einen säkularen indischen Staat, in dem die unterschiedlichen kulturellen Traditionen gleichberechtigt einen Platz erhalten würden. Wohl aus diesem Grund sympathisierten auch deutsche und europäische Juden mit seiner Organisation. Lucie Hecht war ihr als Übersetzerin verbunden und besetzte damit eine Schlüsselstellung in der Kommunikation. Luba Derczanska war Bindeglied zur Komintern, die in den 1920er Jahren ihren Hauptsitz in Berlin hatte, Hamied schließlich engagierte sich für einen säkularen indischen Nationalstaat. Die Wilmersdorfer Moschee und das Indian News and Information Bureau zogen beide in den 1920er Jahren das Interesse Berliner Orientalisten



1 Gemeindemitglieder (1926), von links nach rechts (oben): Khwaja Abdul Hamied, Ishaq Shahidi, Luba Derczanska, Ahmad Nizamuddin, (unten): Lucie Hecht, Hildegard Rahel Scharf, Esther Tenenbaum



2 Imam Muhammed Abdullah vor dem Eingang der Moschee am Fehrbelliner Platz in Berlin-Willmersdorf, 1930

auf sich, die sich für östliche Spiritualität begeisterten und nach einer Zusammenarbeit strebten.⁵

Abdullahs Sammlung umfasst neben privaten Fotografien, die einzigartige Einblicke in seinen Freundeskreis gewähren, auch das Moscheearchiv. In seiner Zeit als Imam in Berlin von 1928 bis 1939 nahm er die Aufgabe, die Ereignisse zu dokumentieren, mit großer Sorgfalt wahr. Man findet hier unter anderem die jährlichen Einladungen zu den islamischen Festen, Informationen über die Organisation von Vortragsreihen sowie Reaktionen der Teilnehmer und Teilnehmerinnen. Abdullah suchte die Kooperation mit anderen reform-orientierten religiösen Gemeinschaften in Berlin, darunter mit der jüdischen Reformgemeinde, dem buddhistischen Haus und der Theosophischen Verei-

nigung. Das Moscheearchiv und die Vereinsarchive der Buddhisten und Theosophen kommunizieren miteinander. In allen drei lassen sich Hinweise auf Akteure und gemeinsame Veranstaltungen auffinden. Das Archiv der jüdischen Reformgemeinde wurde von den Nationalsozialisten vernichtet. So fehlt uns ihre Sicht auf den religiösen Austausch, der stattgefunden hat. Um so wertvoller ist es, im Moscheearchiv auf Briefe mit dem Briefkopf dieser Gemeinde zu stoßen. Seit 2019 ist dieses Archiv im Landesarchiv Berlin zugänglich.

Augenzeugen berichten, dass 1933 das Vereinsregister des Indian News and Information Bureau aus dem Fenster geworfen und verbrannt wurde. Damit fehlt uns ein wichtiger Teil des Austausches, der zwischen Moschee und Bureau stattfand und der Ideen zur Gestaltung der indischen Unabhängigkeit betraf. Lucie Hecht, die von 1923 bis 1933 als Übersetzerin für das Bureau tätig war, bewahrte jedoch stets ihre Übersetzungen in Kopie zu Hause auf und rettete damit einen Teil dieses Archivs, auch wenn die Rettung anschließend auf verschlun-

genen Wegen geschah. Hecht begeisterte sich für die Idee einer multikulturell gestalteten indischen Unabhängigkeit, in der Hindus, Muslime, Sikhs, Parsen, Jain, Christen und Juden einen ebenbürtigen Platz eingeräumt bekommen würden. 1939 floh sie nach London. In den 1960er Jahren erhielt sie aus Ost-Berlin ein Schreiben von Dr. Horst Krüger (1920–1989), Kulturerberater an der Handelsvertretung der DDR in Indien und Leiter der Forschungsgruppe Süd- und Südostasien des Zentralinstituts für Geschichte der Akademie der Wissenschaften in Berlin. Krüger interessierte sich für die Verortung des indischen Bureaus in Komintern und bat Lucie Hecht um Informationen. Sie schickte ihm ihre Erinnerungen, für deren Niederschrift sie einige Jahre brauchte, und legte Fotos und Kopien ihrer Übersetzungen bei. Seitdem ruhen diese Dokumente an verschiedenen Stellen im Horst-Krüger-Archiv.⁶

Khwaja Abdul Hamied und Luba Derczanska heirateten 1928 in der Wilmersdorfer Moschee und im Jahr darauf noch einmal in der Chorin-Synagoge in Wilna (Vilnius). Dann zogen sie nach Bombay (Mumbai) und nahmen ihre Fotos, Briefe und Erinnerungen mit. In den 1960er Jahren, als sich in der muslimischen Welt die Stimmung gegenüber Israel verschlechterte, schrieb Hamied offene Briefe, in denen er die frühere Nähe von und Freundschaft zwischen Juden und Muslimen verteidigte. Auch schrieb er seine Memoiren, in denen er seiner jüdischen Familie, seinen Freunden und Geschäftsnetzwerken und nicht zuletzt seiner jüdischen Frau Luba ein Denkmal setzte.⁷ Khwaja starb 1972.

Während er noch über Mittel und Wege verfügte, sein Erbe zu sichern, hatte Luba Derczanska solche Mittel nicht. Ihre Briefe, die sie vor dem Zweiten Weltkrieg auf Jiddisch mit der Familie in Wilna, auf Russisch mit den Freunden in Russland, auf Englisch mit dem Geliebten, und auf Urdu mit seiner Familie wechselte, ordnete und verstaute sie in Plastikfolien, die im heißfeuchten Klima von Mumbai den Zerfall des Inhaltes eher begünstigten. Ihre 650 Briefe geben überaus lebendige Einblicke in eine Welt, die es nicht mehr gibt. Sie berichten nicht nur vom Leben einer jüdischen Familie im Wilna der Vorkriegszeit, sondern sie öffnen auch den Blick für die Geschicke des jüdisch-muslimischen Freundeskreises in Berlin,

⁶ Ebenda, S. 71–75.

⁷ Khwaja Abdul Hamied: *A Life to Remember*. Mumbai 1972, vgl. Jonker, On the Margins (wie Anm. 3), S. 180–206.



3 Die Wandergruppe der Moschee (1934), von links nach rechts (oben): Mahmuda Abdulla, Emilia Oettinger, Susanna Oettinger, NN. (unten): S. M. Abdulla, Aziz Ur-Rahman, Lisa Oettinger

in dem Khwaja und Luba sich bewegten und der mit den jüdisch-muslimischen Kreisen der Moschee Berührung hatte. Die wunderbare Rettung der Briefe geschah 2018, als ich bei Lubas Sohn anfragte, ob es noch Unterlagen von ihr gebe. Seitdem befinden sie sich im Privatarchiv der Familie in Mumbai.⁸

Lisa Oettinger war eine Künstlerin, die sich von der orientalischen Bildersprache inspirieren ließ und jeder Form

von Spiritualität, auch der islamischen, offen gegenüberstand. Sie war die erste in ihrer Familie, die zum Islam konvertierte, ihre Mutter Emilia, ihre Schwester Susanna und ihre Nichte Anisah folgten ihr erst, als der Krieg zu Ende war.⁹ Nach dem durchlebten Terror wollten die Oettingers nicht mehr in Deutschland bleiben und zogen nach Großbritannien zu Imam Abdulla, dem Imam der Wokinger Moschee. Dort fasste Lisa den Plan, für ihren kleinen Sohn zwei Kisten zu entwerfen, in denen sie Gegenstände seines jüdischen und seines muslimischen Erbes wie ein Puzzle ineinanderlegte und mit Hinweisen versah. Auch gestaltete sie sieben beschriftete Fotobücher, in denen sie die wichtigsten Loci ihres Lebens – die Berliner Moschee, die Begegnung mit Aziz ur-Rahman, ihrem Ehemann, die gemeinsame Orientfahrt und ihr Leben in Lahore – sichtbar machte. „Du kannst aus zwei Traditionen schöpfen“, wollte sie damit dem Sohn sagen, und, „so soll das in der Familie auch bleiben“. Er aber interessierte sich mehr für das Spielzeug und überhörte geflissentlich die Erzählungen der Mutter „von früher“. Erst nachdem sie gestorben war und wir beide ins Gespräch kamen, wurden die Kisten wieder geöffnet und deren Inhalt enträtselt. Die Fotobücher befinden sich jetzt im Landesarchiv Berlin.¹⁰

Die einzige private Sammlung in Obhut einer offiziellen Institution war der Nachlass von Hugo Marcus. Seit 1993 kann man ihn in der Zentralbibliothek in Zürich unter „Nachlass H. Marcus 1–12 (im Nachlass W. R. Corti)“ einsehen. Marcus war der Vordenker der Wilmersdorfer Moschee und von 1925 bis zu seiner Flucht in die Schweiz 1939 auch deren Schrift-

⁸ Ebenda, S. 153–159.

⁹ Jonker: „Etwas hoffen“ (wie Anm. 3).

¹⁰ Ebenda, S. 20–36; Jonker: On the Margins (wie Anm. 3), S. 108–128.

führer. Er organisierte die Vortragsreihen, gab die hauseigene Zeitschrift heraus und verfasste Beiträge, in denen er den Islam mit europäischen Denktraditionen verknüpfte. Als er Berlin verließ, nahm er all seine Manuskripte mit. Es müssen, dem Nachlass in Zürich nach zu urteilen, an die hundert Kilo Dokumente gewesen sein. Nachdem er 1966 im Altersheim in Basel starb, landeten seine Papiere im Keller eines gewissen W. R. Corti, wo sie 28 Jahre liegen blieben. Erst als auch Corti gestorben war, brachte dessen Frau den Nachlass in die Zentralbibliothek, wo er seitdem aufbewahrt wird. Er besteht indes weniger aus religiösen Texten, sondern aus – insgesamt rund 1500 – homoerotischen Erzählungen. Die frühesten datieren aus der Periode vor 1900, die spätesten wurden 1960 aufgeschrieben. Hinzu kommen seine Überlegungen über den Islam, die er als Schriftführer der Moschee verfasste. So manche davon tragen ebenfalls homoerotische Züge.¹¹

Bei der Weitergabe dieser Privatarchive ist also viel Glück und Zufall im Spiel gewesen. Ohne dies hätten sie vielleicht nicht überlebt. Die Geschichte, die auf die Begegnung zwischen Juden und Muslimen in der Zwischenkriegszeit in Berlin folgte, schuf viele Gelegenheiten, Dokumente zu vernichten anstatt sie zu bewahren. Um die wichtigsten zu nennen: Der Krieg der Nazis gegen Juden und Kommunisten war auch ein Krieg gegen deren kulturelles Erbe. Zumaldest zwei Ver einsregister wurden dabei vernichtet. 1947 zerbrach das koloniale Indien in zwei bis heute verfeindeten Teile, was sich in einer unübersichtlichen Dokumentenlage niederschlägt. Die Gründung des Staates Israel und dessen Ablehnung durch die arabische Welt hat der Überlieferung der früheren muslimisch-jüdischen Gemeinsamkeit viel ihrer Glaubwürdigkeit genommen, was wiederum dazu führte, dass Briefe und Fotos, die davon berichten, nach dem Tod der Beteiligten weggeworfen wurden. In der Nachkriegszeit wurde zudem in Deutschland ein schwieriger Umgang mit der jüngsten Vergangenheit gepflegt. Das galt auch für deutsche Muslime. Sie, die einen Teil dieses Erbes hätten pflegen können, waren zu sehr damit beschäftigt, ihre eigene Vergangenheit zu verwischen, als dass sie sich dieser Verantwortung bewusst wären. In Anbetracht all dessen grenzt es eher an ein Wunder, dass die sechs Archive bis in unsere Gegenwart hinübergerettet werden konnten.

¹¹ Ebenda, S. 129–151.

Botschaften aus einer untergegangenen Welt

Solange sie in Berlin wohnten, verkehrten diese sechs Menschen in Freundschafts-, Arbeits- und Diskussionszusammenhängen, die einander teilweise überlappten und an denen ein sehr viel größerer Personenkreis beteiligt war. So viel ist sicher. Zählungen in den einzelnen Freundeskreisen ergaben eine Zahl von ca. 300 Namen. Doch so lange nicht weitere Nachlässe identifiziert werden, ist es müßig darüber zu spekulieren, wie viele Menschen daran beteiligt waren. Bereits 1936 interessierte sich die Gestapo für diese Frage, doch da waren die meisten Beteiligten schon ins Ausland ausgewandert oder geflohen. Seitdem gilt das Heiratsarchiv der Moschee als verschollen. Sollte es in Zukunft wiedergefunden werden, so hätte man eine Basis, um die Zahl der privaten Beziehungen, die sich im Netzwerk anbahnten, abzuschätzen.

Doch kann man jetzt schon von einem Netzwerk reden, insofern als die Kommunikation in einer begrenzten Zeit und einem begrenzten Raum stattfand und sich auf verschiedenen Ebenen vollzog. Mehr als die Briefe und Dokumente verdeutlichen dies die Fotos. Tanz- und Tennisgesellschaften, die Moscheeeigene Wandergruppe, Diskussionsabende, Heiratsgesellschaften im Moscheegarten, Iftar-Essen im Haus des Imams, Festtage im Indian News and Information Bureau in Berlin-Halensee: man sieht die Gesichter, liest die Namen am Rande, erkennt Personen aus verschiedensten Kontexten wieder und fängt an, nach ihnen zu suchen. Die Suche lieferte zwar zahlreiche Spuren, die das bereits aufgefundene bestätigten, nicht jedoch weitere Sammlungen.

Welche Botschaften vermittelten die Nachlässe? Erstens hatten die Kolonialisierung der Welt, der vergangene Weltkrieg und neue Technologien die Welt der ‚anderen‘ bis vor die eigene Haustür gebracht. Die Beteiligten waren sich der Globalisierung der Welt nicht nur bewusst, sie begriffen sie auch als Chance. Zweitens ging es ihnen um nichts weniger als um die Erneuerung dieser Welt, in der der weitreichenden Vernetzung zwischen Deutschland und Indien, die sich in Berlin anbahnte, eine zentrale Bedeutung beigemessen wurde. Juden wie Muslime teilten drittens das Empfinden, dass die Tradition ihrer Eltern dringend der Erneuerung bedarf. Sie verstanden sich als Reformer. Dabei versuchten die muslimischen Inder ihre Religion zu reformieren und so ihr Land neu zu gestalten. Die Deutschen wollten sich eher selber reformieren. Erstere sahen

sich als Missionare, die in Europa Mitstreiter gewinnen wollten. Letztere empfanden sich als Lebensreformer, die mit den Mitteln von Religion, Kunst und Ästhetik versuchten, ihre Individualität neu zu erfinden. Dazwischen und teilweise im Einverständnis mit ihnen, gab es auch Revolutionäre, denen eine multireligiöse Gesellschaft vorschwebte. Solange alle Beteiligten ihr jeweiliges Projekt in die Zukunft projizierten, wurden Unterschiede zwischen ihnen toleriert. Es galt, zuerst das Gemeinsame, das ‚Dritte‘ voranzutreiben. Solange Berlin ihnen die Bühne bot, auf der alles machbar erschien, konnten Zuwanderer und Einheimische, Inder und Deutsche, Missionare und Lebensreformer, Männer und Frauen, russische Juden und muslimische Nationalisten an einem Strang ziehen. So lange, bis die Nationalsozialisten in ihrem Bestreben nach Eindeutigkeit und Uniformität dem Experiment der Grenzüberschreitung ein Ende bereiteten.

Das zwanzigste Jahrhundert ist als blutiges Jahrhundert in das europäische Gedächtnis eingegangen. Die Erinnerung an Revolutionen und Kriege, die Verfolgung und Terrorisierung der Bewohner Europas und nicht zuletzt die Ermordung der europäischen Juden beanspruchen heute Zentralität. Das Auffinden der hier vorgestellten Archive lässt indes erahnen, dass es im Schatten dieser Ereignisse auch noch andere Bestrebungen gegeben hat.

BILDNACHWEIS

Abb. 1 Yusuf K. Hamied

Abb. 2 BArch, Bild

102–09747 / CC-BY-SA 3.0

Abb. 3 Suhail Ahmad

Marc David Baer

„Sinnig zwischen beiden Welten“ Der Intellektuelle Hugo Marcus und die Ahmadiyya-Bewegung zur Verbreitung des Islam

Als Schriftsteller, Dichter, Philosoph, politischer Aktivist und Autor war Hugo Marcus im Lauf seiner sechsundachtzig Lebensjahre in vielen unterschiedlichen Kreisen, Bewegungen und Ideologien zuhause. Sein verschlungener Lebensweg zeugt von der Sehnsucht nach einer Utopie, aber auch von dem Wunsch, Teil einer weltweiten Gemeinschaft zu sein. 1898 legte er das Abitur in seiner Heimatstadt Posen ab und zog nach Berlin; etwa zu dieser Zeit wurde er Mitglied der weltweit ersten Organisation, die sich für die Rechte von Homosexuellen einsetzte, des „Wissenschaftlich-humanitären Komitees“, das sein Freund Magnus Hirschfeld, der ebenfalls jüdischer Herkunft war, gegründet hatte. Wie so viele Söhne bürgerlicher deutsch-jüdischer Familien im deutschen Kaiserreich studierte Marcus Philosophie an der Universität in Berlin, wo er sich mit einem weiteren führenden jüdischen Aktivisten für die Rechte von Homosexuellen, Kurt Hiller, anfreundete. Dessen 1922 erschienenes Buch § 175: *Die Schmach des Jahrhunderts!* gilt als Meilenstein im Kampf für die Rechte Homosexueller, der auf die „Befreiung einer Minderheit“ abzielte, die, „obwohl harmlos“, doch „unterdrückt, verfolgt und drangsaliert“ wurde.¹ Zu den wissenschaftlichen Mentoren der beiden zählte Georg Simmel, Sohn von zum Christentum konvertierten Juden. Ist er heute als einer der Begründer der Soziologie bekannt, so galt er zu seiner Zeit als „Philosoph der Avantgarde“ und war ein führender Aktivist der linken, pazifistischen, feministischen und homosexuellen Menschenrechtsbewegung.²

¹ Kurt Hiller: § 175: Die Schmach des Jahrhunderts! Hannover 1922, S. 1.

² Ralph M. Leck: Georg Simmel and Avant-Garde Sociology: The Birth of Modernity, 1880–1920. Amherst 2000, S. 13.

Zwei Pfade erschloss sich Marcus zu dem, was er als das Göttliche begriff. Zuerst suchte er Anschluss zum Kreis um Stefan George, einer quasi-religiösen Gruppe, die sich aus schwärmerischen jungen Männern aus gutbürgerlichem Elternhaus zusammensetzte. Die Mitglieder des George-Kreises verstanden sich selbst als Avantgarde in einem kulturellen und spirituellen Erlösungskampf zur Erneuerung Deutschlands, wobei sich Überschneidungen mit maskulin gesinnten homosexuellen Kreisen ergaben. Eingeführt wurde Marcus dort entweder von seinem Cousin, dem bekannten Historiker Ernst Kantorowicz, oder die Anregung dazu kam von Simmel, der ein Freund von George war. Bald schloss sich Marcus jedoch der Ahmadiyya-Bewegung zur Verbreitung des Islam an, einer islamischen Minderheitenkonfession aus Britisch-Indien, und wurde ihr einziges Mitglied in Berlin, das vom Judentum konvertiert war. Vor dem Ersten Weltkrieg erwarb sich Marcus ein gewisses Ansehen mit einem halben Dutzend philosophischer Werke. In einem davon, *Meditationen*, erhalten wir einen Hinweis auf seine Bereitschaft, sich einer neuen spirituellen Gemeinschaft anzuschließen. Die Schrift entstand noch, während der fröhreife Zwanzigjährige an seiner Doktorarbeit saß. Sein Schreibstil war, wie derjenige von George, von einem „elitären, philhellenischen Homoerotizismus“³ mit einem deutlichen Faible für Päderastie, die Meister-Schüler-Beziehung und die Suche nach einer neuen Utopie geprägt. Die Utopie aus Marcus' Feder beinhaltet „einen neuen Laienpriesterorden, der sich der Verbreitung einer einheitlichen Weltanschauung und einer wahrhaftigen Soziallehre verpflichtet.“⁴

Marcus war nicht in der luxuriösen Position, sich ausschließlich seinen philosophischen und literarischen Neigungen hingeben zu können. Wie von anderen jüdischen Heranwachsenden, die in die Hauptstadt geschickt worden waren,



1 Jugendportrait von Hugo Marcus, undatiert

³ Adam Bisno: Stefan George's Homoerotic Erlösungsreligion, 1891–1907. In: Melissa S. Lane, Martin A. Ruehl (Hg.): *A Poet's Reich: Politics and Culture in the George Circle*. Rochester 2011, S. 46.

⁴ Hugo Marcus: *Meditationen*. Berlin 1904, S. 79.

um auf dem Wege eines Hochschulstudiums den sozialen Aufstieg ihrer Familien voranzutreiben, wurde auch von ihm erwartet, dass er im Familienbetrieb mitarbeitete. Der Erste Weltkrieg sollte das ändern. Während des Krieges arbeitete Marcus zusammen mit Hiller in dessen pazifistischer Organisation *Aktivistenbund*, sowie für dessen pazifistisch-sozialistische Zeitschrift *Das Ziel: Jahrbuch für geistige Politik*. Als nach dem Krieg aus dem preußischen Posen das polnische Poznań wurde, verlor Marcus' Vater, ein einst wohlhabender Kaufmann, sein Vermögen. Aber Marcus betrachtete dies als Glückssfall, der ihn von der unerträglichen Verpflichtung als Erbe des Familienbetriebs freisprach.

Es war auch eine Folge dieser Umstände, dass er einen Islam für sich entdeckte, der sich ihm als weltweite Bruderschaft offenbarte, die Menschen jedweder Nation und Herkunft vereinte und die, wie er schnell herausfand, homosoziale Verbündungen förderte. Um seine Familie zu unterstützen begann er, als Deutschlehrer für junge muslimische Männer der Ahmadiyya-Mission zu arbeiten – und damit in einer Gemeinschaft, die dem George-Kreis nicht unähnlich war: beide bestanden aus Jüngern, die sich den Lehren eines charismatischen Meisters, der als Prophet galt, verschrieben hatten und sich dabei selbst als eine Handvoll Auserwählter betrachteten, die einen Kampf um die Erlösung der Seele Deutschlands führten. Marcus hinterließ offenbar einen starken Eindruck bei der Moscheegemeinschaft. 1923 stellte ihn die Ahmadiyya auf Lebenszeit als Herausgeber aller deutschsprachigen Veröffentlichungen an. Er knüpfte eine besonders enge Beziehung zu dem stilvoll gekleideten, gutaussehenden Junggesellen Maulana Sadr-du-Din, der seit 1922 Imam der Gemeinschaft war. Auf dessen Anregung hin trat Marcus 1925 zum Islam über. Es wäre falsch, seine Lebensabschnitte vor und nach der Konversion als gänzlich verschiedene Phasen zu betrachten. Er verstand den Islam als einen rationalen und reinen Ausdruck des jüdischen Monotheismus und warb, der Tatsache seiner Homosexualität Rechnung tragend, für die Idee, dass einer der Grundpfeiler des Islam Reinheit sei, worunter auch Pazifismus, Liebe und Schönheit, Bruderschaft und Toleranz im Umgang mit Exzentrikern wie ihm selbst fielen. Zwölf Jahre lang war er, der den Namen Hamid angenommen hatte, der wichtigste Deutsche in der Moscheegemeinschaft Berlins. So strich die Ahmadiyya heraus: „Der Westen ist dazu bestimmt, früher oder später den Sonnenaufgang des Islam zu erleben, und wir beeilen uns

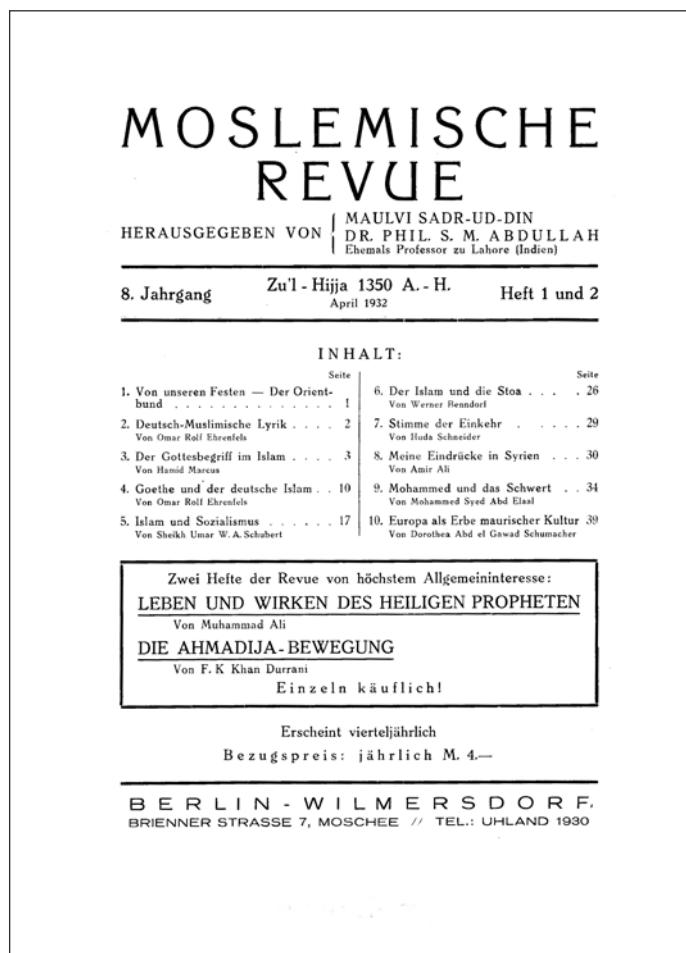
Dr. Marcus dafür zu beglückwünschen, dass er einer der wenigen Auserwählten ist, die die Vorboten dieses Sonnenaufgangs sein werden.“⁵ Trotz seiner Mitgliedschaft in der Ahmadiyya-Gemeinschaft beendete er weder seine Mitgliedschaft in der jüdischen Gemeinde, noch kappte er seine Verbindungen zu jüdischen Freunden und seiner Familie. Trotz seiner Konversion zum Islam gab er weder seine Beziehungen zu Freunden in der homosexuellen Menschenrechtsbewegung auf, noch zu seinem jüngeren, blonden, katholischen und polnischen Freund Roman Malicki, der, wie er, ebenfalls aus Posen kam. Im Jahr seiner Bekehrung beteiligte sich Marcus als Mitautor und Unterzeichner an einer Petition, die von Hirschfelds Institut für Sexualwissenschaft auf die Beine gestellt wurde und sich an den Justizminister richtete; diese Petition drängte auf die Aufhebung des Paragraphen 175 des Strafgesetzbuches, der – in der Sprache des Gesetzes – „die widernatürliche Unzucht“ zwischen Männern unter Strafe stellte.

