

APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

50/2007 · 10. Dezember 2007



Juden in Europa

Carsten L. Wilke

Die Einbürgerung der jüdischen Religion in Europa

Michael Brenner

Die jüdische Gemeinschaft in Deutschland nach 1945

Guri Schwarz

Der Wiederaufbau jüdischen Lebens in Italien

Elke-Vera Kotowski

Der Fall Dreyfus und die Folgen

Stephan Braese

Deutschsprachige Literatur und der Holocaust

Editorial

Die Geschichte Europas ist durch das Judentum geprägt. Vom Mittelalter über die Frühe Neuzeit bis in das 20. Jahrhundert hinein lebten in Europa die meisten Juden. Sie haben Entscheidendes zur europäischen Kultur und zum Zeitalter der Aufklärung beigetragen. Ab dem Ende des 18. Jahrhunderts erlangten die Juden zunächst im napoleonischen Frankreich, dann auch in den anderen europäischen Ländern ihre Emanzipation. Die Unabhängigkeit der Staatsbürgerrechte vom konfessionellen Bekenntnis griff von Frankreich auf die meisten europäischen Länder über.

Auch in Deutschland führte die schrittweise Assimilation der Juden Mitte des 19. Jahrhunderts zur rechtlichen Gleichstellung. Antisemitische Ausschreitungen und Pogrome schienen der Vergangenheit anzugehören. Und doch entwickelte sich zur selben Zeit ein neuer Antisemitismus, nach dem die Juden als zur Assimilation unfähige „Rasse“ galten. Das nationalsozialistische Deutschland erhob die rassistische Entrechtung der jüdischen Bürgerinnen und Bürger zum Gesetz; dem Völkermord fielen zwei Drittel der europäischen Juden zum Opfer. Nach dem Zivilisationsbruch des Holocaust schien eine Zukunft des Judentums in Europa unvorstellbar. Zehntausende Überlebende wanderten in den neuen Staat Israel aus.

Heute gibt es nicht nur in Deutschland und Italien eine erfreuliche Renaissance jüdischen Lebens. Die jüdische Gemeinschaft in Deutschland ist die am schnellsten wachsende der Welt. Das liegt vor allem an der fortdauernden Einwanderung aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion. Neue Gemeindezentren und Synagogen werden errichtet. Doch solange diese weiterhin besonderen polizeilichen Schutzes bedürfen, kann von einer Normalität im Alltag kaum die Rede sein.

Hans-Georg Golz

Carsten L. Wilke

Die Einbürgerung der jüdischen Religion in Europa

Vor zweihundert Jahren eröffnete eine deutsche Verfassung erstmals die juristische Möglichkeit eines gleichberechtigten jüdischen, muslimischen oder nichtkonfessionellen Staatsbürgers. Es war die Verfassung des kurzlebigen Königreichs Westphalen, das Napoleons Bruder Jérôme von Kassel ausregierte: Am 15. November 1807 wurde in ihr

Carsten L. Wilke

Dr. phil., geb. 1962; bis 2007
Lehrstuhlvertreter im Fach Jüdische Studien an der Heinrich Heine-Universität Düsseldorf; wissenschaftlicher Mitarbeiter am Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen, Geibelstraße 41, 47057 Duisburg.
wil@steinheim-institut.org

„die Gleichheit aller Unterthanen vor dem Gesetze, und die freie Ausübung des Gottesdienstes der verschiedenen Religions-Gesellschaften“ verkündet. Die Verfassung setzte neue Maßstäbe, weil sie die Religionsausübung aller Glaubensgemeinschaften, auch der minderheitlichen, als ein Rechtsgut festhielt, das nicht nur gegen Verfolgung verteidigt, sondern durch staatliche Anstrengungen gefördert werden müsse. Westphalen gab den jüdischen Gemeinden 1808 eine einheitliche, zentrale Ordnung mit einem Konsistorium an der Spitze. Damit wurde ein Organisationsmodell nachgeahmt, das im selben Jahr in Paris durch die Versammlung der jüdischen Notabeln und durch den Großen Sanhedrin beschlossen worden war. Die Juden waren nun nicht nur als Privatpersonen, sondern auch als Gemeinde „eingebürgert“.

Im historischen Bewusstsein in Deutschland hat das Erbe der so genannten Franzosenzeit allerdings kaum einen Platz gefunden, so wichtig manche ihrer Errungenschaften auch bis heute sein mögen. Es ist daher angeraten, die nationalen Schemata zu meiden und die Emanzipationsvorgänge als europäische zu

betrachten. Die Unabhängigkeit der Staatsbürgerrechte vom christlichen Bekenntnis verbreitete sich von Frankreich aus über Europa, nicht selten gegen starken Widerstand. Die von Paris ausgehende Bewegung hatte ihre geistigen Wurzeln in der jüdischen Aufklärung in Berlin und Triest. Das Kasseler Konsistorium importierte Prinzipien des Pariser Sanhedrin, doch gerade dieser Sanhedrin war umgekehrt einer Idee des Braunschweiger Kammeragenten und späteren Kasseler Konsistorialrats Israel Jacobson zu verdanken.

Die Integration des Judentums in die kirchenpolitische Landschaft des modernen Staates hielt mit der rechtlichen Einbürgerung seiner Bekenner nicht Schritt, beide Entwicklungen waren über weite Strecken sogar gegenläufig. Die Rechtsunmittelbarkeit des Staatsbürgers im modernen Staat, eine Frucht der Französischen Revolution, erhob jeden einzelnen Juden aus jahrhundertalter erzwungener Randexistenz, löste ihn aber zugleich auch aus der Bindung, die über sieben Jahrhunderte der Diaspora seine Identität als Jude verbürgt hatte, nämlich die Gültigkeit des biblisch-talmudischen Gesetzes und damit die Rechtsautonomie.

Nur in wenigen Ländern erlaubte es die Rechtskontinuität den jüdischen Vertretungen, sich in die neuen Zeitverhältnisse zu retten. Das 1760 gegründete *Board of Deputies of British Jews* vertritt noch heute die gemeinsamen Belange der Juden Großbritanniens, und ihr religiöses Leben untersteht wie im 18. Jahrhundert dem gesamtbritischen *Chief Rabbi*. Durch Gleichstellung mit der anglikanischen Staatskirche hat die jüdische Gemeinschaft in jüngerer Zeit auch das Recht auf Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und auf Anerkennung rabbinischer Eheschließungen erworben. Nur wenige Rabbinat Europas können auf eine ähnliche episkopal-zentralistische Tradition zurückblicken, am ehesten noch das türkische Oberrabbinat in Istanbul.

Im übrigen Europa überlebten die innerjüdischen Autoritäten den Untergang ihrer Rechtsautonomie nicht. Die drei möglichen Positionen standen einander schon im Revolutionsjahr 1789 gegenüber. Die jüdischen

Der Text beruht auf einem Vortrag auf dem Steinheim-Kolloquium 2007: „Zweierlei Integration: Vom Großen Sanhedrin zur Deutschen Islamkonferenz, 1807–2007“.

Vertreter wünschten die Quadratur des Kreises – eine moderne Staatsbürgerschaft unter Beibehaltung der alten Gemeindestrukturen. Die katholische Rechte lehnte das eine wie das andere ab. Aufgrund des rückständigen, unaufgeklärten, ja staatsfeindlichen, mit einem Wort: „asiatischen“ Charakters der jüdischen Religions- und Morallehren könnten seine Bekenner im Gemeinwesen allenfalls als Individuen ohne politische Mitwirkungsrechte geduldet werden. Die liberale Mittelposition des Marquis de Clermont-Tonnerre, nach der ein Ausnahmerecht weder zugunsten der Juden noch gegen sie zulässig sei, ist berühmt geworden: „Man muss den Juden als Nation alles verweigern und den Juden als Individuen alles gewähren.“¹

Napoleon und der Große Sanhedrin

Nachdem 1795 die Trennung von Religion und Staat in Frankreich eingeführt wurde, verließ erst die restaurative Politik Napoleons der Religion eine neue politische Wertschätzung als „soziales Bindemittel“. Staatstreue Glaubensgemeinschaften erschienen als die beste Gewähr jener *religion civile*, der „bürgerlichen Religion“, die im Denken von Jean-Jacques Rousseau den gesellschaftlichen Konsens verbürgt. Seit dem napoleonischen Konkordat mit dem Heiligen Stuhl 1801 zahlte der Staat wieder die Gehälter der Geistlichen, die dafür den Monarchen zu verherrlichen und Regimegegnern mit der ewigen Verdammnis zu drohen hatten.

Der Unterschied der neuen von der alten Kirchenpolitik bestand darin, dass sie keine Staatskirche mehr kannte. Gleich im Anschluss an das Konkordat regelte das Empire auch die Ordnung und Finanzierung des protestantischen Kultus. Allein die Religion, die jüdische, ging leer aus. Juden, so schrieb Napoleons Minister Jean-Étienne-Marie Portalis, seien ja gar keine Kirche, sondern ein Volk, das es „als eines seiner größten Vorzüge erachtet, nur Gott zu seinem Gesetzgeber zu haben“. Jüdische Gemeindevertreter und Rabbiner beklagten, dass der Staat ihre Institutionen damit dem Zerfall überlasse. Im Januar 1806 legten jüdische Vertreter aus Paris einen Organisationsplan vor, der für Synagogen, das Rabbinat und für theologische Seminare denselben staat-

lichen Schutz vorsah, wie ihn die Kirchen nach dem Konkordat genossen. Diese Pläne trafen sich auf dem Schreibtisch des Kaisers mit Denkschriften anderer Art. Sie kamen aus dem Elsass, wo man die Verschuldung der Bauern nicht der Kriegsnot und Abgabenlast, sondern den Kreditgeschäften der Juden anlastete. Das Drängen der Elsässer setzte bei Napoleon leidenschaftliche Ausbrüche frei, in denen er die Juden mit Heuschrecken und Blutsaugern verglich.² Sie bildeten in seiner Sicht einen „Staat im Staat“ – ein Schreckbild analog zur heutigen „Parallelgesellschaft“.

Zinswucher und jüdische Kultusorganisation hatten per se ungefähr so viel miteinander zu tun wie heute die innere Sicherheit mit der Schaffung einer islamischen Dachverbands. Napoleon aber beschloss, beide Themen konsequent zu amalgamieren. Seine beiden Dekrete, die er am 30. Mai 1806 und am 17. März 1808 über die politische Reform des Judentums verabschiedete (*Abbildung 1*), enthalten daher zwei ganz widersprüchliche Teile. Auf der einen Seite entsprach der Kaiser den Forderungen der Judenfeinde, setzte sich über die Ansichten seiner rechtlich denkenden Staatsratsmitglieder hinweg und verfügte Ausnahmebeschränkungen gegen den Kredithandel der Juden – eine Maßnahme, die deren Gleichberechtigung de facto rückgängig machte. Im selben Dekret beschloss er, diesmal gegen den Widerstand der katholisch-reaktionären Partei, den Juden eine präzedenzlose staatliche Hilfe bei der Einrichtung ihrer inneren religiösen Autorität zu geben. Dieses ambivalente Ergebnis ist im jüdischen Gedächtnis zugleich als „infames Dekret“ und als Beginn einer neuen Ära der Befreiung bewahrt worden.

Für Napoleon bestand darin kein Widerspruch. Beides, die zeitweilige Beschränkung der jüdischen Rechte und die zentrale Organisation, sah er im Dienst eines Ordnungs- und Erziehungsprogramms, das er mit dem Schlagwort der „Wiederherstellung“ (*régénération*) des Judentums benannte. Der Begriff – eine Übersetzung der „bürgerlichen Verbesserung der Juden“ des preußischen Beamten Christian Wilhelm Dohm – war doppeldeutig, da die „Verbesserung“ sowohl im Staatsrecht als auch in der jüdischen Kultur und Moral ansetzen sollte. Seiner Strategie des

¹ Zit. nach: Pierre Birnbaum, *L' Aigle et la Synagogue. Napoléon, les Juifs et l'État*, Paris 2007, S. 55.

² Vgl. ebd., S. 83–85.



Abbildung 1: Allegorie des Dekrets zur Einberufung der Notabelversammlung.

Napoléon le Grand rétablit le culte des Israélites, le 30 Mai 1806 (Napoleon der Große stellt den Gottesdienst der Israeliten wieder her, 30. Mai 1806). Kupferstich von François-Louis Couché, ca. 1807.

Quelle: Salomon Ludwig Steinheim-Institut, Gidal-Bildarchiv, GI 1632.

kontrollierten Kulturwandels widmete Napoleon erstaunlich viel Aufmerksamkeit, selbst während der kriegerischen Jahre 1806 und 1807. Weder die Feinde noch die Verteidiger der Juden, sondern die Juden selbst wollte er darüber befragen, wie es sein Kanzler Étienne-Denis Pasquier ausdrückte, „ob ihre Religion es ihnen wirklich erlaube, den Rang des Bürgers in einem Land einzunehmen, wo man ihnen solches einräumen will, und ob diese Religion nicht etwa Vorschriften beinhalte, die ihre völlige Unterwerfung unter die Gesetze nicht verhindere oder zumindest sehr erschwere“.¹³ Dass in diesem Fall ihre Rechte, ja ihre Duldung im Staat in Frage stünden, verstand sich von selbst.

Eine Versammlung „aufgeklärter“ jüdischer Notabeln (Würdenträger) aus dem gesamten Empire sollte dem Judentum ein neues Format und den Erziehungsgesetzen des Monarchen den Anschein einer freien Zu-

stimmung geben. Bei der am 26. Juli 1806 in Paris eröffneten Zusammenkunft waren 111 Mitglieder anwesend. Nur 16 von ihnen gehörten dem Rabbinat an; die modernistische Richtung, vertreten vor allem von den portugiesischen Juden, hatte eine klare Mehrheit. Napoleons Regierung befragte die Notabeln zu zwölf Verdachtsmomenten gegen die Integrationsfähigkeit der Juden: Hielten diese nicht an einer separaten göttlichen Rechtsordnung fest, mit besonderem Eherecht und eigener Gerichtsbarkeit? Betrachteten sie nicht Zion als ihr eigentliches Vaterland? Hielten nicht religiöse Vorschriften sie vom brüderlichen Umgang und insbesondere der Ehe mit Franzosen ab? Waren nicht Wucher und Übervorteilung der Nichtjuden talmudisch gestattet? Die Notabeln gaben zwar die suggerierten patriotischen Erklärungen ab, doch ging ihre Haltung nicht bis zur Unterwürfigkeit. Auf diplomatische Weise widerstanden sie dem kaiserlichen Wunsch, sich Mischehen als Weg zur Integration vorschreiben zu lassen. Die polemische Gegenüberstellung von „Juden“ und „Franzosen“ in den

¹³ Lilly Marcou, *Napoléon face aux juifs*, Paris 2006, S. 57.

Fragen korrigierten sie, indem sie in ihren Antworten durchweg von jüdischen und christlichen Franzosen sprachen.

Napoleon war sich dessen bewusst, dass die aufgeklärten jüdischen Notabeln keinen Anspruch auf religiöse Autorität erheben konnten. Er unternahm im August eine spektakuläre Maßnahme, als er befahl, den höchsten Gerichtshof der antiken Juden, den Großen Sanhedrin wieder einzuberufen, um das Loyalitätsbekenntnis der Notabeln zu prüfen. Der Sanhedrin wurde im Februar 1807 traditionsgemäß mit 71 Mitgliedern besetzt, von denen die Mehrheit, nämlich 45, Rabbiner waren. Kaum zur Hälfte bestand er aus Abgesandten ursprünglich französischer Regionen, während allein 18 Abgeordnete aus dem annektierten Norditalien stammten und elf aus den Départements, in die das linksrheinische Deutschland aufgeteilt worden war.

Die Vielsprachigkeit der Versammlung unterstrich den historischen Charakter des Gründungsaktes, der seine europaweite Ausstrahlung auf dreierlei Ebenen entfaltete: in symbolischer durch seine sorgfältig inszenierte Ästhetik, in ideologischer durch die am 8. März 1807 verabschiedeten „Lehrbeschlüsse“ und in struktureller durch die organisations-technischen Ergebnisse des Folgejahres. Der bloße Name war bedeutungsschwer. Napoleons Sanhedrin fügt sich in eine Reihe von Versuchen zur Wiederbelebung dieser antiken Institution ein – der bisher letzte vollzieht sich in unseren Jahren in Israel – und musste die Einbildungskraft jedes talmudisch gebildeten Juden herausfordern. Wie erwähnt kam der Gedanke zu diesem Projekt von einem deutschen Juden: Einen Monat vor Napoleons Sanhedrin-Befehl hatte sich der erwähnte Israel Jacobson aus Braunschweig in einem offenen Brief an den Kaiser gewandt und ihm ein Programm unterbreitet, das den deutsch-jüdischen Aufklärern besonders nahe lag: ein Aufbau moderner religiöser Erziehungsinstitutionen. Es solle, so schreibt Jacobson in seinem Brief, „ein souveräner jüdischer Rat mit einem Patriarchen an der Spitze“ Reformen der Religion und eine hierarchische Gliederung des Gemeindewesens durchführen.

Zur Idee, den Sanhedrin zu erneuern, hatte sich Jacobson freilich nicht verstiegen. Es gehört zur Ironie des Unterfangens, dass das Gedächtnis des Sanhedrin auch im Christentum stets wach gehalten und mit scharfen,

feindseligen Zügen ausgestattet worden war, macht doch das Evangelium eben diesen Sanhedrin, den „Hohen Rat“, für die Hinrichtung Jesu verantwortlich. In diesem Geiste hatte der katholische Reaktionär Louis de Bonald noch im Februar 1806 die Juden für politisch nicht integrierbar erklärt: Sollte man ihnen jemals Machtpositionen im Staat einräumen, so würde ihr Sanhedrin Robespierres Schreckensherrschaft an Grausamkeit übertreffen. „Welch eine Herausforderung an Napoleon!“, kommentierte der französische Politologe Pierre Birnbaum, welch ein Zweifel an seiner Staatskunst.¹⁴ Napoleon schuf den von den Katholiken so sehr gefürchteten Sanhedrin und ließ gerade ihn die religiöse Einbürgerung der Juden vornehmen.

Auf die symbolischen Details des Geschehens verwendete Napoleon persönliche Mühe. Ein Regiment hatte beim Eintritt der Abgeordneten Spalier zu stehen. Der Trommelwirbel, mit dem es vor den Rabbinern salutierte, hallte noch lange im europäisch-jüdischen Gedächtnis nach: Vertreter einer verachteten Religion glaubten in eine zur Zukunft verklärte Vergangenheit zu schreiten. Ihre feierliche Amtstracht schloss erstmals das weiße Beffchen ein, das Generationen moderner Rabbiner übernehmen sollten. Beinahe unheimlich mutete der „geistliche Hut“ an, der dem Vorsitzenden des Sanhedrin verordnet wurde: Der Straßburger Rabbiner Joseph David Sintzheim trug eine Fellmütze, deren seitlich hochgeklappte Spitzen an Hörner erinnern und offensichtlich der Mitra des jüdischen Patriarchen nachempfunden waren, die auf christlichen Sanhedrin-Darstellungen erscheint. Symbolisch war auch der Rahmen der Zusammenkunft: der klassizistische Saal des Rathauses. Die Delegierten des Sanhedrin verhandelten öffentlich, im Halbkreis wie einst im Tempel (*Abbildung 2*).

Der Große Sanhedrin als europäisches Projekt

In diesen Wochen des Jahres 1807 wurde dem modernen europäischen Judentum eine Tradition erfunden, der die beiden Pariser Versammlungen auch den zentralen politischen Kampfbegriff lieferten. Anstelle des verachteten talmudischen „Juden“ bezeichnete nun

¹⁴ Vgl. P. Birnbaum (Anm. 1), S. 100–101.

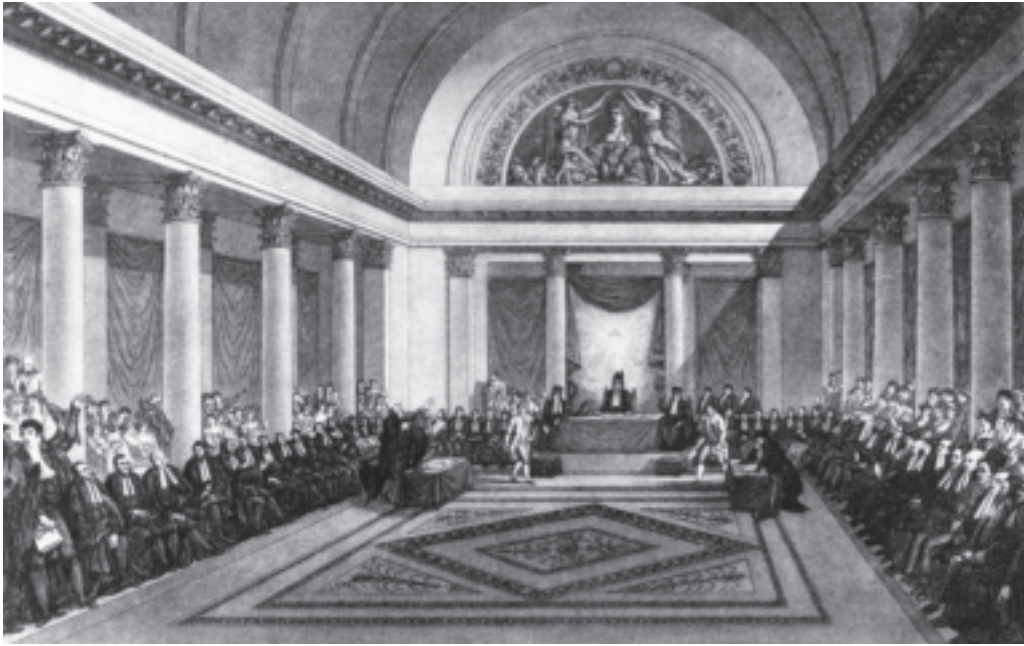


Abbildung 2: Sitzordnung des Großen Sanhedrin, Februar/März 1807.

Grand Sanhédrin des Israélites de l'Empire français et du Royaume d'Italie, convoqué à Paris par Ordre de Napoléon le Grand, assemblé pour la première fois le 9 Février 1807 (Großer Sanhedrin der Israeliten des Französischen Kaiserreichs und des Königreichs Italien, einberufen nach Paris auf Befehl Napoleons des Großen, zum ersten Mal versammelt am 9. Februar 1807). Kupferstich von Michel-François Damame-Demartrais, ca. 1807.

Quelle: Salomon Ludwig Steinheim-Institut, Gidal-Bildarchiv, GI 2455.

der ehrwürdige biblische „Israelit“ den kulturell angepassten, patriotischen jüdischen Staatsbürger. Wie der Sanhedrin, so kam auch diese Anleihe am biblischen Altertum dem antikisierenden Empirestil entgegen. Durch die Protokolle des Sanhedrin in alle Winkel Europas getragen, hatte der „Israelit“ einen durchschlagenden Erfolg bei Juden aller Weltteile und aller religiösen Richtungen. Eine ähnlich schwere Erschütterung war vonnöten, um ihn im 20. Jahrhundert wieder zu verdrängen.

