

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 lebenslanglich 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 Kasper-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 Zuspitzung des jüdisch-arabischen Konfliktes in Palästina erlebte Horowitz 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 Horowitz 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 Horowitz 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 Horowitz 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 Horowitz' 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 akademi-

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

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

⁹ In einem Brief an seinen Vater soll Horowitz 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 Horowitz 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.

Dennoch wird die Aligarh-Erfahrung Horowitz 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 Horowitz in den zwanziger Jahren auf das Zusammenleben von Juden und Arabern in Palästina. Horowitz 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 Horowitz 1928 imaginierte, waren ein „demokratisiertes und besser unterrichtetes“ Land als das reale Indien der Zwischenkriegszeit.¹⁰

¹⁰ Zu seinen politischen Zukunftsentwürfen für Indien vgl. Josef Horowitz: *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 Horowitz 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 Horowitz 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 Borchart 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 Horowitz' 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 Horowitz: 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 Horowitz: Die Entstehung von Tausendundeiner Nacht. In: *The Review of Nations* 4 (1927), S.85–111. Horowitz 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 Horowitz: 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 Horowitz, 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 Horowitz 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 Großsyrrens 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 ara-

bisch-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 Horowitz 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 Horowitz' 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 Horowitz' 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 Horowitz, 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 Horowitz 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 Horowitz 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 Horowitz, solange er lebte, immer wieder darauf insistierte.

Horowitz' 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 Horowitz 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 Horowitz 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, tönnte demnach also auch aus diesem letzten akademischen Werk. Das von Horowitz 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 Horowitz 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 Horowitz 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 Horowitz: Islam (wie Anm. 1), Sp. 588.