Marcus war der führende deutsche Muslim in der Gemeinschaft, die sich um die erste von Muslimen errichtete Moschee in Deutschland gründete, die 1927 von der Ahmadiyya errichtete Berliner Moschee. Ihm kam eine zentrale Rolle dabei zu, die Bedeutung des Islam für die Deutschen zu artikulieren: in seiner Funktion als leitender Redakteur der Zeitschrift der Ahmadiyya, *Moslemische Revue*, in der er zwischen 1924 und 1933 19 Artikel und damit mehr als jeder andere deutsche Autor veröffentlichte; als Vorsitzender der Deutsch-Muslimischen Gesellschaft e. V.; als regelmäßiger Dozent bei den monatlichen, öffentlichen „Islam-Abenden“, die auch Bekannte von ihm aus der Schwulenrechtsbewegung sowie aus Literatenkreisen besuchten, darunter Thomas Mann und Hermann Hesse; schließlich auch als Herausgeber einer Koranübersetzung samt Kommentar und Einführung.

In seinen Moschee-Vorlesungen und -Veröffentlichungen sowie in seiner eigenen Bekehrungserzählung propagiert Marcus das utopische Projekt eines Islam für Deutschland, indem er die Ähnlichkeiten zwischen muslimischen und deutschen Werten und der Philosophie insbesondere nach Nietzsche aufzeigt. Darüber hinaus präsentiert er eine „muslimische“ Perspektive auf Mohammed und den Islam, wie sie aus seiner Sicht Goethe in seinen Gedichten „Mahomets Gesang“ und

⁵ Islam in Germany: Great German Scholar Won, First Eid Celebrated. In: The Light 4, 10 (16. Mai 1925), S. 1.

2 Titelblatt der Zeitschrift *Moslemische Revue* von April 1932



„Hymne“, dem *West-östlichen Divan* und seinen *Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divan* sowie in seinem unvollständigen Werk „Mahomet“ vertreten habe.⁶ Hatte Goethe doch schließlich erklärt, dass der erhabene Koran, „dieses heilige Buch, [...] uns [...] anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt“ (*Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des West-östlichen Divan*). „Warum sollte er nicht ehrfurchtsvoll jene heilige Nacht feiern, wo der Koran vollständig dem Propheten von obenher gebracht ward?“ „Der Verfasser [des West-östlichen Divan] lehnt den Verdacht nicht ab, dass er selbst ein Musel-

mann sei.“⁷ „Närrisch, daß jeder in seinem Falle/Seine besondere Meinung preist!/Wenn Islam Gott ergeben heißt,/Im Islam leben und sterben wir alle.“ (*West-östlicher Divan*)

Obwohl sich Wissenschaftler wiederholt mit Goethes Ansichten über den Islam beschäftigten, erforschte bislang niemand, wie sich Mitglieder der ersten Generation deutscher Muslime mit seinen Werken auseinandergesetzt haben. Marcus gründete auf Goethes „Bekehrung“ eine kühne Sicht auf die deutsche und die islamische Kultur. Was Marcus sich ausmalte, war ein Islam, der in Goethes Weimarer Klassizismus der Aufklärung wurzelte. Für ihn bedeutete deutsch sein, die Welt aus den Augen Goethes, des „Muslims“, zu betrachten; Muslim sein für Deutsche hieß, den Islam auf Goethes Art zu lesen.

Anstatt Konvertiten wie Marcus lediglich instrumentell zu betrachten, das heißt als „Mediatoren“ zwischen ausländischen Muslimen und heimischen Christen oder zwischen Indien und Deutschland, sollten wir anerkennen, dass diese neuen Muslime eine aktive Rolle in der Antwort auf die Krise der deutschen Gesellschaft spielten.⁸ Marcus’ herausragende Analyse derselben spiegelt die für die Weimarer Republik prägende breite Debatte über die Zukunft der deutschen Gesellschaft und den historischen Revisionismus wider. Angesichts des vollständigen gesellschaftlichen Umbruchs nach dem Ersten Weltkrieg debattierten Deutsche darüber, wie die Gesellschaft wieder aufgebaut werden konnte. Was könnte die allgemeine „Enttäuschung über überlieferte religiöse Grundsätze und gelehrt Philosophien“ und das „Verlangen nach neuen Formulierungen, neuen Interpretationen, neuen Symbolen, neuen Erklärungen“ besser aufgreifen?⁹ Wenn das Kriegsende als Zäsur dienen sollte – „zugleich ein Punkt der Entwertung der Vergangenheit und der Start in eine neue Zukunft“ – wie sollte diese Zukunft aussehen?¹⁰

⁷ West-Östlicher Divan oder Versammlung deutscher Gedichte in stem Bezug auf den Orient. In: Augsburger Morgenblatt für gebildete Stände 10, 48 (24. Februar 1816), zitiert in: Katharina Mommsen: Zu Goethe und der Islam—Antwort auf die oft aufgeworfene Frage: War Goethe ein Muslim? In: Goethe Yearbook 21, 1 (2014), S. 247.

⁸ Eric Germain: The First Muslim Missions on a European Scale: Ahmadi-Lahori Networks in the Inter-War Period. In: Nathalie Clayer, Eric Germain (Hg.): Islam in Inter-war Europe. New York 2008, S. 105.

⁹ Hermann Hesse: Die Sehnsucht unserer Zeit nach einer Weltanschauung. In: Uhu 2 (1926), S. 4.

¹⁰ Peter Fritzsche: The Economy of Experience in Weimar Germany. In: Kathleen Canning u. a. (Hg.): Weimar Publics/Weimar Subjects: Rethinking the Political Culture of Germany in the 1920s. New York 2010, S. 369.



3 Fotografie von Hugo Marcus, 1901

In der Weimarer Republik „gingen Wiederaufbau und Krise Hand in Hand“, und aus dem für diese Zeit typischen „Krisenbewusstsein“ erwuchs ein Gefühl „überborgender Möglichkeiten“.¹¹ Anstatt die Weimarer Krisengespräche von einer defätistischen Seite her zu sehen, betont die Historikerin Kathleen Canning deren „positive und produktive Assoziationen“, die die Deutschen mit „Vertrauen in ihre eigene Kapazität für Wandel, Innovation und Krisenbewältigung“ ausstattete und ihnen eine „Chance auf einen Neuanfang“ bot.¹² In dieser turbulenten, von Ikonoklasmus und Synkretismus geprägten Zeit, just, als radikale Künstler den „Multiperspektivismus der Montage“ erschufen und Menschen mit unterschiedlichsten Zielen Nietzsches Umwertung aller Werte anwandten, verwoben

Intellektuelle widersprüchliche Elemente zu neuen Entwürfen für die Zukunft.¹³ Eine dieser paradoxen utopischen Visionen verknüpfte den Islam mit der deutschen Kultur der Aufklärung und der Romantik. Anstatt zu akzeptieren, dass sich die Werte der Aufklärung als falsch erwiesen hatten oder dass die deutsche Kultur bankrott war, bewertete Marcus die Ideen und Beiträge der bedeutendsten deutschen Denker, insbesondere Goethes, neu, um sie für die Herausforderung, den moralischen Abgrund hinter sich zu lassen und stattdessen an einer spirituellen und politisch stabilen Zukunft zu arbeiten, fruchtbar zu machen. Marcus zufolge gehörte der Islam, „die Religion ewiger Selbsterneuerung“, sowohl zu Deutschlands Vergangenheit als auch zu seiner Zukunft.¹⁴ Es war in seinen Augen die einzige Rettung für das Land.

¹¹ Peter Fritzsche: Landscape of Danger, Landscape of Design: Crisis and Modernism in Weimar Germany. In: Thomas Kniesche, Stephen Brockmann (Hg.): *Dancing on the Volcano: Essays on the Culture of the Weimar Republic*. New York 1994, S. 44f.

¹² Kathleen Canning: Introduction: Weimar Publics/Weimar Subjects: Rethinking the Political Culture of Germany in the 1920s. In: Canning: *Weimar Publics* (wie Anm. 10), S. 3.

¹³ Anton Kaes, Martin Jay, Edward Dimendberg: Preface. In: Dies. (Hg.): *The Weimar Republic Sourcebook*. Berkeley 1994, S. xvii.

¹⁴ Dr. H. Marcus: The Message of the Holy Prophet Muhammad to Europe. Part 2. In: *Islamic Review* 20, 8 (August 1932), S. 274.

Die Zukunft, die Marcus sich vorstellte, sollte nicht eintreten. Ein Jahr, nachdem Marcus seine Argumente für einen islamischen Staat, angeführt von einer kulturellen Elite, der er sich selbst zurechnete, vorgebracht hatte, gelangten die Nationalsozialisten an die Macht. In Folge der Novemberpogrome wurde Marcus 1938 im KZ Sachsenhausen inhaftiert – nicht als Muslim, nicht als Schwuler, sondern als Jude. Er wurde brutal misshandelt und in den Baracken festgehalten, die für Tausende kurz zuvor verhafteter jüdischer Männer errichtet worden waren. Laut eigenen Aussagen blieb er dort, bis eine Delegation unter Führung seines Imams, Dr. Sheikh Muhammad Abdullah, zehn Tage später seine Freilassung erwirkte. Abdullah verschaffte ihm ein Visum, mit dem er nach Britisch-Indien reisen sollte, wo bei einer muslimischen Organisation ein Ruheposten auf ihn wartete. Kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs gelang Marcus mit Reiseunterlagen, die ihm sein Imam bereitgestellt hatte, sowie mithilfe schwuler Bekannter stattdessen die Flucht nach Basel in der Schweiz, wo er beabsichtigte, ein islamisches Kulturzentrum zu gründen und die zugehörige Zeitschrift herauszugeben.

Weil er 1939 Zuflucht in der Schweiz fand, kam Marcus mit dem Leben davon. Nach dem Krieg weigerte er sich, in die Bundesrepublik Deutschland zurückzukehren, wo Homosexuelle auf Grundlage der von den Nationalsozialisten eingeführten strengerer Fassung des Paragraphen 175 verfolgt wurden. So wie er bei den Muslimen als „Hamid“ bekannt war, wurde Marcus von anderen schwulen Männern als „Hans Alienus“ („Hans der Fremde“) bezeichnet, eine Bezugnahme auf seinen Status als Deutscher im Exil. Unter diesem Pseudonym verfasste er häufig Beiträge zum internationalen schwulen – oder in der Sprache jener Tage: homophilen – Magazin *Der Kreis*. Bei dem in Zürich herausgegebenen Magazin handelte es sich um die einzige deutschsprachige homosexuelle Zeitschrift, die Artikel „von Mitgliedern der deutschen Schwulenrechtsbewegung der Vorkriegszeit“ druckte.¹⁵ Überall war das Magazin verboten. Gelesen wurde es nur im Geheimen und weitergegeben von Hand zu Hand, das Lebenselixier einer geheimen Organisation, die Kostümbälle veranstaltete. Es war eine Insel der Kontinuität aus der Weimarer Republik. Zwischen 1948 und 1965, im Alter von achtundsechzig bis fünfundachtzig,

¹⁵ Rainer Herrn: 100 Years of the Gay Rights Movement in Germany. New York 1997, S.26.

publizierte Marcus in diesem Magazin Belletristik, die gelegentlich islamische Elemente aufwies, und Sachliteratur.

So wie Marcus die Geschichte seiner eigenen Bekehrung spiegelbildlich in der „Bekehrung“ Goethes verarbeitete und in der Anerkennung Goethes für Mohammed und im Islam einen Vorboten seiner eigenen Bewunderung erblickte, so deutete er das Schreiben und Leben Goethes im Sinne eines persönlichen und literarischen Wegbereiters seiner eigenen schwulen Gefühle und Identität. Ebenso wie Goethes Lyrik und Prosa Mohammed und den Islam unmissverständlich rühmen und dabei eine offensichtlich islamische Perspektive vertreten, so bietet auch sein Gesamtwerk als solches explizite Homoerotik, die Bewunderung männlicher Schönheit und Liebe zwischen männlichen Freunden, aber auch das Motiv der Knabenliebe: Beispiele finden sich insbesondere in der frühen Lyrik, so etwa „An den Mond“ und „Ganymed“, die ungefähr zur selben Zeit wie „Mahomets Gesang“ und „Erlkönig“ entstanden, außerdem in der Prosa, darunter *Faust*, *Die italienische Reise*, *Briefe aus der Schweiz*, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, und zuletzt im *West-östlichen Divan*, der aus reiferen Jahren stammt; darauf gründet Marcus' Interpretation von Goethe und dessen Werk.¹⁶ Schließlich hatte Goethe doch geschrieben, „daß nach rein ästhetischem Maßstabe der Mann immerhin weit schöner, vorzüglicher, vollendet wie die Frau sei [...] Die Knabenliebe sei so alt wie die Menschheit, und man könne daher sagen, sie liege in der Natur, ob sie gleich gegen die Natur sei.“ (Gespräch mit Friedrich von Müller, 7. April, 1830).¹⁷ „[D]aß ich nämlich gern sehe, wenn jüngere Wesen sich um mich versammeln und an mich anknüpfen, [...]. Eine unangenehme Erfahrung nach der anderen konnte mich von dem angeborenen Trieb nicht zurückbringen, der noch gegenwärtig, bei der deutlichsten Überzeugung, von Zeit zu Zeit mich irre zu führen droht.“¹⁸ (*Dichtung und Wahrheit*). „Wie herrlich ist mein junger Freund gebildet! Welch ein Ebenmaß aller Teile! Welch eine Fülle der Form, Welch ein Glanz der Ju-

¹⁶ Hans Alienus [Hugo Marcus]: Goethe und die Freundesliebe: Zu des Dichters zweihundertstem Geburtstag. In: Der Kreis 17, 8 (August 1949), S. 5–12.

¹⁷ Goethes Gespräche. Herausgegeben von Woldemar Freiherr von Biedermann. Band 7. Leipzig 1890, S. 293.

¹⁸ Johann Wolfgang von Goethe: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit. Zweyter Theil. In: Ders.: Werke. Band 25. Stuttgart, Tübingen 1830, S. 91.

gend, welch ein Gewinn für mich, meine Einbildungskraft mit diesem vollkommenen Muster der menschlichen Natur bereichert zu haben!“¹⁹ (*Briefe aus der Schweiz*) Und „[d]och ich liebe dich noch lieber,/Wenn du küssest zum Erinnern;/Denn die Worte gehn vorüber,/Und der Kuß, der bleibt im Innern“ (der junge Mundschenk im *West-östlichen Divan*).²⁰ Marcus ist der erste und vielleicht einzige Schriftsteller, der behauptet, dass Goethe – wie er selbst – Muslim und schwul war.

Goethe selbst und andere Zeitgenossen konnten sich nicht als homosexuell identifizieren, da dieses Selbstverständnis erst im späten 19. Jahrhundert aufkam; doch sie waren Teil einer auf gleichgeschlechtlichem Begehrten gründenden Subkultur, deren Signifikanten die Identität des modernen Homosexuellen vorwegnahmen. Zu diesen Signifikanten zählten unter anderem die griechische Antike und Kultur, insbesondere ihre Neigung zur Liebe unter Männern (so wie Ganymed als Vorbild für die sozial akzeptierte erotische Beziehung zwischen einem Mann und einem Knaben), biblische Traditionen, Orientalismus (die Region der muslimischen Welt bis Italien, wo man antike Vorstellungen mit Blick auf Zivilisation und Sexualität vorfindet) und der Freundschaftskult. Freundesliebe, Freundschaft zwischen Männern, die die Liebe eines Mannes zu einer Frau übertrifft, wurde als eine überschwängliche, leidenschaftliche, intime Beziehung angesehen. Sollten dies zwar für Goethe noch keine Signifikanten von „Homosexualität“ gewesen sein, so sind sie es durchaus in der Belletristik von Marcus, wo man auf erotische Motive über die Schönheit des männlichen Akts, die Überlegenheit des unerwiderten männlich-männlichen Begehrens gegenüber der vollzogenen männlich-weiblichen Liebe, Verführung und erwachtem, aber nie erfülltem Verlangen, die Bedeutung von wahrer Freundschaft, christliche Bildsprache und antike griechische Mythologie stößt.

In den meisten zeitgenössischen Diskursen über den Islam und Homosexualität in Europa sind queere Muslime kaum vorstellbar, das gilt umso mehr für den muslimischen Mann vor der Zeit der Schwulenbewegung. Anders aber als bei Mus-

¹⁹ Johann Wolfgang von Goethe: Briefe aus der Schweiz. In: Ders. Werke. Band 12. Wien 1817, S. 245.

²⁰ Johann Wolfgang von Goethe: Schenke. In: Ders.: West-östlicher Divan. Wien 1820, S. 185.

limen in Europa heute, nach der Massenmigration von Muslimen auf den europäischen Kontinent nach dem Zweiten Weltkrieg, konnte niemand an Marcus die Frage richten „Woher kommst du?“, da er Deutscher war. Doch wie die extreme Rechte heute, so konfrontierten ihn die Nationalsozialisten damals mit der Aussage: „Du gehörst nicht hierher“ – aber eben, weil er Jude war, nicht, weil er Muslim war. Seine Antwort, „Ich bin von hier“, war damals ebenso inakzeptabel für die Nationalsozialisten wie sie es für Islamfeinde im Europa der Gegenwart ist. Eine Biographie über Hugo Marcus hilft uns, Jüdische und Islamische Studien zugleich aus einer queeren Perspektive zu betrachten.

Mein Buch *German, Jew, Muslim, Gay* ist die erste Biographie, die sich mit dem Leben des als Hugo Marcus geborenen Deutschen befasst, der zum Muslim Hamid wurde und den die Nationalsozialisten zwangen, sich „Israel“ zu nennen; der sich selbst nie als schwul bezeichnete, aber für die Rechte von Homosexuellen kämpfte; der während seiner Jahrzehnte im Schweizer Exil beschloss, schwule Literatur unter dem Pseudonym Hans Alienus zu schreiben. Für ihn war Goethe der Nordstern: Sein Vorbild als Deutscher, als Schwuler, als Muslim, dessen Leben und Schreiben eine Lösung für Deutschlands kulturelle Krise bot.

Aus dem Englischen von Elisabeth Frey

BILDNACHWEIS
Abb.1 Nachlass Hugo
Marcus, Zentralbibliothek
Zürich
Abb.2 The Lahore
Ahmadiyya Movement in
Islam
Abb.3 Staatsbibliothek zu
Berlin – Preußischer
Kulturbesitz, Handschrif-
tenabteilung. Signatur:
Portr. Slg / Lit. kl / Marcus,
Hugo, Nr. 1, [http://resolver.
staatsbibliothek-berlin.de/
SBB0002894D00000000](http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0002894D00000000)

Sabine Mangold-Will

Der Islamwissenschaftler Josef Horovitz und seine islamische Welt in der Zwischenkriegszeit

Als 1931 der achte Band der *Encyclopaedia Judaica* (EJ) in Berlin erschien, konnte das Publikum darin unter dem Lemma „Islam“ lesen: „Islam, eigentlich ‚Ergebung‘, die von Muhammad gewählte Bezeichnung für die von ihm im Koran in arabischer Sprache verkündete Lehre.“ Der Beiträger des sich daran anschließenden elfseitigen Lexikonartikels war, wie das Autorenregister verriet, der Frankfurter Professor Josef Horovitz.¹ Um ihn und seine Rolle in der Begegnung von Juden und Muslimen innerhalb wie außerhalb Deutschlands im frühen 20. Jahrhundert soll es im Folgenden gehen. Denn mit Josef Horovitz verbinden sich nicht nur ungewöhnliche Annäherungsversuche eines deutschen Juden an die islamische Welt; ein Blick auf sein Schreiben, Netzwerken und Scheitern regt auch dazu an, über die Grenzen und Schwierigkeiten interreligiöser, interkultureller oder transnationaler Begegnungen nachzudenken.

Josef Horovitz und seine islamisch-jüdischen Wegkreuzungen vor 1918

Josef Horovitz, geboren 1874 in Lauenburg in Pommern, gehörte zur Familie des berühmten Frankfurter Rabbiners Markus Horovitz.² Vater und Geschwister ermöglichten dem jüngsten Spross der Familie eine akademische Karriere. Keineswegs ungewöhnlich für einen deutschen Juden, der sich be-

¹ J[osef] H[orovitz]: Islam: in: *Encyclopaedia Judaica*. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, Bd. 8: Hesse-Jerusalem. Berlin 1931, Sp. 566–588, das Zitat: Sp. 566.

² Die Lebensstationen lassen sich entnehmen: Baruch Horovitz: Horovitz, Josef (Chajim). In: Neue Deutsche Biographie 9 (1972), S. 641 f. Vgl. auch Sabine Mangold-Will: Josef Horovitz und die Gründung des Instituts für Arabische und Islamische Studien an der Hebräischen Universität in Jerusalem: Ein Orientalisches Seminar für Palästina. In: Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte 10 (2016), S. 7–37.



1 Fotografie von Josef Horovitz, undatiert

wusst mit der Geschichte des Judentums beschäftigen wollte, wählte Horovitz das Fach Orientalische Philologie und wechselte von Frankfurt nach Berlin, wo er um 1900 ein umfassendes, auch den zeitgenössischen Nahen Osten berücksichtigendes Studienangebot und eine lebendige jüdische Umgebung vorfand. Auch die Begegnung mit Muslimen, z. B. aus dem diplomatischen Corps des Osmanischen Reiches, war in diesem intellektuellen und kulturellen Klima möglich. 1898 promovierte ihn Eduard Sachau, der seinerzeit einflussreichste Berliner Orientalist und Direktor des Seminars für Orientalische Sprachen; 1902 habilitierte sich Horovitz mit einer Textedition ebenfalls bei Sachau. Anschließend verbrachte er drei Jahre in London und arbeitete am British Museum.³ Im Herbst 1905 brach er zu einer ausgedehnten Forschungs- und Archivreise ins Osmanische Reich

und nach Ägypten auf, „um dort Studien für sein Werk über den Anfang des Islam zu machen“, wie der mit Markus Horovitz befreundete Maler Eduard Cohen berichtet⁴.