Die „Lehrbeschlüsse“ fußten auf den Antworten der Notabeln, fundamentierten sie aber mit religiösen Argumentationen. Die anfängliche Unterteilung zwischen politischen und religiösen Geboten des Judentums hatte Napoleon selbst den Rabbinern in die Feder diktiert;¹⁵ sie selbst allerdings führten diesen Gedanken auf die talmudische Maxime *Dina de-malchuta dina* zurück, „Das Recht der Ob-

rigkeit gilt als jüdisches Recht“. Mit klugen Formulierungen gelang es Sintzheim, zugleich der Halacha (dem biblisch-talmudischen Gesetz) und dem Landesgesetz religiöse Treue auszudrücken. Seine von geradezu messianischem Schwung getragene Kompromissformel über die heikelsten theologisch-politischen Themen stellte sowohl Staatsreformer als auch Rabbiner zufrieden, darunter sogar den gesetzestrengen Oberrabbiner Moses Sofer in Bratislava, den geistigen Vater der heutigen Ultraorthodoxie.

Napoleon wollte die gelungene Reform des Judentums durch ein künftiges jüdisches Kirchenregiment als eine Rabbinerhierarchie aus großen und kleinen „Sanhedrins“ verewigen. Die Notabeln indes entwarfen eine Ordnung, die nach protestantischem Vorbild Rabbiner und Laien gemeinsame geistliche Gremien, Konsistorien, bilden lassen sollte. Der Entwurf ging mit wenigen Änderungen in das Dekret von 1808 ein, der erste Fall, in dem das Staatskirchenrecht die Organisation und Rechte der jüdischen Religionsgemeinschaft als Parallele

¹⁵ Vgl. René Gutman (Hrsg.), *Le Document fondateur du judaïsme français. Les décisions doctrinales du Grand Sanhédrin 1806–1807*, Straßburg 2000, S. 20–21.

zur christlichen entwarf. Der Kultus der Juden unterstand einem Zentralkonsistorium und 13 regionalen Konsistorien, von denen sechs in den annektierten deutschen und italienischen Gebieten lagen. Nach demselben Modell entstanden kurz darauf jüdische Konsistorialordnungen in vier Satellitenstaaten des Empire, in Italien, den Niederlanden, dem Königreich Westphalen und dem Großherzogtum Baden. Napoleon hatte gehofft, dass die Beschlüsse des Sanhedrin eine europaweite Reform der jüdischen Religion einleiten würden. Die Proklamation, welche die Notabeln im Oktober 1806 an die Juden ganz Europas richteten, lenkte tatsächlich große Aufmerksamkeit auf die Pariser Versammlungen. Deren Protokolle erschienen unverzüglich in französischer, hebräischer, englischer, deutscher, niederländischer und italienischer Ausgabe. Gemeindedellegationen aus Amsterdam und aus Frankfurt am Main machten dem Sanhedrin ihre Aufwartung; böhmische und ungarische Rabbiner bestärkten Sintzheim.

Wenngleich sich nur wenige, sehr konservative Rabbiner der neuen Erziehungsaufgabe entzogen, hatten doch die hohen Kosten der Konsistorien, in Westphalen auch einzelne liturgische Reformversuche, dem neuen Reglement manche Gegnerschaft eingetragen. Das napoleonische Konsistorialregime überlebte außer im französischen Kernland nur in Baden sowie in der preußischen Rheinprovinz, in der die neuen Berliner Machthaber die Konsistorien „im Interesse des Staats, und in dem der Veredlung und des moralischen Fortschreitens der Israeliten“ bis 1847 bewahrten. Aussagekräftig für den Erfolg des jüdischen Staatskirchentums napoleonischer Prägung ist der Umstand, dass es noch während der 1830er Jahre in Belgien, Württemberg und Mecklenburg eingeführt wurde, zumeist mit dem Auftrag, Rabbinat, Kultus und Schule durchgreifend zu modernisieren.

Zu ihrer Vollendung kam die kirchenrechtliche Gleichstellung der jüdischen Religion erstmals im Jahr 1831 in Frankreich, das nun Rabbinern und Rabbinerseminar staatliche Finanzierung gewährte. Eine straff hierarchische Zentralisierung und ein ideologischer Konsens waren die Bedingungen für den Genuss dieser staatlichen Rechte. In den Niederlanden, in denen ein „Säulensystem“ die Bildungs- und Sozialarbeit der verschiedenen Glaubensgemeinschaften fördert, einigten sich die jüdi-

schen Gemeinden 1870 auf eine „Kirchengemeinschaft“.

Das französische Judentum zeichnete sich mit den Worten von Jay Berkovitz durch eine „an Obsession grenzende Bestrebung nach Einheit“ aus.¹⁶ Frankreich stand in dieser Hinsicht in scharfem Kontrast mit den meisten anderen Staaten Europas. Preußen zum Beispiel erkannte zwar die Gemeinden als öffentlich-rechtliche Korporationen an, behandelte aber die Rabbiner als Angestellte nach privatem Recht. Dieses Defizit an öffentlicher Anerkennung für die jüdische Religion führte zu vielen Nachteilen: ihre Abwesenheit aus dem öffentlichen Leben, innere Konflikte um die Reformfrage sowie Schwierigkeiten bei der Versorgung ärmerer Gemeinden, der Gründung theologischer Ausbildungsstätten, der eigenständigen Verwaltung jüdischer Schulen und der Erteilung von Religionsunterricht an öffentlichen.

Legion sind daher die publizierten Wunschräume mitteleuropäischer Juden zu einer Zentralisierung ihrer religiösen Angelegenheiten nach französischer Art. Detailverliebte Pläne zu preußisch-jüdischen Konsistorialordnungen veröffentlichten Modernisten wie Leopold Zunz 1819 oder Ludwig Philippson 1842. Besonders zahlreich waren solche Pläne in Bayern; sie fanden ihre Verfasser unter den Staatsreformern und bei fortschrittlicheren Vertretern der Orthodoxie. Der pfälzische Reformrabbiner Elias Grünebaum plädierte 1843 sogar dafür, „ein Sanhedrin von wissenschaftlich gebildeten Rabbinern durch Einverständnis der deutschen Regierungen“ einzuberufen und die Juden ganz Deutschlands in Konsistorialbezirke einzuteilen.¹⁷ Den Vorschlag zu den deutschen Rabbinerversammlungen der Jahre 1844 bis 1846 machte der Gießener Rabbiner Benedikt Levi im Geiste des Sanhedrin, an dem sein Vater teilgenommen hatte. Bei der ersten dieser Versammlungen wollte Philippson die Sanhedrin-Beschlüsse als Diskussionsbasis anerkannt wissen. Er sah in ihnen den perfekten Ausgleich zwischen der Religionsfreiheit und dem legitimen Anspruch des Staates, der „von allen Religionsgesellschaften, die in seinem Schooße bestehen, Garantien haben

¹⁶ Jay R. Berkovitz, *The Shaping of Jewish Identity in Nineteenth-Century France*, Detroit 1989, S. 16.

¹⁷ Elias Grünebaum, *Zustände und Kämpfe der Juden*, Mannheim 1843, S. 35.

muß, daß sie keine antisocialen Grundsätze und Tendenzen haben“.¹⁸

Gegner der Einigungsoption gab es vor allem auf den Flügeln des religiösen Spektrums. Nach der liberalen Revolution in Österreich-Ungarn, als 1851 eine Notablenversammlung der böhmischen Juden in Prag einberufen wurde, sprachen sich die meisten Delegierten scharf gegen die vorgeschlagene Kultusordnung aus, denn „die Judenschaft habe sich jahrtausendlang die Dezentralisierung gewahrt, daher seien sie entschieden gegen ein Zentralorgan, ein Ungeheuer, aus dessen Haut sich ein Wolf entpuppen und die Krallen zeigen könne, den religiösen Zwang, die schädliche Hierarchie“.¹⁹ Aus freier Entscheidung verzichteten sowohl die böhmischen als auch die ungarischen Juden auf eine übergemeindliche Instanz.

Zwischen Anerkennung und Diskriminierung

Die Leistung der französischen Konsistorien war die Institutionalisierung der jüdischen Präsenz im Staat; sie signalisierten dem Staat die Loyalität der jüdischen Gemeinden und diesen Rechtssicherheit und öffentliche Anerkennung. Die Reformervorgaben, die das System ins Leben gerufen hatten, wurden allerdings nicht bestätigt; die aus heutiger Sicht oft erhobene Beschuldigung übermäßiger Anpassung ist im europäischen Vergleich wenig gerechtfertigt. Weil sie intern Kompromisse vertreten mussten und nach außen politische Macht genossen, verfolgten die Konsistorien im Allgemeinen einen konservativeren Kurs als die mitteleuropäischen jüdischen Vertretungen.¹⁰ Während das französische Judentum durch politische Organe agieren konnte, war das mitteleuropäische in seiner mangelnden öffentlichen Akzeptanz zur wissenschaftlich-theologischen Selbstdarstellung

¹⁸ Vgl. *Protocolle der ersten Rabbiner-Versammlung abgehalten zu Braunschweig*, Braunschweig 1844, S. 19 ff., zit. S. 94.

¹⁹ František Roubík, *Die Verhandlungen über die Regelung der jüdischen Kultus- und Schulverhältnisse in Böhmen im Jahre 1850*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslowakischen Republik*, 7 (1935), S. 349.

¹⁰ Vgl. Phyllis Cohen Albert, *The Modernization of French Jewry. Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Hanover, N.H. 1977, S. 313 f.

genötigt, was die Aufspaltung nach Religionsparteien unvermeidlich machte.

Im 20. Jahrhundert tauschten beide Systeme gewissermaßen ihre Plätze. Auf einer Seite verloren mit der Trennung von Kirche und Staat in Frankreich 1905 auch die Konsistorien ihren Status als Staatsorgane: Ein säkularer Dachverband inner- wie außergemeindlicher jüdischer Organisationen verschiedener ideologischer Ausrichtung, der *Conseil Représentatif des Institutions Juives en France* (CRIF), bestimmt heute die politische Selbstdarstellung der französischen Juden. Ähnlich pluralistisch hat sich die jüdische Gemeinschaft Russlands, die zweitgrößte Europas, nach dem Ende des Sowjetstaates organisiert. Auf der anderen Seite bürgerte sich in Deutschland die Förderung jüdischer Institutionen in der Weimarer Republik ein. An die paradoxe Beziehung zwischen kollektiver Anerkennung und kollektiver Diskriminierung gemahnt die Einrichtung jüdischer Korporationen durch die faschistischen Regime. Die öffentlich-rechtliche Institutionalisierung der jüdischen Gemeinden Italiens 1930 und der Zwangszusammenschluss der deutschen Juden in einer „Reichsvertretung“ von 1933 bis 1943 bedeuteten alles andere als eine kollektive Emanzipation, sondern sollten wie in der vormodernen Zeit die rechtliche Benachteiligung und rassistische Verfolgung verwaltbar machen. Gerade diese Institutionen wurden aber zu Betätigungsfeldern einer jüdischen Solidarität, die auch in der Nachkriegszeit zur Einheit rief. In Ländern mit Konkordatsregime kam die politische Repräsentanz durch nationale Dachverbände von Ortsgemeinden zustande. Die Union der jüdischen Gemeinden Italiens und der 1950 gegründete Zentralrat der Juden in Deutschland haben die öffentlich-rechtliche Anerkennung des Judentums durch Staatsverträge besiegeln können. Das Vordringen liberaler bzw. ultraorthodoxer Kultusvereine machte seither verschiedene Formen des institutionalisierten Pluralismus notwendig.

So lebt das Paradigma jüdischer Einheitsorganisation nicht mehr im französischen Kernland, sondern in Elsass-Lothringen, Deutschland, Österreich und Italien fort. Sogar die alte deutsch-jüdische Hoffnung auf eine theologische Fakultät erfüllte sich 1979 in Gestalt der Hochschule für jüdische Studien. Dass sich diese Institution gerade in Heidelberg befindet, ist indirekt Napoleon zu verdanken,

denn ihre Gründung wurde nicht zuletzt angeregt durch den Oberrat der Israeliten Badens, die einzige Institution aus der Empire-Zeit, die im deutschen Judentum fortbesteht.

Die drei europäischen Alternativen der Religionspolitik – die britische Staatskirche, die französische Trennung und das deutsch-italienische Konkordat – haben in der Praxis zu durchaus ähnlichen Ergebnissen geführt. Alle europäischen Staaten erkennen Glaubensgemeinschaften als politisch-gesellschaftliche Akteure an und fördern sie materiell; sie alle bevorzugen Religionen mit zentraler Organisation, benachteiligen also gerade die am stärksten anwachsende Religion Europas, den Islam.

Die langwierigen jüdischen Einigungsbestrebungen besitzen daher eine gewisse Aktualität für die gegenwärtigen Versuche zur Begründung eines europäischen Islam. Die Lehre des Sanhedrin wird dabei unterschiedlich beurteilt: Während der Brüsseler Religionswissenschaftler Jean-Philippe Schreiber aus den belgisch-jüdischen Erfahrungen den Schluss zog, dass das konsistoriale Paradigma die innergemeindliche Macht zugunsten der dogmatisch-orthodoxen Minderheit verschiebe, behauptete Dan Diner, die jüdische Erfahrung von 1807 weise dem europäischen Islam den „Weg zu einer nicht-sakralen Weltdeutung“.¹¹ Aber die Mitglieder des Sanhedrin waren Rabbiner von anerkannter Orthodoxie; auf dem Boden der Halacha entwarfen sie den neuen politischen Standort des Judentums. Ihre Leistung lag nicht etwa in der „Preisgabe halachischer Maßgaben“, sondern in der Anerkennung eines durch den modernen Rechtsstaat geschaffenen Faktums und in dessen Verinnerlichung in der eigenen Symbolik, Religionsphilosophie, Geschichtstheologie und Gemeindeorganisation.

Hierin trifft sich das Vorgehen von 1807 mit einer Tendenz heutiger Politik, die sich vom einstigen multikulturellem zu einem integrativen Modell bewegt, und die bei der Arbeit an der *religion civile*, den gemeinsamen Kernwerten der Gesellschaft, die Religionen – alle Religionen – einbezieht.

¹¹ Dan Diner, Die Moschee muss sich unterordnen. Was der Islam von den historischen Erfahrungen des Judentums im Westen lernen kann, in: Die Welt vom 30. 6. 2007.

Michael Brenner

Die jüdische Gemeinschaft in Deutschland nach 1945

Sechs Jahrzehnte nach seiner fast vollständigen Zerstörung bildet das deutsche Judentum die am schnellsten wachsende jüdische Gemeinde der Welt. Als im Frühjahr 1945 die letzten Überlebenden der Konzentrationslager auf deutschem Boden befreit wurden, lag ein blühendes, neues deutsches Judentum außerhalb ihrer Vorstellungskraft. Wie kam es trotzdem innerhalb nur weniger Jahrzehnte zu dieser Entwicklung?

Michael Brenner

Dr. phil., geb. 1964; Professor für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München. michael.brenner@lrz.uni-muenchen.de

Um diese Frage zu beantworten, muss man zunächst die unterschiedliche Herkunft der einzelnen Gruppen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland in Betracht ziehen. Da sind zum einen die osteuropäischen Juden, die sich nach Kriegsende als so genannte *Displaced Persons* (DPs) auf deutschem Boden befanden und ihre Anwesenheit als Übergangssituation verstanden. Die wenigen, die aus dieser Gruppe blieben, sprachen davon, in Deutschland „hängengeblieben“ zu sein. Daneben gab es deutsche Juden, die entweder die Lager überlebten, versteckt waren, durch die Hilfe eines nichtjüdischen Familienmitglieds überlebten oder aber aus dem Exil zurückkehrten. Eine dritte Gruppe bildeten die verschiedenen Immigranten, die seit den 1950er Jahren die Bundesrepublik Deutschland als neue Heimat wählten. Sie kamen aus solch unterschiedlichen Ländern wie Ungarn und der Tschechoslowakei, Israel und dem Iran, seit den 1990er Jahren vor allem aus der ehemaligen Sowjetunion.

Hängengeblieben

Es gehört zu den tragischen Ironien der Geschichte, dass im Schatten des Holocaust Deutschland zum Rettungshafen für jüdische Flüchtlinge aus Osteuropa wurde – wenn auch nur kurzfristig und übergangsweise. Über 200 000 jüdische Überlebende aus Osteuropa fanden hier ein vorübergehendes Asyl, bis 1948 der Staat Israel gegründet wurde und gleichzeitig die USA ihre Einwanderungsbestimmungen lockerten.

Die Todesmärsche – Evakuierungen aus den Vernichtungslagern – sowie die Befreiung der Konzentrationslager hatten in den letzten Kriegswochen Tausende mehr schlecht als recht am Leben erhaltene osteuropäische Juden in viele Ortschaften der amerikanischen Besatzungszone im süddeutschen Raum geführt. Hinzu kamen jene zumeist polnischen Juden, die während der Kriegszeit in den asiatischen Teil der Sowjetunion geflüchtet waren und nach ihrer Rückkehr in ihre Heimatorte in Polen von neuer antijüdischer Gewalt bedroht wurden. Dem gewalttätigsten Pogrom in der polnischen Stadt Kielce fielen am 4. Juli 1946 nach der Verbreitung einer Ritualmordlegende etwa vierzig Juden zum Opfer. In zahlreichen Orten vor allem Bayerns, in denen vorher niemals Juden gelebt hatten, gründeten die aus Osteuropa Geflüchteten jüdische Komitees und richteten Betsäle ein. Volksschulen, in München sogar ein Gymnasium, Talmudschulen und berufsbildende Schulen sollten auf die weitere Auswanderung vorbereiten und durch geregelte Erziehung dem Leben jener Menschen, die zumeist ihre ganzen Familien verloren hatten, wieder einen Hauch von Normalität vermitteln.

Die meisten lebten weiterhin in Lagern. Diese DP-Lager waren nicht mit den Konzentrationslagern zu vergleichen, doch empfanden sich die Überlebenden auch hier noch keineswegs als in der Freiheit angekommen. „Wir sind befreit, aber nicht frei“, lautete eine Erkenntnis, die man von vielen jüdischen DPs auf deutschem Boden noch 1947 und 1948 hören konnte. Diese Übergangsexistenz versuchte man durch kulturelle, politische und sportliche Aktivitäten so kurzweilig wie möglich zu gestalten. Vieles von dem, was man in den Jahren zuvor nicht hatte erleben dürfen, wollte man nun nachholen. Jüdische

Theatergruppen führten in jiddischer Sprache heitere Stücke wie auch Tragödien auf, die an die unmittelbare Vergangenheit erinnerten. In der jiddischen Presse jener Jahre lesen wir über spannende Fußballspiele zwischen Vereinen wie Maccabi Neunburg vorm Wald gegen Hakoah Schwandorf.

Dort, wo es möglich war, blieben viele Juden erst einmal unter sich. Dies betraf bis 1957 das bis dahin bestehende DP-Lager in Föhrenwald, heute Waldram bei Wolfratshausen. Hier existierte in gewissem Sinne eine Art freiwilliges Ghetto, denn viele weigerten sich hartnäckig, das Lager zu verlassen. Man hatte sich nach fast zwei Jahrzehnten Lagerexistenz so sehr an dieses Leben gewöhnt, dass es gerade den Älteren schwer fiel, inmitten einer Stadt, umgeben von Deutschen, weiterzuleben.

Dies betraf auch das Zentrum der jüdischen DPs, München, wo nicht nur viele der ehemaligen Föhrenwalder dicht beieinander in einer Straße oder Siedlung untergebracht wurden. In Bogenhausen, um die Möhlstraße herum, hatte es in den ersten Nachkriegsjahren eine vitale jüdische Kultur gegeben, der Schwarzmarkt fand hier sein Zentrum, und die Straßenbahnlinie 12 hieß bei den Münchnern „Palestine-Express“. Die DPs fassten niemals einen Beschluss, in Deutschland zu bleiben; sie blieben einfach. Kein polnischer oder ungarischer Jude, dessen Familie von Deutschen ausgelöscht wurde, hatte seine Zukunft ausgerechnet in Deutschland geplant. Es waren die Umstände, die man für das Verharren auf der, wie es zeitgenössisch hieß, „blutgetränkten Erde“ verantwortlich machte: Krankheiten, betagte Eltern, das Abwickeln von Geschäften. Die Realität sah komplexer aus. Viele konnten sich nach Jahren der Lagerhaft weder physisch noch psychisch weiterbewegen, manche fühlten sich als Jiddisch-Muttersprachler in der deutschen Sprache mehr zu Hause als in der hebräischen oder englischen, andere fanden eine deutsche Lebensgefährtin (es hatten wesentlich mehr junge Männer als Frauen überlebt), einige hielt der Krieg in Israel zurück, wieder andere schließlich hatten ihr privates Wirtschaftswunder in Deutschland erlebt.

Die Meinung in der jüdischen Welt war nahezu einhellig: Man verdammt die Präsenz eines deutschen Nachkriegsjudentums. Wie

könne man nur in einem Land leben wollen, das einen nur wenige Jahre vorher herauswerfen oder umbringen wollte! Von den „Fleischtöpfen Ägyptens“ war die Rede, vom Verrat am jüdischen Volk. Noch bis in die 1960er Jahre weigerten sich viele internationale jüdische Organisationen, die deutsch-jüdische Gemeinschaft anzuerkennen. Erst allmählich setzte sich die Überzeugung durch, dass mit dem Heranwachsen einer neuen Generation in Deutschland auch jüdisches Leben hier legitim war.

Zurückgekommen

Im Gegensatz zu den osteuropäischen DPs hatten die deutsch-jüdischen Überlebenden oder Rückkehrer nicht mit dem Vorwurf zu leben, keinen kulturellen Bezug zu dem Land zu haben, in das sie nach 1945 gekommen waren. Sie lebten in ihrer alten Heimat und mussten trotzdem feststellen, dass kaum etwas so geblieben war, wie sie es gekannt hatten. Für diejenigen, die aus den Lagern in ihre Heimatstädte zurückkehrten, mag die Schilderung des in Buchenwald befreiten, späteren Stuttgarter Gemeindevorsitzenden Josef Warscher repräsentativ sein: „Also von wegen Empfangskomitee und so – null. (. . .) Der Bus hat uns im Osten der Stadt abgesetzt – und da war ich eben. Es ist schon komisch, Sie steigen in irgendeinem Stadtteil aus, stehen mitten auf der Straße und fragen sich, was jetzt? Ich kam heim und es gab kein Heim mehr (. . .). Ich kannte niemanden mehr, als ich nach Stuttgart zurückkam.“¹ Ähnlich erging es denjenigen, die im Versteck überlebt hatten oder durch nichtjüdische Angehörige vor der Deportation geschützt waren. Auch sie hatten zumeist ihre gesamte Familie verloren, die jüdische Gemeinde in ihrer Stadt existierte nicht mehr oder war auf ein Rumpfdasein geschrumpft. Viele entschlossen sich zur Auswanderung.

Gleichzeitig kehrten aber auch die ersten jüdischen Emigranten aus dem Exil zurück. Man darf ihre Zahl freilich nicht überschätzen: Von den etwa 500 000 aus dem deutschsprachigen Europa emigrierten Menschen waren um die 90 Prozent Juden oder jüdischer Herkunft gewesen. Von diesen so genannten rassistisch Verfolgten kehrten nur vier

¹ Zit. nach: Michael Brenner, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945–1950*, München 1995, S. 163.

bis fünf Prozent zurück, von denen wiederum nur etwas mehr als die Hälfte jüdischen Glaubens waren. Sie bildeten eine Minderheit unter den Remigranten. „Heimkehr in ein fremdes Land“ war der richtige Ausdruck für diese Remigration, im Sinne des Soziologen René König, der über seine Rückkehr schrieb: „Ich bin also nicht im eigentlichen Sinn heimgekehrt: dieses Erlebnis hatte ich einzig bei Begegnungen mit Menschen, die wie ich ins Exil gegangen waren und nun hoffnungsvoll nach Deutschland zurückkehrten. Klar ist aber wohl, dass ich als ein anderer Mensch nach Deutschland gekommen bin.“²

Die wenigsten Exilanten wurden zurückgeholt oder waren als politisch oder kulturell Aktive sofort wieder in ihre jeweilige Gesellschaft – sei es im Osten oder Westen – eingebunden. Man kennt die Namen von jüdischen und nichtjüdischen Intellektuellen und Schauspielern, die zurückkehrten, von Theodor W. Adorno über Willy Brandt und Bert Brecht bis hin zu Therese Giese, Anna Seghers und Carl Zuckmayer. Der Schauspieler und Regisseur Fritz Kortner hielt noch in den 1940er Jahren seine Eindrücke der Rückkehr voller Skepsis in dem bemerkenswerten Film „Der Ruf“ fest. Doch blieben prominente Rückkehrer die Ausnahme.

Die meisten der „einfachen“ Emigranten hatten ein neues Zuhause gefunden, von dem sie sich nicht mehr trennen wollten: sei es im Jerusalemer Stadtteil Rechavia, wo Deutsch die vorherrschende Sprache zumindest innerhalb des Hauses blieb, sei es in den New Yorker Washington Heights, die manche Zeitgenossen als „Frankfort-on-the-Hudson“ oder zynischer als „The Fourth Reich“ bezeichneten.³ Aber aus Jerusalem oder New York zurück nach Fürth oder Frankfurt am Main? Das konnten sich nur die Allerwenigsten vorstellen, nach dem, was sie aus der Grauzone Europa, einem riesigen Friedhof, erfuhren. Es gehörte entweder eine große Portion Idealismus oder ein gutes Stück Verzweiflung dazu, in den ersten Nachkriegsjahren zurückzukehren. Idealismus war wohl die Triebkraft

² Zit. nach: Marita Krauss, *Heimkehr in ein fremdes Land. Geschichte der Remigration nach 1945*, München 2001, S. 7.

³ Vgl. Steven M. Lowenstein, *Frankfort on the Hudson. The German-Jewish Community of Washington Heights, 1933–1982*, Detroit 1989.

der Prominenten, die zu einem unverhältnismäßig hohen Teil vom Osten Deutschlands angezogen wurden, von Arnold Zweig, der die Staatsgründung Israels bereits in der Sowjetischen Besatzungszone erlebte, bis hin zum Literaturwissenschaftler Hans Mayer, der, wie einige andere, beide Deutschlands ausprobieren sollte. Viele Rückkehrer waren als Schriftsteller oder Schauspieler auf die deutsche Sprache angewiesen.

In den Westen kehrten unbekanntere, dafür zahlenmäßig mehr Personen zurück. Bei vielen war es wohl die Verzweiflung in ihrer neuen Heimat, die sie zur Rückkehr trieb. Sie kamen zumeist aus den letzten, gerade noch möglichen Zufluchtstätten: aus Schanghai und Bolivien, aus Venezuela und Kenia, wie etwa die junge Stefanie Zweig, deren Schicksal „Nirgendwo in Afrika“ verfilmt und mit einem Oscar gekrönt wurde. Andere kamen in fremden Uniformen, eigentlich nur auf Zwischenstation, und blieben: Der spätere Nürnberger Gemeindevorsitzende Arno Hamburger etwa gelangte mit der Jüdischen Brigade in britischer Uniform aus Palästina über Italien in seine fränkische Heimatstadt, wo er auf dem Jüdischen Friedhof seine Eltern versteckt vorfand. Der Mitherausgeber der „Welt am Sonntag“, der aus Augsburg stammende Ernst Cramer, kehrte in amerikanischer Uniform zurück, ebenso der langjährige Münchner Gemeindevorsitzende Hans Lamm, der bei den Nürnberger Prozessen als Berichterstatter arbeitete und von dem aus dem schwedischen Exil zurückgekehrten Erlanger Historiker Hans-Joachim Schoeps promoviert wurde.¹⁴

Die Rückkehrer stießen auf wiedergegründete jüdische Gemeinden. Die oftmals mit nichtjüdischen Partnern verheirateten und somit vor der Deportation bewahrten deutschen Juden hatten die ersten Nachkriegsgemeinden organisiert. Wie beispielsweise in Köln geschah dies häufig unmittelbar nach der Befreiung, sogar noch vor Kriegsende. Die wenigen vor Ort Überlebenden sorgten für Gottesdienste, Beerdigungen, Krankenpflege, Zuteilung von Nahrung. Doch waren sie die legitimen Erben der um ein vielfaches größeren Vorkriegsgemeinden? Die Rechtslage war nicht eindeutig. Selbstverständlich gab

¹⁴ Vgl. Andrea Sinn, „Und ich lebe wieder an der Isar“. Exil und Rückkehr des Münchner Juden Hans Lamm, München 2008.

es nun wieder eine jüdische Gemeinde in Orten, in denen eine solche auch vorher bestanden hatte. Aber die meisten Mitglieder dieser Gemeinden befanden sich im Exil. Hatten nicht die Organisationen der deutsch-jüdischen Emigranten Anspruch auf Rechtsnachfolge ihrer alten Gemeinden? Oder sollte der Staat Israel als Staat der Juden nicht auch Sprachrohr der vielen namenlosen jüdischen Opfer sein? In jeder Besatzungszone wurden schließlich Nachfolgeorganisationen eingerichtet, die das materielle Erbe der Vorkriegsgemeinden unter den verschiedenen Adressaten aufteilten.

Wie war es um das geistige Erbe bestellt? In den Gemeinden Nord- und Westdeutschlands stammte ein relativ großer Teil der Mitglieder aus Deutschland. In Süddeutschland dagegen, wo sich die Zentren der DPs befanden, lebten mehrheitlich osteuropäische Juden. Hier wurde ein harter Kampf um die Ausrichtung der Gemeinden gefochten. Durften Juden nichtdeutscher Staatsangehörigkeit Mitglieder der Gemeinde werden? Wenn ja, sollten sie das aktive und passive Wahlrecht erhalten? Diese Fragen wurden mitunter erst von deutschen Gerichten entschieden. Die Minderheit der deutschen Juden fürchtete, dass sie von der Mehrheit der osteuropäischen Juden dominiert werden würde, dass die religiösen Traditionen des polnischen und nicht des deutschen Judentums sich durchsetzen würden, wenn die Mehrheit das Sagen hätte. In letzter Instanz kam man nicht an einer demokratischen Lösung vorbei. Die meisten Gemeinden brachen daher völlig mit der Vorkriegstradition eines liberalen Ritus und richteten sich im Gottesdienst nach den Regeln der in Osteuropa vorherrschenden Orthodoxie, auch wenn nur wenige Gemeindeglieder wirklich orthodox lebten.

Die geographische Aufteilung im deutschen Nachkriegsjudentum ist durchaus von Bedeutung. Die wichtigsten Organisationen und Repräsentanten kamen aus der ehemals britischen Zone. In Düsseldorf hatte Karl Marx (nicht zu verwechseln mit seinem Namensvetter aus dem 19. Jahrhundert) mit der „Allgemeinen“ die wichtigste jüdische Zeitung aufgebaut, in Hamburg wirkte Hendrik George van Dam, der langjährige Generalsekretär des Zentralrats der Juden in Deutschland. Bayern als Zufluchtort ehemaliger DPs

dagegen regelte vor allem seine eigenen jüdischen Belange, Berlin hatte durch den Viermächtestatus und bis 1952 noch als Einheitsgemeinde in Ost und West ebenfalls eigene Gesetzmäßigkeiten aufzuweisen.

Die Gründung des Zentralrats 1950 versuchte die Zersplitterung zu überwinden, aber viele regionale Unterschiede blieben über Jahrzehnte bestehen. Es ist bemerkenswert, dass trotz der osteuropäischen Mehrheit fast alle führenden Repräsentanten des Zentralrats bis heute zu den in Deutschland vor dem Krieg geborenen Juden zählten, man denke an die Begründer des Zentralrats wie Heinz Galinski, Philipp Auerbach und Norbert Wollheim, an den ersten Generalsekretär Hendrik George van Dam wie auch an die späteren Vorsitzenden Herbert Lewin, Werner Nachmann, Paul Spiegel und Charlotte Knobloch. Noch 1969 waren unter den 18 Mitgliedern des Direktoriums des Zentralrats 15 deutsche Juden. Selbst der Nachfolger van Dams als Generalsekretär, Alexander Ginsburg, war, ebenso wie der spätere Vorsitzende Ignatz Bubis, als Kind ostjüdischer Eltern in Breslau geboren und sprach akzentfreies Deutsch, auch wenn er in Lettland aufgewachsen war. Als der Zentralrat gegründet wurde, vertrat er um die 20 000 Juden, eine Zahl, die sich in den folgenden Jahrzehnten auf dem Niveau von ungefähr 30 000 einpendeln sollte. Diese Konstanz erklärt sich nicht aus einer ausgeglichenen Geburten- und Sterberate. Viele junge Menschen wanderten aus, Geburten wurden nach Abwanderung der meisten DPs immer weniger, dafür gewannen die jüdischen Gemeinden aber immer wieder neue Mitglieder durch Zuwanderung.

Dazugekommen

Deutschland mag sich nicht als das natürlichste Land für jüdische Zuwanderung ausnehmen, und dennoch wurde es immer wieder zum Ziel jüdischer Zuwanderer aus Ländern, in denen sie sich bedroht fühlten. Schließlich war Deutschland aus historischen Gründen kaum in der Lage, seine Tore vor jüdischen Flüchtlingen zu schließen. Man darf freilich die Proportionen nicht übersehen. Während Millionen jüdische Einwanderer nach Israel gelangten und Hunderttausende sich die USA als neue Heimat wählten, war die Bundesrepublik Deutschland bis zum Fall

der Mauer das Einwanderungsland von einigen Tausend Juden, von denen ein guter Teil später in eines der beiden erstgenannten Länder oder ein anderes Ziel weiterwanderte.

Woher stammten die Zuwanderer? Die jüdische Restbevölkerung in Osteuropa war in den 1950er wie auch in den 1960er Jahren wieder zum Sündenbock für politische Missstände geworden. Im letzten Lebensjahr Stalins machte dieser jüdische Ärzte für einen angeblichen Komplott gegen ihn verantwortlich und ließ zahlreiche jüdische Intellektuelle umbringen. 1952 fand in Prag der so genannte Slansky-Prozess statt, in dem die Mehrzahl der Angeklagten und später Hingerichteten kommunistische Funktionäre jüdischer Herkunft waren. Sie wurden, obwohl stramme Antizionisten, eines „trotzkistisch-titoistischen-zionistischen“ Komplotts beschuldigt und als „Kosmopoliten“ verurteilt. Hier verband sich die staatskommunistische Ideologie mit einem populistischen Nationalismus, der in den Juden wieder die Fremden erblickte. Im Zuge des Slansky-Prozesses wurden auch jüdische Bürger der DDR aus ihren Ämtern entfernt und manche von ihnen inhaftiert. Als unmittelbare Folge der Bedrohung schlossen sich die jüdischen Gemeinden der DDR, die außerhalb Berlins nur wenig mehr als eintausend Mitglieder zählten, am 9. Juli 1952 zum Verband der Jüdischen Gemeinden in der Deutschen Demokratischen Republik zusammen. Als sich die Lage in den folgenden Monaten weiter verschlechterte, flüchteten knapp die Hälfte von ihnen, darunter die meisten Gemeindevorsitzenden, in den Westen. Bei Auflösung der DDR lebten in sämtlichen Gemeinden, inklusive Ost-Berlins, noch 350 Juden.

Aus Polen kamen jüdische Flüchtlinge infolge der antijüdischen Kampagnen 1957 und 1968 in den Westen, aus Ungarn 1956, aus der Tschechoslowakei 1968 und aus der Sowjetunion im Zuge der Lockerung der Ausreisestimmungen in den 1970er Jahren. Für rumänische Juden war die Ausreise leichter als aus anderen osteuropäischen Staaten, so dass im Laufe der 1960er und 1970er Jahre ebenfalls einige nach Deutschland gelangten. Aus dem Iran gab es eine jüdische Emigrationswelle, die sich vor allem in die USA bemerkbar machte. Manche iranische Juden gelangten nach Hamburg, wo sie das religiöse Leben der Gemeinde entscheidend prägten

und zumeist im Teppichhandel tätig waren. Auch Pforzheim war Ziel einer kleinen Einwanderergruppe aus dem Iran und dem zentralasiatischen Buchara, vor allem in der Schmuckbranche. Daneben gab es immer wieder Einwanderer aus Israel, von denen manche Wurzeln im nordafrikanischen Judentum haben. Amerikanische Juden gelangten entweder über die Streitkräfte, über Radio Free Europe oder andere Organisationen nach Deutschland. Insgesamt stellt sich das „neue deutsche Judentum“ nach 1945 als eine äußerst heterogene Gruppe heraus, die trotz zahlreicher Einwanderungsschübe sehr überschaubar blieb. Die Mitgliederzahl der jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik blieb bis Ende der 1980er Jahre immer unter 30.000. Damit bildeten sie 0,05 Prozent der Gesamtbevölkerung, eine im Alltagsleben kaum wahrnehmbare Gruppe.

Seit den 1980er Jahren ist innerhalb der deutsch-jüdischen Gemeinden ein neuer Ton wahrnehmbar. Hierzu gehört das Zuschaustellen eines neuen politischen Selbstbewusstseins. Marksteine dieser Entwicklung waren die Verhinderung der Aufführung des Fassbinder-Stückes „Der Müll, die Stadt und der Tod“ in Frankfurt/Main 1985 sowie im selben Jahr die öffentlichen Proteste gegen den Besuch des Bundeskanzlers Helmut Kohl und des amerikanischen Präsidenten Ronald Reagan auf dem Friedhof von Bitburg, auf dem sich auch Gräber von Waffen-SS-Mitgliedern befanden. Anlässlich der beiden Affären haben jüdische Funktionäre nicht mehr nur hinter verschlossenen Türen diplomatische Protestnoten eingelegt, sondern den Protest auf die Bühne bzw. auf die Straße getragen.

Für diese neue Offenheit in der Auseinandersetzung stand auch ein Umbruch in der Führungsriege des Zentralrats. Auf den wegen einer Korruptionsaffäre postum in Ungnade gefallenen Werner Nachmann und den Auschwitz-Überlebenden Heinz Galinski folgte mit dem Frankfurter Gemeindevorsitzenden Ignatz Bubis ein Mann, der keine öffentlichen Diskussionen scheute, Tausende von Schulklassen besuchte, beliebter Gast in Talkshows war und sogar als Kandidat für das Amt des Bundespräsidenten gehandelt wurde – wenige Jahre, nachdem er im Häuserkampf eine Zielscheibe der Frankfurter linken Szene und vermutlich Vorbild für die Figur des „reichen Juden“ in Fassbinders

Stück gewesen war. Bubis war auch an jenem Abend der geplanten Premiere des Stückes auf der Bühne des Frankfurter Schauspielhauses zu finden. Mit ihm und seinem Nachfolger Paul Spiegel erhielten der Zentralrat und sein Präsident eine Aufmerksamkeit, die ihnen in den Anfangsjahrzehnten nicht zuteil geworden war.

Das hing auch mit einem erstarkenden Interesse an jüdischen Themen in der deutschen Öffentlichkeit zusammen. Zunächst drückte dieses sich in einer zunehmenden Medienpräsenz des Holocaust aus. Die amerikanische Fernsehserie „Holocaust“ schuf ein neues deutsches Wort, das über Nacht in aller Munde war. Vor allem die junge Generation begann nach Ausstrahlung der Serie durch die dritten Fernsehprogramme im Januar 1979 intensiver, ihre Eltern und Großeltern nach ihrer Rolle während der NS-Zeit zu fragen. Bürgerinitiativen, Schülerwettbewerbe und Lokalgeschichten rekonstruierten die jüdische Vergangenheit zahlreicher Orte. Ehemalige jüdische Bürger wurden eingeladen, Denkmäler für die ermordeten Juden aufgestellt. Neben das Interesse für die Zeit der Vernichtung trat auch die Beschäftigung mit der reichen jüdischen Geschichte und den Resten des jüdischen Lebens in der Gegenwart. Die Ausstellung „Jüdische Lebenswelten“ im Berliner Gropius-Bau 1991 repräsentierte dieses neue Interesse ebenso wie auf populärer Ebene die Begeisterung für Klezmer-Musik, wobei oft vergessen wird, dass diese dem osteuropäischen, nicht dem deutsch-jüdischen Kontext entstammt. Seit den 1980er Jahren wurden neue jüdische Museen gegründet und neue universitäre Einrichtungen zur Erforschung und Lehre der jüdischen Geschichte und Kultur eingerichtet.

Das neue Interesse der nichtjüdischen Öffentlichkeit blieb nicht ohne Folgen innerhalb der kleinen jüdischen Gemeinschaft. Man besann sich nun auch selbst auf eigene Traditionen und sprach offener über eine Zukunft des Judentums in Deutschland. Zu diesem Zweck gründete der Zentralrat der Juden in Deutschland 1979 die Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, die Rabbiner und Religionslehrer für die jüdischen Gemeinden ausbilden sollte. Die meisten Studierenden sind Nichtjuden, die einen akademischen Abschluss ähnlich wie in den bereits seit den

1960er Jahren bestehenden Judaistik-Instituten anstreben.

Ebenfalls seit den 1980er Jahren ist eine Diversifizierung des religiösen Lebens festzustellen. Die meisten jüdischen Gemeinden nach 1945 waren orthodox geprägt, auch wenn die Mitglieder nur in seltenen Fällen einen von der Orthodoxie vorgeschriebenen Lebensstil einhielten. Nun kehrte das im Deutschland des 19. Jahrhunderts entstandene liberale Judentum auf dem Umweg über die amerikanischen Conservative- und Reform-Gemeinden nach Deutschland zurück. Dies bedeutete jetzt auch die Gleichberechtigung der Frau im Gottesdienst. Damit wurden auch in deutschen Gemeinden die ersten Rabbinerinnen eingestellt.

Der ständige, leichte Zustrom von Einwanderern und die inneren Entwicklungen wären wohl nur kosmetische Veränderungen einer kleinen und stark überalterten Gemeinschaft geblieben und hätten den demographischen „Untergang des deutschen Judentums“, wie ihn schon 1913 der Arzt Felix Theilhaber prophezeit hatte, kaum aufhalten können. Immerhin konnten der Rückgang gestoppt und die Zahlen konstant gehalten werden. Die entscheidende Veränderung kam mit dem Fall der Mauer und der Öffnung der Sowjetunion. Ein kleiner Teil jener jüdischen Auswanderer, die nach Israel oder in die USA gehen, gelangt seitdem nach Deutschland: klein gemessen an der Gesamtzahl der Auswanderung nach Israel, bedeutend jedoch in Relation zur Zahl der in Deutschland lebenden Juden. Innerhalb nur weniger Jahre hat sich die jüdische Gemeinschaft vervierfacht, und sie wächst weiter an.

Angekommen?

Synagogeneinweihungen sind willkommene Gelegenheiten für öffentliche Statements und Gradmesser für jüdische Befindlichkeiten. Salomon Korn, der das neue Zentrum der jüdischen Gemeinde Frankfurt/Main entworfen hatte und später ihr Vorsitzender wurde, sprach anlässlich der Einweihung 1986 den seitdem oft zitierten Satz: „Wer ein Haus baut, will bleiben.“ Zum ersten Mal wurde deutlich ausgesprochen, was bereits zu diesem Zeitpunkt einen guten Teil der Realität widerspiegelte: Nicht alle Juden in Deutsch-

land saßen auf gepackten Koffer, bei den meisten waren sie längst ausgepackt.

Mittlerweile ist Deutschland zum beliebtesten Einwanderungsziel jüdischer Flüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion geworden. In den vergangenen Jahren kamen sogar mehr jüdische Einwanderer aus Russland und der Ukraine nach Deutschland als nach Israel. Synagogeneinweihungen sind keine Seltenheit mehr. In vielen Städten, in denen seit Jahrzehnten keine Juden mehr lebten – insbesondere im Osten Deutschlands – sind neue, oftmals rein russischsprachige Gemeinden gegründet worden. In anderen Städten, von Düsseldorf bis Straubing, leben heute mehr Juden als vor 1933. Es wäre dennoch ein Irrtum anzunehmen, das blühende jüdische Leben der Weimarer Republik oder des 19. Jahrhunderts würde auf diese Weise wieder entstehen.

Die Zuwanderer sind in einem atheistischen Staat groß geworden und von der jüdischen Religion weit entfernt worden. Auch sie füllen in einer ohnehin stark säkularen Gesellschaft nicht die neuen Synagogen. Diese sind am Samstag nicht stärker besetzt als die meisten christlichen Kirchen am Sonntag. Zudem sind die neuen Gemeindemitglieder zu einem großen Teil auf Sozialhilfe angewiesen, müssen erst die deutsche Sprache erlernen und sich in der neuen Umgebung zurechtfinden. Die Gemeinden sind in gewissem Sinn zu Sozialämtern und Sprachvermittlungsinstituten geworden. Es wäre aber falsch, nur diese Seite in den Vordergrund zu stellen. Auch wenn die Ausübung der jüdischen Religion in der Sowjetunion praktisch unmöglich war, empfanden sich die Zuwanderer als Juden, was dies doch als „Nationalität“ in ihren Ausweisen vermerkt, hatten sie deswegen doch oft berufliche Zurückweisungen erfahren. Zudem war ihnen ein kulturelles Interesse am Judentum oft nicht fremd, und die Situation in Israel lag ihnen am Herzen. So bringen sie dem jüdischen Kulturangebot häufig Interesse entgegen und fühlen sich bewusst als Juden, wenn auch nicht unbedingt im religiösen Sinne. Ihre Kinder, die in Deutschland aufwachsen, nehmen an Veranstaltungen jüdischer Jugendzentren teil und sind mittlerweile Teil einer neuen deutsch-jüdischen Kultur geworden.