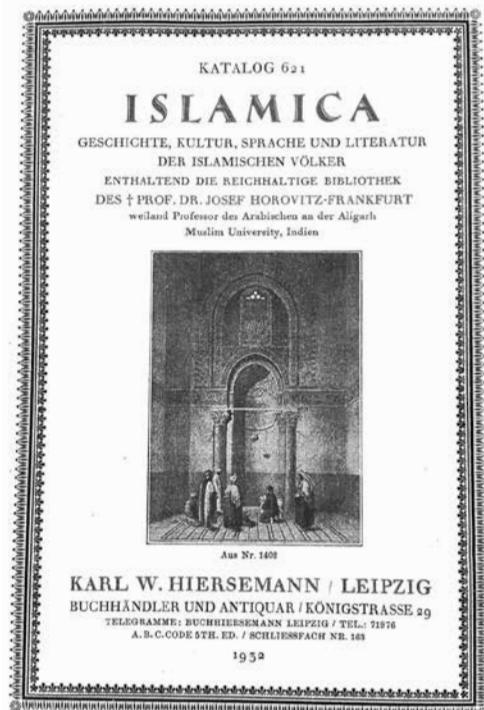
In Berlin war Horovitz Teil eines gut organisierten Netzwerkes jüdischer Kommilitonen, mit denen er teilweise lebenslänglich verbunden blieb. Zu ihnen gehörten – um nur drei Namen zu nennen – Gotthold Weil, sein späterer Nachfolger auf dem Frankfurter Lehrstuhl, Eugen Mittwoch, der im Krieg die Nachrichtenstelle für den Orient leitete, und Moritz Sobernheim, der 1918 das Referat für Jüdische Angelegenheiten im Auswärtigen Amt der Weimarer Republik übernahm. Außerdem lernte er die muslimischen Lektoren des Seminars für Orientalische Sprachen kennen, wo er selbst wirkte. Aller-

³ Vgl. Eduard Cohen an Mimi Borchardt, Frankfurt, 1. Dezember 1905, Schweizerisches Institut für ägyptische Bauforschung und Altertumskunde (SIK), Archiv Mimi Borchardt (Arch. MB) 4/5 Cohen, Eduard & Ida 1905.

⁴ In Ägypten besuchte Horovitz u. a. den Ägyptologen Ludwig Borchardt und dessen ebenfalls aus Frankfurt stammende Frau Mimi. Vgl. Cilli Casper-Holtkotte: Deutschland in Ägypten. Orientalistische Netzwerke, Judenverfolgung und das Leben der Frankfurter Jüdin Mimi Borchardt. Berlin 2017, S. 206. Das Zitat entstammt: Eduard Cohen an Mimi Borchardt, Frankfurt, 25. Oktober 1905, SIK, Arch. MB 4/5 Cohen, Eduard & Ida 1905.

dings fehlen bisher detaillierte Studien, die über seine weiteren Kontakte Aufschluss geben würden. Ebenso wenig wissen wir bisher, zu welchen Netzwerken er in London gehörte. Der Verlust seines Briefnachlasses macht sich hier besonders schmerzlich bemerkbar.⁵

Obwohl Sachau Horovitz wie alle seine jüdischen Schüler in ihrer Karriere unterstützte, schien es vorderhand unmöglich, ihm in Deutschland einen Lehrstuhl oder auch nur eine angemessene Stelle zu verschaffen. Als das „Muhammedan Anglo Oriental College“ in Britisch-Indien einen in Europa ausgebildeten Arabisten suchte, nahm Horovitz deswegen das Angebot an, muslimischen Indern Arabisch beizubringen, und zog im Dezember 1906 mit seiner Frau nach Aligarh.⁶ Nach mehreren missglückten Versuchen konnte er Anfang 1915 nach Deutschland zurückkehren; seine Verhandlungen mit der neugegründeten Universität Frankfurt brachten ihm den dortigen Lehrstuhl für Semitische Philologie und Targumische und Talmudische Literatur ein – die erste *ordentliche* Professur in Preußen, die ausdrücklich auch eine judaistische Denomination erhielt. Als Horovitz 1931 unerwartet starb, berief die Frankfurter Universität seinen ehemaligen Berliner Studienkollegen Gotthold Weil zu seinem Nachfolger. Von Horovitz übernahm Weil in Personalunion und absentia zugleich die Leitung der Abteilung für Orientalistik der Hebräischen Universität in Jerusalem, an deren Ein-



2 Titelseite des Katalogs *Islamica* (Antiquariat Karl W. Hiersemann Leipzig), in welchem die Bibliothek Josef Horovitz 1932 angeboten wurde

⁵ Amit Levy: Der wissenschaftliche Nachlass von Josef Horovitz. In: Archives of German-Jewish Scholarship. Marbach 2018, S. 28–33 behandelt den Teil des Nachlasses, der aus seinen Koranstudien hervorgegangen ist. Die Bibliothek Horovitz wurde nachweislich auf dem freien Buchmarkt verkauft. Vgl. Karl W. Hiersemann: Katalog 621: *Islamica. Geschichte, Kultur, Sprache und Literatur der islamischen Völker*, enthaltend die reichhaltige Bibliothek des † Prof. Dr. Josef Horovitz – Frankfurt, weiland Professor des Arabischen an der Aligarh Muslim University, Indien. Leipzig 1932. Aber der Briefnachlass scheint tatsächlich verloren zu sein.

⁶ Nach wie vor lässt sich nicht nachweisen, wo, wie und warum genau die Aligarh-Kommission ausgerechnet auf Josef Horovitz aufmerksam wurde.

richtung beide bereits seit 1924 beteiligt gewesen waren. Die Selbstdemontage der Weimarer Republik in den Präsidialkabinetten wie die Zusitzung des jüdisch-arabischen Konfliktes in Palästina erlebte Horovitz nur anfänglich mit; die damit verbundene Bedrohung seines Lebenswerkes allerdings erahnte er bereits.

Begegnungen im Zeichen der Zwischenkriegszeit

Welche neuen Formen der Begegnung zwischen Juden und Muslimen innerhalb wie außerhalb Deutschlands während der Zwischenkriegszeit lassen sich nun mit Josef Horovitz verbinden? Welche Annäherungsversuche an die islamische Welt unternahm er, so dass sein Biograph Moritz Zobel über ihn schrieb: „(E)r galt als der beste nichtmohammedanische Kenner des Koran und genoss auch in der muslimischen Gelehrtenwelt hohes Ansehen.“⁷ Auch Baruch Horovitz charakterisierte ihn auf diese Weise: „H. war ein Freund der nationalen arabischen Bewegung und nahm als treuer Jude zugleich Anteil am jüdisch-arabischen Konflikt in Palästina, wobei er versuchte, zur Friedensstiftung beizutragen.“⁸

Um eine Antwort auf die Frage zu finden, wie Horovitz sich das Verhältnis von Muslimen und Juden vorstellte, ist noch einmal ein Blick auf die Jahre vor 1918 nötig. Denn jüdisch-muslimische Begegnungen in der Nachkriegszeit zehrten in erheblichem Maße vom Internationalisierungsschub der Vorkriegs- und Kriegsjahre. Stichwortartig sei nur an den Ausbau der Infrastruktur im Kontext der imperialen deutsch-osmanischen Beziehungen sowie an die muslimischen Weltkriegsgefangenen in Berlin erinnert.⁹ Horovitz' Entscheidung, 1907 auf mehrere Jahre eine Arabisch-Professur in Aligarh anzunehmen, war dennoch alles andere als gewöhnlich. Zum ersten Mal begegnet uns ein deutscher Arabist und Islamwissenschaftler, der die Grenzen Deutschlands nicht nur für eine mehr oder weniger lange Studienreise, sondern als akademische

⁷ M[oritz] Z[obel]: Horovitz, Josef, in: EJ 8, Sp. 208. Berlin 1931. Auf Horovitz' geplanten Korankommentar und seine Geschichte kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu Levy: Der wissenschaftliche Nachlass (wie Anm. 5).

⁸ Horovitz: Horovitz, Josef (wie Anm. 2), S. 642.

⁹ In einem Brief an seinen Vater soll Horovitz berichtet haben, „daß es in Kairo jetzt sehr voll von Fremden wäre, wie im Verhältnisse kaum in London“. Eduard Cohen an Mimi Borchardt, Frankfurt, 25. Oktober 1905, SIK, Arch. MB 4/5 Cohen, Eduard & Ida 1905.

scher Lehrer längerfristig verlässt und sich zugleich der Begegnung mit der lebendigen politischen Welt des Islam aussetzt. Doch diese Sichtweise darf keineswegs zu einer Überinterpretation führen: Für Horovitz war Indien nicht das Ziel, sondern bei aller Neugier nur ein Umweg. Seine Briefe an den Studienfreund und längst zum Professor avancierten späteren Kultusminister in Preußen, Carl Heinrich Becker, sind angefüllt mit frustrierten Bemerkungen über seine allzu pragmatischen indischen Schüler wie über Versuche, schnellstmöglich wieder nach Deutschland zurückzukehren.

Dennnoch wird die Aligarh-Erfahrung Horovitz sein Leben lang prägen und ganz entscheidend sein Bild vom Islam wie von Muslimen bestimmen. Zwei Aspekte scheinen dabei zentral: Da ist zum einen die persönliche, unmittelbare Erfahrung, dass es einen Ort gab, an dem Muslime einen (deutschen) Juden beriefen, um sich von ihm Arabisch beibringen zu lassen, mithin also einen akademischen Raum, an dem das Gespräch zwischen Juden und Muslimen über die islamische Welt möglich war. Zum anderen waren Aligarh und seine Hochschule Orte ausgeprägter politischer Diskussionen über die Schaffung einer muslimischen Nation innerhalb Indiens, wobei der Bildung in dieser islamischen Reformbewegung eine ebenso große Rolle zugesprochen wurde wie dem Aufbau staatlicher Institutionen. Das gemeinsame Lernen und die an Binationalität orientierten politischen Lösungen, die seine Gesprächspartner in Aligarh vor dem Weltkrieg formulierten, übertrug Horovitz in den zwanziger Jahren auf das Zusammenleben von Juden und Arabern in Palästina. Horovitz unterschätzte dabei die pazifizierende Wirkung der imperialen Präsenz Großbritanniens keineswegs; im Hinblick auf die Annäherungsversuche nach 1918 wird man jedoch kritisch anmerken müssen, dass er den allgemeinen Willen zur „Überbrückung innerer Gegensätze“ und ethnisch-konfessioneller „Unparteilichkeit“, vor allem aber die Möglichkeiten zur Ausbildung einer gesamtindischen bzw. -palästinensischen „Kulturgemeinschaft, deren Mitglieder von den gleichen politischen Idealen erfüllt sind“, überschätzte: Die „United States of India“ jedenfalls, die Horovitz 1928 imagined, waren ein „demokratisiertes und besser unterrichtetes“ Land als das reale Indien der Zwischenkriegszeit.¹⁰

¹⁰ Zu seinen politischen Zukunftsentwürfen für Indien vgl. Josef Horovitz: Indien unter britischer Herrschaft. Leipzig, Berlin 1928, S. 128–133, die Zitate: S. 131, 129, 132, 133.

Horovitz' Aligarh-Netzwerk überdauerte trotz des vorübergehenden Zusammenbruchs der globalen Kommunikation den Ersten Weltkrieg. Nachweisbar oder gar in ihrer Qualität messbar sind diese Kontakte bisher freilich nur begrenzt.¹¹ Recht gut rekonstruierbar sind dagegen seine publizistischen Netzwerke. Sie weisen darauf hin, dass nicht nur Horovitz bestrebt war, seine kriegsbedingte deutsche Isolation nach 1918 wieder zu überwinden, sondern auch die indischen Akteure an einer Rekonstruktion globaler Netzwerke interessiert waren.

Im Januar 1927 erschien unter den Auspizien des Nizam von Hyderabad und der redaktionellen Verantwortung des britischen Konvertiten Marmaduke Pickthall der erste Band einer englischsprachigen Zeitschrift mit dem programmatischen Titel *Islamic Culture*.¹² Wie den einführenden Bemerkungen zu entnehmen ist, richtete sich das neue Publikationsorgan an eine globale Leserschaft, um unter ihr Werbung für die Hochkultur des Islam zu machen und zugleich innerislamisch für eine Reform zu plädieren. Ziel der Herausgeber sei es „to uplift the standard of Islamic culture at its best, and to provide a rallying-point for learnt Orientalists and students of Islam in every land.“ „{M}en all over the world who are regarded as authorities on any of the aspects of Islamic civilization“ sollten als Mitarbeiter gewonnen werden.¹³

Zu den Autoren des ersten Bandes gehörte neben einer Reihe bedeutender indischer Gelehrter, wie beispielsweise dem aus der Aligarh-Bewegung hervorgegangenen Juristen Syed Ameer Ali, dem jüdisch-ungarischen Kolonialkritiker Felix Valyi und dem später in Aligarh und Bonn lehrenden deutsch-britischen Orientalisten Fritz Krenkow auch der Frankfurter Professor Josef Horovitz. So unterschiedlich diese Männer auch sein mochten, sie alle führten auf ihre je eigene Weise eine ausgeprägt transnationale und transkulturelle Existenz und teilten die Hoffnung auf einen mit der Moderne kompatiblen, reformierten Islam, den sie als universale Kultur mit Zukunft imaginierten. Horovitz trat – vielleicht bezeichnend

¹¹ Vgl. das Vorwort in: Ebenda, ohne Paginierung, wo er von „Unterhaltungen mit indischen Freunden“ spricht, ohne jedoch Namen zu nennen. Vgl. ebenfalls ohne Nennung von Namen: M.Z.: Horovitz (wie Anm. 7): „Viele mohammedanische Gelehrte in Indien und im mittleren Orient gehören zu seinen Schülern.“

¹² *Islamic Culture. The Hyderabad Quarterly Review* 1, 1 (Januar 1927).

¹³ *Introductory Remarks*. In: Ebenda, S. i.

für seine vorsichtige Distanz zum gegenwartsbezogenen Überschwang seiner Kollegen – mit einer historischen Studie zu den Ursprüngen von Tausendundeiner Nacht in Erscheinung.¹⁴ Wenigstens noch zwei weitere Aufsätze publizierte Horovitz in den *Islamic Culture*. Bereits im Oktober 1927 erschien der Aufsatz „The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors“¹⁵, zwei Jahrgänge später, 1929, findet sich ein Beitrag zu den jüdisch-arabischen Beziehungen in vorislamischer Zeit. Darin beschreibt er, wie schon in seinen Überlegungen zu Tausendundeiner Nacht, das Potential einer *kulturellen* arabisch-jüdischen Koexistenz, die gleichzeitig Akkulturation wie Distinktion umfasste. Doch vermochten die Zeitgenossen das als Kommentar zum arabisch-jüdischen Konflikt in Palästina zu lesen? Oder war der Publikationsort nicht doch zu abseitig? Reichten die Verbindungen von Aligarh oder aus dem Publikationsumfeld der *Islamic Culture* bis nach Ägypten, Syrien und Palästina? Diese Fragen lassen sich nach dem bisherigen Forschungsstand nicht befriedigend beantworten.

Josef Horovitz jedenfalls versuchte, neben seinen indisch-muslimischen Netzwerken auch Verbindungen in das zweite Zentrum der islamischen Welt unter britischem Einfluss herzustellen. So erneuerte er, als Deutschen die Einreise wieder erlaubt war, seine Kontakte zu dem Ägyptologen Ludwig Borchardt in Kairo, um mit der ägyptischen Unterrichtsverwaltung wegen der Besetzung einer orientalistischen Stelle an der Universität Kairo zu verhandeln.¹⁶

Auch diese erneute Suche nach Netzwerken im Nahen Osten war nicht zweckfrei, sondern ergab sich aus Horovitz' Engagement für die jüdische Sache. Obwohl der Frankfurter Professor, anders als sein Nachfolger Gotthold Weil, nie Mitglied in einer zionistischen Organisation war, sich auch nie

¹⁴ Josef Horovitz: The origins of the "Arabian Nights". In: *Islamic Culture* 1, 1 (1927), S. 36–57. Die deutsche Fassung dieses Beitrags erschien im gleichen Jahr in der von Felix Valyi in der Schweiz herausgegebenen Zeitschrift *The Review of Nations*, die sich im Untertitel „An Organ for Pan-Humanism and Spiritual Freedom“ nannte. Vgl. Josef Horovitz: Die Entstehung von Tausendundeiner Nacht. In: *The Review of Nations* 4 (1927), S. 85–111. Horovitz verortete sich damit also zusätzlich in einem Netzwerk religiöser Reform- und spiritualistischer Universalismusbewegungen, die zugleich politisch die Idee von Völkerbünden unter dem Dach des Völkerbundes vertraten.

¹⁵ Josef Horovitz: The Earliest Biographies of the Prophet and their Authors. In: *Islamic Culture* 1, 4 (Oktober 1927), S. 535–559.

¹⁶ Vgl. Kasper-Holtkotte: Deutschland in Ägypten (wie Anm. 4), S. 206 und 168.



3 Josef Horovitz, gezeichnet von Hermann Struck, undatiert

zum politischen Zionismus bekannte, war er von Anfang an ein gesuchter und einflussreicher Ansprechpartner für die Gründer der Hebräischen Universität. Aufgrund der Forschungen der letzten Jahre wird man mittlerweile formulieren dürfen, dass Josef Horovitz eine Inspirationsquelle des politischen Verbandes Brit Schalom und dessen Entwurf einer binationalen Staatlichkeit in Palästina war. Ähnlich wie sich die Muslime Indiens als eine Nation in Britisch-Indien entwarfen, dachte er die Muslime der britischen und französischen Mandate Großsyriens als Mitglieder einer – der arabischen – Nation, die innerhalb des Mandats Palästina mit den gleichen nationalen Rechten ausgestattet sein sollte wie die jüdische.

In diesem Sinne wollte er auch die Beschäftigung mit dem Islam und dem arabisch-islamischen Erbe Palästinas zum festen Bestandteil der

1924 gegründeten Hebräischen Universität machen, wobei er offenließ – offen lassen musste –, ob sie sich zu einer gesamt-palästinensischen Hochschule gemeinsam für Juden und Araber oder eher zu einer jüdischen Komplementäruniversität entwickeln würde, die in engem Austausch mit einer parallel strukturierten arabischen Nationaluniversität z.B. in Kairo stehen sollte. Konsequenterweise war Josef Horovitz der Urheber des Vorschlags, an der Hebräischen Universität zwei Lehrstellen einzurichten, die ausdrücklich mit einem muslimischen Gelehrten besetzt werden sollten: zum einen einem Lehrstuhl für zeitgenössisches Arabisch und arabische Literatur, zum anderen einer Dozentur, die die Grundlagen des Islam einschließlich der islamischen Hadithwissenschaft und der islamischen Koranexegese unterrichten sollte.

Bisher wurde dieser Vorschlag nur im Spiegel von Horovitz' Indien-Erfahrung interpretiert, wo er in Aligarh als Jude an einer muslimischen Universität mit europäischen Methoden nahöstliches Wissen weitergab. Das folgende Zitat des Berliner Ägyptologen Adolf Erman fordert jedoch dazu heraus, auch Horovitz' jüdische Erfahrung in Deutschland als Antrieb

für seinen Vorschlag ernst zu nehmen. In der Auseinandersetzung um die Einrichtung eines Lehrstuhls für jüdische Philologie an der Berliner Universität hatte Erman 1911 in einem Brief an den Althistoriker Eduard Meyer zu Protokoll gegeben: „Die Beschränkung auf einen Juden ist für uns völlig unannehmbar. Ich will nicht betonen, daß man, um die Religionsurkunden eines Volkes richtig zu beurteilen und zu bewerten, dieser Religion nicht selbst angehören darf – was hülfe uns ein muhammedanischer Kollege zur Erklärung des Korans?“¹⁷ Doch genau das – einen „muhammedanischen Kollegen zur Erklärung des Korans“ – wollte Horovitz, denn das war das Prinzip, das er selbst auf seinem Frankfurter Lehrstuhl erfüllte: für einen Juden einen Lehrstuhl, der sich mit Jüdischem beschäftigte in Deutschland; in Palästina aber einen islamwissenschaftlichen Lehrstuhl, der von einem muslimisch-arabischen Kollegen besetzt wurde.

Diese von Horovitz inspirierte, qualitativ neuartige¹⁸ Annäherung an die islamische Welt blieb jedoch ein Vorschlag, der nicht umgesetzt wurde. Zweifellos wird man der Frage nachgehen müssen, ob sich einer der arabischen Gelehrten, die Horovitz im Blick hatte, wirklich bereit erklärt hätte, an der Hebräischen Universität zu unterrichten. Das gilt aber auch für die Frage, warum seine Idee innerhalb der Hebräischen Universität nicht weiterverfolgt wurde, obwohl Horovitz, solange er lebte, immer wieder darauf insistierte.

Horovitz' Islambild

Damit sei abschließend noch einmal auf den Lexikonartikel aus der *Encyclopaedia Judaica* zurückgekommen. Arndt Engelhardt hat in seiner Dissertation *Arsenale Jüdischen Wissens* auf den diskursiven Anspruch, aber auch auf den innerjü-

¹⁷ Erman an Meyer, 27. Dezember 1911, zitiert nach: Thomas Gertzen: Judentum und Konfession in der Geschichte der deutschsprachigen Ägyptologie. Berlin 2017, S. 40. Details zu dem geplanten judaistischen Lehrstuhl in Berlin vgl. ebd., S. 37–41.

¹⁸ Zur Beurteilung und Kontextualisierung dieses Vorschlages sei auf die Berufung von Israel Wolfensohn auf eine Dozentur für Hebräisch an der Kairoer Universität im Jahr 1927 verwiesen. Vgl. Walid Abd El Gawad: Dreifache Vermittlung. Israel Wolfensohn als Pionier der israelischen Orientwissenschaft. In: Arndt Engelhardt u. a. (Hg.): Ein Paradigma der Moderne. Jüdische Geschichte in Schlüsselbegriffen. Festschrift für Dan Diner zum 70. Geburtstag. Göttingen 2016, S. 287–308. Die Untersuchung der Querverbindungen würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

dischen Aushandlungscharakter der EJ hingewiesen.¹⁹ Dem von Horovitz verfassten Artikel über den Islam kam demnach kurz vor dem Ende der Weimarer Republik und nach den ersten gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Juden und Arabern in Palästina 1929 eine gewichtige, wenn auch gewiss nicht unumstrittene Rolle in der gedanklichen Konstituierung des Verhältnisses von Judentum und Islam in Deutschland zu. Denn Horovitz präsentierte den Islam in seinem Lexikonartikel mit einem Höchstmaß an Akzeptanz, indem er die „Eigenart der Lehre“ anerkannte und den Islam bis in die Gegenwart hinein als eine lebendige, wandelbare Erscheinung menschlicher Hochkultur beschrieb. Etiketten wie „proislamisch“ oder „islamophil“ eignen sich zur Charakterisierung seines Beitrages dennoch nicht. In einem kultur- und religionswissenschaftlichen Duktus distanzierte sich Horovitz vielmehr differenziert von der muslimischen Eigenbeschreibung: Das beginnt mit dem ersten, bereits eingangs zitierten Satz, in dem er den Koran eben nicht als das Wort Gottes gelten ließ, sondern als die von Muhammad verkündete Lehre bezeichnete. Auch das Prophetentum Muhammads ließ er gezielt offen, indem er von dem „prophetischen Selbstbewußtsein Muhammads“ sprach.²⁰

Nicht nur in dieser methodisch begründenden, sprachlich feinsinnigen Distanzierung, sondern auch in der durchgehenden Beschreibung des Islams in Bezug auf das Judentum steht Horovitz deutlich in der Tradition Abraham Geigers.²¹ Innovativ entwickelte er dessen Transferkonzept weiter, indem er ein Kapitel zu den Rückverflechtungen, konkret den „islamischen Einflüssen auf das Judentum“ hinzufügte. Insgesamt jedoch verstand er den Islam wie bereits Geiger als die „von Muhammad umgestaltete Form jüdischer und christlicher Lehren“ und präsentierte dem jüdischen Lesepublikum der EJ vor allem den „Einfluß“ des Judentums auf den Islam, die islamischen „Entlehnungen“ aus dem Judentum, das „Verhältnis zur Halacha“ sowie die antijüdischen „Polemiken“.²²

¹⁹ Vgl. Arndt Engelhardt: *Arsenale Jüdischen Wissens. Zur Entstehungsgeschichte der „Encyclopaedia Judaica“*. Göttingen 2014.

²⁰ Horovitz: Islam (wie Anm. 1), die Zitate: Sp. 567 und 566.

²¹ Vgl. Abraham Geiger: *Was hat Muhammad aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn 1833.

²² Die Zitate aus Horovitz: Islam (wie Anm. 1), Sp. 580, 566, 573, 574, 576 und 582. Die Parallele zu Geiger wird nicht zuletzt in dieser Anord-

Der von Horovitz verfasste Eintrag endet bezeichnenderweise mit gegenwartsbezogenen Überlegungen zur rechtlichen und sozialen Stellung der Juden im Islam; der letzte Satz enthält das Resümee des gesamten Lexikonartikels: „In den europäischer Oberherrschaft unterworfenen Ländern des islamischen Gebietes sind die [antijüdischen – SMW] Ausnahmebestimmungen des Gesetzes abgeschafft; in manchen der unabhängigen Gebiete, wie in Afghanistan und den Staaten der arabischen Halbinsel, haben sie bis heute noch Geltung, in anderen wie der Türkei sind sie aufgehoben.“²³ Mit klarem Sinn für historische Realitäten zeichnete Horovitz damit ein Bild von der islamischen Welt, die mit ihrer inneren wie äußeren Umgebung mal in Konfrontation, mal in Kooperation lebte.