Wird diese Bestand haben? In manchen Gemeinden stellen die „Neuen“ nicht nur die

Mehrheit, sondern bereits den Vorstand und sorgen sich aktiv um die Zukunft jüdischen Lebens. In anderen Gemeinden sind nur einzelne Neuzuwanderer aktiv. Doch auch diese tragen dazu bei, dass jüdisches Leben in Deutschland im 21. Jahrhundert vielfältiger wird. Neben den Synagogen wachsen jüdische Schulen. Eine neue Grundschule wurde in Düsseldorf, ein jüdisches Gymnasium und sogar eine Jeschiwa (Talmudschule) wurden in Berlin gegründet. Es entstehen Schachklubs und Sportvereine, die gesellschaftliches jüdisches Leben fördern. Neben den deutsch-jüdischen Schriftstellern der Nachkriegsgeneration wie Barbara Honigmann und Maxim Biller steht nun ein Wladimir Kaminer, dessen Bücher und „Russendisko“ nichts spezifisch Jüdisches an sich haben, aber eben erst durch diese Zuwanderungswelle ermöglicht wurden.

Zwei Beispiele mögen verdeutlichen, dass jüdisches Leben in Deutschland wieder sichtbar geworden ist, aber man dennoch mit Begriffen wie einer „Renaissance“ jüdischen Lebens vorsichtig umgehen sollte. In Berlin ist in den 1990er Jahren die Große Synagoge in der Oranienburger Straße wieder aufgebaut worden. Die goldene Kuppel ist zum Wahrzeichen des Stadtviertels geworden, zu einer Touristenattraktion wie das Jüdische Museum von Daniel Libeskind oder das Holocaust-Mahnmal am Brandenburger Tor. Doch wer genau hinsieht, wird bemerken, dass sich unter der golden glänzenden Kuppel keine Synagoge mehr befindet. Nicht die einstmals größte deutsche Synagoge wurde wieder errichtet, sondern nur das Vorgebäude mit der Kuppel. Es wirkt ein wenig wie ein Laden, dessen Schaufensterauslagen zwar kräftig leuchten, dessen Regale im Inneren aber leer stehen. Neben einem kleinen Gebetsraum unterhalb der Kuppel beherbergt das Gebäude ein Museum, das an die reichhaltige Vergangenheit erinnert.

Ein weiteres Beispiel ist die 2006 eröffnete neue Synagoge am St. Jakobsplatz in München. Die alte Hauptsynagoge war im Hinterhof versteckt gewesen und von der Bevölkerung nicht wahrgenommen worden. Nun zeigt sich das neue Jüdische Zentrum mit Synagoge, Gemeindezentrum und Museum sozusagen auf dem Präsentierteller. Es bildet eine der wenigen modernen Bauten in der

bayerischen Landeshauptstadt, eine neue Touristenattraktion direkt neben Viktualienmarkt und Marienplatz. Die Deutsche Post gab eine Sonderbriefmarke mit dem Jüdischen Zentrum als Motiv heraus, und am Tag der Begegnung standen über zehntausend Münchnerinnen und Münchner Schlange, um den Bau zu besichtigen. Doch füllt sich eine Synagoge nicht unbedingt mit neuem Leben, weil man die Architektur schätzt. Außerdem stand bereits am Tag der Grundsteinlegung die Synagoge im Rampenlicht der Presse, als nämlich eine Gruppe von Neonazis einen Anschlag geplant hatte, der zahlreiche Opfer gefordert hätte.

Mit diesen Herausforderungen muss die jüdische Gemeinschaft auch im 21. Jahrhundert leben. Polizeischutz ist weiterhin notwendig, Antisemitismus nicht verschwunden, die Assimilation bedroht die innere Fortexistenz. Trotzdem überwiegt ein positives Grundgefühl. Synagogen gehören wieder zum Straßenbild vieler deutscher Städte, jüdisches Leben wird vielfach als Bestandteil der gesamtdeutschen Gesellschaft angesehen, Juden haben sich auf eine Zukunft hier eingerichtet. Selbst internationale jüdische Organisationen haben dies akzeptiert: Ein israelischer Staatspräsident war zu Gast bei einer Synagogenweihe, das American Jewish Committee unterhält ein Büro in Berlin.

Sollten öffentliche Reden wirklich den Gradmesser der jüdischen Befindlichkeit ausmachen, so mag man den Worten der Zentralratspräsidentin Charlotte Knobloch anlässlich der Synagogenweihe in München am 9. November 2006 besondere Beachtung schenken: „Es heißt: Wer baut, bleibt. Denke ich diesen Satz zu Ende, dann kann ich heute sagen: Wir haben gebaut, wir bleiben, und wir gestalten mit.“

Guri Schwarz

Der Wiederaufbau jüdischen Lebens in Italien

Eine Geschichte der italienischen Juden nach dem Zweiten Weltkrieg muss bei den dramatischsten Auswirkungen der Verfolgung beginnen – bei den Verlusten, welche die jüdischen Gemeinden erlitten haben. Vor Beginn der Verfolgungen zählte die jüdische Gemeinde Italiens ungefähr 47 000 Mitglieder. Diese Zahl war am Ende des Krieges auf weniger als 30 000 geschrumpft. In knapp sieben

Guri Schwarz
Dr. phil., geb. 1975; Dipartimento di Storia, Università di Pisa,
Piazza Torricelli 3/a,
56100 Pisa/Italien.
guri.schwarz@fastwebnet.it

italienische Judentum 40 Prozent seiner Mitglieder verloren, ein Verlust, der zum Teil durch aus dem Ausland einwandernde

Juden ausgeglichen wurde, von denen sich 5000 in Italien niederließen. Als Folge der faschistischen Rassengesetzgebung von 1938 hatten sich etwa 4000 Juden von ihrem Glauben losgesagt, und nur wenige von ihnen kehrten nach dem Krieg zu ihrem alten Glauben zurück. Rund 11 000 ausländische und fast 6000 italienische Juden waren emigriert, mehr als 8000 (sowohl ausländische als auch italienische Juden) starben als Folge von Deportationen und Krieg.¹

Diese demografischen Verschiebungen innerhalb des italienischen Judentums führten zu einer geografischen Neuverteilung. Die Verfolgungen bewirkten, dass sich die schon seit dem 19. Jahrhundert andauernde Abwanderung der jüdischen Bevölkerung aus kleinen und mittleren Städten in die urbanen Zentren beschleunigte: Während im Jahre 1840 in Italien 87 jüdische Gemeinden registriert waren, so waren es nach dem Zweiten Weltkrieg nur noch knapp über 20. Die jüdische Präsenz konzentrierte sich auf die größten Städte, was zur Folge hatte, dass viele der kleineren Gemeinden, die zuvor aktiv am jüdischen Leben teilgenommen hatten, unwiderruflich ihrer Lebenskraft beraubt wurden. Die größeren

Gemeinden wuchsen und hatten ihre wichtigsten Zentren in Mailand und vor allem in Rom, das immer schon den größten jüdischen Bevölkerungsanteil besaß und Sitz der führenden jüdischen Institutionen war.

Im Juni 1956 legte die scheidende Ratsversammlung beim Fünften Kongress der *Unione delle Comunità Israelitiche Italiane* (UCII) einen Bericht vor: Zwei Gemeinden hatten mehr als 6000 (Rom und Mailand), sechs mehr als 1000 (Florenz, Genua, Livorno, Turin, Triest und Venedig), zwei mehr als 500 (Neapel und Pisa), neun zählten mehr als 100 (Alexandria, Ancona, Bologna, Modena, Ferrara, Mantua, Padua, Vercelli und Verona), vier kamen auf weniger als 100 Mitglieder. Nur Rom (12.000) hatte einen ähnlich hohen Anteil von Juden wie vor dem Krieg, Mailand (6000) einen etwas höheren. In den folgenden Jahrzehnten sollte der Bevölkerungsanteil in Rom wieder zunehmen. Mailands Bevölkerungsanteil wuchs innerhalb kurzer Zeit rasch an, hauptsächlich dank seiner Anziehungskraft auf Juden aus dem Ausland.²

Echos der Katastrophe

Die große Mehrheit der italienischen Juden hatte die Ächtung unter dem Faschismus als schweres Trauma erlebt, besonders in den Jahren nach 1938, da jede noch so kleine Ent-

Übersetzung aus dem Englischen: Doris Tempfer-Naar, Krustetten/Österreich.

¹ Vgl. E. I. Sabatello, *Le conseguenze sociali ed economiche delle persecuzioni sugli ebrei in Italia*, in: *La legislazione antiebraica in Italia e in Europa*. Edizioni della Camera dei Deputati, Rom 1989, S. 80. Zur Absage an den jüdischen Glauben vgl. D. Lattes, *Coloro che sono partiti*, in: *RMI*, (1960) 8–9, S. 347–350; *Problemi e polemiche*, in: *RMI*, (1961) 2, S. 51–56. Zu den Zahlen über Deportationen und Tötungen vgl. L. Picciotto Fargion, *Il libro della Memoria. Gli ebrei deportati dall'Italia 1943–45*, Mailand 2002 (Orig. 1991), S. 27.

² Vgl. *Israel*, Nr. 38 vom 7. 6. 1956. Etwas anders arrangiert werden die Zahlen bei Attilio Milano, demzufolge es rund zehn Jahre nach dem Krieg 12 000 Juden in Rom gab, 6000 in Mailand, 3000 in Turin, 1500 in Triest, 1400 in Florenz und 1100 in Venedig: A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Turin 1992, S. 410 f. Zur soziodemografischen Dynamik vgl. S. Della Pergola, *Anatomia dell'ebraismo italiano*, Assisi-Rom 1976, S. 59 ff.; *Precursori, convergenti, emarginati. Transformazioni demografiche degli ebrei in Italia 1870–1945*, in: *Gli ebrei nell'Italia unita (1870–1945)*. IV convegno Italia Judaica, Rom 1993, S. 48–69, insbes. S. 65 ff.

scheidung mit inneren Qualen einherging und oft die Familien spaltete. Wie ernst diese Tragödie war, wird in der Erinnerung von Renato Segre spürbar: „Die Proklamation vom 15. Juli 1938 hat uns zutiefst getroffen. Hier wurden wir, nach einer langen stillschweigenden Kampagne, erstmals offiziell darüber informiert, dass wir nicht länger als gleichwertige italienische Bürger angesehen wurden. Ab November wurden wir von unseren Arbeitsplätzen vertrieben; wir waren erschöpft von unseren Versuchen, in all dem Elend, dem wir ausgeliefert waren, standzuhalten, angesichts eines endlosen, fast täglichen Dahinschwindens, das sechs Jahre andauerte. (...) Wir sind innerlich tot. Die schreckliche Angst und die Schmerzen, die wir erlitten haben und die uns immer noch peinigen, wenn wir an unsere Lieben denken, die wir nie wiedersehen werden, hat uns körperlich und geistig so verändert, dass wir ganz andere Menschen geworden sind.“¹³

Für alle Italiener bedeutete die erste Phase der Nachkriegszeit die Heimkehr der Verschleppten, der Armeemitglieder und der Deportierten, die Wiedervereinigung von Familien und die bedrückende Aufgabe, die Toten zu zählen. Mit dem Ziel, vermisste Freunde und Verwandte aufzuspüren, war auch die Leitung der jüdischen Gemeinde in Rom befasst, die bereits im Juli 1944 tätig wurde, indem sie ein Komitee zur Wiederauffindung jüdischer Deportierter, das *Comitato Ricerche Deportati Ebrei*, gründete. Die Initiatoren des Komitees wagten sich in Zusammenarbeit mit den italienischen Behörden an die Aufgabe, jene von den Deutschen im Zuge der Razzia im Ghetto von Rom am 16. Oktober 1943 verschleppten Juden aufzuspüren und ihnen Hilfe zu leisten: „ältere Personen, Frauen und Kinder, die ohne ihre nötigste Kleidung fortgebracht wurden, (die) fast ein Jahr, einschließlich des gesamten Winters, in deutschen Konzentrationslagern verbracht hatten und die wohl in einem erschreckenden körperlichen und geistigen Zustand gewesen sein müssen“.¹⁴ Es dauerte eine Weile, bis man verstand, welches Schicksal jene ereilt hatte, die in Richtung Osten deportiert worden waren.

¹³ R. Segre, *Venti mesi*. Vorwort von N. Tranfaglia, Palermo 1995, S. 51 und S. 37.

¹⁴ Zit. nach: L. Picciotto Fargion, *La liberazione dai campi di concentramento*, in: Michele Sarfatti (Hrsg.), *Il ritorno alla vita: vicende e diritti degli ebrei in Italia dopo la seconda guerra mondiale*, Florenz 1998, S. 19.

Nur 831 der über 7000 deportierten italienischen Juden kehrten heim.¹⁵

Den Überlebenden stand ein langwieriger und schmerzhafter Reintegrationsprozess bevor. Am schärfsten war die Zäsur auf rechtlicher Ebene. Trotz anfänglicher Unsicherheiten während der Regierung Badoglio und ungeachtet des Widerstandes durch den Heiligen Stuhl, der die neue Regierung bereits im Sommer 1943 darüber informiert hatte, dass die antisemitischen Bestimmungen gewisse Elemente enthalten hätten, die „einer Bestätigung bedürfen“,¹⁶ hatten die Alliierten in Artikel 31 des in Malta am 29. September 1943 unterzeichneten Waffenstillstandsabkommens die Abschaffung der Rassengesetze angeordnet. Dieser Prozess führte 1947 zur Wiederherstellung der vollen zivilen und politischen Rechte der Opfer.¹⁷

Mit der Aufhebung der diskriminierenden Gesetze ging jedoch keine Läuterung jener einher, die durch die Propaganda des Regimes korrumpiert worden waren. Der faschistische Antisemitismus hatte eine Neuformulierung des Staatsbürgerbegriffes nach sich gezogen. Eines der seltenen Dokumente, in denen dieser Umstand anklingt, ist ein Artikel, der im September 1944 in „*La Nazione del Popolo*“, dem Organ des *Comitato Toscano di Liberazione Nazionale*, erschien: „In der Zeit des Faschismus war in den Tageszeitungen, Zeitschriften und auf Plakaten viel von dem so genannten Rassenproblem die Rede. Begleitet wurde dies von Akten von solcher Grausamkeit, die den Bürgersinn der Italiener so verletzten, dass das plötzliche Schweigen zu dem Thema allgemein mit Erleichterung aufgenommen wird. (...) Wären die Rassengesetze und Verfolgungen bloß eine einmalige Episode in der langen Geschichte der faschistischen Missetaten gewesen, könnte dieses Schweigen gerechtfertigt sein. Würden diese Gesetze nur jene ins Verderben gestürzt haben, die direkt von ihm betroffen waren, bliebe für uns nicht mehr zu tun als diese abzuschaffen und so gut

¹⁵ Vgl. ebd., S. 27.

¹⁶ Padre Tacchi Venturi an Kardinal Maglione, Staatssekretär im Vatikan, Bericht vom 24. 8. 1943, in: *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale*. Bd. IX: *Le Saint Siège et les victimes de la guerre*, Vatikanstadt 1975, S. 459.

¹⁷ Vgl. M. Toscano (Hrsg.), *L'abrogazione delle leggi razziali in Italia (1943–1987)*. Vorwort von Giovanni Spadolini, Rom 1988.

es ginge zu versuchen, den Schaden und die für die Opfer so schmerzlichen Verluste in einem Geist brüderlicher Solidarität wieder gut zu machen. (...) Aber die Rassenpolitik war keine einmalige Episode, sie hat Verdrängen nicht nur über die Verfolgten gebracht, sondern auch über das gesamte Leben in unserem Land. (...) Wir werden uns niemals wirklich frei nennen können, bis wir nicht unseren Geist und unsere Gewohnheiten auch von dem letzten Erbe der rassistischen Diskriminierung gesäubert haben.“¹⁸

Doch die allmähliche Heimkehr jener, die den Todeslagern entkommen waren, fand nur wenig Beachtung,¹⁹ und über die reintegrative Gesetzgebung wurde kaum öffentlich diskutiert. Zudem sah sich Italien mit den Problemen von rund 30 000 ausländischen Juden konfrontiert, die aus Osteuropa geflüchtet und zwischen 1945 und 1948 ins Land gekommen waren. Die meisten versuchten, die britische Seeblockade zu umgehen und nach Palästina/Israel zu gelangen; einige blieben für ein paar Monate oder sogar Jahre in Italien, wo sie in für diesen Zweck eingerichteten Lagern Asyl fanden. Diese Entwicklungen wurden kaum öffentlich diskutiert, von dem heiklen Prozess, der schließlich zur Gründung des Staates Israel führte, ganz zu schweigen.¹⁰

Das Fehlen einer kritischen Reflexion führte dazu, dass die Nachwirkungen der Tragödie, die über Europa hereingebrochen war, nachhaltigen Einfluss nicht nur auf das Empfinden der Verfolgten, sondern auch auf die Gefühle jener hatten, die aktive Verfolger oder auch lediglich Zuschauer gewesen waren. In Osteuropa – insbesondere in Polen, dem Herzen der Katastrophe – wurde der spezifisch rassistische und antisemitische Charakter der Verfolgungen sogar geleugnet und vertuscht, und die ermordeten Juden

wurden den zivilen Opfern des Krieges hinzugezählt. Somit wurde, fast bis zum heutigen Tage, ausgeblendet, dass auch die einheimischen Bevölkerungen am Vernichtungsplan der Nazis beteiligt waren. Das Lager Auschwitz wurde zur Gedenkstätte, ein Ort ideologischer Erinnerung, die den Opfern ihre Identität absprach. Indem die Anonymität der Opfer hervorgehoben wurde, wurden die Polen als Opfer der Unterdrückung durch den Faschismus gefeiert, der als verdorbene Frucht des Kapitalismus angesehen wurde.¹¹ Im Westen herrschte zwar eine andere Stimmung, und die Tragödie wurde nicht absichtlich verklärt, wie das in Osteuropa der Fall gewesen war, aber sie wurde auch hier nicht mit der ihr gebührenden kritischen Aufmerksamkeit betrachtet.

So kam es, dass das Rassensystem der Nazis den Westen auch noch in der Zeit nach dem Krieg prägte: Überlebende der Todeslager wurden weiterhin nach der diskriminierenden Rasseneinteilung, die ihnen von ihren Verfolgern aufgezwungen worden war, bezeichnet, also als „jüdisch“ und nicht etwa als polnisch, italienisch, deutsch, französisch oder ungarisch, selbst in den von den neuen Behörden ausgestellten Dokumenten.¹² Hatte der Gedanke, die menschliche Spezies in „Rassen“ zu unterteilen, einmal in den Köpfen der Menschen (und in den verschlungenen Pfaden der Bürokratie) Wurzeln geschlagen, war er offenbar nur schwer zu überwinden.¹³ Der „klebrige“ Charakter rassistischer Kategorien verlieh ihnen Widerstandskraft gegen antifaschistische Säuberungsoperationen. So teilte ein italienischer Richter noch 1946 die Opfer eines zwei Jahre zuvor begangenen Massakers in „Juden“ und „Arier“ ein. Im selben Jahr verlangte ein Grenzposten Auskunft über die „Rasse“ eines Staatsbürgers, der nach Italien zurückkehrte.¹⁴ Noch im Jahr 1948 wurden auf-

¹⁸ La Nazione del Popolo vom 18./19. 9. 1944; vgl. dazu M. Sarfatti (Anm. 4), S. 8–9.

¹⁹ Zur Haltung der wichtigsten Zeitungen und Zeitschriften siehe S. Fantini, *Notizie dalla Shoah. La stampa italiana nel 1945*. Vorwort von L. Segre, Bologna 2005; M. Matard-Bonucci, *La libération des camps de concentration et le retour des déportés à travers la presse quotidienne italienne*, in: A. Wiewiorka/C. Mouchard (Hrsg.), *La Shoah: témoignages, savoirs, souvenirs*, Orléans 1999, S. 101–114.

¹⁰ Vgl. M. Toscano, *La „porta di Sion“. L'Italia e l'immigrazione clandestina ebraica in Palestina (1945–1948)*, Bologna 1990, S. 318 ff.

¹¹ Vgl. C. Tonini, *Operazione Madagascar. La questione ebraica in Polonia 1918–1968*, Bologna 1999, S. 160–164, S. 229–233, S. 252–256; J. T. Gross, *Fear. Anti-Semitism in Poland after Auschwitz. An Essay on Historical Interpretation*, Princeton–Oxford 2006.

¹² Vgl. P. Lagrou, *The Legacy of Nazi Occupation. Patriotic Memory and National Recovery in Western Europe (1945–1965)*, Cambridge 2000, S. 255.

¹³ Vgl. C. Forti, *Il caso Pardo Roques. Un eccidio del 1944 tra memoria e oblio*, Turin 1998, S. 176.

¹⁴ Vgl. den Bericht von A. Luzzatto, *Autoscienza e identità ebraica*, in: C. Vivanti (Hrsg.), *Gli ebrei in Ita-*

grund von Haftbefehlen, die 1944 von Mussolinis Repubblica Sociale Italiana aus rassistischen Motiven ausgestellt worden waren, Verhaftungen vorgenommen.¹⁵ Bis in die frühen 1950er Jahre hinein wurde in den vom Standesamt in Rom ausgestellten Urkunden unter anderem die „Rasse“ angeführt.¹⁶ Der Verfasser eines anonymen Berichtes aus dem Jahr 1947 in der *Direzione Generale di Pubblica Sicurezza* im Innenministerium ist alarmiert darüber, dass Juden als Aktionäre von norditalienischen Konzernen fungieren, und weist darauf hin, dass „man von Juden allgemein annehmen kann, dass sie ganz andere Ziele verfolgen, als einfach nur Kapital zu investieren; es besteht der starke Verdacht, dass sie die Kontrolle über unsere Produktion auszuüben beabsichtigen.“¹⁷

Schwierige Reintegration

Die Rassengesetze und die Gesetze der Republik von Salò waren zwar abgeschafft worden, aber auch in Italien kam es in den Nachkriegsjahren zu Ausbrüchen traditioneller Formen von Antisemitismus oder neuer Formen des Judenhasses, die häufig im Zusammenhang mit dem Nahostkonflikt standen. Diese galten bis in die 1960er Jahre hinein als kaum mehr als „nebensächliche und sekundäre Elemente des Neofaschismus und des katholischen Traditionalismus“.¹⁸ Dabei war der Prozess der Reintegration für die Überlebenden zutiefst geprägt vom Widerstand bestimmter gesellschaftlicher Segmente und vom Unverständnis der Masse, von verbreiteter Gleichgültigkeit und mangelndem Inter-

lia (Storia d'Italia, Annali, Bd. XI/2), Turin 1997, S. 1869.

¹⁵ Vgl. Archiv der UCII, b. 85g, f. „Manifestazione di antisemitismo e stampa“, insbes. den Protestbrief, den der Vizepräsident der UCII am 17. 6. 1948 an den Innenminister sandte.

¹⁶ Siehe die Proteste der Union, vermerkt in UCII, V Congresso delle Comunità (1956–5716): Relazione del Consiglio, Rom 1956, S. 14.

¹⁷ Archivio Centrale dello Stato (ACS), Min. Int., D.G.P.S., cat. A16, b. 21, f. 71805, Bericht vom 5. 12. 1947.

¹⁸ M. Toscano, L'antisemitismo nell'Italia contemporanea: note, ipotesi e problemi di ricerca, in: Zakhov, 6 (2003), S. 31. Vgl. A. Goldstaub, L'antisemitismo in Italia, in: Leon Poliakov (Hrsg.), Storia dell'antisemitismo 1945–1993, Florenz 1996, S. 425–471; siehe auch A. M. Di Nola, Antisemitismo in Italia 1962/1972, Florenz 1973.

esse, auch wenn diese nur selten die Gestalt von offener Feindseligkeit annahmen.