Die Virtuosität, mit der er die Dynamik der islamisch-jüdischen Beziehungen in Geschichte und Gegenwart, die Annäherung und Abstoßung, die Verflechtung und Differenz lebte und dachte, tönte demnach also auch aus diesem letzten akademischen Werk. Das von Horovitz kurz vor seinem Tod formulierte und über die EJ diskursiv als „Jüdisch“ etikettierte Islambild ließ jede Form von Veränderbarkeit zu: Das friedliche, anerkennende und sich wechselseitig miteinander auseinandersetzende Verhältnis war – wie in Horovitz persönlicher Erfahrung – ganz und gar nicht ausgeschlossen; aber es war – auch dafür stand er – eine Variation des Grundthemas, deren Komponenten und Bedingungen gemeinsam erforscht und geteilt gelebt werden mussten: Die „graue Eminenz“ des Brit Shalom wollte dafür am Oriental Department der Hebräischen Universität einen Raum schaffen. Die Rhythmusstörungen, die Taktunterschiede im Schritt, vernahm Horovitz trotzdem und benannte sie: Demokratie, Rechtssicherheit und Toleranz, Religionsfreiheit und historisch-kritische Wissenschaftlichkeit standen als *Ideal* nicht zur Disposition. Im Gegenteil, sie waren der Maßstab, an dem sich alle Nationen in Europa wie der islamischen Welt messen lassen mussten.

BILDNACHWEIS
Abb. 1 und 3 The Pritzker Family National Photography Collection, The National Library of Israel, Abraham Schwadron collection
Abb. 2 Privatarchiv Sabine Mangold-Will

nung der Transfermöglichkeiten deutlich. Auch bei Geiger steht das Kapitel: „Bestreitung des Judenthums im Koran“ am Ende der Überlegungen. Vgl. Geiger: Was hat Muhammad (wie Anm. 21), S. 197–201.

²³ Horovitz: Islam (wie Anm. 1), Sp. 588.

David Motadel

Muslime und Juden unter deutscher Herrschaft, 1941–1945

In den ersten Monaten nach dem Überfall auf die Sowjetunion erschossen SS-Einsatzgruppen tausende Muslime, insbesondere Kriegsgefangene, weil sie von deren Beschneidung darauf schlossen, dass es sich um Juden handelte.¹ Bei einem Treffen hochrangiger Vertreter von Wehrmacht, SS und Ostministerium im Sommer 1941 geriet Generalmajor Erwin von Lahousen, ein Offizier der Abwehr, der seinen Chef Wilhelm Canaris vertrat, in eine Auseinandersetzung mit Gestapo-Chef Heinrich Müller über diese Hinrichtungen. Insbesondere kam ein Fall zur Sprache, in dem hunderte muslimische Tataren einer „Sonderbehandlung“ zugeführt wurden, weil sie für Juden gehalten worden waren. Müller räumte ruhig ein, dass die SS in dieser Hinsicht einige Fehler gemacht habe. Es sei das erste Mal, so beteuerte er, dass er höre, dass auch Muslime besechnitten seien. Ein paar Wochen später erließ Reinhard Heydrich – der Leiter des SS-Reichssicherheitshauptamts – eine Verfügung, in der er die Einsatzgruppen dazu ermahnte, vorsichtiger zu sein: „Die Beschneidung und das jüdische Aussehen stellen nicht ohne weiteres den Beweis einer jüdischen Abstammung dar.“² Muslime seien nicht mit Juden zu ver-

¹ Bei diesem Artikel handelt es sich um eine gekürzte und überarbeitete Version des in englischer Sprache erschienenen Aufsatzes Veiled Survivors: Jews, Roma, and Muslims in the Years of the Holocaust. In: Nikolaus Wachsmann, Jan Rüger (Hg.): Rewriting German History: New Perspectives on Modern Germany. London 2015, S. 288–305.

Zu diesen Erschießungen siehe Raul Hilberg: The Destruction of the European Jews. Bd. 1. London, New York 1985, S. 338 f.; Hans-Adolf Jacobson: The Kommissarbefehl and Mass Executions of Soviet Russian Prisoners of War. In: Martin Broszat u. a. (Hg.): Anatomy of the SS State. London 1968, S. 505–35, hier S. 529 f.; Christian Streit: Keine Kameraden: Die Wehrmacht und die sowjetischen Kriegsgefangenen 1941–1945. Stuttgart 1978, S. 98; Reinhard Otto: Wehrmacht, Gestapo und sowjetische Kriegsgefangene im deutschen Reichsgebiet 1941/42. München 1998, S. 66 und 181; und die Erinnerungen von Otto Bräutigam: So hat es sich zugetragen: Ein Leben als Soldat und Diplomat. Würzburg 1968, S. 390–393; und Hans von Herwarth: Zwischen Hitler und Stalin: Erlebte Zeitgeschichte 1931 bis 1945. Frankfurt am Main 1982, S. 233.

² Zitiert in Streit: Keine Kameraden (wie Anm. 1), S. 98; und in Otto: Wehrmacht (wie Anm. 1), S. 66.

wechseln. Im folgenden Jahr erließ auch das Ministerium für die besetzten Ostgebiete eine ähnliche Direktive.³ In muslimisch besiedelten Gebieten seien andere Charakteristika, wie Namen oder Aussehen, zu berücksichtigen.

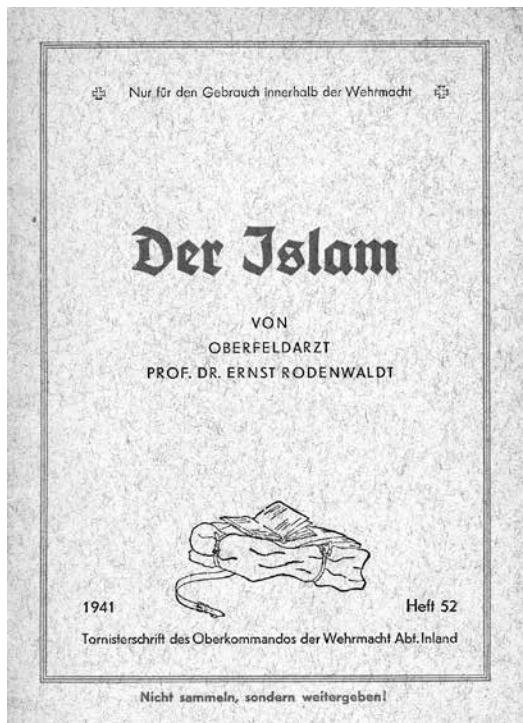
Diese Interventionen zugunsten der Muslime hingen mit dem politischen Ziel des NS-Staates zusammen, gute Beziehungen zur „islamischen Welt“ zu kultivieren.⁴ Auf dem Höhepunkt des Krieges, in den Jahren 1941–1942, als Hitlers Truppen in muslimisch bevölkerte Gebiete auf dem Balkan, in Nordafrika, auf der Krim und im Kaukasus einmarschierten und sich dem Nahen Osten und Zentralasien näherten, begann man in Berlin, den Islam zunehmend als politisch bedeutsam wahrzunehmen. Das NS-Regime unternahm nun Anstrengungen, Muslime als Verbündete zu gewinnen und sie zum Kampf gegen angeblich gemeinsame Feinde zu mobilisieren – gegen das Britische Empire, die Sowjetunion, Amerika und die Juden. Diese Politik wurde von allen Teilen des Regimes vorangetrieben, insbesondere von der Wehrmacht und der SS, aber auch vom Auswärtigen Amt, vom Propagandaministerium und vom Reichsministerium für die besetzten Ostgebiete.

Die Gründe für diese Politik waren vielfältig. Zum einen waren die deutschen Truppen in vielen Gebieten, in denen sie kämpften, mit einer islamischen Bevölkerung konfrontiert. Gleichzeitig verschlechterte sich Ende 1941 die militärische Lage. Die Strategie des Blitzkriegs war in der Sowjetunion gescheitert. Die deutschen Truppen gerieten zunehmend unter Druck. Berlin bemühte sich daher aus kurzfristigem militärischem Kalkül heraus, neue Verbündete zu gewinnen. Die Gewinnung muslimischer Verbündeter schien dabei eine Möglichkeit zu sein.

In den muslimisch besiedelten Frontgebieten – von der Sahara bis zu den Bergen des Kaukasus – organisierte das NS-Regime eine weitreichende Islam-Propaganda und -Politik, um das Dritte Reich als Schutzherrn des Islam zu präsentieren. Bereits 1941, kurz vor dem Einmarsch in Nordafrika, gab die Wehrmacht die Tornisterschrift *Der Islam* heraus, um die deutschen Soldaten im Umgang mit den dortigen Muslimen

³ Auswärtiges Amt, Decree („Erlass betr. Bestimmung des Begriffs ‚Jude‘ in den besetzten Ostgebieten“), Mai 1942, Berlin, Bundesarchiv, Berlin-Lichterfelde (BArch-B), R 6/634.

⁴ David Motadel: Islam and Nazi Germany's War. Cambridge 2014.



1 Tarnisterschrift *Der Islam*, herausgegeben von Ernst Rodenwaldt (1941)

dem Kaukasus und aus Zentralasien. Muslimische Soldaten wurden an allen Fronten eingesetzt – sie kämpften in Stalingrad, Warschau, Mailand, und sogar bei der Verteidigung Berlins. Den Rekruten wurden zahlreiche religiöse Zugeständnisse gemacht: Islamische Rituale und Praktiken, wie etwa das Gebet oder das Schächten, wurden gestattet. Eine besondere Rolle in den Einheiten spielten Militärimame, die nicht nur für die religiöse Betreuung der Rekruten verantwortlich waren, sondern auch für deren politische Indoctrinierung. Die meisten der muslimischen Rekruten hatten allerdings keine religiösen Beweggründe. Viele wurden in Kriegsgefangenenlagern rekrutiert – ihnen ging es vor allem darum, dem Hunger und den Seuchen in den Camps zu entkommen. Viele hofften einfach, dass ihnen eine deutsche Uniform ermöglichen würde, den Krieg zu überleben. In Gebieten, in denen Wehrmacht und SS Freiwillige aus der Zivilbevölkerung rekrutierten – etwa auf dem Balkan oder auf der Krim – glaubten viele, ihre Familien so vor Partisanen und marodierenden Milizen zu schützen.

Die deutschen Stellen neigten dazu, muslimische Bevölkerungsgruppen unter der Kategorie des „Islam“ zusammenzu-

zu instruieren. An der Ostfront, also auf der Krim oder im Kaukasus, wo Stalin vor dem Krieg die Religion brutal unterdrückt hatte, bauten die deutschen Besatzer Moscheen und Koranschulen wieder auf, in der Hoffnung, so die Sowjetherrschaft zu unterminieren. Islamische Autoritäten – etwa aus Nordafrika, vom Balkan und aus den Ostgebieten – wurden angeworben. Deutsche Propagandisten politisierten religiöse Texte wie den Koran und religiöse Imperative wie das Konzept des Dschihad, um Muslime zur religiösen Gewalt gegen die Alliierten anzustacheln.

Gleichzeitig rekrutierten Wehrmacht und Waffen-SS ab 1941 zehntausende muslimische Freiwillige – darunter Bosnier, Albaner, Krimtataren und Muslime aus



2 Soldaten der SS-Division ‚Handschar‘ lesen die deutsche Ausgabe der Propagandaschrift *Islam und Judentum*, 1943

fassen. Häufig wurden Muslime – ungeachtet ihrer jeweiligen Frömmigkeit und ihrer Auffassungen des Islam – auf ihre Glaubenszugehörigkeit reduziert. Tatsächlich wurden Begriffe wie „Islam“ und „Muslime“ zentrale bürokratische Kategorien in amtlichen und militärischen deutschen Dokumenten. Im Gegensatz zu ethnisch-nationalen Kategorien hatte der Bezug auf den Islam den Vorteil, dass er Berlin ermöglichte, sensible Fragen über nationale Unabhängigkeit zu vermeiden. Darüber hinaus schien Religion ein nützliches Politik- und Propagandainstrument gegenüber ethnisch, linguistisch und sozial heterogenen Bevölkerungen zu sein.

Gleichzeitig wurden rassistische Bedenken im Hinblick auf diese Politik mit erstaunlichem Pragmatismus beiseitegeschoben: (Nicht-jüdische) Türken, Iraner, und Araber wurden nach Interventionen der Regierungen in Teheran, Ankara und Kairo bereits in den 1930er Jahren explizit von jeglicher offiziellen rassistischen Diskriminierung ausgenommen. Und während des Krieges bewiesen die Deutschen ähnlichen Pragmatismus gegenüber Muslimen vom Balkan und den Türk-Minderheiten der Sowjetunion. Muslime – das war jedem deutschen Offizier von der Sahara bis zum Kaukasus klar – waren als Verbündete zu behandeln.

Und dennoch, wie die Erschießungen muslimischer Kriegsgefangener an der Ostfront zeigen, war der Versuch des NS-Regimes, Muslime als Verbündete zu gewinnen, in der Praxis häufig sehr viel weniger geradlinig als in Berlin geplant: Die NS-Politik gegenüber Muslimen war in vielerlei Hinsicht mit

der Geschichte des Holocaust verknüpft. In den Frontzonen begegneten deutschen Soldaten heterogene muslimische Bevölkerungen, darunter muslimische Roma, jüdische „Konvertiten zum Islam“, jüdische Bevölkerungen, die vom Islam beeinflusst waren, und Muslime, die für Juden gehalten wurden. Die Grenzen zwischen den Bevölkerungsgruppen waren nicht immer klar erkennbar. Dies konnte dazu führen, dass, wie einst dargestellt, Muslime für Juden gehalten und ermordet wurden; es konnte aber auch dazu führen, dass Juden, ebenso wie Roma, als Muslime eingestuft und verschont wurden. Auf den folgenden Seiten sollen einige solcher Fälle kurz skizziert werden. Sie werden zeigen, dass die deutsche Politik gegenüber ethnischen und religiösen Minderheiten, wie sie von Bürokraten in Berlin entworfen wurde, häufig in Konflikt mit den Realitäten in den Frontzonen stand, in denen die Deutschen auf hoch heterogene religiöse und ethnische Bevölkerungen stießen.

Historiker des Zweiten Weltkriegs haben in den letzten zehn Jahren ein zunehmendes Interesse an Deutschlands Beziehungen zur islamischen Welt gezeigt. Ein Großteil der Veröffentlichungen behandelt jedoch die arabischen Länder.⁵ Dabei wurde insbesondere die Kollaboration des Mufti von Jerusalem, Amin al-Husayni, eingehend untersucht.⁶ Weitgehend unbeachtet hingegen bleibt die Geschichte der konkreten Begegnungen deutscher Truppen und einfacher Muslime in den

⁵ Die Literatur zu dem Thema ist umfangreich: Zum Irak siehe Peter Wien: *Iraqi Arab Nationalism: Authoritarian, Totalitarian and Pro-Fascist Inclinations, 1932–1941*. London 2006; zu Palästina vgl. Nezam Al-Abbasi: *Die palästinensische Freiheitsbewegung im Spiegel ihrer Presse von 1929 bis 1945*. Unveröffentlichte Dissertation. Freiburg im Breisgau 1981; René Wildangel: *Zwischen Achse und Mandatsmacht: Palästina und der Nationalsozialismus*. Berlin 2007; zu Syrien und dem Libanon: Götz Nordbruch: *Nazism in Syria and Lebanon: The Ambivalence of the German Option, 1933–1945*. London 2009; zu Ägypten siehe Edmond Cao-Van-Hoa: „Der Feind meines Feindes ...“: Darstellungen des nationalsozialistischen Deutschland in ägyptischen Schriften. Frankfurt am Main 1990; Israel Gershoni, James Jankowski: *Confronting Fascism and Egypt: Dictatorship versus Democracy in the 1930s*. Stanford 2010; Israel Gershoni, Götz Nordbruch: *Sympathie und Schrecken: Begegnungen mit Faschismus und Nationalsozialismus in Ägypten, 1922–1937*. Berlin 2011; und die Beiträge in Israel Gershoni (Hg.): *Arab Responses to Fascism and Nazism: Attraction and Repulsion*. Austin 2014.

⁶ Joseph B. Schechtman: *The Mufti and the Fuehrer: The Rise and Fall of Haj Amin el-Husseini*. London 1965, S. 154–159; Jennie Lebel: *The Mufti of Jerusalem Haj-Amin El-Husseini and National-Socialism*. Belgrad 2007, S. 246–255; und Klaus Gensicke: *The Mufti of Jerusalem and the Nazis: The Berlin Years, 1941–1945*. London 2011.

Frontgebieten, und der Auswirkungen der deutschen Politik gegenüber Muslimen auf die Verfolgung von Juden und Roma.⁷

Die Trennung von Juden und Muslimen

Am kontroversesten waren die Diskussionen über die Klassifizierung von Bevölkerungsgruppen als „jüdisch“ oder „muslimisch“ in den südlichen Gebieten der Ostfront, wo deutsche Einsatzgruppen häufig Probleme hatten, Muslime von Juden zu unterscheiden. Als die Einsatzgruppe D damit begann, die jüdische Bevölkerung des Kaukasus und der Krim zu ermorden, stieß sie auf drei jüdische Bevölkerungsgruppen, die lange eng mit der muslimischen Bevölkerung zusammengelebt hatten und stark islamisch beeinflusst waren: Die Karaimen (Krim-Karäer) und Krimtschaken auf der Krim, und die Judeotaten (auch als „Bergjuden“ bekannt) im Nordkaukasus.⁸

Auf der Krim, die im Herbst 1941 von deutschen und rumänischen Verbänden unter Erich von Manstein besetzt worden war, reagierte die SS zunächst unschlüssig, als sie auf die türk sprechenden Karäer (4000 bis 5000 Menschen) und Krimtschaken (3000 bis 5000 Menschen) trafen.⁹ Bei beiden Gruppen

⁷ Es gibt einige Einzelstudien, die auf individuelle Fälle von Muslimen in Nordafrika und auf dem Balkan hingewiesen haben, die ihren jüdischen Nachbarn halfen. Siehe Robert Satloff: *Among the Righteous: Lost Stories from the Holocaust's Long Reach into Arab Lands*. New York 2006 und Norman Gershman: *Besa: Muslims who saved Jews in World War II*. Syracuse 2008.

⁸ Zur deutschen Besatzung der Krim und des Kaukasus siehe Alexander Dallin: *German Rule in Russia, 1941–1945: A Study of Occupation Policies*. London 1957, S. 226–252 (Kaukasus) und 253–275 (Krim); Patrik von zur Mühlen: Zwischen Hakenkreuz und Sowjetstern: Der Nationalismus der Sowjetischen Orientvölker im Zweiten Weltkrieg. Düsseldorf 1971, S. 189–193 (Kaukasus) und 183–187 (Krim); und Andrej Angrick: Besatzungspolitik und Massenmord: Die Einsatzgruppe D in der Südlichen Sowjetunion 1941–1943. Hamburg 2003, S. 545–715 (Kaukasus) und S. 323–361 und S. 452–544 (Krim). Zur deutschen Besatzung der Krim im Einzelnen siehe Michel Luther: Die Krim unter deutscher Besetzung im Zweiten Weltkrieg. In: *Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte* 3 (1956), S. 28–98; Norbert Kunz: Die Krim unter Deutscher Herrschaft 1941–1944: Germanisierungsutopie und Besetzungsrealität. Darmstadt 2005. Zur deutschen Besatzung des Kaukasus im Einzelnen siehe Joachim Hoffmann: *Kaukasien 1942/43: Das deutsche Heer und Orientvölker der Sowjetunion*. Freiburg im Breisgau 1991.

⁹ Zu diesen Gruppen siehe Rudolf Loewenthal: *The Extinction of the Krimchaks in World War II*. In: *American Slavic and East European Review* 10, 2 (1951), S. 130–136; Mühlen: Zwischen Hakenkreuz und Sowjetstern (wie Anm. 8), S. 49–51; Warren Green: *The Fate of the Crimean Jewish Communities: Ashkenazim, Krimchaks and Karaites*. In: *Jewish Social Studies* 46, 2 (1984), S. 169–176; Angrick: Besatzungspolitik und Massen-

handelt es sich um jüdische Bevölkerungen, die seit Jahrhunderten eng mit den muslimischen Tataren zusammengelebt hatten und kulturell von ihnen beeinflusst waren. Der Logik von Berlins allgemeiner Islampolitik folgend, versuchten die deutschen Stellen intensiv, die Krimtataren als Kollaborateure zu gewinnen, um die Halbinsel militärisch zu befrieden. Die Karäer und Krimtschaken stellten jedoch ein Problem dar. Nach einem Treffen mit Otto Ohlendorf – zu der Zeit Kommandant von Einsatzgruppe D – in Simferopol im Dezember 1941, berichteten zwei Wehrmachts-Offiziere, Oberkriegsverwaltungsrat Fritz Donner und Major Ernst Seifert: „Dabei ist die Feststellung interessant, dass ein grosser Teil dieser Juden auf der Krim mohammedanischen Glaubens ist. Ferner wurde das Vorhandensein vorderasiatischer Volksbestandteile nicht semitischen Charakters festgestellt, die merkwürdigerweise den jüdischen Glauben angenommen haben.“¹⁰ Die Verwirrung der Deutschen über die Klassifizierung der Karäer und Krimtschaken war groß. Am Ende wurden die Karäer als turkstämmig eingestuft und verschont, während die Krimtschaken als jüdisch eingestuft und umgebracht wurden. Walter Groß – der Leiter des Rassenpolitischen Amtes der NSDAP – notierte, dass die Karäer wegen ihrer engen Beziehungen zu den verbündeten muslimischen Tataren verschont wurden.¹¹ Ein Bericht der Einsatzgruppe D vom Mai 1942, der auf die engen Verbindungen zwischen den Muslimen und Karäern hinwies, unterstrich dies.¹² Einige hundert Karäer wurden am Ende sogar in tatarische Wehrmachts- und SS-Einheiten rekrutiert. Es sollte jedoch auch erwähnt werden, dass außerhalb der Krim Karäer, die eng mit jüdischen Gemeinschaften lebten, ermordet wurden, vor allem bei den Massakern von Kiew (Babi Yar) und Krasnodar.

Die Judeo-Taten im Kaukasus – eine etwa 3000 Personen umfassende Minderheit iranischer Herkunft – stellte die NS-

mord (wie Anm. 8), S.326–331; Kunz: Die Krim unter Deutscher Herrschaft (wie Anm. 8), S. 187–194; und Kiril Feferman: Nazi Germany and the Karaites in 1938–1944: Between Racial Theory and Realpolitik. In: Nationalities Papers 39, 2 (2011), S. 277–294.

¹⁰ Donner und Seifert: Bericht („Bericht über die Erkundung der Siedlungsmöglichkeiten in der Nogaischen Steppe [Taurien] und der Halbinsel Krim“), 10. März 1942, Berlin, Bundesarchiv, Militärarchiv, Freiburg (BArCh-MA), MFB 4/44423.

¹¹ Klopfer (NSDAP Partei-Kanzlei) an Brandt (Himmlers Stab), 27. September 1944, München, BArch-B, NS 31/33.

¹² Feferman: Nazi Germany and the Karaites (wie Anm. 9), S. 288.

Stellen vor ähnliche Probleme.¹³ Als die Einsatzgruppe D begann, die jüdische Bevölkerung des Kaukasus zu ermorden, tötete sie zu Beginn auch zahlreiche Judeo-Taten. Im Herbst 1942 wandten sich Vertreter der Judeo-Taten dann jedoch rasch an die deutschen Militärbehörden. Ihr Fall führte zu längeren Diskussionen innerhalb der NS-Bürokratie sowohl in Berlin als auch in dem besetzten Gebiet selbst. In Berlin wurden zahlreiche Experten-Meinungen eingeholt, die sich tendenziell gegen eine Klassifizierung der Judeo-Taten als Juden aussprachen.¹⁴ Die Diskussionen in Berlin hatten jedoch kaum Einfluss auf die Situation vor Ort. Hier begann die SS, direkte Nachforschungen anzustellen: SS-Männer besuchten Häuser und Feste und untersuchten die Sitten, Rituale und Gebräuche der Taten. SS-Oberführer Walther Bierkamp – zu der Zeit Kommandeur der Einsatzgruppe D – besuchte persönlich ein Dorf der „Bergjuden“ in der Nähe von Nalchik. Während des Besuches waren die Taten wohl sehr gastfreudlich.¹⁵ Bierkamp stellte daraufhin fest, dass – abgesehen von der Religion – keine Gemeinsamkeiten mit den Juden vorlagen. Gleichzeitig wies er auf islamische Einflüsse hin, da die Taten ebenfalls polygame Ehen praktizierten. Bierkamp gab umgehend den Befehl, dass die Taten nicht umgebracht werden dürften, und dass anstatt des Begriffs „Bergjude“ der Begriff „Tate“ verwendet werden müsse.