Erschreckende Belege finden sich in Äußerungen von Cesare Merzagora, einer führenden antifaschistischen Persönlichkeit, zwischen Dezember und Januar 1945/46. Merzagora wusste, welche Konsequenzen die rassistische Verfolgung gehabt hatte, konnte er seine Karriere bei Pirelli doch unmittelbar der Kündigung verdanken, die Generaldirektor Ugo Tagliacozzo aus rassistischen Gründen hatte einreichen müssen. Nach dem 8. September 1943, dem Tag des Waffenstillstands der Alliierten mit der Regierung Badoglio, hatte sich Merzagora der Widerstandsbewegung angeschlossen und wurde Mitglied des *Comitato di Liberazione Nazionale Alta Italia* (Nationales Befreiungskomitee für Norditalien). Das war für ihn der Beginn einer glänzenden Karriere innerhalb der Liberalen Partei. Er wurde schließlich Vorsitzender des Senats der Republik Italien (1963–1967).

Unmittelbar nach der Befreiung hatte Merzagora seinen Gedanken zum schwierigen Thema der Reintegration der Juden freien Lauf gelassen. Dabei bediente er sich einer Rhetorik, die antisemitische Töne annahm. Zu Beginn stellte er fest, dass „fast alle“ seiner „liebsten Freunde“ Juden seien. Dann gab er den Opfern der Verfolgung eine Reihe von Ratschlägen, eine Art zehn Gebote. Zuerst deutete er an, dass die Heimkehrer „nicht zu sehr jammern sollten“. Das dritte Gebot führte aus, dass „jene, die ihr Gewerbe wieder aufnehmen, verstehen müssen, dass sie, wenn sie zur erhofften nationalen Verschmelzung beitragen wollen, nicht zu ihrem alten System zurückkehren dürfen, wo der Kunde beim Betreten eines in jüdischem Besitz stehenden Geschäftes oder Büros bis auf die Laufburschen kaum einen Nicht-Juden angetroffen hat“. Sein Ton wurde einschüchternd: „Es ist notwendig – so das fünfte Gebot – dass die heimkehrenden Juden Selbstkontrolle üben. Italien hat sich in vielerlei Hinsicht geändert. Sie müssen sich daran gewöhnen, um den Tisch herum zu sitzen anstatt darauf oder darunter, wie es eher ihre Gewohnheit ist.“ Das zehnte Gebot riet allen Getauften, nicht vom eingeschlagenen Weg abzugehen. Schließlich durfte der Hinweis darauf nicht fehlen, dass die Verfolgten „ererbte Defekte“ aufweisen würden, denn „wie könnte man sonst die Verfolgungen erklären, die sie zweitausend Jahre lang erlitten haben?“

Dieser unglückliche Beitrag erschien mit einer distanzierenden Stellungnahme der Herausgeber in der liberalen Zeitschrift „La Libertà“ und wurde in ein größeres Pamphlet namens „I Pavidì“ übernommen, das sich mit einem viel diskutierten Vorwort des Philosophen Benedetto Croce brüstete.¹⁹ Croce, der während der Jahre der Verfolgung eine einwandfreie und mutige Haltung an den Tag gelegt hatte, lud die Juden ein, „sich mehr mit den anderen Italienern zu vermischen, um die Unterscheidung und die Trennung aufzuheben, die sie über Jahrhunderte aufrechterhalten haben und die in der Vergangenheit als Gelegenheit und Entschuldigung für Verfolgungen erhalten mussten – was man möglicherweise auch für die Zukunft befürchten muss“. Die Lösung des „Judenproblems“ müsse laut Croce mit Assimilation und dem Verlust der Identität als Minderheit einhergehen.

Diese Position löste heftige, wenngleich wirkungslose Reaktionen der jüdischen Institutionen aus.²⁰ Arnaldo Momigliano, der Croce schätzte, erklärte dessen Haltung mit „dem Fehlen jeglichen Kontakts mit der jüdischen Kultur“ und führte dessen Position auf eine Lücke in der italienischen Kultur zurück, nämlich die „außerordentliche Unfähigkeit nichtjüdischer Intellektueller, die jüdische Tradition anzuerkennen, wo sie doch seit Beginn des Christentums ein Bestandteil der italienischen Kultur war“²¹. In ihrem (Sartre’schen) Unvermögen, zu erkennen, wie moderner Antisemitismus in Relation zu den Forderungen und autonomen kulturellen Prozessen jener, die als „Juden“ identifiziert und verfolgt worden waren, interpretiert werden muss, waren die italienischen Intellektuellen, obwohl sie das Phänomen verurteilten, unfähig, ihm etwas entgegenzusetzen. Indem sie Antisemitismus mit vermeintlichen

¹⁹ Vgl. C. Merzagora, Un problema attuale, in: La Libertà vom 19. 12. 1945; ders., Ancora sul problema attuale, in: La Libertà vom 3. 1. 1946; I Pavidì: dalla cospirazione alla Costituente. Vorwort von B. Croce, Mailand 1946, S. 43–55.

²⁰ Zur Stellungnahme von Dante Lattes zu der Polemik vgl. F. Pardo, L’ebraismo secondo B. Croce e la filosofia crociata, Florenz 1948. Croces Ausführungen sind außerdem nachzulesen in seinen Scritti e discorso politici, v. II, Bari 1963.

²¹ S. Berti (Hrsg.), A. Momigliano. Pagine ebraiche, Turin 1987, S. 147. Vgl. auch G. Sasso, Per invigilare me stesso. I taccuini di lavoro di B. Croce, Bologna 1989, S. 170 ff.

historischen Charakteristika der Juden oder gar ihrem Verhalten erklärten, sprachen sie ihnen das Recht ab, ihre Identität zu wahren. Die neue Republik war offenbar nicht in der Lage, die Juden zu integrieren, ohne sie gleichzeitig zurückzuweisen.²²

Viele Erwartungen von Integrationswilligen wurden enttäuscht. In den Entschädigungsgesetzen war zwar die Rückkehr zu den sakrosankten Prinzipien der Gleichheit festgeschrieben worden, aber deren Anwendung sollte sich alles andere als einfach erweisen. Jüngste Studien über das universitäre Leben belegen beispielsweise, wie peinlich der Wiedereingliederungsprozess jener ablief, die 1938 ihrer Posten beraubt worden waren.²³ Mit der gebotenen Vorsicht kann diese Prämisse auch auf Bereiche jenseits des akademischen Lebens ausgedehnt werden: Jene, welche die Rassengesetze angewendet oder von ihnen profitiert hatten, setzten ihre Aktivitäten mehr oder weniger ungestört fort.

Das trübe Klima, in dem sich die Reintegration der Juden in die Gesellschaft vollzog, wird am treffendsten in den Ausführungen des Juristen Andrea Tabet beschrieben, wonach viele öffentlichen oder privaten Institutionen, nachdem sie Bürger „jüdischer Rasse“ entlassen hatten, prompt Ersatz gefunden hatten, so dass die berufliche Wiedereingliederung „jener Geister, die der Deportation entkommen waren und nun nach sieben Jahren wieder auftauchten und Anspruch auf die ihnen zustehenden Jobs stellten, weder leicht noch angenehm war“. Manche drückten es klar aus: Das Gesetz verpflichtet mich, dich wieder einzustellen, aber nicht, dich zu behalten. Daher stelle ich dich ein, entlasse dich danach wieder und schicke dich *ex novo* in den Ruhestand – ein Vorschlag, der ebenso brutal wie für den Arbeitgeber logisch war. Und der zu reintegrierende Staatsbürger musste bestürzt gehen, mit einer kleinen Ab-

²² Vgl. R. Finzi, L’Università italiana e le leggi anti-ebraiche, 2. überarb. und erw. Ausgabe, Rom 2003, S. 135–144.

²³ Vgl. G. Turi, Lo stato educatore: politica e intellettuali nell’Italia fascista, Roma-Bari 2002, S. 121–145; F. Pelini, Appunti per una storia della reintegrazione dei professori perseguitati per motivi razziali, in I. Pavan/G. Schwarz (Hrsg.), Gli ebrei in Italia tra persecuzione fascista e reintegrazione postbellica, Florenz 2001, S. 113–139; R. Finzi (ebd.), S. 109 ff.

findung, von der wegen der Geldabwertung so gut wie nichts übrig blieb.¹²⁴

Selbst dort, wo Arbeitgeber keine schlechten Absichten hatten, hatte sich die soziale und wirtschaftliche Situation der Verfolgten verschlechtert, und ihre Reintegration, weit davon entfernt, ihnen eine Chance zu bieten, ihren vormaligen Status wiederzuerlangen, besiegelte nur den Schaden, den sie erlitten hatten, in einem Klima der Gleichgültigkeit. Auf diese Weise wurde ihr Wiedereinstieg in die Jobs, auf die sie so lange hatten verzichten müssen, zu einer nochmaligen Erniedrigung, wie das Zeugnis der Schriftstellerin Lia Levi beweist, die sich an die Reintegration ihres Vaters in seinen Beruf erinnert: „In seiner scheuen, zurückhaltenden Art fürchtete (Vater) nichts mehr als öffentliche Auftritte, vielleicht eine Rede oder einen demonstrativen Händedruck. ‚Hoffentlich sagen sie nichts . . .‘, murmelte er, während er im Raum auf und ab schritt. ‚Mögen Sie zumindest den Anstand haben, nichts zu sagen . . .‘ Und die Mutter beruhigte ihn: ‚Du wirst sehen, sie werden nichts zu dir sagen . . . (. . .)‘ Aber sie zwinkerte uns zu, um uns zu zeigen, dass sie ihn damit nur nicht aufregen wollte. Doch sie sagten wirklich nichts zu ihm. Man könnte sagen, sie sahen ihn nicht einmal an. (. . .) Das erste, was er uns erzählte, war, dass sie ihn nicht grüßten, aber dann sagte er, dass sie ihm denselben Job und Rang gegeben hatten wie vor sechs Jahren, als er gekündigt worden war (. . .). Seine Altersgenossen waren alle Büroleiter oder Direktoren oder was nicht alles, und natürlich behandelten sie ihn mit Herablassung (. . .). Vater hatte seinen alten Job wieder, aber er fühlte sich darin nicht mehr zu Hause.“¹²⁵

In der öffentlichen Verwaltung und im Heer ging der Anteil der Juden markant zurück, in den freien Berufen wurde ein leichter Rückgang verzeichnet, während die jüdische Präsenz in Handel und Gewerbe stark zunahm. Der Handel hatte als Zuflucht für die Opfer der Rassengesetzgebung gedient, und große Teile der jüdischen Bevölkerung blieben nach dem Krieg in diesem Sektor.¹²⁶ Nachdem ihre Eltern von ihren Arbeitsplät-

zen vertrieben worden waren, fühlten sich ihre Söhne und Töchter der Belastung durch den Wettbewerb um für den Wiedereintritt in den Staatsdienst notwendige Posten, Lehrstellen und Studienplätze kaum mehr gewachsen. Richterroben, Uniformen und akademische Titel und Ehrungen hatten ihre Eltern nicht vor Deportation, Folter und Tod bewahren können.¹²⁷

Zudem war seitens der jüdischen Minderheit zunehmendes Misstrauen gegenüber jenem Teil der Öffentlichkeit zu verzeichnen, der mit dem faschistischen Regime kollaboriert hatte. Auch andere Faktoren spielten eine Rolle, etwa die Schwächung des laizistischen Staatsgefüges und das Erstarken der katholischen Partei, die bald auf gefährliche Art und Weise mit dem Staatsapparat verschmolz.¹²⁸ Auch Geschäftsleute und Unternehmer sahen sich ernsthaften Problemen gegenüber. Versuche, wiederzuerlangen, was konfisziert worden war oder zwangsweise übergeben werden musste, zogen ermüdende juristische Auseinandersetzungen nach sich, die sich weit in die Nachkriegszeit fortsetzten.¹²⁹

Mangel an Klarheit herrschte auch unter den Mitgliedern der Regierungskoalition. Der Ministerrat erfuhr am 4. April 1945 durch Premierminister Ivanoe Bonomi vom Ansuchen der Arbeiter der Textilfirma T.e.c.o.e.l. spa, „in Fällen, wo Firmen, deren Eigentümer von den Rassengesetzen betroffen waren, von den Arbeitern weitergeführt werden, diese nicht mehr an die ursprünglichen Eigentümer zurückzuerstatten“. Fünf Minister lehnten den Vorschlag ab, Finanzminister Antonio Pesenti von der kommunistischen Partei war dafür. Pesenti behauptete, die „Vorschriften zugunsten der Juden wären übertrieben“.¹³⁰ Gesetzgebung und Rechtsprechung in der italienischen Republik liefen damit gegen den Trend im restlichen Europa, insofern, als sie den Verkaufs- und Firmenverträgen, die

¹²⁴ Vgl. A. Tabet, *Venticinque anni di libertà costituzionale*, in: RMI, (1970) 6, S. 293 f.

¹²⁵ L. Levi, *Se va via il re*, Rom 1996, S. 26 f.

¹²⁶ Vgl. E. I. Sabatello (Anm. 1), S. 80 ff.

¹²⁷ Vgl. A. Tabet (Anm. 24), S. 293.

¹²⁸ Vgl. P. Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra ad oggi. Società e politica 1943–1988*, Turin 1989, S. 204.

¹²⁹ Vgl. I. Pavan, *Gli incerti percorsi della reintegrazione. Note sugli atteggiamenti della magistratura repubblicana 1945–1964*, in: ders./G. Schwarz (Anm. 23), S. 85–107; Mirco Dondi, *La lunga liberazione*, Rom 1995, S. 65 ff.

¹³⁰ A. G. Ricci (Hrsg.), *Verbali del Consiglio dei Ministri*, Bd. III, Rom 1995, S. 529–541.

unter der Rassenverfolgung nach 1938 abgeschlossen worden waren, volle Legitimität zuzusprechen bereit waren.¹³¹

Bilanz der Reintegration

Was den allgemeinen Schaden betrifft, der durch die zwei Konfiszierungswellen 1938 und 1943 entstanden war, muss gesagt werden, dass das geplünderte und in der Folge der *Ente Gestione e Liquidazione Immobiliare* (EGELI) anvertraute Eigentum fast zur Gänze, wenn auch nicht ohne einigen Aufwand und Verzögerungen, restituiert wurde.¹³² Doch für manche der Opfer konnte der Schaden, den der Verlust von Freunden und Verwandten, das psychologische Trauma und die wirtschaftlichen Verluste bedeuteten, vielleicht begrenzt werden, für andere war er nicht mehr zu reparieren. Fast zehn Jahre nach der Befreiung war das Urteil der unmittelbar Betroffenen oder vielmehr der Vertreter der italienischen Juden nicht gänzlich positiv. Im Jahr 1954 stellte Giorgio Zevi, der Präsident der Union der jüdischen Gemeinden Italiens, fest: „Seit langem schon gibt es immer wieder Ansuchen auf gesetzliche Bestimmungen bezüglich zumindest teilweiser Reparationsleistungen für den Schaden, den die Juden als Folge der Rassengesetze erlitten haben – solche Bestimmungen wurden jedoch in zu geringer Zahl und ungenügendem Ausmaß erlassen, als dass der Schaden wirklich kompensiert worden wäre.“¹³³

Die Reintegration war kompliziert, obwohl die Bedingungen in Italien besser waren als in vielen anderen Teilen Europas. Besonders im Osten Europas war es den Juden vielerorts un-

möglich, sich zu reintegrieren.¹³⁴ Viele italienische Juden verdankten ihre erfolgreiche Reintegration ihrer Fähigkeit, in dem im Nachkriegsitalien vorherrschenden System kultureller Repräsentation ihren Platz zu finden. Ab 1947 übernahm eine zum Teil erneuerte Führungsriege die straffe Leitung der *Unione delle Comunità Israelitiche* (UCII), jenes Gremiums, das einst 1930 vom Faschismus zwecks Verwaltung und Überwachung der jüdischen Minderheit eingesetzt worden war.

Bis mindestens Ende der 1950er Jahre wurde das institutionelle Leben von Personen gelenkt, die schon zuvor in jüdischen Gremien tätig gewesen waren, wo sie zuerst deutsch-jüdischen Flüchtlingen und später den italienischen Juden Hilfe geleistet hatten. Sie waren antifaschistisch eingestellt und offen prozionistisch,¹³⁵ bemühten sich aber, Konflikte mit der Politik zu vermeiden. Ihr Anführer war Raffaele Cantoni, der auf die Unterstützung einer kleinen Gruppe italienischer Zionisten zählen konnte, die vor dem Aufkommen des Faschismus ihre Kraft der Erneuerung und Reformierung des italienischen Judentums gewidmet hatten.¹³⁶

Die jüdische Subkultur in Italien wandelte sich unter dem Einfluss von Persönlichkeiten wie Carlo Alberto Viterbo, dem Herausgeber der Wochenzeitung „Israel“, eines der historischen Organe des italienischen Zionismus, deren Publikation 1945 wieder aufgenommen wurde, und Dante Lattes, der ab 1946 als Koordinator der kulturellen Aktivitäten der UCII fungierte. Die explizit antizionistischen Strömungen, die auch nach dem Beginn der Verfolgung Einfluss auf die Institutionen der UCII gehabt hatten, waren geschlagen: Der einzige interne Widerstand kam von den Jugendbewegungen, die – unter anderem dank der *Brigata Ebraica* (Jüdische Brigade) – in der Zeit unmittelbar nach der Befreiung entstanden waren.¹³⁷

Die Interaktionen mit der politischen Sphäre, die sich nach dem Beginn des Kalten

¹³¹ Vgl. I. Pavan, *Tra indifferenza e oblio. Le conseguenze economiche delle leggi razziali in Italia (1938–1970)*, Florenz 2004. Vgl. auch G. D’Amico, *Quando l’eccezione diventa norma: la reintegrazione degli ebrei nell’Italia postfascista*, Turin 2006.

¹³² Vgl. *Rapporto Generale, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l’informazione e l’editoria*, Rom 2001 (www.governo.it/Presidenza/DICA/beni_ebraici/index.html); M. Sarfatti, *Gli ebrei nell’Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Turin 2000, S. 189–194. Eine aufschlussreiche Fallstudie liefert F. Levi (Hrsg.), *Le case e le cose. La persecuzione degli ebrei torinesi nelle carte dell’EGELI 1938–1945*, Turin 1998.

¹³³ Vgl. G. Zevi, *Promemoria*, 28. 11. 1954, in: *Archiv der UCII*, B. 65a. Ich danke Ilaria Pavan, die mich auf dieses Dokument aufmerksam gemacht hat.

¹³⁴ Für eine Darstellung der Bedingungen der Reintegration in West- und Osteuropa vgl. B. Wasserstein, *Vanishing Diaspora. The Jews in Europe since 1945*, Cambridge, MA 1996, S. 58–83 und S. 36–56.

¹³⁵ Vgl. M. Toscano (Anm. 10).

¹³⁶ Vgl. S. I. Minerbi, *Un ebreo tra D’Annunzio e il Sionismo: Raffaele Cantoni*, Rom 1992.

¹³⁷ Vgl. Guri Schwarz, *Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell’Italia postfascista*, Roma-Bari 2004, Kap. II und III.

Kriege abzeichneten, waren vielschichtig und von starken Spannungen innerhalb der Führung jüdischen Gemeinschaft geprägt. Es herrschte Unzufriedenheit darüber, dass der Staat dem Leid der Verfolgten kaum Beachtung schenkte; aber zugleich fühlte sich eine Institution wie der UCII, die der staatlichen Aufsicht unterworfen war, nicht in der Lage, mit den Behörden die Klagen zu kreuzen. Das sollte in den 1950er Jahren besonders deutlich zu Tage treten, als in Italien und Europa von der Bildung einer Europäischen Verteidigungsgemeinschaft und von deutscher Wiederbewaffnung die Rede war. Jugendliche, vor allem solche, die mit linksgerichteten politischen Forderungen sympathisierten, versuchten, die UCII zu mobilisieren, letzterer gelang es aber – trotz heftiger interner Auseinandersetzungen, die 1952 zum Rücktritt ihres Präsidenten Renzo Bonfigliolo führten –, sich aus tagespolitischen Fehden herauszuhalten.

Die UCII unterstützte den neu gegründeten Staat Israel, sammelte unter ihren Mitgliedern Geld und ergriff Initiativen, um das Bewusstsein der Öffentlichkeit zu fördern. In dieser Hinsicht und auch, was die Erinnerung an die Zeit des Rassismus betrifft, spielten die Juden eine echte Rolle kultureller Mediation, indem sie wichtige Anstöße zur gesellschaftlichen Diskussion lieferten.

Doch dessen ungeachtet hatten Italiens Gesellschaft, Kultur und Politik große Mühe, ernsthaft über die „jüdische Frage“ und ihre vielfältige Bedeutung hinsichtlich des Holocausts einerseits und der Ereignisse im Nahen Osten andererseits nachzudenken. Insbesondere die Art und Weise, wie man in Italien mit seiner antijüdischen Geschichte umging, ließ zu wünschen übrig, denn sie hinterließ den Eindruck, dass man sich von Schuld freisprechen und diese allein Deutschland überlassen wollte.¹³⁸

¹³⁸ Vgl. ebd.; zum „Mythos des guten Italieners“ vgl. D. Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Mailand 1994.

Elke-Vera Kotowski

Der Fall Dreyfus und die Folgen

Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen“ – so untertitelte Theodor Herzl, der Begründer der zionistischen Bewegung, seinen 1902 verfassten utopischen Roman *Altneuland*, in dem er das Ideal einer künftigen „Heimstatt für Juden“ darlegte. Es war kein Märchen, was sich Ende des 19. Jahrhunderts in Frankreich ereignete, jene Affäre um den französischen Hauptmann jüdischen Glaubens, Alfred Dreyfus, die Herzl dazu bewog, fortan sein Augenmerk auf die in Europa immer lauter artikulierte „Judenfrage“ zu richten und diese durch einen „Judenstaat“ (so auch der Titel seines politischen Hauptwerks, das er 1896 verfasste) zu lösen.

Elke-Vera Kotowski

Dr. phil., geb. 1961; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien (MMZ), Am Neuen Markt 8, 14467 Potsdam. kotowski@rzuni-potsdam.de

Herzl, als Korrespondent für die Wiener „Neue Freie Presse“ seit 1891 in Paris tätig, war Augenzeuge und Berichterstatter jener folgenschweren Ereignisse, die einen Wendepunkt in Frankreich und in der Geschichte der Juden in Europa darstellte. *L’Affaire*, mit der nahezu jeder französische Bürger die nachhaltigste Gesellschaftskrise der Dritten Republik assoziiert, klingt bis heute nach und stellt einen Markstein im kollektiven Gedächtnis dar, der nicht allein in der *Grande Nation*, sondern in ganz Europa das gesellschaftliche wie politische Bewusstsein schärfte.

Der Fall Dreyfus

Beim Entleeren des Papierkorbs des Militärattachés Max von Schwartzkoppen in der deutschen Botschaft in Paris fischte eine Putzfrau, die für den französischen Geheimdienst tätig war, am 25. September 1894 ein Schriftstück heraus, das sie dem Nachrichtenbüro des Kriegsministeriums übergab. Dieses

Dokument, das als *bordereau* (Ankündigungsschreiben, Lieferschein) in die Geschichte einging, listete geheime Informationen auf (beispielsweise „eine Aufzeichnung über die hydraulische Bremse des 120-mm-Geschützes und über die Erfahrungen, die man mit ihm gemacht hat“), die dem Adressaten in Aussicht gestellt wurden. Das *bordereau* war handschriftlich verfasst und wies keinen Verfasser auf. Allerdings konnte dieser nur im Generalstab in Paris zu finden sein, da die avisierten Informationen nur dort zugänglich waren.

Anhand einer fotografischen Kopie wurde im Büro des Generalstabs ein Handschriftenvergleich vorgenommen. Der Verdacht fiel schnell auf einen patriotischen und sehr ehrgeizigen jüdischen Artilleriehauptmann namens Alfred Dreyfus (1859–1935), der seit Januar 1893 eine zweijährige Schulung im Generalstab absolvierte und zurzeit in ein Pariser Infanterieregiment abkommandiert war. Er war verdächtig – so die einhellige Meinung im Generalstab –, weil er nicht nur Elsässer und somit quasi Deutscher, sondern auch Jude und damit als Verräter prädestiniert war. Am 14. Oktober 1894, einem Sonntag, liefen die Vorbereitungen für die Verhaftung Dreyfus' auf Hochtouren. Der Kriegsminister, Divisionsgeneral Auguste Mercier, ernannte Major Armand du Paty de Clam zum *Officier de police judiciaire* und beauftragte ihn mit Voruntersuchungen, derweil bereits Dreyfus' Haftbefehl unterzeichnet wurde. Unter einem Vorwand wurde Dreyfus am 15. Oktober zum Generalstab zitiert und dort aufgefordert, ihm vorgetragene Sätze per Hand niederzuschreiben. Es handelte sich um Worte und Satzteile aus dem *bordereau*. Obwohl einige Tage zuvor ein Handschriftensachverständiger es abgelehnt hatte, Dreyfus als Verfasser des *bordereau* zu bestätigen, bot den Offizieren des Nachrichtenbüros eine oberflächliche Ähnlichkeit in der Handschrift den hinreichenden Beweis dafür, dass Dreyfus der Urheber des Schriftstücks und somit Vaterlandsverräter war. Dreyfus wurde abgeführt und noch am selben Tag für unbestimmte Zeit in Untersuchungshaft genommen.

Du Paty de Clam schloss bereits nach 14 Tagen die Voruntersuchungen ab, wobei unterschiedlichste „Beweisstücke“ zusammengestellt wurden, „um die einmal gelegte

Fährte zu verstärken“¹. Am 31. Oktober gab die Presseagentur Agence Havas bekannt, dass ein Offizier wegen Verdachts auf Hochverrat verhaftet worden sei. Einen Tag später benannte die antisemitische Zeitung „La Libre Parole“ den „Juden“ Dreyfus als Schuldigen. Am 3. November 1894 erhob die Militärjustiz Anklage gegen Dreyfus; der Prozess vor dem Kriegsgericht wurde am 19. Dezember eröffnet. Bereits nach drei Kalendertagen erfolgte der einstimmige Schuldspruch. Der damals 35-jährige Ehemann und Vater von zwei Kindern wurde unehrenhaft aus der Armee entlassen und zu lebenslänglicher Verbannung auf der dem südamerikanischen Französisch-Guayana vorgelagerten Teufelsinsel (Ile du Diable) verurteilt.

Wenige Tage, bevor der Prozess vor dem Kriegsgericht begann, formulierte von Schwartzkoppen – in Unkenntnis der Tatsache, dass das *bordereau*² aus seinem Papierkorb als einziges wirkliches Beweismaterial für Dreyfus' Schuld diente – seine Einschätzung über den „Fall Dreyfus“ und schickte diese per Brief, datiert am 14. Dezember 1894, nach Berlin: „Ueber die Angelegenheit Dreyfuß herrscht fortgesetzt vollkommenes Dunkel. Es ist bisher noch nicht festgestellt,

¹ Detlev Zimmermann, Eine Bewährungsprobe für die Republik. Frankreich und die Dreyfus-Affäre, in: Elke-Vera Kotowski/Julius H. Schoeps (Hrsg.), *J'Accuse . . . ! . . . ich klage an!* Zur Affäre Dreyfus. Eine Dokumentation, Berlin 2005, S. 37.

² Am 20. Juli 1894, zwei Monate, bevor das *bordereau* ins Nachrichtenbüro gelangte, tauchte erstmals ein französischer Major namens Marie-Charles-Ferdinand Walsin-Esterhazy in der deutschen Botschaft in Paris auf und bot dem Militärattaché, Oberstleutnant Max von Schwartzkoppen, seine Dienste an. Bereits am nächsten Tag erhielt Schwartzkoppen einen Brief von Esterhazy, in dem er eine Reise und Auskünfte über Russland avisierte. Am 27. Juli wurde Esterhazy erneut bei Schwartzkoppen vorstellig, gab diesem über sich Auskunft und forderte für künftige Dienste einen monatlichen Betrag von 2000 Francs. Schwartzkoppen notierte über diese Begegnung: „Ein aktiver französischer Offizier, welcher sich nicht entblödet, zum Verräter an seinem Vaterland zu werden (. . .).“ Am 15. August kaufte Schwartzkoppen die ersten „geheimen“ Dokumente von Esterhazy. Es handelte sich um einen Mobilmachungsplan der französischen Artillerie; Esterhazy erhielt 1000 Francs. Am 1. September übergab dieser erneut drei Schriftstücke an Schwartzkoppen: ein Verzeichnis der Bedeckungstruppen, eine Beschreibung der kurzen 120-mm-Kanone und den Entwurf der Schießvorschrift der Feldartillerie. Wenige Tage später folgte ein Bericht über Artilleriemaneöver in Sissonne.

welches der Inhalt des Schriftstückes ist, von welchem behauptet wird, daß Dreyfuß es einem ausländischen Militär-Attaché oder Agenten gegeben habe. (...) Es gewinnt immer mehr den Anschein, als ob die ganze Angelegenheit schließlich mit einer Freisprechung von Dreyfuß endigen wird, wodurch natürlich die schon so sehr untergeordnete Stellung des Kriegsministers wie auch diejenigen d. Chefs des Generalstabes nicht nur sehr leiden würden, sondern diejenige des Ersteren absolut unhaltbar wird. (...) Diese Parteinahme seitens der niedrigsten Presse für den Kriegsminister kann nur dazu beitragen, den Sturz des Letzteren zu beschleunigen, der auch ohne die Dreyfuß Affaire längst beschlossene Sache war.“¹³

Die Folgen

Wie von Schwartzkoppen bereits andeutete, war das Kriegsministerium bemüht, den Fall möglichst schnell abzuschließen und wenig an die Öffentlichkeit gelangen zu lassen. Und doch wurden gezielte (wenn auch fingierte, wie sich später herausstellen sollte) Informationen an die Presse gegeben, die sich sogleich auf den Fall stürzte. Ob liberale oder konservative Zeitungen, die verbalen Flammenwerfer richteten sich – ungeachtet des Wahrheitsgehaltes der Anschuldigungen – auf den „Juden Dreyfuß“. Mit Hilfe der neuen drucktechnischen Möglichkeiten prangten großformatige Karikaturen des vermeintlichen Agenten des Erbfeindes Deutschland¹⁴ auf den Titelseiten der Gazetten. Galt Kriegsminister Mercier gestern noch als Versager, dessen Rücktritt gefordert wurde, so war er nun der Volksheld und Heros der Armee, der mit dem Verräter kurzen Prozess machte.

Was die antisemitischen Attitüden der Berichterstattung anbelangte, so nahm die rechte wie auch die linke Presse kein Blatt vor den Mund. Der Spionagevorwurf gegenüber einem jüdischen Offizier, der zudem noch aus dem Elsass stammte, das nach dem verlorenen deutsch-französischen Krieg (1870/71)

¹³ Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Berlin.

¹⁴ Seit dem Aufstieg Preußens sah Frankreich einen neuen Rivalen in unmittelbarer Nachbarschaft, der durch den von Frankreich verlorenen Krieg 1870/71 und die anschließende deutsche Reichsgründung einschließlich des erwachenden deutschen Nationalgefühls große Ängste in der *Grande Nation* auslöste.

von Deutschland annektiert worden war, erhielt Katalysatorfunktion für alle Unzufriedenen und zu kurz Gekommenen in der französischen Gesellschaft. Dreyfus diente als klassischer Sündenbock. Für viele Katholiken galt er als Inkarnation des Christusmörders, für nicht wenige Sozialisten symbolisierte er das jüdische Großkapital à la Rothschild samt Weltverschwörungsambitionen. Für die Revisionisten war er der Inbegriff für die negativen Auswüchse der Republik samt ihrer falsch verstandenen Toleranz und ihres destruktiven demokratischen Gleichheitsideals. Im Militär, das in weiten Teilen noch immer vom verlorenen Krieg traumatisiert war und das sich auf Offiziersebene mehrheitlich aus der Aristokratie rekrutierte, klang zudem ein antisemitischer Grundton an: Vorbehalte, welche die militärische Führung bei der Besetzung höherer Offiziersposten durch Juden hegte.

Einer der schärfsten Anheizer antijüdischer Ressentiments war Edouard Drumont, der bereits mit seiner Schrift *La France juive* 1886 (die deutsche Ausgabe erschien im selben Jahr unter dem Titel *Das verjudete Frankreich*) eine Wende in der öffentlichen Meinung Frankreichs herbeigeführt hatte. *La France juive* wurde so etwas wie die Bibel der Antisemiten.¹⁵ Im Erscheinungsjahr wurden bereits 100 000 Exemplare des Pamphlets verkauft, und es erfuhr bis 1914 mehr als 200 Neuauflagen. Drumont, der 1889 die Antisemitenliga¹⁶ gegründet hatte, verstärkte die antijüdische Propaganda, als er ab 1892 seine eigene Zeitung „La Libre Parole“ herausgab, in der er unter die Titel „Die freie Rede“ mächtig vom antisemitischen Leder zog. Kurz nach Gründung der „La Libre Parole“ berichtete Theodor Herzl in einem Artikel für die „Neue Freie Presse“ aus Paris über den

¹⁵ In diesem zweibändigen Werk, eines der größten buchhändlerischen Erfolge des 19. Jahrhunderts, machte Drumont die Juden für den Abstieg und das Unglück Frankreichs verantwortlich. Er entwickelte ein geschlossenes System des Antisemitismus und betrieb sich auf verschiedene Vordenker: Bei Gougenot des Mousseaux bediente er sich dessen Verschwörungstheorie, von Gobineau entlieh er sich dessen Rassenstheorie. Laut Drumont seien die Juden den Franzosen gegenüber wesensfremd und von minderwertiger Rasse, die den Charakter des Franzosentums depriviere.

¹⁶ Ähnlich wie die 1879 in Deutschland von Wilhelm Marr gegründete Antisemitenliga war diese auch in Frankreich ein Sammelbecken für erklärte Gegner der Gleichstellung von Juden in der Gesellschaft.

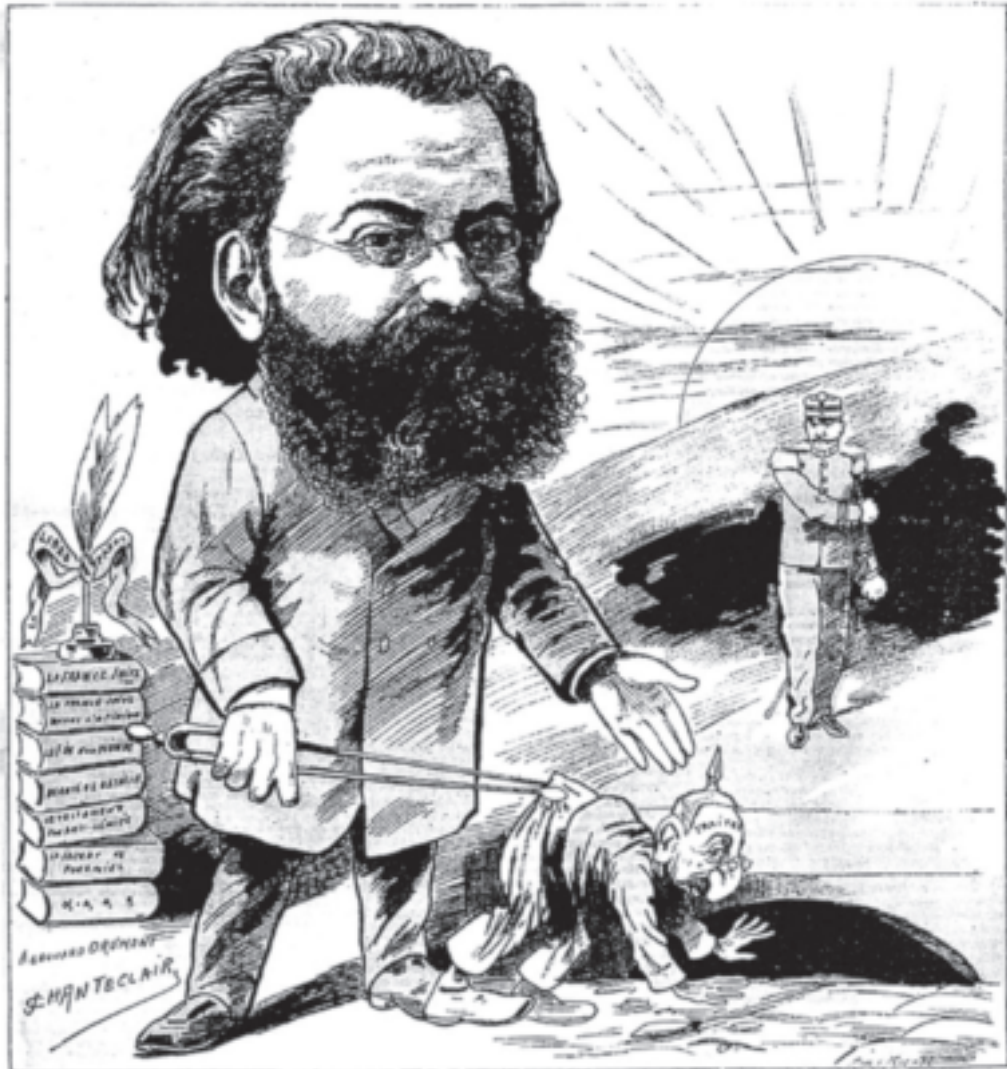
LA LIBRE PAROLE

ILLUSTRÉE

La France aux Français

RÉDACTION
14, Boulevard Moutonnet

Directeur : ÉDOUARD DRUMONT

ADMINISTRATION
14, Boulevard Moutonnet

A propos de Judas Dreyfus

— Français, voilà huit années que je vous le répète chaque jour!!!

Titelseite von „La Libre Parole“, 10. November 1894.

Franzosen, es sind nun acht Jahre, dass ich es euch jeden Tag wiederhole! (Anspielung auf Edouard Drumonts Buch „La France juive“, 1886).

Quelle: E.-V. Kotowski/J. H. Schoeps (wie Text-Anm. 1), S. 36; Beitler Family Foundation, Dreyfus Collection, University of Pennsylvania.

offenen Antisemitismus Drumonts. Unter der Überschrift „Französische Antisemiten“ heißt es: „Die Juden eignen sich von alters her vortrefflich dazu, für Fehler und Mißbräuche der Regierung, für Unbehagen und Elend Regierter, für Pest, Misswachs, Hungersnot, öffentliche Korruption und Verarmung verantwortlich gemacht zu werden.“¹⁷

In seinem antisemitischen Propagandablatt war Drumont selbst in Karikaturen zu sehen, so auch in der Ausgabe vom 10. November 1894, in der sein übermächtiges Konterfei den Verräter Dreyfus – ausgestattet mit einer vermeintlich jüdischen Physiognomie und dem häufig wiederkehrenden Attribut der deutschen Pickelhaube – mit der Kneifzange zu entsorgen gedachte (*Abbildung*). Mit derartigen Karikaturen, die auch in vielen anderen, durchaus gemäßigeren Zeitungen erschienen, wurde die Volksseele angeheizt. Als am 5. Januar 1895 der verurteilte Dreyfus die erniedrigende Prozedur der öffentlichen Degradierung über sich ergehen lassen musste, säumten 20 000 Schaulustige den Zaun der École Militaire oder kletterten auf die umliegenden Bäume und skandierten: „Tod dem Verräter! – Tod dem Juden!“

Bei Herzl, der dieser Entwürdigung beiwohnte, hinterließ das Ereignis nachhaltigen Eindruck: „Um neun Uhr war der Riesenhof mit Truppenabteilungen, die ein Karree bildeten, gefüllt. Fünftausend Mann waren ausgerückt. In der Mitte hielt ein General zu Pferde. Einige Minuten nach neun wurde Dreyfus herausgeführt. (...) Vier Mann führten ihn vor den General. Dieser sagte: ‚Alfred Dreyfus, Sie sind unwürdig, die Waffe zu tragen. Im Namen des französischen Volkes degradiere ich Sie. Man vollziehe das Urtheil.‘ Da erhob Dreyfus die rechte Hand und rief: ‚Ich schwöre und erkläre, dass Sie einen Unschuldigen degradieren. Es lebe Frankreich!‘“¹⁸ Weiter heißt es: „Ich sehe den Angeklagten noch in seiner dunklen, verschnürten Artilleristenuniform (. . .). Und auch der Wutschrei der Menge auf der Straße gellt mir noch unvergesslich in den Ohren: à mort! À mort les juifs! Tod allen Juden. . .“¹⁹

Herzl, der 1897 den ersten Zionistenkongress in Basel einberufen hatte, erkannte spätestens nach dem Revisionsprozess 1899 und der erneuten Verurteilung Dreyfus', dass es hier nicht um die Verurteilung eines x-beliebigen Offiziers, sondern um die Schuldzuweisung gegenüber einem „Juden“ ging. 1899 bekannte er in der „North American Review“: „Zum Zionisten hat mich der Prozeß Dreyfus gemacht.“¹⁰ Er sah ein Zusammenleben von Juden und Nichtjuden in Europa „auf der Basis gegenseitigen Verständnisses und gegenseitiger Duldung“ künftig als unmöglich an und beurteilte die bisherigen Versuche der Juden um Emanzipation und Integration als vergeblich. Denn wenn schon in Frankreich, dem Land der Menschenrechte und dem revolutionären Prinzip der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit die Gleichstellung gescheitert war, wo sonst in Europa sollte sie glücken?

Zwischen 1895 und 1899 hatte die Familie Dreyfus nichts unversucht gelassen, die Unschuld des Gatten und Bruders, der auf der Teufelsinsel unter menschenunwürdigen Bedingungen in Arrest saß, zu beweisen. Seine Frau Lucie trat an die Öffentlichkeit, um ein Revisionsverfahren zu erwirken. Um ihrem Ersuchen Nachdruck zu verleihen, offenbarte sie das Kostbarste und zugleich Intimste, was ihr von ihrem Mann geblieben war: die sporadisch eintreffenden Briefe¹¹ von der Teufelsinsel, wohin sie ihm sogar folgen wollte, was man ihr jedoch nicht gestattete. Diese nicht selten deprimierenden Briefe eines stets seine Unschuld betuernden und dennoch dem Vaterland und dem Militär tief verbundenen Patrioten zeigten keinen Verräter, sondern einen verzweifelten Menschen, dem großes Unrecht widerfahren war. Sein älterer Bruder Mathieu setzte sich ebenso vehement für Dreyfus' Freilassung ein. Er erhielt Unterstützung von einflussreichen Sympathisanten, die ihm entlastendes Beweismaterial zuspielten. Um den Fall Dreyfus wieder ins öffentliche Bewusstsein zu bringen, ließ er sogar eine fingierte Meldung über die Flucht seines Bruders von der Teufelsinsel in der Presse streuen.

¹⁷ Neue Freie Presse vom 31. 8. 1892.

¹⁸ Ebd., vom 5. 1. 1895.

¹⁹ Zit. nach: Julius H. Schoeps, Theodor Herzl und die Affäre Dreyfus, in: ders./Hermann Simon, Dreyfus und die Folgen, Berlin 1995, S. 25.

¹⁰ Zit. nach: ebd., S. 24.

¹¹ Zunächst erschienen die Briefe in der Zeitung „Le Siècle“, anschließend als Buch: Lettres d'un innocent, Paris 1898.

Derweil regten sich auch innerhalb des Militärs Stimmen, die an der Schuld Dreyfus zweifelten, allen voran die des seit dem 1. Juli 1895 das Nachrichtenbüro leitende Majors Georges Picquart. Dessen Recherchen zeigten im August 1896, dass Marie-Charles-Ferdinand Walsin-Esterhazy, Major im 74. Infanterieregiment, eindeutig der Verfasser des *bordereaus* sein musste. Picquart unterrichtete den stellvertretenden Generalstabschef Charles-Arthur Gonse über seine Entdeckung, woraufhin er bald seines Amtes verlustig ging und Anklage gegen ihn erhoben wurde. Im Januar 1897 wurde Picquart in ein algerisches Schützenregiment abkommandiert, um ihn dort mundtot zumachen. Allerdings verfasste er eine Denkschrift über den Fall, der sich mittlerweile eher auf Esterhazy denn auf Dreyfus fokussierte, und ließ sie über seinen Anwalt an den Präsidenten der Republik, Félix Faure, und Senator Gustave Scheurer-Kestner übermitteln. Damit gewährleistete er – sich der Konsequenzen für die eigene Person gewiss –, dass seinen Anschuldigungen gegenüber Esterhazy und somit seine Überzeugung, dass Dreyfus unschuldig sei, in die Öffentlichkeit gelangten. Im Generalstab wurden Anstrengungen unternommen, den Nestbeschmutzer Picquart zu diskreditieren, wobei man auch hier gefälschtes Beweismaterial anfertigen ließ. Etwa zur selben Zeit identifizierte ein Pariser Bankier die Handschrift Esterhazys als identisch mit der des *bordereau*, woraufhin Mathieu Dreyfus Strafanzeige gegen ihn stellte. Am 4. Dezember 1897 begann der Prozess gegen Esterhazy. Drei Schriftsachverständige erklärten jedoch – nachdem ihnen ein sehr großzügiges Honorar in Aussicht gestellt wurde –, dass Esterhazy nicht der Verfasser des *bordereau* sei. Das Verfahren vor dem Kriegsgericht wurde am 11. Januar 1898 eingestellt.

J'Accuse!