Auch in anderen Frontzonen hatten die deutschen Behörden und ihre lokalen Verbündeten Schwierigkeiten, Juden von Muslimen zu unterscheiden, vor allem auf dem Balkan. In Ustaša-Kroatien, einem Marionetten-Staat unter dem katholisch-nationalistischen „Poglavnik“ Ante Pavelić, der von Hitler nach der deutschen Zerschlagung des jugoslawischen

¹³ Zu dieser Gruppe siehe Dallin: German Rule in Russia (wie Anm. 8), S.247; Mühlen: Zwischen Hakenkreuz und Sowjetstern (wie Anm. 8), S.49f; Hoffmann: Kaukasien (wie Anm. 8), S.439; Philipp-Christian Wachs: Der Fall Theodor Oberländer (1905–1998): Ein Lehrstück deutscher Geschichte. Frankfurt am Main 2000, S.119–121; Angrick: Besatzungspolitik und Massenmord (wie Anm. 8), S.612; Kiril Feferman: Nazi Germany and the Mountain Jews: Was there a Policy? In: Holocaust and Genocide Studies 21, 1 (2007), S.96–114; und, allgemeiner, Rudolf Loewenthal: The Judeo-Tats in the Caucasus. In: Historia Judaica 14 (1952), S.61–82, hier S.79.

¹⁴ Zu diesen Diskussionen siehe die Dokumente im Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes, Berlin (PA), R 99422.

¹⁵ Bräutigam (Verbindungsoffizier des Ostministeriums bei der Heeresgruppe Süd) an Ostministerium, 26.Dezember 1942, o.O., BArch-B, R 6/65; und Bräutigam, Bericht („Als Bevollmächtigter des Ostministeriums bei der Heeresgruppe Süd“), o.D. (post-1945), o.O., Archiv des Instituts für Zeitgeschichte, München (IfZ), ZS 400.



3 Deutsche Soldaten im Gespräch mit muslimischen Frauen in Sarajevo, 1941

Königreichs im Frühling 1941 erschaffen wurde und der auch die muslimisch bevölkerten Teile Bosniens und Herzegowinas umfasste, wurden Juden brutal verfolgt, während Muslime, zumindest formal, umworben wurden. Der Islam wurde zur zweiten Staatsreligion ernannt und Ustaša-Funktionäre priesen Muslime als „Blume des kroatischen Volkes“.¹⁶ Im Herzen

¹⁶ Zum Zweiten Weltkrieg auf dem Balkan siehe Jozo Tomasevich: War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945: Occupation and Collaboration. Stanford 2001; und zu Bosnien und Herzegovina vgl. Enver Redžić: Bosnia and Herzegovina in the Second World War. New York 2005; Ders.: Muslimansko Autonomaštvo i 13. SS Divizija: Autonomija Bosne i Hercegovine i Hitlerov Treći Rajh. Sarajevo 1987; und Marko Attila Hoare: The Bosnian Muslims in the Second World War: A History. London 2013; und zu Albanien siehe Bernd J. Fischer: Albania at War 1939–1945. London 1999; und

Zagrebs wurde die monumentale Poglavnik-Moschee eröffnet. In Bosnien und Herzegowina sahen Juden bald in der privilegierten Position von Muslimen (und Katholiken) eine Möglichkeit, der Verfolgung zu entgehen. Viele versuchten, der Deportation durch Konversion zum Islam zu entkommen.¹⁷ Allein in Sarajevo sind zwischen April und Oktober 1941 etwa 20 Prozent der jüdischen Bevölkerung zum Islam oder zum Katholizismus konvertiert. Im Herbst 1941 intervenierten die Ustaša-Behörden schließlich und verboten die Glaubensübertritte. Und auch die bereits Konvertierten waren oft nicht sicher, ob es „Rasse“ oder Religion war, was in den Augen der Ustaša-Bürokraten das Jüdischsein definierte. Zahlreichen (nicht-konvertierten) Juden gelang es, als Muslime verkleidet zu flüchten: Manche – Frauen und Männer – versteckten sich dabei unter einem islamischen Schleier.¹⁸ Jüdische Männer trugen häufig einen Fez, der lange als klar islamische Kopfbedeckung in der Region galt, ein physischer Marker religiöser Differenz, obgleich bald schon Ustaša-Verordnungen erlassen wurden, die Juden das Tragen des Hutes streng untersagten.

Bislang ist unser historisches Wissen über ähnliche Fälle in Nordafrika, wo Muslime und Juden unter der repressiven Herrschaft von Berlins Verbündeten – dem faschistischen Italien, das Libyen beherrschte, und Vichy-Frankreich, das Marokko, Algerien und Tunesien kontrollierte – lebten, nur bruchstückhaft. Es scheint jedoch, als ob es auch hier zu Konflikten über die klare Trennung von „Juden“ und „Muslimen“ kam. Der bekannteste Fall ist der Marokkos, wo Sultan Muhammad V., der seine jüdischen Untertanen gegen Diskriminierung und

Hubert Neuwirth: Widerstand und Kollaboration in Albanien 1939–1944. Wiesbaden 2008.

¹⁷ Zu jüdischen Konversionen zum Islam siehe Tomasevich: War and Revolution in Yugoslavia (wie Anm. 16), S. 543f; Redžić: Bosnia and Herzegovina in the Second World War (wie Anm. 16), S. 78 und 172; ders.: Muslimansko Autonomištvo i 13. SS Divizija (wie Anm. 16), S. 20; Yeshayahu Jelinek: Nationalities and Minorities in the Independent State of Croatia. In: Nationalities Papers 8, 2 (1980), S. 195–210, hier S. 201; ders.: Bosnia-Herzegovina at War: Relations between Moslems and Non-Moslems. In: Holocaust and Genocide Studies 5, 3 (1990), S. 275–92, hier S. 284 und 286f; Emily Greble: Sarajevo, 1941–1945: Muslims, Christians, and Jews in Hitler's Europe. Ithaca 2011, besonders S. 17, 93–97, 112f, 115, 117f, 120f, 124f und 243; Robert J. Donia: Sarajevo: A Biography. London 2006, S. 174 und 176–179; und allgemeiner Mark Biondich: Religion and Nation in Wartime Croatia: Reflections on the Ustaša Policy of Forced Religious Conversions, 1941–1942. In: The Slavonic and East European Review 83, 1 (2005), S. 71–116.

¹⁸ Donia: Sarajevo (wie Anm. 17), S. 178f.

Verfolgung zu schützen versuchte, es ablehnte, jüdische Konvertiten zum Islam als „jüdisch“ zu betrachten, sich also gegen eine rassistische Definition des Jüdischseins wandte.¹⁹ Die zukünftige Forschung mag zeigen, in welchem Ausmaß Juden in Nordafrika der Verfolgung entkamen, indem sie sich als Muslime ausgaben oder zum Islam „konvertierten“.

Muslimische Roma

Auch der Mord an Europas Roma betraf Muslime unmittelbar. Als die SS begann, die besetzten Ostgebiete nach der Roma-Bevölkerung zu durchsuchen, trafen sie bald auch auf viele muslimische Roma.²⁰ Tatsächlich war die Mehrheit der Roma auf der Krim islamisch. Sie hatten seit Jahrhunderten eng mit den Tataren zusammengelebt, die sich nun mit ihnen solidarisierten. Muslimische Vertreter schickten der Militärverwaltung zahlreiche Petitionen, in denen sie um Schutz für die muslimischen Roma bateten. Mit Hilfe der Tataren versuchten viele muslimische Roma, sich als Tataren auszugeben. Einige nutzten diese Tarnung. Ein bemerkenswertes Beispiel ist die Deportation der Roma von Simferopol im Dezember 1941, da hier die Verhafteten versuchten, religiöse Symbole zu nutzen, um die Deutschen davon zu überzeugen, dass ihre Festnahme ein Irrtum sei. Ein Augenzeuge notierte in seinem Tagebuch:

Die Zigeuner trafen in Massen auf Fuhrwerken beim Talmud-Thora-Gebäude ein. Aus irgendeinem Grunde richteten sie eine grüne Fahne, das Symbol des Mohamedismus auf, und setzten einen Mullah an den Kopf ihrer Prozession. Die Zigeuner versuchten, die Deutschen davon zu überzeugen, dass sie keine Zigeuner seien. Einige gaben sich als Tataren aus, andere als Turkmenen. Aber ihre Proteste wurden nicht beachtet und man brachte alle in das große Gebäude.²¹

¹⁹ Robert Assaraf: Mohammed V et les Juifs du Maroc à l'époque de Vichy. Paris 1997.

²⁰ Martin Holler: Der Nationalsozialistische Völkermord an den Roma in der besetzten Sowjetunion (1941–1944). Heidelberg 2009, S. 78–101 (Krim) und S. 101–107 (Kaukasus); und Mikhail Tyaglyy: Were the “Chingene” Victims of the Holocaust? Nazi Policy toward the Crimean Roma, 1941–1944. In: Holocaust and Genocide Studies 23, 1 (2009), S. 26–53.

²¹ Zitiert in Holler: Der Nationalsozialistische Völkermord (wie Anm. 20), S. 92.

Am Ende wurden viele muslimische Roma ermordet. Und dennoch: Da die SS Probleme hatte, muslimische Roma von muslimischen Tataren zu unterscheiden, überlebten einige – die meisten Schätzungen gehen von 30 Prozent aus. Wie im Fall der Karäer wurde eine Reihe muslimischer Roma sogar in tatarische Einheiten rekrutiert. Während seines Verhörs beim Nürnberger Einsatzgruppen-Prozess erklärte Ohlendorf, als er nach der Verfolgung der „Zigeuner“ auf der Krim gefragt wurde, dass die Selektion durch die Tatsache erschwert worden sei, dass viele Roma und Krimtataren der gleichen Religion angehört hätten:

Das war das Problem – weil einige der Zigeuner – wenn nicht sogar alle – Moslems waren. Und aus diesem Grund haben wir der Sache ein hohes Gewicht beigemessen, um nicht in Schwierigkeiten mit den Tataren zu geraten; und daher wurden Leute eingestellt, die die Orte und die Leute kannten.²²

Auch auf dem Balkan waren Muslime von der Verfolgung der Roma betroffen, da viele Roma dem islamischen Glauben angehörten. Als der Ustaša-Staat begann, die Roma-Bevölkerung zu verfolgen, nahm er die sesshaften muslimischen Roma in Bosnien und Herzegowina – die sogenannten „weißen Zigeuner“ – aus.²³ Der Schutz der „weißen Zigeuner“ führte zu ei-

²² Ohlendorf Aussage („Extracts from the Testimony of Defendant Ohlendorf“), in Trials of War Criminals before the Nuernberg Military Tribunals under Control Council Law No. 10, 15 Bde. (Washington DC, 1949–1953), Bd. 4 (The Einsatzgruppen Case), S. 223–312, hier S. 290.

²³ Zu muslimischen Roma im Ustaša-Staat siehe Tomasevich: War and Revolution in Yugoslavia (wie Anm. 16), 609; Narcis Lengel-Krizman: Prilog proučavanju terora u tzv. NDH: Sudbina Roma 1941–1945. In: Casopis za suvremenu povijest 1 (1986), S. 29–42, hier S.33f; Michael Zimmermann: Rassenutopie und Genozid: Die nationalsozialistische „Lösung der Zigeunerfrage“. Hamburg 1996, S.285; Karola Fings, Cordula Lissner und Frank Sparsing: „... einziges Land, in dem Judenfrage und Zigeunerfrage gelöst“: Die Verfolgung der Roma im faschistisch besetzten Jugoslawien 1941–1945. Köln 1992, S. 20; Donald Kenrick, Grattan Puxon: Gypsies under the Swastika. Hatfield 2009, S. 99 und 101; Mark Biondich: Persecution of Roma-Sinti in Croatia, 1941–1945. In: Paul A. Shapiro, Robert M. Ehrenreich (Hg.): Roma and Sinti: Under-Studied Victims of Nazism. Washington 2002, S.33–47, hier S.37f; Jelinek: Nationalities and Minorities (wie Anm. 17), S. 200; ders.: Bosnia-Herzegovina at War (wie Anm. 17), S. 286 und 289; und Greble: Sarajevo (wie Anm. 17), S. 17, 90–93, 95, 117f, 121 und 125; und zu deutschen Wahrnehmungen „weißer Zigeuner“ siehe Sevasti Trubeta: „Gypiness“, Racial Discourse and Persecution: Balkan Roma during the Second World War. In: Nationalities Papers 31, 4 (2003), S.495–514, hier S. 505f.

ner Welle an Konversionen von christlichen Roma zum Islam; und diese wurden ebenfalls – wie im Falle der jüdischen Konversionen – schließlich offiziell verboten. Darüber hinaus gab es auch Fälle, in denen nicht-muslimische Roma begannen, den Fez zu tragen, um so der Deportation zu entgehen, und hier, wie im jüdischen Fall, intervenierten die Ustaša-Stellen im Sommer 1942. Während des gesamten Krieges zeigte sich das höchste islamische Gremium des kroatischen Staates, die *Ulema-Medžlis*, besorgt um die Sicherheit der muslimischen Roma und protestierte wiederholt bei Verhaftungen „weißer Zigeuner“. Durch Druck der islamischen Geistlichen intervenierte die Ustaša-Regierung sogar bei den deutschen Stellen im besetzten Serbien, um den Schutz der dort lebenden muslimischen Roma zu gewährleisten.²⁴ Auch in Mazedonien und Albanien, wo die Mehrheit der Roma muslimisch war, gab ihnen die religiöse Affiliation Schutz; der vielleicht bekannteste Fall hier ist der der Roma von Mitrovica: Als der albanische Polizei-Chef der Stadt den Befehl bekam, die Zigeuner zu verhaften, erklärte er, dass es in Mitrovica keine Zigeuner gebe, nur Muslime.²⁵

Schlussüberlegungen

Während des Zweiten Weltkriegs versuchte das NS-Regime intensiv, Muslime als Verbündete zu gewinnen. In der Praxis waren die konkreten Begegnungen mit Muslimen jedoch häufig recht komplex. Die Geschichte der Muslime unter deutscher Herrschaft im Osten ist unmittelbar mit der Geschichte von Juden und Roma verbunden. Tatsächlich waren deutsche Truppen in verschiedenen Gebieten, die sie eroberten, mit gemischten muslimisch-jüdischen und muslimisch-roma Bevölkerungen konfrontiert und hatten häufig Schwierigkeiten, klar zwischen diesen Gruppen zu unterscheiden. In der Tat gab es in all diesen Gebieten Diskussionen über die korrekten Klassifizierungen von Individuen und Gruppen als „Muslim“,

²⁴ Zu muslimischen Roma in Serbien siehe Zimmermann: Rassenutopie und Genozid (wie Anm. 23), S. 249; und Fings u.a.: „... einziges Land, in dem Judenfrage und Zigeunerfrage gelöst“ (wie Anm. 23), S. 46 und 116f (Dokumente).

²⁵ Zu muslimischen Roma in Albanien und Mazedonien siehe Fings u.a.: „... einziges Land, in dem Judenfrage und Zigeunerfrage gelöst“ (wie Anm. 23), S. 43–46; Donald Kenrick, Grattan Puxon: *The Destiny of Europe's Gypsies*. London 1972, S. 119–23; und Dies.: *Gypsies under the Swastika* (wie Anm. 23), S. 74–77 und 97.

„Jude“ oder „Roma“. In einigen Gebieten, in denen Juden und Roma eng mit Muslimen zusammenlebten, konnte diese Nähe Individuen und Gruppen helfen, der Verfolgung zu entkommen, indem sie sich als Muslime ausgaben oder/und indem sie von den Achsen-Stellen als „islamisch“ kategorisiert wurden. Es handelt sich hierbei um ein größeres Phänomen, das an dieser Stelle nur holzschnittartig umrissen werden konnte.

Allgemeiner betrachtet haben die hier vorgestellten Fälle gezeigt, wie verschwommen die Linien zwischen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen sein konnten, und wie willkürlich die deutschen Definitionen und Kategorisierungen von Bevölkerungsgruppen während der Jahre des Holocaust waren. Das NS-Regime hatte eine klare

Politik gegenüber Muslimen, die von jeglicher Verfolgung ausgenommen wurden und als Verbündete gewonnen werden sollten. Seine Bürokraten in Berlin hatten nicht bedacht, dass die (religiös definierte) Bevölkerungsgruppe („Muslime“), um die als Verbündete geworben wurde, sich mit den (rassistisch definierten) Bevölkerungsgruppen („Juden“ und „Roma“) überschneiden konnte, die verfolgt wurden. Zuweilen konnte die Frage, ob eine Bevölkerungsgruppe als islamisch, jüdisch oder Roma gelten solle, lange und hitzige Debatten über Religion, Rasse und politische Strategie nicht nur in den Frontzonen, sondern auch in Berlin auslösen. Der „Islam“ war dabei eine bedeutende Kategorie, die über Leben und Tod entscheiden konnte.



4 Gebet anlässlich des zu Ende gehenden Ramadan in Kislowodsk, Kaukasus, Oktober 1942

BILDNACHWEIS
 Abb. 1 BArch-RW 6/696
 Abb. 2 BArch Koblenz,
 Bild 10III-Mielke-036-23,
 Fotograf: Mielke.
 Abb. 3 ullstein bild
 Abb. 4 ullstein bild –
 Heinrich Hoffmann

Ronan Steinke

„Sie ist nun Muslimin geworden“ Wie zwei Ägypter ein jüdisches Mädchen in Berlin beschützten

Das Haus in Berlin-Moabit lag still in der Dunkelheit. Anna Boros, 17 Jahre alt, die als Jüdin seit einem Jahr hier im Versteck lebte, war nervös, als in dieser Nacht der Mann an die Wohnungstür klopfte, auf den ihr Beschützer bereits gewartet hatte.

Ihr Beschützer, Dr. Mohammed Helmy, war Arzt in Berlin. Er war einst als Medizinstudent aus Ägypten in die Stadt gekommen und dann geblieben. Als die Nationalsozialisten an die Macht gekommen waren, hatten sie bald die jüdischen Ärzte entreicht, schikaniert und misshandelt. Aber für den ägyptischen Arzt Dr. Helmy hatte dies zu seiner eigenen Überraschung nicht gegolten. Stattdessen hatten die Nazis sich geradezu darum bemüht, ihn auf ihre Seite zu ziehen – Dr. Helmy war in seinem Krankenhaus sogar befördert worden.

Nach außen hin hatte sich der Ägypter, 42 Jahre alt, mit dem NS-Regime arrangiert, das seit 1941 auch einen besonderen Ehrengast aus der arabischen Welt in Berlin beherbergte: den radikal antisemitischen Großmufti von Jerusalem, Amin al-Husseini. Insgeheim aber nutzte Dr. Helmy die Möglichkeiten, die das Regime ihm ließ, dazu, einer jüdischen Familie zu helfen – vor allem eben deren Tochter, Anna Boros, der er Unterschlupf gab.¹

An der Tür in Moabit also klopfte in dieser Nacht ein Mann, klein und geduckt, mit kurz geschorenem weißem Haar und einem Bärtchen auf der Oberlippe, das, wie ein deutscher Reporter später einmal abfällig schrieb, „die mauseähnlichen Züge seines Gesichts noch unterstrich“.² Er war die rechte Hand des besagten Großmuftis. Sein Name war Kamal el-Din Galal, seine offizielle Amtsbezeichnung lautete Generalsekre-

¹ Zur gesamten Geschichte vgl. die Recherche basierend auf Entschädigungsakten, Briefen und der oral history der geretteten jüdischen Familie sowie der ägyptischen Nachfahren von Dr. Helmy: Ronen Steinke: Der Muslim und die Jüdin. Die Geschichte einer Rettung in Berlin. Berlin 2017.

² N.N.: Die Galal-Vorstellung. In: Der Spiegel 17 (22. April 1959).

tär des Islamischen Zentralinstituts zu Berlin. Er war ein Mitarbeiter im Zentrum der antisemitischen Agitation: Wenn der antisemitische Großmufti seine Propagandareden für das Radiopublikum in der arabischen Welt schwang, dann hielt Kamal el-Din Galal ihm organisatorisch den Rücken frei.

Ausgerechnet diesen Mann hatte Dr. Helmy für seine klandestinen Rettungsbemühungen gewinnen können. Sie waren alte Freunde. Einst waren sie gemeinsam nach Berlin gekommen. 1922, frisch nach ihrem Schulabschluss, hatten sie als Studenten gemeinsam Deutsch gelernt.³ Gemeinsam hatten sie nun begonnen, im Verborgenen einen Plan zu entwickeln, der Dr. Helmlys Schützling, der 17-jährigen Anna, dauerhaft einen Ausweg eröffnen sollte. Dr. Helmy kannte seinen Freund lange genug, um zu wissen: Auch er spielte eine Rolle. Er arbeitete zwar für den Großmufti, aber dessen Antisemitismus teilte er nicht. Wäre er ein solcher Fanatiker gewesen wie der Großmufti, der Juden aus tiefster Überzeugung den Tod wünschte, dann hätte er nicht mitgewirkt an Dr. Helmlys heimlichem Plan.

Dies nun sollte der erste Schritt sein: Am 10. Juni 1943 organisierten sie gemeinsam Annas Übertritt zum Islam. Die Urkunde, die das bezeugen sollte, stammte vom Islamischen Zentralinstitut, dessen Schirmherr ausgerechnet der Großmufti und Hitlerfreund Amin al-Husseini war. Der Großmufti erfuhr natürlich nichts davon, dass er für den islamischen Übertritt von Anna, einer Jüdin, Pate stehen sollte. Der Plan sah vielmehr vor, dass er nicht merken würde, wie ihm hinter seinem Rücken ein jüdisches Mädchen untergeschoben würde. Die Nazis pflegten so enge Bande mit dem Großmufti, dass Dr. Helmy und sein Komplize Galal hofften, sie würden die Herkunft seiner angeblichen Gemeindemitglieder nicht näher untersuchen oder, falls doch, vielleicht darüber hinwegsehen. Eine Nadja mehr in der muslimischen Gemeinde, wem würde das schon auffallen?

Vielleicht legte sich eine feierliche Ruhe über die beiden alten Freunde, als sie Anna ihren Plan erklärten, in der dunklen Wohnung im Moabit, die Tür abgeschlossen, die Gardinen zugezogen. Vielleicht ließen sie Anna das muslimische Glau-

³ Zu Galals Werdegang vgl. Gerhard Höpp: Zwischen Universität und Strafe. Ägyptische Studenten in Deutschland 1849–1945. In: Konrad Schliephake, Ghazi Shanneik (Hg.): Die Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Arabischen Republik Ägypten. Würzburg 2002, S. 31–41, hier S. 39.

bensbekenntnis aufsagen, die Schahada? *La ilaha illa 'llah. Muḥammadun rasulu 'llah.* Es gibt keinen Gott außer Gott. Mohammed ist der Gesandte Gottes. Vielleicht verzichteten sie auch darauf, es war ja schon absurd genug. Hier ging es nicht um einen religiösen Akt, sondern um einen humanitären. Muslime genossen einen gewissen Schutz in Hitlers Berlin, und Dr. Helmy und Galal wollten etwas von diesem Schutz abgeben an das Mädchen, wenn nötig eben mithilfe dieses Tricks.

Annas Familie war nie besonders religiös gewesen. Man hatte der Jüdischen Gemeinde zu Berlin angehört, das schon.⁴ Im Frühjahr hatte man singend und Wein trinkend Pessach gefeiert, also den Auszug der Hebräer aus der Sklaverei in Ägypten, angeführt von Moses, dem jüdischen Adoptivsohn des Pharaos. „Ihr kennt die Seele des Fremden, weil ihr selbst Fremde in Ägypten wart“, sagt Gott in der Torah zu den Hebräern. Aber zum Essen hatte Annas Mutter dann manchmal ungarische Fleischbällchen aufgetischt, mit Milch angerührt, sehr schmackhaft, aber natürlich nicht koscher.⁵ Man wünschte sich Masel tov,⁶ auch wenn das zu Festtagen eigentlich nicht der sinnvolle Gruß ist – es bedeutet Herzlichen Glückwunsch, nicht Frohes Fest. Und wenige Tage später wünschte man einander genauso auch frohe Ostern.⁷

Trotzdem würde sich Anna ihr Leben lang als jüdisch begreifen. Auch noch im hohen Alter, das sie dank der Rettungsaktion von Dr. Helmy und seinen arabischen Freunden eines Tages in New York erreichen würde. „Berlin, den 10. Juni 1943“, tippte Galal in die Schreibmaschine. „Mit dem Übertritt von Fräulein Annie Boros zur islamischen Religion ist sie nun Muslimin geworden.“⁸ Dass ihr Übertritt zum Islam in dieser Nacht reine Schau war, war ihren muslimischen Beschützern bewusst. Aber herzlich egal.