Am 13. Januar 1898 veröffentlichte George Clemenceau, Herausgeber der Zeitung „L'Aurore“, einen Offenen Brief an den Präsidenten der Republik, verfasst vom bekanntesten lebenden französischen Schriftsteller, Émile Zola. In großen Lettern war ihm die Überschrift „J'Accuse. . .!“ („Ich klage an. . .!“) vorangestellt. Während Clemenceau 1894 noch die zu milde Strafe für den Hochverrat Dreyfus' beklagt hatte, stand er nunmehr an

vorderster Front der *Dreyfusards* und hatte Zola davon überzeugen können, öffentlich für den Unschuldigen Partei zu ergreifen. Bereits zuvor war Zola durch viele Gespräche und die Überzeugungsversuche des Vizepräsidenten des französischen Senats, Scheurer-Kestner, dazu aufgefordert worden, Stellung zu beziehen. Der Freispruch Esterhazys zwei Tage zuvor gab den Ausschlag für seine über Nacht verfassten Zeilen. In seiner Anklageschrift stellte er – mit nicht minderer öffentlicher Wirkung als einst Luther mit seinen 95 Thesen – die Staatsräson samt des korrupten Militärapparats und deren Helfershelfer an den Pranger. Er nannte alle Beteiligten beim Namen, im Wissen darum, dass er nun selbst mit strafrechtlichen Konsequenzen zu rechnen hatte. Die Reaktionen auf die Anklageschrift waren ebenso lautstark wie konträr. Einerseits setzte eine Flut von Solidaritätsbekundungen ein, andererseits formierte sich ein durch konservative Kreise und die Kirche aufgehetzter Mob.

Spätestens jetzt wurde offensichtlich, dass sich in Frankreich zwei unversöhnliche Lager gegenüberstanden, das der *Dreyfusards*, die sich aus linken Intellektuellen, liberalen Journalisten und Juristen rekrutierten und von der Unschuld des jüdischen Hauptmann überzeugt waren, sowie das der *Anti-Dreyfusards*, deren Wortführer aus dem konservativen Lager, dem Militär, dem Klerus und der Antisemitenliga stammten: „Die Ideologie der Anti-Dreyfusards bewegte sich schnell in Richtung Nationalismus, der oftmals mit Antisemitismus einhergeht. Diesem autoritären Nationalismus, der intellektuellenfeindlich, anti-individualistisch, antiprottestantisch, antiparlamentarisch, xenophob und militaristisch war, ging es darum, den Niedergang der Nation aufzuhalten, indem er sie an die Institutionen der Armee und der Kirche in einem starken Staat aufrichtete, die sich auf traditionelle Werte stützte. Ordnung, Autorität und Vaterland waren zentrale Begriffe dieses Wertesystems, das seine Verfechter wiederherstellen wollten. Die Protestanten, Juden, Freimaurer und Fremden gefährdeten die nationale Gemeinschaft der rechtschaffenden Leute, dieser Verlierer des Fortschritts, aus denen die Mehrheit des Fußvolkes der Anti-Dreyfus-Bewegung bestand.“¹²

¹² Esther Benbassa, Die Geschichte der Juden in Frankreich, Berlin–Wien 2000, S. 180.

In den Archivalien des Auswärtigen Amtes findet sich eine Stellungnahme zu Zolas *J'Accuse!*, die seinen Adressaten jedoch nie erreichte. Es handelt sich um eine Notiz des deutschen Kaisers Wilhelm II., die er nach der Lektüre des Offenen Briefes verfasst hatte. Sie lautete: „Bravo Zola!“ In der zeitgenössischen Presse des In- und Auslands finden sich zahlreiche Kommentare und auch Karikaturen, die Zola sowohl als Helden der Vernunft und der Gerechtigkeit als auch despektierlich als Nestbeschmutzer der *Grande Nation* darstellen. Wie von Zola erwartet, wurde kurz nach Erscheinen seines Offenen Briefes gegen ihn eine Verleumdungsklage erhoben, die mit der Höchststrafe (ein Jahr Gefängnis und 3000 Francs Geldstrafe) geahndet wurde. Obwohl das Gericht zu verhindern suchte, den Fall Dreyfus zum Gegenstand der Verhandlung zu machen, missglückte dies. Auf der Anklagebank wiederholt Zola seine Überzeugung: „Dreyfus ist unschuldig, das schwöre ich. Ich schwöre es bei meinem Leben, bei meiner Ehre (. . .).“¹³ Es folgten Tumulte und Straßenschlachten. In Algerien kam es zu pogromartigen Aufständen, bei denen zahlreiche Menschen verletzt wurden. Max Régis, der Bürgermeister Algiers und Präsident der antijüdischen Liga, schickte unter Rufen wie „Es lebe die Armee! Nieder mit den Juden!“ seine Anhänger in das Jüdische Viertel der Stadt.¹⁴ Auf Anraten seines Anwalts und seiner Freunde entzog sich Zola der Haftstrafe, indem er Frankreich noch am Abend der Urteilsverkündung verließ und in London und anschließend in einem Dorf in der Grafschaft Surrey Quartier nahm.

Dank Zolas Solidaritätserklärung und der sich wenige Wochen danach aus dem Lager der *Dreyfusards* gegründeten Liga für Menschenrechte (*Ligue française pour la défense des droits de l'homme et du citoyen*), die entschlossen für Dreyfus eintrat, wurde der Fall nun zu einer nationalen Affäre, die weltweit verfolgt wurde. Nach langjährigen Versuchen Lucie Dreyfus', ein Revisionsverfahren für ihren Mann zu erwirken, wurde diesem nun stattgegeben. Ende des gleichen Jahres gründete sich seitens der *Anti-Dreyfusards* die

¹³ Zit. nach: Alain Pagès/Karl Zieger, Emile Zola. Die Dreyfus Affäre. Artikel, Interviews, Briefe, Innsbruck 1998, S. 34.

¹⁴ Vgl. E. Benbassa (Anm. 12), S. 182.

*Ligue de la patrie française*¹⁵, die gegen die Revision mobil machte und in kürzester Zeit bereits 500 000 Mitglieder zählte. Derweil hatte Esterhazy öffentlich bekannt gegeben, Urheber des *bordereau* zu sein bzw. auf Befehl seines Vorgesetzten, Oberst Jean Sandherr, dieses verfasst zu haben.

Am 9. Juni 1899 verließ Dreyfus die Teufelsinsel an Bord der „Sfax“ in Richtung Frankreich, wo er am 30. Juni 1899 in der Bretagne an Land ging und von dort ins Militärgefängnis in Rennes gebracht wurde. Eine Woche später begann der Revisionsprozess, der am 9. September mit der Urteilsverkündung endete. Es war das erste Mal, dass Journalisten aus allen Kontinenten nach Rennes reisten, um dort der Verhandlung beizuwohnen. Gespannt erwarteten alle das Urteil, das – so die einhellige Meinung – nur in einem Freispruch enden konnte. Die Fassungslosigkeit der Prozessbeobachter war grenzenlos, als sich von sieben Voten fünf für eine erneute Verurteilung aussprachen. Theodor Herzl, der dem Prozess in Rennes beiwohnte, schrieb: „Samstag, dem neunten September 1899, in den Abendstunden, wurde eine merkwürdige Entdeckung gemacht, die auch wirklich nicht verfehlt hat, allgemeines Aufsehen in sämtlichem mit Telegraphendrähten versehenen Weltteilen hervorgerufen. Es wurde nämlich entdeckt, dass einem Juden die Gerechtigkeit verweigert werden kann, aus keinem anderen Grunde, als weil er Jude ist. Es wurde entdeckt, dass man einen Juden quälen kann, als ob er kein Mensch wäre. Es wurde entdeckt, dass man einen Juden zu infamer Strafe verurteilen kann, obwohl er unschuldig ist.“¹⁶

Die internationale Presse reagierte entsetzt auf die erneute Verurteilung zu „10 Jahren Festungshaft unter Zubilligung mildernder Umstände“. Viele Künstler und international bekannte Persönlichkeiten bekundeten ihre Solidarität gegenüber dem zu Unrecht Verurteilten. Edvard Grieg sagte sämtliche Konzerteisen nach Frankreich ab. Zahlreiche Staaten drohten mit dem Boykott der Weltausstellung 1900 in Paris. Der neue Staatspräsident Émile Loubet sah sich genötigt, Drey-

¹⁵ Aus ihr ging 1908 die noch immer dreyfus-feindliche, antisemitische Tageszeitung „L'Action française“ hervor.

¹⁶ Theodor Herzl unter dem Pseudonym Benjamin Seff, Fünf gegen Zwei, in: Die Welt vom 15. 9. 1899.

fus am 19. September 1899, wenige Tage nach der Urteilsverkündung, zu begnadigen. Dieser akzeptierte die Begnadigung jedoch nur unter der Bedingung, weiter für den Beweis seiner Unschuld zu kämpfen, denn mit der Begnadigung wurde auch ein Amnestiegesetz für alle Beteiligten in der Affäre beschlossen.

Es dauerte noch sieben Jahre, bis Dreyfus' Ehre wiederhergestellt wurde. Seine Rehabilitation erfolgte am 12. Juli 1906, genau dort, wo er knapp zwölf Jahre zuvor vor den Augen tausender Schaulustiger degradiert worden war, auf dem Hof der École Militaire in Paris. Der bekennende *Dreyfusard* und spätere französische Ministerpräsident Léon Blum beschrieb das Ende der Affäre 1935 rückblickend: „So war also unsere eigentliche Aufgabe vollbracht, und der Dreyfusard wurde wieder ein gewöhnlicher Mensch. Wir begannen wieder wie alle Welt zu leben, so, wie wir früher gelebt hatten, stets für die Sache begeistert, wohl wahr, stets voller Überzeugung, aber nicht mehr völlig versunken, verwunschen – wir fanden in uns wieder Raum für die eigenen Interessen, die Sorgen, die Gewohnheitsgefühle der Alltagsexistenz.“¹⁷

Das Ende des Falls Dreyfus war fast ein Märchen. Die Guten wurden belohnt: Clemenceau wurde Premierminister, Picquart Kriegsminister, Dreyfus wurde zum Major befördert und als Ritter der Ehrenlegion geehrt. 1914, da war er bereits 55 Jahre alt, zog er als Patriot in den Krieg gegen Deutschland. Lediglich Zola erlebte die Rehabilitation Dreyfus' als vollständigen Sieg der Gerechtigkeit nicht mehr, er starb 1902 unter mysteriösen Umständen.¹⁸ Weil sich Märchen dadurch auszeichnen, dass sie eben nicht real sind, obsiegt die vollständige Gerechtigkeit am Ende lediglich im Märchen. Denn in der Realität hat das letzte Wort immer noch – ob Kaiser oder Präsident – der höchste Mann im Staate, und der sagte „non“, als es 2006, 100 Jahre nach Dreyfus' Rehabilitation, um das Ansinnen ging, Dreyfus – neben Émile Zola –

¹⁷ Léon Blum, *Beschwörung der Schatten. Die Affäre Dreyfus*, Berlin 2005, S. 94.

¹⁸ Zola starb bei einem Brand in seiner Wohnung. Ob es ein Unfall oder Brandstiftung war, konnte nie geklärt werden. Als ihm Tausende Pariser das letzte Geleit gaben, wurde Alfred Dreyfus im Trauerzug Opfer eines Attentatversuchs, das er mit leichten Verletzungen überlebte.

in den Pariser Pantheon zu überführen. Dieses Privileg ist in der realen Welt den Helden der *Grande Nation* vorbehalten, und Dreyfus war eben nur das Opfer, so die Argumentation. Eine derartige *geste d'honneur*, wie sie zu Dreyfus' Zeiten in zahlreichen allegorischen Abbildungen zu sehen war, gibt es eben wohl doch nur im Märchen.

Die Moral von der Geschichte

Eine derartige Affäre war bis dahin beispiellos. Sie ist bis heute ein politisches Lehrstück in Sachen Zivilcourage und bürgerlicher Mitbestimmung an gesellschaftlichen Prozessen, wie beispielsweise das Gesetz von 1905 beweist, das die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich festlegte. Es ist aber auch ein Lehrstück gegen militärischen Kadavergehorsam, das zeigt, dass es auch im Militär charakterstarke Persönlichkeiten wie Georges Picquart gegeben hat, der trotz der Gewissheit der eigenen Gefahr für einen Kameraden Partei ergriff, obwohl er weder persönlichen Kontakt pflegte noch dessen Überzeugungen teilte.

Die Macht der Medien zeigte sich während der Affäre auf erschreckende Weise. Ohne die zeitgenössische Berichterstattung wäre der Fall Dreyfus wohl nicht zur nationalen Affäre geworden, ebenso wenig, wenn nicht Intellektuelle wie Zola öffentlich Stellung bezogen hätten. Die Affäre gilt vielen daher als Geburtsstunde des „Intellektuellen“, ein Begriff, der in jener Zeit durch nationale, rechtsradikale und klerikale Kreise geprägt und abfällig für jene Journalisten, Schriftsteller, Künstler und linke Politiker benutzt wurde, die sich für Dreyfus einsetzten. Aus diesem Kreis der Intellektuellen heraus hatte sich 1898 die Liga für Menschenrechte gegründet, die 1922 den ersten internationalen Dachverband der Menschenrechtsbewegung initiierte.

Die Dreyfus-Affäre war, um mit Heinrich Heine zu sprechen, nur ein Vorspiel. Zeitgenossen, die von Deutschland aus das Geschehen in Frankreich beobachteten, hätten es nicht für möglich gehalten, dass blindwütender Antisemitismus auch im eigenen Land auf breite Teile der Gesellschaft übergreifen könnte. Die Geschichte hat sie eines Besseren belehrt.

Deutschsprachige Literatur und der Holocaust

Am 2. August 1966 fand eine Plenarsitzung des Jüdischen Weltkongresses zum Thema „Deutsche und Juden“ in Brüssel statt. Im Vorfeld hatte es im Präsidium erhebliche Widerstände gegen diese Sondersitzung gegeben. So war die Befürchtung geäußert worden, eine solche Zusammenkunft drohe eine zum gegenwärtigen Zeitpunkt unangemessene Rehabilitati-

Stephan Braese

Dr. phil., geb. 1961; Professor für Neuere Deutsche Philologie, Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft am Institut für Deutsche Philologie der Technischen Universität Berlin, Straße des 17. Juni 135, 10623 Berlin. stephan.braese@TU-Berlin.

on der Deutschen zu befördern; auch seien „die, welche den Deutschen wirklich begegnen müssten, (...) die ermordeten sechs Millionen, die aber nicht mehr da sind“. Eine Mehrheit im Präsidium mit ihrem Vorsitzenden Nahum Goldmann hatte sich jedoch unter Hinweis darauf, „dass, sofern ein Problem irgendwo existiert, es das beste ist, dieses offen zu diskutieren“, durchsetzen können.¹

Gershom Scholem zog in seinem Referat eine kritische Bilanz der historischen Beziehungen zwischen Juden und Deutschen, verwies auf „die entschlossene Verleugnung der jüdischen Nationalität als eines Partners“² durch die Deutschen, aber auch durch eine „Avantgarde der Juden“ im Prozess der Emanzipation, und auf die „verspätete Geschäftigkeit“, mit der jetzt „so gern und in reichlich fahrlässiger Weise“ von „der sogenannten deutsch-jüdischen Symbiose“ gesprochen werde. „Ob der Abgrund, den unsagbares, unausdenkbares Geschehen aufgerissen hat, geschlossen werden kann, wer vermöchte es zu sagen?“ Scholem schloss mit den Worten: „Nur im Eingedenken des Vergangenen, das niemals ganz von uns durchdrungen werden wird, kann neue Hoffnung

auf Restitution der Sprache zwischen Deutschen und Juden, auf Versöhnung der Geschiedenen keimen.“³

Restitution der Sprache

„Restitution der Sprache zwischen Deutschen und Juden“ – damit war nicht nur die Voraussetzung für eine „Versöhnung der Geschiedenen“, sondern zugleich ein Kern der Zukunftsfähigkeit der Deutschen bezeichnet. Wie wenig diese Sprache schon entwickelt war, offenbarte bei derselben Zusammenkunft der Beitrag des Präsidenten des Deutschen Bundestags, Eugen Gerstenmaier. Zu den historischen Ursachen der von Deutschen verübten Massenverbrechen hatte er wenig zu sagen. Hatte Scholem noch betont, nichts sei „törichter als die Meinung, der Nationalsozialismus sei sozusagen vom Himmel gefallen oder ausschließlich ein Produkt der Verhältnisse nach dem ersten Weltkrieg“,⁴ kamen das NS-Regime und seine Vernichtungspolitik im Vortrag Gerstenmaiers als „Erscheinung des wahrhaft Bösen in der Geschichte der Deutschen“, auch als „die infernalische Gewalt und Dämonie des Bösen, dessen der Mensch offenbar auch fähig ist“, zur Darstellung. „Dem deutschen Volk“ falle lediglich ein „Teil der Mitverantwortung“ zu. Dass „der deutsche Widerstand (...) sich nur dem eigenen Land verpflichtet wusste“, sei „nicht wahr“. Gerstenmaier, der selbst am Umsturzversuch des 20. Juli 1944 beteiligt war, wagte gar zu behaupten: „Er erhob sich, als das Reich Hitlers noch auf der Höhe seiner Macht war, als Rebellion vor allem gegen den Judenmord.“⁵

In seiner Besprechung der Brüsseler Reden für den Hessischen Rundfunk ein Jahr darauf griff der Literaturwissenschaftler Peter Szondi den Schlusssatz Scholems auf: „Welcher Art wird diese Sprache sein? Wie müsste heute gesprochen werden und wie dürfte nicht gesprochen werden, wenn es diese Sprache dereinst geben soll?“ Als Beispiel für das Letztere erkannte Szondi den Beitrag Gers-

¹ Zit. nach: Abraham Melzer (Hrsg.), *Deutsche und Juden – ein unlösbares Problem. Reden zum Jüdischen Weltkongress 1966, Düsseldorf 1966*, S. 6, S. 8.

² Gershom Scholem, *Juden und Deutsche*, in: ders., *Judaica 2*, Frankfurt/M. 1995, S. 25.

³ Ebd., S. 40, 25, 45, 46.

⁴ Ebd., S. 41.

⁵ Zit. nach: A. Melzer (Anm. 1), S. 75–78.

tenmaiers. In dessen Rede sei der Nationalsozialismus gleichsam als „Zufall, Missgeschick“ erschienen. Die Selbststilisierung zum Opfer werde bemüht: „Denn das erste Opfer war man ja selbst.“ Auch schrecke seine Wehleidigkeit nicht davor zurück, „in der Sprache des Unmenschen von ‚Judenmord‘ zu sprechen.“ Besonders fiel Szondi die Herablassung Gerstenmaiers gegenüber dem Philosophen Karl Jaspers auf, der aus Basel ein Grußwort nach Brüssel gesandt hatte: „Anmaßung ist es, wenn ein Politiker, mit dem Anspruch, nicht für seine Person, sondern für ein ganzes Land zu sprechen, Ansichten und Prognosen einzelner verurteilt und den Philosophen Jaspers, der 64 Jahre seines Lebens in Deutschland verbracht hat, als ‚bekanntes Basler Professor‘ einführt – als habe sich hier ein Ausländer Sorgen gemacht. Die Intoleranz, die einen Andersdenkenden gleichsam mit dem stilistischen Mittel der Umschreibung ausbürgert, ist die Kehrseite der falschen Toleranz, die den Juden nur als Deutschen, nur als ‚Mitbürger‘ kennt.“¹⁶

Die Rede Gerstenmaiers repräsentierte die tiefgreifende kulturelle und moralische Beschädigung, die das NS-Regime und seine Massenverbrechen hinterlassen hatten. Der von Deutschland initiierte Angriffskrieg und die in seinem Gefolge radikalisierte Vernichtungspolitik hatten nicht nur viele Millionen Menschenleben gekostet und fast ganz Europa verheert. Zugleich war das kulturelle Erbe Europas mit einem bis dahin ungekannten Ausbruch an Zerstörungs- und Selbstzerstörungsenergien konfrontiert worden. Von der Erfahrung dieses katastrophischen „Zivilisationsbruchs“ (Dan Diner) war insbesondere keines jener Länder ausgenommen, die von den Zerstörungen des Weltkriegs und der Vernichtungspolitik unmittelbar, existentiell betroffen waren. Auch in diesen Ländern war ungewiss, ob das jeweilige nationale kulturelle Erbe die Potentiale aufwies, um auf diese neueste, radikalste geschichtliche Erfahrung noch eine Antwort geben zu können. Primo Levi, Tadeusz Borowski, Jorge Semprún zählen zu jenen Schriftstellern, die an ihrem Ort, in ihrer Sprache diesen Versuch unternommen haben. Ihre Bücher – vor allem *Se questo è un uomo* („Ist das ein Mensch?“), *Pożegnanie z Maria* („Abschied von Maria“) und *Le*

grand voyage („Die große Reise“) – zählen zu jenen Werken der europäischen Literatur, in denen auf sehr unterschiedliche, gleichwohl stets radikale Weise auf die Radikalität ihrer Erfahrung, die zugleich eine fortan unhintergehbare europäische, ja, globale war, zu reagieren.

Sprache der Täter

Die Faktizität der Vernichtungspolitik hatte alle Kultur in Frage gestellt – und dennoch gab es einen kategorialen Unterschied in den Ausgangsbedingungen der Schriftsteller in europäischen Ländern wie Polen, Italien oder Frankreich zu denen ihrer deutschen Kollegen. Denn es war die deutsche Sprache, in der die Vernichtungspolitik nicht nur erdacht und mit deren Hilfe sie verwirklicht wurde; sie war in den besetzten Ländern zur „Sprache der Täter“ und dort, wo Millionen Menschen aus allen Gegenden Europas zu Zwangsarbeit und Ermordung „konzentriert“ wurden, zum Idiom der Vernichtung schlechthin geworden, einem Idiom, das zu verstehen von einem Tag auf den anderen überlebenswichtig wurde und das bis heute in Erinnerungsberichten Überlebender in Form kursivgedruckter O-Töne – *Marschmarsch!*, *Oberscharführer*, *Rampe* – fortlebt.

Die Kontaminierung der deutschen Sprache durch die singulären Verbrechen der Deutschen hatte Heinrich Mann bereits 1947, von der Peripherie seines kalifornischen Zufluchtsortes aus, erkannt: „Keine Täuschung! Wer jemals deutsch schrieb, deutschen Ruf erwarb, ist in Gesellschaft aller Deutschen ohne Ausnahme mitgenommen worden nach Kiew und Majdanek.“¹⁷ Die Verbrechen und ihre Unvergleichbarkeit – Kiew steht hier für das Massaker von Babi Jar – werfen, Mann zufolge, eben nicht nur einen Schatten *voraus*, auf die *Zukunftsfähigkeit* Deutschlands und deutscher Kultur im Nachraum solcher Vernichtung, sondern nicht weniger auch einen Schatten *zurück*, auf eine Kultur, die in eine solche Gegenwart hatte münden können. Es ist diese unlösbare Verknüpfung deutscher Sprache und Kultur mit der Faktizität der Vernichtungspolitik und ihrem langen Nachleben, die die entscheidende Differenz in den Vorausset-

¹⁶ Peter Szondi, Briefe, hrsg. v. Christoph König/Thomas Sparr, Frankfurt/M. 1993, S. 238–241.

¹⁷ Heinrich Mann, Einführung, in: *Morgenröte* – ein Lesebuch, hrsg. von den Gründern des Aurora Verlages, New York 1947, S. 19.

zungen deutschsprachiger Literatur nach 1945 zu jenen der anderen europäischen Literaturen der Nachkriegsjahre bildet. Über die Schwierigkeiten, die sich hieraus ergaben, hat sich Scholem keine Illusionen gemacht und daher nur vorsichtig von einer „Hoffnung“¹⁸ gesprochen. Doch am selben Ort hatte er auch eine unabdingbare Voraussetzung für eine solche Hoffnung auf Restitution der Sprache zwischen Deutschen und Juden bezeichnet: das „Eingedenken des Vergangenen“.