BILDNACHWEIS
Abb. Yad Vashem Archives,
M.
31/12582.

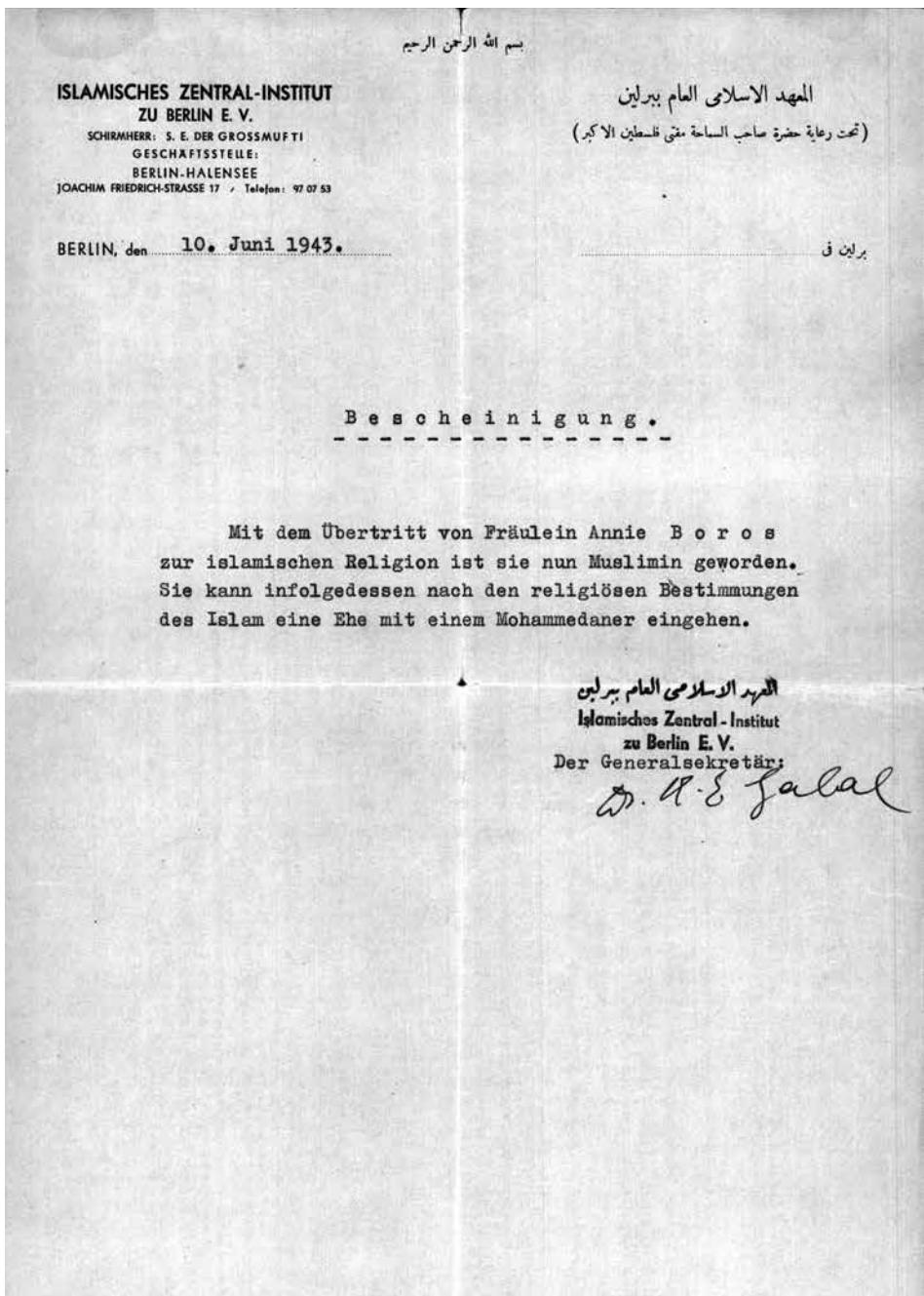
⁴ Landesamt für Bürger- und Ordnungsangelegenheiten Berlin, Entschädigungsbehörde, Reg. Nr. 52.472, Bl. C 12.

⁵ Interview des Verfassers mit Carla Gutman Greenspan, der Tochter von Anna Boros, September 2016 in New York.

⁶ Brief Cecilie Rudnik und Martin Rudnik an Anna Gutman (geb. Boros), 23. Februar 1952, Familienarchiv Gutman.

⁷ Brief Martin Rudnik an Anna Gutman (geb. Boros), 8.4.1950, Familienarchiv Gutman.

⁸ Übertritts-Bescheinigung, Berlin 10.6.1943, Yad Vashem Archives, M. 31/12582.



Übertrittsberechtigung Anna Boros'

Konferenz „Juden und Muslime in Deutschland“



David Nirenberg



David Moshfegh



Miriam Rürup, Maria Alexopoulou und Farid Hafez



SAID



Gerdien Jonker



David Motadel, Stefanie Schüler-Springorum, Mehnaz Afzidi und Philipp Henning



Sabine Mangold-Will



Shai Lavi



Ilya Sichrovsky, Erkan Inan, Deborah Schnabel, Derviş Hızarcı und Alex Rühle



Marc David Baer



Felix Schölch

„Juden und Muslime in Deutschland. Vom frühen 19. Jahrhundert bis heute“

Bericht über eine Konferenz im Januar 2020 in München

In einer Zeit, in der Politiker den in der Gesellschaft wiedererstarkten Antisemitismus als vornehmlich muslimisches Problem darstellen, gilt es das Verhältnis von jüdischer und muslimischer Bevölkerung in Deutschland näher zu betrachten. Daher gab es auch genügend aktuellen Anlass für die vom 15. bis zum 17. Januar 2020 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München stattfindende Tagung „Juden und Muslime in Deutschland. Vom frühen 19. Jahrhundert bis heute“. Veranstaltet wurde die wissenschaftliche Konferenz vom Leo Baeck Institut, dem Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München, der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und dem Zentrum für Antisemitismusforschung der TU Berlin.

Zwanzig Jahre nach der vom Deutschen Orient-Institut (DOI) initiierten Konferenz „Juden und Muslime in Deutschland – gemeinsam fremd?“ trafen sich nun wieder namhafte Wissenschaftler sowie Vertreter jüdisch-muslimischer Gemeinschaftsprojekte, um sich aus historischer wie gegenwärtiger Perspektive über die vielfältigen Berührungs punkte, Konflikte, aber auch über die Zusammenarbeit von Juden und Muslimen in der noch immer christlich dominierten Gesellschaft Deutschlands auszutauschen.

Für den Auftakt der Veranstaltung konnte der US-amerikanische Historiker David Nirenberg gewonnen werden, der über die Spannung zwischen religiösem Pluralismus und normativem Wahrheitsanspruch in der islamischen Tradition sprach. In seinem gut besuchten Vortrag „Islam and Judaism: The Past as Archive for the Future“ stellte Nirenberg, der als Mitglied im *Committee on Social Thought* der University of Chicago auch aktiv in die Bekämpfung von Hassreden im Internet eingebunden ist, fest, dass die immerwährende Untersuchung der Quellen der jüdisch-muslimischen Beziehungen Vorschläge für ein besseres Verständnis in der Zukunft bieten könne.

Der erste Tag der Konferenz widmete sich den historischen Aspekten jüdisch-muslimischer Existenz in Deutschland vom 19. Jahrhundert bis 1945. So wurde etwa die elementare Rolle jüdischer Wissenschaftler wie Ignaz Goldziher (1850–1921) bei der Begründung moderner Islamwissenschaften und der deutschen Orientalistik diskutiert. Gerdien Jonker, Religionshistorikerin aus Erlangen, stellte die vielfältigen nachbarschaftlichen Verbindungen von Juden und den ersten muslimischen Bewohnern im Berlin der zwanziger Jahre vor. „Für mich war es erstaunlich zu erfahren, wie viele Verbindungslien es zwischen einer größeren Gruppe von Juden und einer kleineren von Muslimen vor 1933 in Berlin gab“, so der Mitveranstalter Prof. Michael Brenner. Beispielsweise taten sich jüdische und muslimische Frauen zusammen, um die Rolle der Geschlechter und die Beziehungen untereinander neu zu denken. Auch die Wilmersdorfer Moschee, das erste muslimische Gebetshaus Deutschlands, war Begegnungsort für kulturellen, religiösen und politischen Austausch zwischen Muslimen aus Indien, Persien und anderen Ländern sowie reformorientierten deutschen Juden. Eine Schlüsselfigur dieser Moschee, die der Historiker Marc D. Baer von der London School of Economics vorstellte, war Hugo Marcus, ein zum Islam konvertierter Jude und Schriftsteller. Er fungierte als Schnittstelle zwischen Islam und Judentum, da er trotz seiner Konversion nie aus der jüdischen Gemeinde Berlin ausgetreten war. In weiteren Vorträgen beleuchteten Historiker die Versuche des nationalsozialistischen Regimes, den Islam politisch zu instrumentalisieren, die Geschichte der Muslime unter deutscher Herrschaft im Zweiten Weltkrieg sowie die Wahrnehmung der Shoah in der islamischen Welt.

Mit einem literarischen Abend wurde der erste Konferenztag beschlossen. Der in München lebende, aus dem Iran stammende Schriftsteller SAID las aus einer seiner Kurzgeschichten, die von interreligiöser Freundschaft und Aufbruch handelt. Daneben trug Michael Brenner einen unveröffentlichten Text des Wiener Historikers und Schriftstellers Doron Rabinovici vor. Das anschließende Gespräch über beide Texte, die auf unterschiedliche Weise von Exilerfahrungen und jüdisch-muslimischer Freundschaft erzählen, erweiterte das Spektrum der Tagung um eine intimere und literarische Komponente und war somit eine inspirierende Ergänzung der wissenschaftlichen Beiträge des Tages.

Am darauffolgenden Tag wurde der Themenkomplex „Konflikte um Antisemitismus und Islamfeindlichkeit“ in den Vordergrund gerückt. Im Panel „Islamfeindlichkeit und Antisemitismus nach 1945“ wurden gemeinsame Ausgrenzungserfahrungen von Juden und Muslimen in der Bundesrepublik dargestellt, zugleich aber auch Konflikte zwischen beiden Gruppen sowie Unterschiede zwischen Antisemitismus und Islamfeindlichkeit benannt.

Den Realitäten einer Gesellschaft im Wandel – herausgefordert, aber auch bereichert durch Immigration – stellten sich auch die Teilnehmer der Abschlussdiskussion der Tagung: Auf dem Podium präsentierten Derviş Hızarcı, Antidiskriminierungsbeauftragter der Berliner Senatsverwaltung und Vorsitzender der Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus, Ilya Sichrovsky, Gründer der Muslim Jewish Conference, Erkan Inan, Mitglied des Münchener Forum für Islam und Mitbegründer eines muslimisch-jüdischen Stammtisches in München, sowie Deborah Schnabel von der Frankfurter Bildungsstätte Anne Frank ihre Initiativen und Projekte im interreligiösen Dialog zwischen Judentum und Islam. In einem besseren Verständnis des Gegenübers, das nur durch gegenseitiges Kennenlernen erreicht werden kann, liege, so die Teilnehmer des Podiums einhellig, der Schlüssel zur Überwindung von Vorurteilen und Ressentiments, zur Bekämpfung von Antisemitismus, Islamfeindlichkeit und Rassismus. Nach zwei intensiven, informativen und diskussionsreichen Tagen endete die Konferenz somit in einer lebhaften und doch noch ermutigenden Diskussion über die Zukunft der jüdisch-muslimischen Beziehungen in Deutschland.

Da heute Konflikte zwischen Juden und Muslimen die öffentliche Wahrnehmung oft dominieren, sollte genauer hingehaust werden. Häufig waren und sind die Beziehungen vielschichtiger und fruchtbarer, als es so manche Nachricht aus dem Nahen Osten erscheinen lässt. „Wie so oft, so hat auch diese Konferenz aus meiner Sicht gezeigt, dass es sich lohnt, aktuelle gesellschaftliche Debatten mit historischer Tiefenschärfe zu versehen. Aus der Perspektive von zwei Jahrhunderten lösen sich viele angebliche Gewissheiten auf, Unterschiede, Ähnlichkeiten, aber vor allem spannende Berührungs punkte werden deutlich“, resümierte die Mitveranstalterin Prof. Stefanie Schüler-Springorum. Die wissenschaftliche Tagung in München gab viele Beispiele von eben jenen Berührungs punkten, ohne dabei Schwierigkeiten in den wech-

selseitigen Beziehungen außer Acht zu lassen. Sie war ein konstruktiver Impuls, den interreligiösen Dialog zwischen Juden und Muslimen sowie anderen Religionen weiterzuführen, um sein Gegenüber besser verstehen und wertschätzen zu können.

Im Gedenken an Ada Rapoport-Albert (1945–2020)

Am 18. Juni 2020 ist Ada Rapoport-Albert nach langer Krankheit in ihrem Haus in London umgeben von ihrer Familie gestorben. Ada war Professorin für Jüdische Studien am University College London und weltweit eine der führenden Forscherinnen der Kabbala und jüdischen Mystik. Im Schwerpunkt ihrer Arbeit stand die chassidische Bewegung sowie insbesondere die Rolle der Frauen im Chassidismus und Sabbatianismus. Eine ihre großen Leistungen liegt in der Verknüpfung der Jüdischen Studien mit den Gender Studies.

Ada wurde 1945 in Tel Aviv geboren. Sie diente in der israelischen Armee als Sängerin in einer Militär-Band, zu deren Aufgaben es gehörte, Soldaten an der Front zu unterhalten. 1965 ging sie nach London, ursprünglich um Theater und Schauspiel zu studieren, aber nach einer Begegnung mit dem Chassidismus-Forscher und Schüler Gershon Scholems, Joseph Weiss, entschied sie sich für einen BA in Jüdischen Studien am UCL. 1968 begann sie mit Joseph Weiss als Doktorvater ihre Promotion über Rabbi Nachman von Bratslav. Weiss schätzte die junge Studentin sehr und in seinen Briefen an Scholem nannte er sie immer „meine wichtige Schülerin.“ Nach Joseph Weiss' frühzeitigem Tod 1969, promovierte sie bei Chimen Abramsky. Ada Rapoport-Albert verbrachte ihr ganzes weiteres Leben in London – obwohl sie niemals die britische Staatsbürgerschaft beantragte, und akademische wie soziale Gründe sie häufig nach Israel führten.

Aus unserer ersten Begegnung mit Ada, 2002 in Jerusalem, entwickelte sich eine Freundschaft, als sie das Wintersemester 2003–2004 als erste Allianz-Gastprofessorin für Jüdische und Islamische Studien in München verbrachte. Damals lehrte sie eine Übung über Chassidismus in einem kleinen Kreis, der sich in ihrem Büro im 5. Stock des Historischen Seminars traf. Dort las und analysierte sie mit Studierenden chassidische Texte in der ihr eigenen offenen, direkten, freundlichen und klugen Art.

Ada pflegte ihre Freundschaften liebevoll und intensiv. Auch wenn man einander lange nicht sah, kehrten Nähe und Vertrautheit bei jedem Wiedersehen innerhalb weniger Mo-

mente zurück. Ihre Großzügigkeit prägte auch ihre sozialen Beziehungen, und sie schloss Freundes-Kinder und Freundes-Freunde in ihre Zuneigung mit ein.

Anlässlich der Tagung der Allianz-Gastprofessoren 2010 kehrte Ada für einige Tage nach München zurück. Sie besuchte uns in unserer Schwabinger Wohnung und brachte unserem damals dreijährigen Sohn einen Plastikdinosaurier mit – es handelte sich um einen Elasmosaurus, ein schlangenähnliches Wassertier. Während in der Küche das Essen fertig zubereitet wurde, drangen aus dem Kinderzimmer immer wildere Laute. Wie sich herausstellte, während das Essen kalt und der Wein warm wurden, lieferten sich Ada und das Kind wilde Kämpfe – Sieger war Elias, wie der Elasmosaurus von den beiden liebevoll genannt wurde.

In ihrem Londoner Haus fanden Gäste mit deutschsprachigem Nachwuchs in ihrer über mehrere Stockwerke verteilten Bibliothek eine stattliche Sammlung von Kinderliteratur, die akribisch mit Bleistift annotiert und ins Englische übersetzt war. Auf diese Weise hatte Ada sich für ihre Forschung autodidaktisch Deutsch beigebracht, in mühsamer Kleinarbeit und mit einem Wörterbuch bewaffnet.

Als Frau in einer Männerwelt wusste sie zu provozieren und mit Tabus zu brechen, zugleich schätzte und respektierte sie Tradition. Bis tief in die Nacht erzählte sie Anekdoten von ihren Lehrern und aus anderen Zeiten der Jüdischen Studien in Israel oder London. Sie kochte traditionelle jüdische Küche und hatte große Hochachtung vor ihrer langjährigen Freundin, der britisch-sefardischen Kochbuchautorin Claudia Roden.

Ada war unabhängig und unkonventionell: in ihrer Art zu denken, ihrem Humor, ihrem Fahrstil (man hoffte, ihr verbeultes Auto möge heil am Zielort ankommen!), ihrer Fähigkeit, Freundschaften über Kontinente und Generationen hinweg zu knüpfen und pflegen – und ganz besonders in ihrer Forschung sowie ihrer Treue und Verbundenheit zur akademischen Welt der Jüdischen Studien in England, Israel und den USA.

Sie war ein Vorbild für Generationen junger Frauen, ob ihrer Durchsetzungskraft und ihrer charmanten Weise, die akade-



1 Ada Rapoport-Albert

mische Männerwelt aufzumischen: In langen fließenden Gewändern und granatrottem Lippenstift schritt sie durch die Reihe der grauen und blauen Anzüge.

Ihre Forschung wird bleiben, inspirieren und motivieren. Und man wird sich bis spät in die Nacht Geschichten erzählen über die unumstrittene Grand Dame der Chassidismusforschung und der Jüdischen Studien.

BILDNACHWEIS
Central European
University, Budapest/Wien

Mirjam und Noam Zadoff

In memoriam Dr. Hans-Jochen Vogel (1926–2020)

Einer der ersten Anrufe, die ich 1997 erhielt, nachdem ich auf den neuen Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur der LMU berufen wurde, stammte von Hans-Jochen Vogel. Er regte an, dass wir gemeinsame Veranstaltungen planten, denn lange nach seiner Zeit als Oberbürgermeister, Bundesminister und SPD-Vorsitzender engagierte er sich im politischen Ruhestand vor allem als Gründungsvorsitzender für den nach den fremdenfeindlichen Ausschreitungen zu Beginn der neunziger Jahre gegründeten Verein „Gegen Vergessen – für Demokratie“. So begann eine lange Reihe gemeinsamer Initiativen, zu deren Höhepunkten im Wintersemester 1999/2000 der Vortrag von Jan-Philipp Reemtsma zum Thema „Wie hätte ich mich damals verhalten?“ gehörte. 2007 hielt Vogel aus Anlass des zehnjährigen Lehrstuhljubiläums dann selbst einen Vortrag über den Umgang der Stadt München mit einem seiner berühmtesten Söhne, dem aus seiner Heimat verbannten Schriftsteller Lion Feuchtwanger. Noch vor wenigen Jahren bedankte sich Vogel in seiner Grußbotschaft anlässlich des zwanzigjährigen Bestehens dafür, dass mit der Einrichtung dieser Institution „die jüdische Geschichte und Kultur wieder einen festen Platz im Spektrum der Ludwig-Maximilians-Universität, aber auch im geistigen Leben Münchens gefunden hat.“ Er schloss seinen Glückwunsch mit der unserer nicht immer optimistisch stimmenden Zeit geschuldeten Bemerkung, dass diese Arbeit „angesichts der jüngsten Entwicklungen eher noch wichtiger geworden“ sei.

Mit Hans-Jochen Vogel haben wir einen treuen Freund verloren, auf dessen Erfahrung und Ideenreichtum unser Lehrstuhl immer zurückgreifen konnte. Er hat dies auch in seinen zwanzig Jahren als Kuratoriumsmitglied unseres Freundeskreises unter Beweis gestellt. Solange es seine Kräfte zugelassen haben, war er regelmäßiger Gast bei unseren Sitzungen und hat mit seinen Anregungen manche Veranstaltung initiiert.



Hans-Jochen Vogel und
Charlotte Knobloch

iert. In einer seiner letzten Initiativen stellte er uns Materialien zur Verfügung, die bewirken sollten, dass in München nicht nur der unrühmlichen Geschichte als Hauptstadt der Bewegung gedacht werde, sondern dass auch die Aufarbeitung dieser Geschichte durch die Stadt seit den sechziger Jahren erforscht würde. In einem persönlichen Brief vom 22. August 2016 verwies er vor allem auf zwei Felder, die er in seiner Zeit als Oberbürgermeister angeregt habe und die nicht in Vergessenheit geraten sollten. Dies waren „der Umgang der Stadt mit denjenigen ihrer ehemaligen jüdischen Mitbürger und Mitbürgerinnen, die nach 1933 geflüchtet sind und im Exil überlebt haben, und die Entwicklung des Kontaktes mit Israel, um die sich München spätestens seit 1960 bemüht hat.“

Beides sind Bereiche, denen bereits einige unsere Studierenden auch aufgrund der von ihm zur Verfügung gestellten Materialien in ihren Arbeiten nachgehen konnten und deren erste Früchte er noch erleben konnte. Es wäre ein ihn ehrendes Andenken, wenn diese Forschungen zukünftig noch weiter ausgebaut werden könnten.

BILDNACHWEIS
Thomas Hauzenberger

Michael Brenner

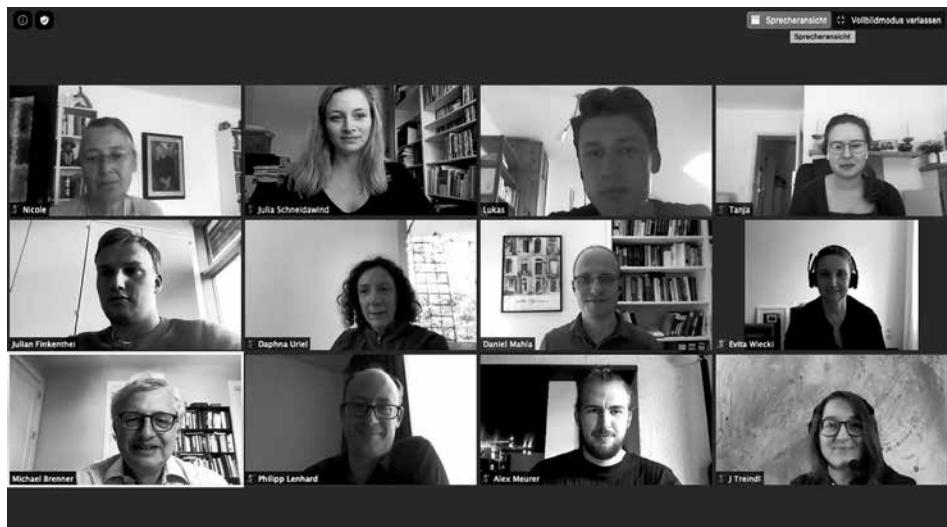
Erfahrungen aus dem digitalen Semester

Reflexionen von Lehrenden und Studierenden der jüdischen Geschichte

In einem nicht ganz so originellen und etwas stereotypen Witz sagt Gott drei Schiffsbrüchigen, die weit vor der Küste ins Meer geworfen wurden, die Erfüllung eines letzten Wunsches zu. Der Italiener wünscht sich ein letztes Pastagericht, natürlich al dente; der Franzose möchte noch einmal eine Frau lieben, mit voller Leidenschaft; der Jude fleht inbrünstig: Lieber Gott, bitte bringe mir Schwimmen wie ein Weltmeister bei, ich möchte zur Küste schwimmen und überleben. Ganz so dramatisch ging es in unserem letzten Semester zwar nicht zu. Aber dennoch hatten viele das Gefühl unterzugehen in einem Meer der Ungewissheit, in einer Welt, die sie nicht mehr als die ihre erkannten.

Doch so schnell gab niemand von uns auf. Vielmehr mussten wir alle schleunigst lernen, in diesem neuen Meer der online-Lehre zu schwimmen. Und nicht genug damit: Angesichts der besonderen Situation unserer Studierenden, die oftmals mit technischen Problemen zu kämpfen hatten, die sich in einer Wohnung neben kleineren Geschwistern oder WG-Mitbewohnern eine ruhige Ecke suchen mussten und die ihre KommilitonInnen nur über den Bildschirm kennenzulernen, galt die Devise, sich besonders anzustrengen. Wir Lehrenden standen vor der Herausforderung, nicht nur das Beste aus einer misslichen Situation zu machen, sondern nach Wegen zu suchen, den Studierenden anzubieten, was im normalen Lehrbetrieb eben nicht möglich war.

In meiner Vorlesung zur Geschichte der Juden in der Frühen Neuzeit habe ich beispielsweise neben den Vorlesungen auch Gespräche mit Kolleginnen und Kollegen aus Berlin, Berkeley und Beer Sheva, die ich sonst nicht in den Vorlesungssaal gebracht hätte, aufgenommen. Damit erhielten die etwa 80 TeilnehmerInnen die Möglichkeit, dass die führenden Experten aus der ganzen Welt zu ihnen sprachen. Um der Anonymität einer ins Netz gestellten asynchronen Vorlesung zu entkommen, habe ich zudem eine Besprechung der Vorlesung im intimen Rahmen (falls es dieses Konzept im Internet gibt) angeboten. Für mich persönlich war dies keine lästige Extrastunde,



1 Lehrstuhltreffen via Zoom

sondern ein sehr anregendes Gespräch mit denjenigen Studierenden, die besonderes Interesse zeigten. In meiner Übung wollten wir eigentlich Münchener Archive und Bibliotheken besuchen. Nun kamen die Archivare und Bibliothekare zu uns „ins Netz“. Sie brachten digitale Versionen von Dokumenten mit und teilten sie mit uns auf dem Bildschirm. Es war nicht das Gleiche wie ein Besuch im Archiv mit dem Geruch der Akten und der Möglichkeit, diese einmal anzufassen, aber ich glaube, es war ein ganz guter Ersatz. Und im Oberseminar konnten diesmal auch die DoktorandInnen regelmäßig teilnehmen, die fern von München waren wie auch Gäste, die nicht extra nach München angereist wären.

Ich denke im Namen aller meiner Kolleginnen und Kollegen zu sprechen, wenn ich sage, wir haben alle versucht schwimmen zu lernen – und wir sind nicht untergegangen.

Prof. Dr. Michael Brenner

„Und es hat Zoom gemacht ...“ Ein wohl sehr passendes Zitat für dieses Sommersemester 2020. Bis zuletzt habe ich eigentlich nicht geglaubt, dass ich dieses Semester keinen Fuß in die Universität setzen würde. Doch nun ist die Vorlesungszeit vorbei und ich habe weder die Dozenten noch die Leute, die man notgedrungen und ganz plump über Zoom anschreiben musste, um irgendwie soziale Kontakte zu schließen, einmal persönlich zu Gesicht bekommen.

Das digitale Semester hat alle, Dozenten wie Studierende, vor eine große Herausforderung gestellt, allerdings haben sich aufgrund dessen auch Situationen ergeben, die man unter normalen Umständen so wohl nicht erlebt hätte: Von Sprechstunden mit Dozenten, die ihr Baby vor die Brust geschnallt hatten, bis hin zu Familienmitgliedern, die einfach mal mit in die Kamera geschaut und bei den Kommilitonen für Gelächter gesorgt haben. Trotz anfänglicher Skepsis hat alles in allem doch relativ gut funktioniert und sich inzwischen auch gut eingespielt. Für mich persönlich ergaben sich vor allem zeitliche und auch finanzielle Vorteile, da ich nicht in München wohne und mir somit drei Stunden Fahrzeit täglich sowie Geld für Benzin und Semesterticket gespart habe. Dennoch muss ich sagen, fehlen einem die persönlichen sozialen Kontakte, die die Vorlesungszeit doch durchaus versüßen und ich freue mich auf jeden Fall, wenn sich alles wieder normalisiert.

Abschließend noch ein Lob an die Dozenten, die ihre Online-Seminare abwechslungsreich und humorvoll gestaltet haben, Erklär-Videos und Podcasts gedreht und das Arbeitspensum, trotz gesparter Zeit, auf einem machbaren Level gehalten haben.

Gianna Zavattieri, Studentin

Das Corona-Semester „erwischte“ mich praktisch zeitgleich mit der Verhängung der Ausgangssperre und dem Beginn des Lockdowns: Am Montag, dem 23. März, sollte der Jiddisch-Intensivkurs beginnen, zwei Wochen lang, jeden Tag fünf bis sechs Unterrichtsstunden. 19 Anmeldungen lagen vor und ich freute mich sehr, endlich wieder einen Intensivkurs unterrichten zu können. Doch dann kam der 13. März: Präsenzlehre ist einzustellen! Die anfängliche Ratlosigkeit und Enttäuschung wichen jedoch bald der Neugierde und dem Tatendrang.

Das Jiddischland, in dem ich mich bewege, ist schon lange ein virtuelles. Ich rief meine Freundin Natalia Krynicka an, die in Paris in der Medem-Bibliothek arbeitet und von der ich wusste, dass sie schon öfters online-Kurse unterrichtet hatte. Ich fragte sie aus, ließ mich beraten und auch warnen, dass es sehr anstrengend werden würde. Wie bringe ich den Teilnehmern und Teilnehmerinnen am besten das Alphabet bei? Diese Frage konnte mir Natalia auch nicht beantworten, da sie so bisher nur Fortgeschrittene unterrichtet hatte. Zu diesem Zeitpunkt gab es seitens des Uni noch keine Hilfestellungen, keine Empfehlungen und auch keine Vorgaben. In den kom-

menden Tagen erkundete ich die mir bis dahin unbekannten Funktionen von Skype, veranstaltete Probeunterricht mit meinen Söhnen, um alles auszuprobieren. Und das Alphabet? Ich habe mich in einem der Seminarräume vor die Tafel gestellt und mich von einem Kollegen mit dem Handy filmen lassen. Es entstanden zehn kleine Videoclips (die von nun an sicherlich jede Anfänger-Generation zu sehen bekommt).

Dann schrieb ich erneut eine E-Mail an die Studierenden: Haben Sie Lust auf ein Experiment? Alle sagten zu. Am 24. März, mit nur einem Tag Verspätung, ging es los. In der ersten Woche habe ich gefühlt 24 Stunden pro Tag am Rechner gesessen, denn alle Unterrichtsunterlagen mussten neu gedacht und gestaltet werden. Bereits in der ersten Stunde merkte ich, dass alles minutiös vorbereitet werden muss, da diese Unterrichtsform wenig Möglichkeit für Improvisation und Spontanität bietet. Sehr bald merkte ich aber auch, wie gut das Lehren und Lernen funktionierte. Alle – auch ich – waren erheblich konzentrierter, es gab weniger Ablenkung, die Aussprache konnte genauer geübt werden. Und ich konnte nun auch viel mehr Medien heranziehen. Bilder, Filme, Videoclips, Lieder und Internetlinks, die ich im Präsenzunterricht durchaus nutzte, waren nun leichter einsetzbar. Der Kurs fand jeden Vormittag für alle statt, am Nachmittag gab es eine zusätzliche Stunde in Kleingruppen. Von jeder Sitzung gab es eine Aufnahme, die nicht nur das Nachbereiten erleichterte, sondern auch denjenigen das Nacharbeiten ermöglichte, die nicht dabei sein konnten, weil sie beispielsweise technische Schwierigkeiten hatten.

Als ich mich am Freitag fürs Wochenende verabschieden wollte, kam aus dem Kreis der Teilnehmenden die Frage, ob es während des Corona-Lockdowns überhaupt noch Wochenden gäbe ... Ja, auf Wunsch der Studierenden fand der Unterricht schließlich auch am Samstag und am Sonntag statt – alle hatten Zeit und Lust, sich nicht zu langweilen. Tatsächlich waren alle sehr fleißig – 176 Hausaufgaben habe ich während dieses Kurses korrigiert. Ob das so viel mehr als bei einem Präsenzkurs war, kann ich nicht sagen, aber weil nun alle Hausaufgaben in dem Hausaufgaben-Ordner gespeichert wurden, habe ich diese Zahl nun schwarz auf weiß...

Vielen Dank an alle Studierenden, die sich an meinem online-Lehre-Experiment beteiligt haben und es zu einer so lehrreichen und tollen Erfahrung gemacht haben!

Dr. Evita Wiecki

Immerhin einen Vorteil hatte die digitale Lehre in diesem Semester: Es ergaben sich in den Lehrveranstaltungen zuweilen recht persönliche Einblicke in das Leben der Kommilitonen und Kommilitoninnen: Wohnräume (gleichsam die dritte Haut des Menschen) waren zu sehen, manchmal auch das Frühstücksbrötchen oder Müsli, Kinder traten auf, die natürlich neugierig beobachteten, was da vor sich ging, mitunter hatten andere Familienmitglieder dringend etwas zu fragen oder zu sagen. Allerdings: einen ‚echten‘ Kontakt gab es nicht.

In meinem Jiddisch-Kurs, der als Intensivkurs für Anfänger in den Semesterferien im März begonnen hatte – etwa zeitgleich mit dem Inkrafttreten der ersten bayerischen „Lockdown“-Regelungen – und sich dann in einen regulären Kurs während des Sommersemesters verwandelte, ging es auch darüber hinaus persönlich zu: Man lernte zu sagen, wie man heißt, wo man wohnt, wie alt man ist, wie viele Geschwister man hat usw. Wichtige Vokabeln, gleich am Anfang, waren natürlich „die Gesichtsmaske“ (*di ponim-maske*) und „das Toilettenpapier“ (*dos asher-yotser-papir*), letzteres eignete sich hervorragend, um die Negation (*in di gevelbn iz nito keyn asher-yotser-papir*) und die Formulierung von Fragen (*vu gefint men asher-yotser papir?*) zu üben. Später benannten wir aus Übungsgründen unsere Lieblingsfarben und Essensvorlieben, berichteten von der Hobbygartenarbeit und den Wochenendaktivitäten und sagten, was wir machen würden, wenn wir dieser oder jener wären (z.B. der Präsident der USA), dieses oder jenes besäßen oder könnten (z.B. fliegen), und wie unsere Tage und unsere Urlaubspläne aussähen, wenn das Corona-Virus nicht da wäre; Fehler waren unvermeidbar, dabei wurde viel gelacht. So erfuhr man in den vier Monaten doch einiges über die anderen Kursteilnehmer und Kursteilnehmerinnen und auch über die Jiddisch-Lektorin.

„Leibhaftig“ gesehen haben wir uns über die vier Monate hin nicht, nur über den Bildschirm. Wäre so etwas im 19. Jahrhundert für einen Juden oder eine Jüdin im Shtetl vorstellbar gewesen? Gehört die „leibhaftige“ Begegnung zum Kennenlernen bzw. zum Kennen des Anderen dazu oder reichen das Wort und die digitalen Einblicke? Man sieht zwar viel, aber wieviel erreicht man über den Bildschirm nicht? Könnte ich eine oder einen der Anderen auf der Straße wiedererkennen?

Adela Sophia Sabban, Studentin

Eine besondere Herausforderung stellte in diesem ersten digitalen Semester das Phänomen der schwarzen Bildschirme dar. Einige Studierende schalteten ihre Kameras nicht ein. Anstatt der Person konnten Lehrende und Kommilitonen nur einen schwarzen Bildschirm sehen. Die Gründe hierfür waren vielfältig: von der häuslichen Situation über eine problematische Internetverbindung bis hin zu datenrechtlichen Aspekten.

Ein Gastkommentar in der *Süddeutschen Zeitung* vom 6. Juni, der sich mit diesem Phänomen beschäftigte, sah darin eine tieferliegende Verweigerungshaltung und charakterisierte heutige Studierende als „Generation unsichtbar“. Tatsächlich gibt es Studierende, die ich nun ein ganzes Semester unterrichtet habe, auf der Straße aber nicht erkennen würde. Auch unter KollegInnen sorgte dieses Phänomen für viel Ärger und Verunsicherung. Es ist schwer genug, vor dem Bildschirm die Wirkung der eigenen Worte auf das Publikum einzuschätzen – doch ohne Bild wird dies geradewegs unmöglich.

Gleichzeitig stellte das Phänomen jedoch eine Chance dar: Mehr noch als bei Studierenden, die man im Blickfeld hat, musste man bei KursteilnehmerInnen ohne Kamera darauf achten, dass diese sich nicht komplett geistig (wenn nicht sogar physisch) aus der Diskussion verabschiedeten. Dies zwang die Lehrenden, noch mehr als in vorherigen Jahren darüber nachzudenken, wie die KursteilnehmerInnen in regelmäßigen Abständen zur aktiven Rückmeldung bewegt werden konnten. Und gerade die digitale Lehre bietet hierfür vielfältige Möglichkeiten: Von digitalen Wänden, auf denen jede/r TeilnehmerIn ihre Erwartungen an die Sitzung notieren, über kurze Umfragen zu inhaltlichen Themen mittels digitaler Tools oder der Chatfunktion bis hin zu Breakout-Rooms, die Gruppendiskussionen ermöglichen – die Liste ließe sich beliebig verlängern. Und tatsächlich gibt es ja auch in der Präsenzlehre immer wieder Studierende, bei denen unklar ist, inwiefern sie dem Kursgeschehen überhaupt noch folgen. Die Herausforderung der schwarzen Bildschirme kann somit positive Effekte auch auf unsere – hoffentlich bald wieder mögliche – Präsenzlehre haben.

Dr. Daniel Mahla

Zunächst ist festzuhalten, dass im vergangenen Sommersemester die Umstellung auf die Online-Lehre am Historischen Seminar so wie allgemein an der LMU gut geklappt hat. Auch gegenüber dem Prüfungsausschuss des Historicums oder der

UB kann man sich nicht beklagen, es wurden großzügige Zugeständnisse für die Abgabefristen schriftlicher Arbeiten gemacht und die Bestände der Präsenzbibliotheken waren trotz anhaltender Beschränkungen schnell wieder zugängig.

Andererseits habe ich dieses Semester – und beinahe alle Kommilitonen und Kommilitoninnen aus meinem Bekanntenkreis teilen diesen Eindruck – als vergleichsweise anstrengend und unbefriedigend empfunden. Das lag meiner Einschätzung nach weder an der digitalen Unerfahrenheit der Lehrenden noch an technischen Schwierigkeiten. An den Veranstaltungen, die ich belegt hatte, konnte ich problemlos teilnehmen. Auch auf der fachlichen Ebene war dieses Semester nicht weniger lehrreich als die vorausgegangenen. So waren in den Vorlesungen die mitgeschnittenen Präsentationen genauso bereichernd wie die sonst üblichen live-Vorträge.

Einen negativen Einfluss durch die Form der Lehre habe ich dagegen in den Seminaren und Übungen wahrgenommen. In den Zoom-Meetings meldeten sich noch weniger als im Seminarraum zu Wort, Diskussionen zwischen Teilnehmern waren eine Seltenheit. Sicherlich fehlte das Gefühl, sich tatsächlich zusammen in einem Raum aufzuhalten. Unter anderem das halte ich für das größte Defizit. Denn die letzten Monate habe ich vor allem das soziale Drumherum vermisst, das zum Studium nun doch dazugehört: Die ungezwungenen Gespräche vor und nach dem Seminar oder der Vorlesung mit den anderen Teilnehmern und Teilnehmerinnen – eventuell sogar eine Diskussion zur aktuellen Seminarsitzung. Das spontane Treffen mit Kommilitonen, besonders anderer Fächer, zur Mittagspause in der Mensa, die ja auch vorerst geschlossen wurde. In diesem Sinne hoffe ich, dass im kommenden Wintersemester zumindest kleinere Veranstaltungen wie Übungen und Seminare wie gewohnt stattfinden werden.

Thomas Kestler, Student

Das erste vollständig digitale Semester hat entgegen meiner ursprünglichen Skepsis sehr gut funktioniert. Das Ausprobieren neuer Lehrmethoden hat trotz gelegentlichen Frustes und einem erheblichen Mehraufwand viel Spaß gemacht und ich werde sicher in der Post-Corona-Zeit ebenfalls zunehmend digitale Tools in den Unterricht integrieren. Aber auch die Diskussion von Angesicht zu Angesicht, also derjenige Aspekt der universitären Lehre, von dem ich vermutet hatte, er würde

im virtuellen Raum in eine Totalkatastrophe führen, war lebhaft, spannend und anregend. In meiner Übung zum Werk Hannah Arendts reichte sogar häufig die vorgegebene Zeit von zwei Stunden nicht aus, weil so viele Studierende sich zu Wort meldeten und noch etwas zur Diskussion beitragen wollten.

Alles in allem also eine sehr erfrischende und schöne Erfahrung vor einem ernsten, ja todernsten Hintergrund. Auch wenn der Ausnahmezustand wohl bis auf weiteres andauern und es kein einfaches „back to normal“ geben wird, scheint es mir wichtig zu sein, zwar einen pragmatischen Umgang mit den notwendigen Einschränkungen zu finden, sich aber trotzdem nicht einfach an die neue „Normalität“ zu gewöhnen: Mit der ausschließlich digitalen Lehre geht (im Unterschied zur Einflechtung einzelner digitaler Elemente) ein wesentlicher Teil des akademischen Lebens verloren. Auch in der Lehre: Seminare sind ja nicht zuletzt ein sozialer Raum, in dem intellektuelle Begegnungen und Erfahrungen möglich sind, die über die Unterrichtsstunde hinauswirken. Im besten Fall sind Lehrveranstaltungen fester Bestandteil und Knotenpunkt einer intellektuellen Lebensform, die weit mehr ist als die Aneignung von Wissen und das Erlernen des wissenschaftlichen Handwerkzeugs. Insofern bleibt zu hoffen, dass die Gefährdungslage bald wieder Präsenzunterricht und ein ungezwungenes Campusleben zulässt. Bis es soweit ist, tun wir Lehrenden alles, um die gravierenden Folgen der Pandemie in unserem Tätigkeitsfeld so gut wie möglich abzufedern – und vielleicht sogar noch etwas mehr als das.

Dr. Philipp Lenhard

Nachrichten und Termine

Neues von Mitarbeitern und Absolventen / Veranstaltungen / Nachrichten vom Freundeskreis des Lehrstuhls

NEUES VON MITARBEITERN UND ABSOLVENTEN

Wir freuen uns sehr, im Wintersemester 2020/21 trotz der erschwerten Bedingungen zwei Gastprofessoren begrüßen zu können. Als Israel Institute Gastprofessor für Israel Studies wird **PD Dr. Gilad Ben-Nun** (Leipzig) eine Vorlesung zur Geschichte der arabisch-israelischen Beziehungen sowie einen Vertiefungskurs zur vergleichenden Konfliktgeschichte Israels/Palästinas, Nordirlands, Frankreichs/Algeriens und Südafrikas anbieten. Ben-Nun ist ausgewiesener Experte für die Geschichte des Internationalen Rechts und lehrt an der Universität Leipzig. Er hat zuletzt die Monographie *The Fourth Geneva Convention for Civilians: The History of International Humanitarian Law* (2020) veröffentlicht. Sein Buch *Seeking Asylum in Israel: Refugees*



Gilad Ben-Nun (Foto: 2017 Universita di Verona)

and the History of Migration Law wurde 2017 für den National Jewish Book Award nominiert. Am 9. Dezember hält er um 19 Uhr einen öffentlichen Vortrag mit dem Titel „Israel and the United Nations – a Complicated Relationship“.

Der ehemalige Direktor der School of Philosophy, Linguistics and Science Studies an der Tel Aviv University, **Prof. Dr. Yossef Schwartz**, wird im Rahmen einer Kooperation zwischen der LMU und der TAU ein Jahr lang in München forschen und lehren. Schwerpunkt seiner Forschung ist die mittelalterliche und frühneuzeitliche jüdische Geistesgeschichte. Nach zahlreichen Gastprofessuren und Forschungsaufenthalten in Philadelphia, Budapest, Heidelberg, Frankfurt, Berlin, Barcelona und Zürich kommt er nun nach München, um an seinem neuen Buchprojekt über den mittelalterlichen Philosophen Hillel von Verona zu arbeiten. Zu Schwartz' wichtigsten Publikationen zählen zwei hebräischsprachige Monographien über Meister Eckharts Maimonides-Rezeption (2002) und über Pluralismus und Toleranz im Mittelalter (2006). In deutscher Sprache erschien zuletzt der Essay „Philosophie im Judentum – das lange jüdische Mittelalter und ihre Geschichtsschreibung“ in der Reihe *Grundriss der Geschichte der Philosophie*.

Wir heißen **Dr. Katarzyna Person** vom Jüdischen Historischen Institut in Warschau herzlich als Marie Curie-Fellow am Lehrstuhl willkommen. Person wurde 2010 an der University of London promoviert und ist seit 2012 Leiterin des Editionsprojektes des von Emmanuel Ringelblum angelegten Untergrundarchivs aus dem Warschauer Ghetto. Zu Persons wichtigsten Publikationen zählen die Monographien *Assimilated Jews in the Warsaw Ghetto 1940–1943* (Syracuse University Press, 2014) und *Warsaw Ghetto Police: The Jewish Order Service in the Warsaw Ghetto* (Cornell University Press, 2020). In München wird sie in den nächsten beiden Jahren ihr Forschungsprojekt „The Search for Justice as a Community Building Process Among

Jews and Poles in Post-War East-Central-Europe. National and Transnational Aspects“ durchführen.

Dr. Philipp Lenhard wurde ab dem Wintersemester für ein Jahr als Junior Fellow ans Historische Kolleg berufen und wird sich dort als Fellow der Gerda Henkel Stiftung voll auf die Fertigstellung seines Habilitationsprojekts „Wahlverwandtschaften – Eine jüdische Kulturgeschichte der Freundschaft im 20. Jahrhundert“ konzentrieren. Er wird im Wintersemester von **Julia Schneidawind, M.A.** und **Dr. Fabian Weber** vertreten. Julia Schneidawind arbeitet bereits seit zwei Jahren im Rahmen des Forschungsprojektes „Schicksale und ihre Bücher – deutsch-jüdische Privatbibliotheken zwischen Jerusalem, Tunis und Los Angeles“ am Lehrstuhl. Fabian Weber, der zudem wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Bundeswehruniversität München ist, hat bereits im vergangenen Wintersemester einen Lehrauftrag an der LMU innegehabt. Im August ist sein Buch *Projektionen auf den Zionismus. Nichtjüdische Wahrnehmungen des Zionismus im Deutschen Reich 1897–1933* im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht erschienen.



Katarzyna Person (Foto: Marta Kusmierz)

Soeben ist in der Reihe C. H. Beck Wissen das Buch *Geschichte Israels. Von der Staatsgründung bis zur Gegenwart* von dem ehemaligen Lehrstuhl-Mitarbeiter **Ass.-Prof. Dr. Noam Zadoff** erschienen

Die Monographie *Friedrich Pollock – Die graue Eminenz der Frankfurter Schule* (Suhrkamp 2019) von **Philipp Lenhard** ist auf der Longlist des Wissen!-Sachbuchpreises der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft. Der mit insgesamt 60 000 Euro höchstdotierte deutsche Sachbuchpreis zeichnet eine deutschsprachige Erstveröffentlichung aus, die „in herausragender und anschaulicher Weise wissenschaftlich und gesellschaftlich relevante Fragen behandelt“. Unter den 22 nominierten Titeln ist noch ein weiteres Buch einer ehemaligen Doktorandin am Lehrstuhl: *Ihre Seite der Geschichte – Deutschland und seine First Ladies von 1949 bis heute* (Piper 2019) von **Dr. Heike Specht**.

VERANSTALTUNGEN

Rückblick

Fast alle für das Sommersemester geplanten öffentlichen Veranstaltungen mussten aufgrund der Corona-Pandemie leider ausfallen. Umso schöner ist es, dass zumindest die gemeinsam mit dem Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern ausgerichtete Buchvorstellung mit **Dr. Daniel Mahla** zu seinem neuen Buch *Orthodox Judaism and the Politics of Religion* (Cambridge UP, 2020) am 16. Juli wie geplant – digital über die Plattform „IKG-Live“ – stattfinden konnte.

Der Lehrstuhl hat gemeinsam mit dem Freundeskreis im Sommersemester eine gut angenommene, exklusiv für die Freundeskreismitglieder ausgerichtete Online-Veranstaltungsreihe auf die Beine gestellt, die Einblicke in die Tätigkeitsfelder ehemaliger Lehrstuhl-Mitarbeiter und -Absolventen bot. Am 19. Mai diskutierte Philipp Lenhard mit **Johannes Börmann**, stellvertretender Antisemitismusbeauftragter der EU-Kommission, zum Thema „Antisemitismus und seine Bekämpfung in Europa heute“. Eine Woche später, am 26. Mai, sprach Michael Brenner mit **Katharina Hey**, Direktorin des Goethe-Instituts in Ruanda, zum Thema „Zwischen Diaspora und Heimat: Genozidaufarbeitung und -erinnerung in Ruanda und Europa“. Am 16. Juni schließlich berichtete **Prof. Dr. Mirjam Zadoff**, Direktorin des NS-Dokumentationszentrums, über die „Aufgaben der NS-Dokumentation im Zeitalter nach den Zeitzeugen“.

Am 30. Juni diskutierten anlässlich des 50. Todestages von Paul Celan **Prof. Dr. Amir Eshel** (Stanford) und **Dr. Thomas Sparr** (Suhrkamp Verlag) auf Einladung des Freundeskreises über Werk und Leben des Dichters.

Unter dem Titel „Israels neue Regierung: Politische Perspektiven in Krisenzeiten“ veranstaltete das Zentrum für Israel-Studien am 2. Juli gemeinsam mit der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern eine online ausgestrahlte Podiumsdiskussion.

Dr. Daniel Mahla diskutierte mit dem Vizepräsidenten der IKG, **Yehoshua Chmiel**, dem Referatsleiter des Büros des Landes NRW in Israel, **Dr. Gil Yaron**, dem Professor für International Management und Leadership an der FOM München, **Prof. Dr. Guy Katz**, sowie mit **Prof Dr. Stephan Stetter**, Professor für Internationale Politik und Konfliktforschung an der Universität der Bundeswehr in München.

Am 15. Juli fand das von **StRin Julia Treindl, M.A.** organisierte Studienforum Jüdische Geschichte zum Thema „Jüdisches Leben in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart“ mit 60 Schülerinnen und Schülern aus ganz Bayern statt. Mit Vorträgen und in kleineren Arbeitsgruppen wurde das Thema aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet. Für viele Schüler und Schülerinnen war es die erste vertiefte Auseinandersetzung mit der jüdischen Geschichte.

Vorschau

Da ungewiss ist, ob im Wintersemester wieder öffentliche Veranstaltungen vor Ort möglich sind, sind alle Vorträge so geplant, dass sie gegebenenfalls auch online stattfinden können. Wir bitten darum, sich kurz vorher zu informieren, auf welche Weise die Veranstaltung abläuft. Gerne können Interessierte sich auch in den Verteiler des Lehrstuhls aufnehmen lassen. Bitte schreiben Sie dazu eine E-Mail an juedische.geschichte@lrz.uni-muenchen.de.

Am 11. November stellen die Herausgeber des neuen Bandes *Israel-Studien. Geschichte – Methoden – Paradigmen* (Wallstein, 2020), **Prof. Dr. Johannes Becke**, **Prof. Dr. Michael Brenner** und **Dr. Daniel Mahla**, um 19 Uhr das Buch im Gespräch mit den Mitautorinnen **Dr. Jenny Hestermann** (Frankfurt am Main) und **Dr. Shelley Harten** (Berlin) vor.

Am 24. November stellt **Dr. Ronen Steinke** um 19 Uhr sein neues Buch *Terror gegen Juden. Wie antisemitische Gewalt erstarkt und der Staat versagt* (Berlin Verlag, 2020) vor. Steinke ist Rechtswissenschaftler, innenpolitischer Korrespondent der *Süddeutschen Zeitung* und Autor zahlreicher Bücher zu Themen des deutschen Judentums. Für sein neues Buch ist er durch Deutschland gereist und hat zahlreiche Interviews mit Staatsschützern, Geheimdienstlern und Betroffenen antisemitischer Gewalt geführt.



Ronen Steinke (Foto: Regina Schmeklen)



Noam Zadoff (Foto: Privat)

Eine „exzellente Darstellung“ nennt die FAZ das soeben auf Deutsch erschienene Buch *Von Berlin nach Jerusalem und zurück. Gershom Scholem zwischen Israel und Deutschland* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2020) von **Ass.-Prof. Dr. Noam Zadoff**. Am 1. Dezember stellt er es um 19 Uhr im Gespräch mit Michael Brenner auf Einladung des Zentrums für Israel-Studien und des Kulturzentrums der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern vor. Zadoff, der von 2008 bis 2014 Mitarbeiter am Lehrstuhl und von 2014 bis 2019 Assistant Professor für jüdische Geschichte an der Indiana University in Bloomington war, ist Assistenprofessor am Institut für Zeitgeschichte der Universität Innsbruck. Im Herbst 2020 erschien sein Buch: *Geschichte Israels. Von der Staatsgründung bis zum Gegenwart* im Verlag C.H. Beck.

Die diesjährige Yerushalmi Lecture, die wieder von der Israelitischen Kultusge-

meinschaft München und Oberbayern unterstützt wird, hält am 16. Dezember um 19 Uhr der Historiker **Prof. Dr. Robert Jütte** zu dem aktuellen Thema „Und sie sollten sie plagen mit allerlei Seuchen-Krankheiten und Schmerzen“. Epidemien in der jüdischen Geschichte“. Jütte war von 1990 bis 2020 Leiter des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart und seit 1991 gleichzeitig Honorarprofessor an der Universität Stuttgart. Er hatte Gastprofessuren an den Universitäten Innsbruck (2001) und Zürich (seit 2006/07) inne und war Fellow am Herbert D. Katz Center for Advanced Judaic Studies in Philadelphia (2010/11, 2014) sowie am Spertus Institute for Jewish Learning and Leadership in Chicago (2017). 2018 erhielt er den “Doctor of Hebrew Letters” honoris causa vom Spertus Institute for Jewish Learning and Leadership in Chicago, 2020 die Otto-Hirsch-Auszeichnung der Stadt Stuttgart. Er ist Mitherausgeber von *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte*



Robert Jütte
(Foto: Fotostudio
M42)

und Kultur der Juden. Zahlreiche Buchveröffentlichungen, zuletzt *Leib und Leben im Judentum* (Suhrkamp, 2016).

Gemeinsam mit der Evangelischen Stadtakademie München und dem Institut für vor- und frühgeschichtliche Archäologie und provinzialrömische Archäologie der LMU lädt der Lehrstuhl am 21. Januar 2021 um 19 Uhr zu dem englischsprachigen Vortrag „Jerusalem in Biblical Times“ des israelischen Archäologen **Prof. Dr. Israel Finkelstein**. Finkelstein lehrt an der Universität Tel Aviv und ist u.a. Autor der Sachbuch-Bestseller *Keine Posau-nen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit der Bibel* (dtv, 2002) und *Das vergessene Königreich. Israel und die verborgenen Ursprünge der Bibel* (dtv, 2014). Es moderiert Prof. Dr. Philipp W. Stockhammer (München). Um Anmeldung bis zum 14. Januar unter juedi



Israel Finkelstein (Foto: CC BY-SA 3.0)

sche.geschichte@lrz.uni-muenchen.de wird gebeten.

Auch im Sommersemester sind wieder zahlreiche Abschlussarbeiten entstanden, zu denen wir den Absolventinnen und Absolventen herzlich gratulieren. **Katharina Seehuber** hat ihre Dissertation „Vorgezeichnete Wege? Einflussfaktoren auf die jüdische Emigration aus dem nationalsozialistischen Reich am Beispiel der Münchner Gemeinde“ erfolgreich verteidigt. **Anna Sophia Messner** hat ihre von Prof. Brenner betreute Dissertation „Palästina/Israel im Blick. Bildgeographien deutsch-jüdischer Fotografinnen nach 1933“ abgeschlossen.

Eine Bachelorarbeit unter dem Titel „Die unterschiedliche Bedeutung jüdischer Repräsentanten bei der Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung in Wien und München“ hat **Martin Dort** vorgelegt. **Vanessa Luisa Esteban Naupari** verfasste ihre Bachelorarbeit zum Thema „Alltagsleben als eine Form der Auflehnung am Beispiel des sozialen Fürsorge- und Gesundheitssystems im Warschauer Ghetto“. Beide Arbeiten wurden von Prof. Brenner betreut. Eine von Dr. Lenhard betreute Bachelorarbeit „Literarische Salons als Orte der Grenzüberschreitung: Henriette Herz, Rahel Varnhagen und Fanny Lewald zur Zeit der jüdischen Aufklärungsbewegung im 18. und 19. Jahrhundert“ hat **Katharina Schmitt** vorgelegt. **Sophie Kappler** hat ihre von Prof. Brenner und Dr. Lenhard betreute

Zulassungsarbeit „Im Spiegel seiner Gegner: Faschismustheorien jüdischer Sozialisten“ erfolgreich eingereicht.

NEUES VOM FREUNDESKREIS DES LEHRSTUHLS

Die Mitgliederversammlung des Freundeskreises kann Corona-bedingt in diesem Jahr nicht im Präsenzformat stattfinden. Der Vorstand arbeitet derzeit an alternativen Lösungen und orientiert sich dabei am vorübergehend modifizierten Vereinsrecht und an den aktuellen Rahmenbedingungen. Alle Mitglieder werden selbstverständlich rechtzeitig informiert.

Der Freundeskreis plant eine ***Exkursion nach Sarajevo vom 22. bis 25. April 2021***. Wir freuen uns auf drei gemeinsame Tage zum Austausch und für das Kennenlernen der kulturreichen bosnischen Hauptstadt, in der sich Orient und Okzident begegnen. Sarajevo blickt auf eine wechselhafte Geschichte zurück: Es birgt Zeugnisse der hochentwickelten sephardischen Kultur, trägt die Narben des Bosnienkriegs und hat eigene Wege der Versöhnung gefunden. Während dieses Krieges (1992–1995) war Jakob Finci, Präsident der dortigen Jüdischen Gemeinschaft, maßgeblich an spektakulären Hilfsaktionen beteiligt. Er kann von den Erfolgen einer beispielhaften, konfessionsunabhängigen Solidarität berichten. Neben weiteren Begegnungen mit lokalen Kulturschaf-

fenden, um historische und aktuelle Fragen zu diskutieren, sind folgende Besichtigungen geplant:

- die Synagoge der Aschkenasim – 1902 errichtet, sie gilt als die drittgrößte in Europa
- die alte Synagoge von Sarajevo, erbaut im 16. Jahrhundert, heute Jüdisches Museum
- den seit 1630 existierenden sephardischen Friedhof
- die berühmte Sarajevo-Haggada von 1314, welche die 1492 aus Spanien Vertriebenen nach Bosnien gebracht hatten
- den Schauplatz des Attentats, dem der Thronfolger Franz Ferdinand 1914 zum Opfer fiel und das den Ersten Weltkrieg auslöste

Vorgesehen:

Unterbringung im geschichtsträchtigen 4-Sterne-Hotel Europa, sowie folgende Flüge mit Lufthansa:

Hinflug: Abflug München 11:05, Ankunft in Sarajevo um 12:25

Rückflug: Abflug Sarajevo 13:10, Ankunft in München um 14:35

Die Kosten für diese Reise werden sich auf ca. 1200 Euro belaufen (etwas günstiger für Paare im Doppelzimmer). Die Teilnehmerzahl ist begrenzt – wir bitten um Verständnis und um baldige Rückmeldungen, damit wir die Vorbereitungen in die Wege leiten können. Anmeldungen bitte bis Dezember an den Freundeskreis: freundeskreis-jgk@lrz.uni-muenchen.de.

Die Autorinnen und Autoren

Marc David Baer

ist Professor für Internationale Geschichte an der London School of Economics and Political Science (LSE). Seine 2008 bei Oxford University Press erschienene Monographie *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe* wurde mit dem Albert-Hourani-Preis der Middle East Studies Association of North America ausgezeichnet. Zu seinen aktuellsten Veröffentlichungen gehören *German, Jewish, Muslim, Gay: The Life and Times of Hugo Marcus* (Columbia University Press, 2020) sowie *Sultanic Saviors and Tolerant Turks: Writing Ottoman Jewish History, Denying the Armenian Genocide* (Indiana University Press, 2020).

Gerdien Jonker

ist Religionshistorikerin an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen. Nach der Promotion in der Altorientalistik forschte sie zunächst zum europäischen Islam. In ihrer jüngeren Forschung beschäftigt sie sich mit dem Beziehungsnetz zwischen Juden und Muslimen im Berlin der Zwischenkriegszeit. Zu ihren aktuelleren Publikationen zum Thema zählen *,Etwas hoffen muss das Herz'. Eine Familiengeschichte von Juden, Christen und Muslimen* (Wallstein, 2018) sowie *On the Margins. Jews and Muslims in Interwar Berlin* (EJ Brill, 2020).

Sabine Mangold-Will

ist außerplanmäßige Professorin für Neuere und Neueste Geschichte an der Bergischen Universität Wuppertal und lehrt als Akademische Oberrätin am Historischen Institut der Universität zu Köln. Sie ist Herausgeberin des Sammelbandes *Wilhelm II. – Archäologie und Politik um 1900* (gemeinsam mit Thorsten Beigel, Franz Steiner Verlag, 2017). Zudem erschienen ihre Monographien *Eine „weltbürgerliche Wissenschaft“: Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert* (Franz Steiner Verlag, 2004) sowie *Begrenzte Freundschaft. Deutschland und die Türkei 1918–1933* (Wallstein, 2013).

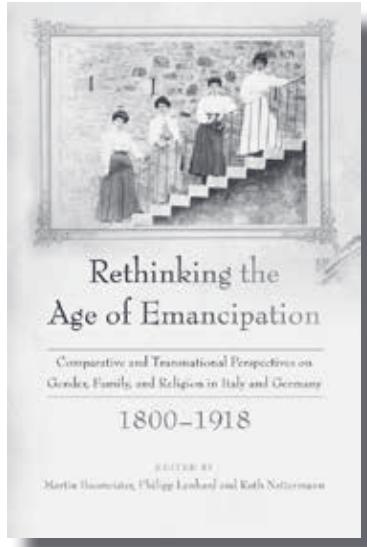
David Motadel

ist Associate Professor für Internationale Geschichte an der London School of Economics and Political Science (LSE) und ist derzeit Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin. Seine Monographie *Islam and Nazi Germany's War* (Harvard University Press, 2014), welche 2017 auf Deutsch bei Klett-Cotta erschienen ist, wurde mit dem Fraenkel-Preis ausgezeichnet. Motadel ist Herausgeber des Bandes *Islam and the European Empires* (Oxford University Press, 2014) und Mitherausgeber von *The Global Bourgeoisie: The Rise of the Middle Classes in the Age of Empire* (Princeton University Press, 2019). Im Jahr 2018 erhielt David Motadel den Philip Leverhulme Prize for History.

Ronen Steinke

ist Rechtswissenschaftler, innenpolitischer Korrespondent der *Süddeutschen Zeitung* und Autor zahlreicher Bücher zu Themen des deutschen Judentums. Seine juristische Doktorarbeit verfasste er über Kriegsverbrechertribunale von 1945 bis heute. 2015 erschien seine Biografie über Fritz Bauer im Piper-Verlag, die mit „Der Staat gegen Fritz Bauer“ 2015 preisgekrönt verfilmt und in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Im Berlin Verlag erschien 2017 die Monographie *Der Muslim und die Jüdin. Die Geschichte einer Rettung in Berlin*, sowie sein in diesem Sommer erschienenes Buch *Terror gegen Juden: Wie antisemitische Gewalt erstarkt und der Staat versagt*.

New in History from berghahn



March 2020; 466 pages

RETHINKING THE AGE OF EMANCIPATION

**Comparative and Transnational Perspectives
on Gender, Family, and Religion in Italy and
Germany, 1800–1918**

Edited by Martin Baumeister, Philipp Lenhard, and Ruth Nattermann

"With a genuinely transnational perspective, this volume avoids the pitfalls of a simple juxtaposition of parallel stories, German and Italian, entrenched in the narrative tradition of national history. It presents an original standpoint on gender as well as Jewish studies." • Asher Salah, Hebrew University of Jerusalem

Israel-Studien

Geschichte – Methoden – Paradigmen



Israel-Studien
Geschichte – Methoden – Paradigmen
Hg. von Johannes Becke, Michael Brenner,
Daniel Mahla

Israel-Studien. Kultur – Geschichte – Politik
(hg. von Michael Brenner, Johannes Becke
und Daniel Mahla), Bd. 3

ca. 272 S., ca. 15 Abb., brosch.
ca. 32,00 € (D); ca. 32,90 € (A)
ISBN 978-3-8353-3451-9

Im dritten Band der »Israel-Studien« unternehmen die Beiträger eine fundierte Diskussion der Geschichte, der disziplinären Verortung und der methodischen Ansätze des in Deutschland noch jungen Forschungsgebiete der Israel-Studien. Damit richtet sich der Band zum einen an Studierende und Lehrende dieser Disziplin, darüber hinaus jedoch auch an ein interessiertes Publikum aus Wissenschaft, Politik, Medien und Kultur.

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE UND KULTUR

DIE THEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

1/2007

Yfaat Weiss über LEA GOLDBERG,
Themenschwerpunkt Juden im
Nachkriegsdeutschland

2/2007

ZUR HISTORISCHEN GESTALT
GERSHOM SCHOLEMS
mit Beiträgen von Jürgen Habermas,
David A. Rees, Itta Shedletzky, Lina
Barouch, Mirjam Triendl-Zadoff, Noam
Zadoff und Giulio Busi

1/2008

MÜNCHNER PORTRÄTS: DREI
JÜDISCHE BIOGRAPHIEN
Christian Ude zu Kurt Eisner, Hans-
Jochen Vogel zu Lion Feuchtwanger,
Rachel Salamander zu Gerty Spies

2/2008

JUDENTUM UND ISLAM
mit Beiträgen von John M. Efron,
Richard I. Cohen und Carlos Fraenkel

1/2009

DEUTSCHLAND IN ISRAEL – ISRAEL
IN DEUTSCHLAND
mit Beiträgen von Dan Laor, Anja
Siegmund, Christian Kraft, Andrea
Livnat, Gisela Dachs, Chaim Be'er und
Julie Grimmiesen

2/2009

DAS PORTATIVE VATERLAND
mit Beiträgen von Hans Magnus
Enzensberger, Rahel E. Feilchenfeldt,
Andreas B. Kilcher, Michael Krüger,
Thomas Meyer, David B. Ruderman, Ittai
J. Tamari, Ernst-Peter Wieckenberg und
Reinhard Wittmann

1/2010

EINE DEUTSCH-JÜDISCHE
NACHKRIEGSGEOGRAPHIE
mit Beiträgen von Tobias Freimüller,
Katharina Friedla, Anne Gemeinhardt,
Monika Halbinger, Tamar Lewinsky,
Hendrik Niether, Andrea Sinn und
Maximilian Strnad

2/2010

VON DER KRISTALLNACHT ZUM
NOVEMBERPOGROM:
DER WANDEL DES GEDENKENS AN
DEN 9. NOVEMBER 1938
mit Beiträgen von Norbert Frei, Anne
Giebel, Constantin Goschler, Monika
Halbinger, Harald Schmid und Alan
E. Steinweis

1/2011

EIGENBILDER, FREMDBILDER –
FORSCHUNGEN ZUM ANTIKEN UND
MITTELALTERLICHEN JUDENTUM
mit Beiträgen von Ismar Schorsch, Ora
Limor und Israel J. Yuval, Kenneth Stow,
Astrid Riedler-Pohlers und Wiebke
Rasumny

2/2011

DAS NEUE SEPARAD – DAS MODERNE
SPANIEN UND SEIN JÜDISCHES ERBE
mit Beiträgen von David Nirenberg,
Michael Studemund-Halévy, Michal
Friedman, Stefanie Schüler-Springorum,
Anna Menny, Carlos Collado Seidel und
Alejandro Baer

1/2012

JÜDISCHE STIMMEN IM DISKURS DER
SECHZIGER JAHRE – Elmauer Gespräche
mit Awi Blumenfeld, Michael Brenner,
Daniel Cohn-Bendit, Dan Diner, Norbert
Frei, Jürgen Habermas und Rachel
Salamander

2/2012

KUNSTSTADT MÜNCHEN?
UNTERBROCHENE LEBENSWEGE
mit Beiträgen von Willibald Sauerländer,
Sandra Steinleitner, Olena Balun, Anna
Messner, Winfried Nerdingen, Eva-Maria
Troelenberg, Annette Hagedorn, Heidi
Thiede und Lisa Christina Kolb

1/2013

ISRAEL AND EUROPE
Contributions by Colin Shindler, Azriel
Berman, Samuel Ghiles-Meilhac, Rory
Miller, Oren Osterer, Jakub Tyszkiewicz
and Noam Zadoff

2/2013

BRIEFE IM EXIL – JÜDISCHE
EMIGRANTEN IN DEN USA
Guy Stern, Thomas Meyer, Mirjam
Zadoff, Michael A. Meyer, Friedrich
Wilhelm Graf, Marie-Luise Knott,
Martina Steer und Hiltrud Häntzschel
kommentieren Briefe von Leo Strauss,
Arthur Rosenberg, Fritz Bamberger, Ernst
Cassirer, Hannah Arendt, Friedrich
Torberg, Selma Stern

1/2014

ZIONISMUS UND NATUR-
WISSENSCHAFT
mit Beiträgen von Kärin Nickelsen,
Dana von Suffrin, Derek J. Penslar, Ute
Deichmann, Anthony S. Travis, Sarah
Oren, Yulia Egorova und Dieter
Langewiesche

2/2014

JUDENVERFOLGUNG IN MÜNCHEN
mit Beiträgen von Andreas Heusler, Dana
Smith, Christiane Kuller, Susanna
Schrafstetter und Maximilian Strnad

1/2015

DAS GROSSE IM KLEINEN –
ÜBER ERZIEHUNG
mit Beiträgen von Bettina Bannasch,
Michael Brenner, Nazli Hodaie, Philipp
Lenhard, Julia Müller-Kittnau, Gregor
Pelger, Evita Wiecki und Mirjam Zadoff

2/2015

LEBENSFREUNDSCHAFTEN
JÜDISCHER INTELLEKTUELLER
IM 20. JAHRHUNDERT
mit Beiträgen von Lars Bullmann, Philipp
Lenhard, Gerhard Scheit, Heidrun Siller-
Brabant und Shulamit Volkov

1/2016

JÜDISCHE ARMUT
mit Beiträgen von Martha Keil, Sabine
Koller, Gerhard Langer, Jeffrey Shandler
und Susanne Talabardon

2/2016

VON EUROPÄ NACH SÜDAMERIKA –
DEUTSCH-JÜDISCHE KULTUR IN DER
EMIGRATION
mit Beiträgen von Alejandro Baer, Liliana
Ruth Feierstein, Johanna Hopfengärtner,
Luis Krausz, Irene Münster, Sonja Wegner
und Alexander Valeriu

1/2017

50 JAHRE SECHS-TAGE-KRIEG
mit Beiträgen von Johannes Becke, Julie
Grimmeisen, Andreas Heusler, Katharina
Hey, Wolfgang Kraushaar, Dominik Peters,
Hannes Pichler und Raphael Rauch

2/2017

NACHBARSCHAFTEN. THOMAS MANN
UND SEINE JÜDISCHEN
SCHRIFTSTELLER- UND
KÜNSTLERKOLLEGEN IN MÜNCHEN
mit Beiträgen von Dirk Heißerer, Carmen
Sippl und Guy Stern

1/2018

DIE MÖHLSTRASSE – EIN JÜDISCHES
KAPITEL DER MÜNCHNER
NACHKRIEGSGESCHICHTE
mit Beiträgen von Anna Holian, Willibald
Karl, Lilly Maier, Raphael Rauch und
Ronen Steinke

2/2018

MÄRZ '68 IN POLEN – EINE ANTISEMI-
TISCHE KAMPAGNE UND IHRE FOLGEN
mit Beiträgen von Zygmunt Bauman,
Justyna Koszarska-Szulc, Daniel Mahla,
Olga Mannheimer, Natalia Romik,
Stephan Stach und Marcin Starnawski.

1/2019

ALTNEU – JÜDISCHES LEBEN
IN EUROPA NACH 1989
mit Beiträgen von Philipp Lenhard,
Daniel Mahla, Jair Melchior, Michael
L. Miller, Diana Pinto und Ute Steyer

2/2019

BÜCHERSPUREN.
KARL WOLFSKEHLS DEUTSCH-
JÜDISCHE BIBLIOTHEK
mit Beiträgen von Maik Bozza, Johannes
Gindele, Caroline Jessen, Marie Luise
Knott, Julia Schneidawind und Friedrich
Voit

1/2020

TÜR AN TÜR IM MITTELALTER:
JÜDISCH-CHRISTLICHE
NACHBARSCHAFT VOR DEM
GHETTO
mit Beiträgen von Eveline Brugger,
Rachel Furst, Eva Haverkamp-Rott,
Andreas Lehnertz, Astrid Riedler-Pohlers,
Sophia Schmitt und Birgit Wiedl