Wie sehr in internationaler Perspektive diese Einschätzung Scholems geteilt wurde, verdeutlicht auf paradigmatische Weise die Vergabepolitik des Nobelpreiskomitees in Stockholm. Über Jahrzehnte hatte sie gegenüber der westdeutschen Literatur der verbreiteten Wahrnehmung Ausdruck zu geben versucht, dass es deutschsprachiger Literatur nach der Niederschlagung des NS-Regimes und der Öffnung der Lager – der nicht mehr zu leugnenden Faktizität der Massenverbrechen – *geschichtlich aufgegeben* sei, die Verwandlung der einst weltweit gerühmten Sprache der Dichter und Denker in die Sprache der Täter in ihren zivilisatorischen und kulturellen Auswirkungen zu reflektieren, womöglich konstruktiv zu kontern. Im Nachkriegsjahr 1946 war mit Hermann Hesse ein deutschsprachiger Autor gewürdigt worden, der zwar Abstand zum NS-Regime gehalten und Quartier in der Schweiz genommen hatte; eine explizite Hereinnahme der Verbrechen in seine Schriften hingegen fehlte. Doch schon der Signalcharakter der Auszeichnung Nelly Sachs' 1966 ließ an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Nicht nur wurde eine Lyrikerin ausgezeichnet, deren Werk um Verfolgung und Vernichtung kreiste. Darüber hinaus repräsentierte sie biographisch den für die Gegenwart deutscher Kultur zentralen Sachverhalt des *Nachexils* – des Tatbestands, dass namhafteste Autoren deutscher Sprache, zu denen im Jahr der Preisverleihung Paul Celan, Peter Weiss und Wolfgang Hildesheimer zählten, es vorzogen, auf einen Wohnsitz im Land ihrer Muttersprache zu verzichten.

Ein drittes Moment kennzeichnete die Preisverleihung an Nelly Sachs: die Teilung der Auszeichnung mit Shmuel Yosef Agnon. Indem die offiziellen Würdigungen als zentralen Gegenstand im Werk des hebräischen

¹⁸ G. Scholem (Anm. 2), S. 46.

Autors „the life of the Jewish people“ und in Sachs' Lyrik „Israel's destiny“¹⁹ bezeichnen, rücken sie die jüdische Autorin deutscher Sprache in einen kulturellen Zusammenhang, der den im westdeutschen Kulturbetrieb unverändert vorherrschenden Einheitsdiskurs der Sprache programmatisch verletzt und darüber hinaus den Begriff eines „Volkes der Juden“ zu benutzen wagt, der im westdeutschen liberalistischen Diskurs dieser Jahre tabuisiert war.

Landser- und HJ-Generation

Die schweren Defizite, die Gerstenmaiers Brüsseler Ansprache aufwies, waren Symptome einer deutschen kulturellen Verfassung, an denen auch die deutschsprachigen Schriftsteller teilhatten. Zwar war die Gruppe 47 mit dem programmatischen Anspruch aufgetreten, auf der Grundlage einer Absage an alles nationalsozialistische Gedankengut einen Neuanfang zu setzen. Aber diese Bemühung war von Beginn an mit eklatanten Hypotheken belastet. Der Gründergeneration um Alfred Andersch und Hans Werner Richter dienten die Ideologeme ihrer Landservergangenheit als verbindliches gemeinschaftsstiftendes Moment der Gruppe; den „Kern unseres Erlebens“¹⁰ entwickelte Andersch noch 1947 zum zentralen Kriterium einer neuen deutschen Literatur.

Schon zuvor, in der zusammen mit Richter herausgegeben Zeitschrift „Der Ruf“, hatte Andersch ausdrücklich festgestellt: „Die Kämpfer von Stalingrad, El Alamein und Casino, denen auch von ihren Gegnern jede Achtung entgegengebracht wurde, sind unschuldig an den Verbrechen von Dachau und Buchenwald.“¹¹ Im Dezember 1946 konstatierte er unter Hinweis auf die Bombardierungen und Demontagen der Alliierten, auf Kriegsgefangenschaft und Vertreibung, „dass das deutsche Schuldkonto sich allmählich zu schließen beginnt“.¹² Die aggressive Selbststi-

¹⁹ www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1966/ (28. 10. 2007).

¹⁰ Alfred Andersch, Deutsche Literatur in der Entscheidung – Ein Beitrag zur Analyse der literarischen Situation, in: Gerd Haffmans (Hrsg.), Das Alfred Andersch Lesebuch, Zürich 1979, S. 127.

¹¹ Ders., Notwendige Aussage zum Nürnberger Prozeß, in: Der Ruf, Nr. 1, 15. 8. 1946.

¹² Ders., Grundlagen einer deutschen Opposition, in: Der Ruf, Nr. 8, 1. 12. 1946.

lisierung als Opfer – Heinrich Böll etwa subsumierte unter Missachtung jeglichen Unterschieds Überlebende der Vernichtungslager, Flüchtlinge aus den Ostgebieten und Mitglieder der Wehrmacht ausdrücklich unter der Formulierung „wir Überlebende“¹³ – taten ein Übriges, um eine literarische, eine künstlerisch-reflexive Arbeit an der ausstehenden Restitution einer Sprache zwischen Deutschen und Juden zu verhindern. Zwar kam einem frühen Werk wie Bölls „Wo warst du, Adam?“ (1951) das Minimalverdienst zu, die Vernichtungsverbrechen deutlich zu thematisieren – eine Ausnahme in der westdeutschen Literatur dieser Jahre –, doch ist es konstitutiv geprägt vom Bild des kleinen Landsers als hilflosem Opfer und einer Fülle von Stereotypen in der Darstellung der wenigen jüdischen Figuren.

Doch auch die jüngere, die so genannte HJ-Generation, der Günter Grass, Martin Walser, Peter Rühmkorf oder der Kritiker Joachim Kaiser angehören, vermochte sich dieser Aufgabe nicht ohne Vorbelastungen zu stellen. Ein entscheidendes Erschwernis war das Selbstverständnis dieser Generation, das der Historiker Martin Broszat (Jahrgang 1926) wie folgt beschrieb: „Als Angehöriger dieser Generation hatte man das Glück, in politisches Handeln und in Verantwortung noch nicht oder nur marginal hineingezogen zu werden, aber man war alt genug, um emotional und geistig hochgradig betroffen zu werden von der moral- und gefühlswirrenden Suggestivität, zu der das NS-Regime, zumal im Bereich der Jugenderziehung, fähig war.“¹⁴ Diese Auffassung, einer Generation anzugehören, „die ohne Fehl, aber nicht ohne Erfahrung war“, wie Peter Rühmkorf formulierte, erlangte Virulenz für die deutschsprachige Literatur dadurch, dass sich ihre Vertreter innerhalb des deutschen Literaturbetriebs „nach dem Krieg als erste Instanz in Fragen der Politik, der Wahrheit und der Moral“ zu etablieren und einen „Hegemonialanspruch für die Nachkriegsliteratur“ durchzusetzen vermocht haben.¹⁵ Auch dieses Selbstgefühl

konnte keine geeignete Voraussetzung für die von Scholem und anderen – etwa George Steiner – formulierte Aufgabe bilden.

Gleichwohl entging es Autoren wie Grass nicht, dass eine Wiederzulassung Deutschlands in den Kreis zivilisierter Nationen geknüpft war an das Gebot, sich zu Nationalsozialismus, Krieg und Vernichtungspolitik zu verhalten. Wie das im Kreis der Gruppe 47 begriffen wurde, offenbart eine Anekdote, die der Berichterstatter Fritz J. Raddatz von der Göhrder Tagung im November 1961 überliefert hat: „Als einer nach der Lesung von Wolfdiétrich Schnurres sehr gelungenem Romankapitel sagte, es sei bereits ein Verdienst des Autors, sein Thema (ein jüdisches Schicksal im Schicklgruber-Staat) gewählt zu haben, wurde durch den heftigen Protest deutlich, dass bei allen Divergenzen und Streitigkeiten doch der politische Instinkt dieser Schriftsteller-,Gemeinde‘ richtig ausschlägt. Grass: ‚In dieser Gruppe ist das kein Verdienst, sondern selbstverständlich.‘“¹⁶ Dreierlei ist an dieser symptomatischen Episode bemerkenswert: zum einen die Beobachtung eines Außenstehenden, dass die Befassung mit dem „Thema“ offenkundig auch in dieser Gruppe eher die Ausnahme bildete. Das ist zum zweiten Raddatz’ Wortwahl vom „politischen Instinkt“ der Gruppe, eine Formel, die eher dem Wortfeld des Kalküls als die einer erarbeiteten, inhaltlich begründeten Überzeugung zugehört. Und das ist zum dritten der Versuch – hier durch Grass –, durch dektivistisches Auftreten („selbstverständlich“) ein homogenes Außenbild der Gruppe zu schaffen, das so gar nicht existierte.

Wie wenig solche Verordnungen und Selbstverordnungen fruchteten, legte die erste große Zwischenbilanz der Gruppe 47 offen – der im Auftrag Richters von Raddatz herausgegebene „Almanach der Gruppe 47“ von 1962. Raddatz stellt im Vorwort fest, dass „in dem ganzen Band“ – einer Sammlung von Texten, die im Verlauf von 15 Jahren vor der Gruppe vorgetragen wurden – „die Worte Hitler, KZ, Atombombe, SS, Nazi, Sibirien nicht vorkommen (...) Ein erschreckendes Phänomen, gelinde gesagt.“¹⁷ Hermann Kes-

¹³ Heinrich Böll, Wo ist dein Bruder? Rede anlässlich der „Woche der Brüderlichkeit“ 1956, in: ders., Werke. Essayistische Schriften und Reden 1, Köln (o.J.), S. 172.

¹⁴ Zit. nach: Sigrid Weigel, Die „Generation“ als symbolische Form. Zum genealogischen Gedächtnis nach 1945, in: *figurationen. Gender, Literatur, Kultur*, 0 (1999), S. 169.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 171 f., S. 168.

¹⁶ Fritz J. Raddatz, Eine Woche der Brüderlichkeit, in: *Die Gruppe 47 – Bericht/Kritik/Polemik*, Neuwied – Berlin 1967, S. 165.

¹⁷ Ders., Die ausgehaltene Realität, in: Hans Werner Richter (Hrsg.), *Almanach der Gruppe 47. 1947–1962*, Reinbek 1964, S. 55.

ten kommentierte in einer Rezension: „Keine andere europäische Literatur ist so zeitlos wie dieser Ausschnitt der deutschen Literatur, den der ‚Almanach‘ präsentiert.“¹⁸ Raddatz’ Beobachtung ist noch in anderer Hinsicht sprechend. Bei der Suche nach Signalwörtern einer literarischen „Vergangenheitsbewältigung“ wurde verkannt, dass der Nationalsozialismus und die Massenverbrechen kein „Thema“ neben anderen waren, sondern dass von ihnen eine grundlegende Beschädigung der kulturellen Überlieferung – in Deutschland: auch ihrer Sprache – ausgegangen war, auf die Literatur *konstitutiv*, kategorial, nicht thematisch, reagieren musste.

Differierende Schreibweisen

Wie sich dieser Unterschied in der literarischen Arbeit, am Ergebnis der Texte selbst, zu erkennen gibt, hat der aus Deutschland stammende, seit Anfang der 1970er Jahre in Großbritannien tätige Literaturwissenschaftler und Schriftsteller W.G. Sebald an einem Vergleich von Grass’ „Tagebuch einer Schnecke“ mit Hildesheimers „Tynset“ aufgezeigt. Sebald hielt zunächst fest, dass bereits wenige Jahre nach Kriegsende „die Mehrzahl der repräsentativen Autoren der neuen Republik (wie etwa Richter, Andersch und Böll)“ damit befasst gewesen sei, „den Mythos vom guten Deutschen zu propagieren, der keine andere Wahl hatte, als dulderisch alles über sich ergehen zu lassen. Das Kernstück der damit in Umlauf kommenden Apologetik bestand in der Fiktion einer irgendwie bedeutsamen Differenz zwischen passivem Widerstand und passiver Kollaboration.“¹⁹

In seiner präzisen Lektüre des Romans rückte Sebald Grass’ Verknüpfung dokumentarischer Passagen über das Schicksal der Juden Danzigs mit der fiktiven Figur des Studienassessors Ott in den Mittelpunkt: „Dieser Hermann Ott ist eine retrospektive Wunschfigur des Autors (. . .). Die Implikation ist hier wie bei allem, was wir über Hermann Ott erfahren, dass es den besseren Deutschen

tatsächlich gegeben hat, eine These, die durch die Verbindung der Fiktion mit dem dokumentarischen Material den Anspruch eines hohen Grades von Wahrscheinlichkeit sich erborgt.“ An den „guten und unschuldigen Deutschen, die in unserer Nachkriegsliteratur ihr stilles Heldenleben führen“, so Sebald, „hat die deutsche Literatur der Nachkriegsjahre ihr moralisches Heil gesucht und über solcher Präokkupation verabsäumt, die schwerwiegenden und nachhaltigen Deformationen im Gefühlsleben derer verstehen zu lernen, die sich fraglos ins System eingliedern ließen.“²⁰

Habe Grass’ Darstellung der Vernichtungsverbrechen „etwas mühselig Konstruiertes, etwas von einer historischen Pflichtübung an sich“, so schein Hildesheimers „Tynset“ „aus dem Zentrum der Trauer selber entstanden zu sein.“²¹ Hildesheimer war mit seinen Eltern vor der Verfolgung nach Großbritannien, später nach Palästina geflohen. Doch es geht nicht um biographische „Authentizität“, sondern um die literarischen Mittel, mit denen der Autor auf die Erfahrung des Holocaust reagiert. In „Tynset“ – in dem nur mit winzigen Andeutungen auf die Vernichtungsverbrechen angespielt wird – ist diese Erfahrung ganz in die Schreibweise eingegangen. Hilde Domin schrieb: „Das ist das Thema des Buchs: das Leiden an dem Nichts, das an die Stelle des Zentrums getreten ist. Die Erschütterung und Vernichtung der natürlichen Bezüge. (. . .) Nichts: das immer noch umgehende Grauen jener zwölf Jahre.“²²

Die kategoriale Differenz, die Sebald an diesen beiden Büchern beobachtete, steht für eine Spaltung in der westdeutschen Literatur, die über weite Strecken parallel zur Differenz zwischen deutschen und jüdischen Autoren deutscher Sprache zu verlaufen scheint. In Hildesheimer, aber auch in Paul Celan und Peter Weiss, Hermann Kesten und Erich Fried begegneten die Mitglieder der Gruppe 47 jüdischen Autoren, die schon allein dadurch, dass sie weiterhin mit der deutschen Sprache arbeiteten, auf sichtbarste Weise ein

¹⁸ Hermann Kesten, Der Richter der Gruppe 47, in: Die Gruppe 47 (Anm. 16), S. 324.

¹⁹ Winfried Georg Sebald, Konstruktionen der Trauer. Zu Günter Grass’ „Tagebuch einer Schnecke“ und Wolfgang Hildesheimer „Tynset“, in: Der Deutschunterricht, 35 (1983) 5, S. 34.

²⁰ Ebd., S. 39.

²¹ Ebd., S. 42.

²² Hilde Domin, Denk ich an Deutschland in der Nacht. Bemerkungen zu Wolfgang Hildesheimers „Tynset“, in: Neue Deutsche Hefte, Sept./Okt. (1965), S. 124.

Bekanntnis zu ihrer Bereitschaft ablegten, mit den Deutschen in ein Gespräch einzutreten. Die deutschen Autoren reagierten jedoch vielfach mit demonstrativer Missachtung¹²³ der durch die NS-Jahre unwiderruflich gewordenen Differenz der Erfahrungen. Als Hildesheimer im Kreis der Gruppe bekannte, ihm fehle „das innere Erlebnis der Nazizeit“, brach die ihn umgebende Runde in Lachen aus, „aber nicht böse“, und antwortete nur: „Seien Sie froh!“¹²⁴ Paul Celan wurde bei seiner einzigen Lesung vor der Gruppe vorgeworfen, er trage vor „wie Goebbels“.¹²⁵ Und als Hermann Kesten öffentlich auf die Nazi-Vergangenheit von Ina Seidel hinwies, schrieb Richter ihrem Sohn: „Kesten ist Jude, und wo kommen wir hin, wenn wir jetzt die Vergangenheit untereinander austragen, d. h. ich rechne Kesten nicht uns zugehörig, aber er empfindet es so.“¹²⁶

Episoden wie diese markieren einen sozialen Habitus, der analog steht zur Auseinandersetzung mit den Texten der jüdischen Autoren. Die historisch unwiederholbare Chance dieser Jahre, *gemeinsam* – beispielsweise im Rahmen der Gruppe 47 – an der Restitution der Sprache zwischen Juden und Deutschen zu arbeiten, verstrich ungenutzt.¹²⁷

Nobelpreise

1972 erhielt wieder ein deutschsprachiger Schriftsteller den Literaturnobelpreis. In Heinrich Böll würdigte das Preiskomitee einen deutschen Autor, der sich geweigert hatte, die Unmittelbarkeit der Wirtschaftswunderjahre und des anschließenden Jahrzehnts zur Epoche des „Dritten Reiches“ zu leugnen und sich ohne Widerrede einzufügen in ein gesellschaftliches Klima, das auf Vergessen setzte. Mit Elias Canetti zeichneten die Juroren 1981 erneut einen Autor aus, der nach seiner Vertreibung nicht mehr nach Deutschland zurückgekehrt war. Noch die Verleihung

¹²³ Vgl. Klaus Briegleb, *Missachtung und Tabu. Eine Streitschrift zur Frage: „Wie antisemitisch war die Gruppe 47?“*, Berlin 2003.

¹²⁴ Günter Giefer/Peter Gundwin, *Die Siebenundvierziger*, in: *Frankfurter Hefte*, 10 (1955), S. 894.

¹²⁵ Sabine Cofalla (Hrsg.), Hans Werner Richter. *Briefe*, München-Wien 1997, S. 128.

¹²⁶ Ebd., S. 336.

¹²⁷ Vgl. Stephan Braese, *Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur*, Berlin–Wien 2001.

von 1999 an Günter Grass stand im Zeichen einer Vergabepolitik, die an deutschsprachige Literatur zuerst den Anspruch einer Bemühung um ein „Eingedenken des Vergangenen“ (Scholem) zu richten schien.

Das Eingeständnis des Nobelpreisträgers im Jahr 2006, Mitglied der Waffen-SS gewesen zu sein, konnte nicht wirklich überraschen. Die Fortschreibung der Hypotheken äußerte sich jedoch weniger in dieser Enthüllung als in der kollektiven Reaktion der deutschen Medien, die geschlossen feststellten, Grass' Werk bleibe untangiert. Dabei war schon seit den 1980er Jahren auf die stereotype Darstellung der jüdischen Figuren in der „Blechtrommel“ hingewiesen worden, u. a. durch Ruth Klüger.¹²⁸ Der amerikanische Germanist Sander Gilman hatte 1986 auf eine Plagiiierung aus Edgar Hilsenraths Roman „Nacht“ in Grass' „Das Treffen in Telgte“ aufmerksam gemacht, die er als „Vergewaltigung jüdischer Authentizität“¹²⁹ bewertete. Diese Ausblendungen durch das deutsche Feuilleton standen in der überlieferten Disziplin, an der Überzeugung, die deutsche literarische Vergangenheitsbewältigung sei eine *success story*, nicht rütteln zu lassen.

Die Stockholmer Preisvergabe im Jahr 2002 an Imre Kertész steht für einen Paradigmenwechsel: Sie suchte, wie Begründung und Laudation verdeutlichen, dem Gebot einer *Europäisierung* der poetischen Reflexion und Rezeption der Holocaust-Erfahrung Ausdruck zu geben. Die Restitution der Sprache zwischen Deutschen und Juden dagegen ist – als historische Arbeit – ausgeblieben. Dieser Tatbestand wird heute in Teilen überlagert von der Ablösung der Generationen, die einander mit neuen Geschichten und veränderten Voraussetzungen begegnen. Wie wenig geschichtslos jedoch diese Voraussetzungen sind, wie geprägt sie bleiben auch von Versäumnissen der Vergangenheit, kann täglich erfahren werden.

¹²⁸ Vgl. Ruth K. Angress (= Klüger), A „Jewish Problem“ in German Postwar Fiction, in: *Modern Judaism*, 5 (1985) 3, S. 215–233.

¹²⁹ Sander L. Gilman, *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*, Frankfurt/M. 1993, S. 23.

APuZ

Nächste Ausgabe 51–52/2007 · 17. Dezember 2007

Bedingungsloses Grundeinkommen?

Michael Opielka

Grundeinkommen als Sozialreform

Thomas Straubhaar · Ingrid Hobenleitner

Grundeinkommen und soziale Marktwirtschaft

Eberhard Eichenhofer

Sozialversicherung und Grundeinkommen

Christoph Butterwegge

Grundeinkommen und soziale Gerechtigkeit

Martin Dietz · Ulrich Walwei

Hartz IV: Reform der Reform?

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn.



Redaktion

Dr. Katharina Belwe
Dr. Hans-Georg Golz
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Dr. Ludwig Watzal

Redaktionelle Mitarbeit:
Johannes Piepenbrink (Volontär)

Telefon: (0 18 88) 5 15-0
oder (02 28) 9 95 15-0

Internet

www.bpb.de/apuz
apuz@bpb.de

Druck

Frankfurter Societäts-
Druckerei GmbH,
60268 Frankfurt am Main.

Vertrieb und Leserservice

- Nachbestellungen der Zeitschrift
Aus Politik und Zeitgeschichte
- Abonnementsbestellungen der
Wochenzeitung einschließlich
APuZ zum Preis von Euro 19,15
halbjährlich, Jahresvorzugspreis
Euro 34,90 einschließlich
Mehrwertsteuer; Kündigung
drei Wochen vor Ablauf
des Berechnungszeitraumes

Vertriebsabteilung der
Wochenzeitung **Das Parlament**
Frankenallee 71–81,
60327 Frankfurt am Main.
Telefon (0 69) 75 01-42 53
Telefax (0 69) 75 01-45 02
parlament@fsd.de

Die Veröffentlichungen
in *Aus Politik und Zeitgeschichte*
stellen keine Meinungsäußerung
der Herausgeberin dar; sie dienen
der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke dürfen
Kopien in Klassensatzstärke herge-
stellt werden.

ISSN 0479-611 X

Juden in Europa

APuZ 50/2007

Carsten L. Wilke

3-10 **Die Einbürgerung der jüdischen Religion in Europa**

Die Integration des Judentums in den modernen Staat hielt mit der rechtlichen Einbürgerung nicht Schritt. Die Rechtsunmittelbarkeit erhob jeden einzelnen Juden aus jahrhundertealter erzwungener Randexistenz, löste ihn aber zugleich aus der Rechtsautonomie, die seine Identität verbürgt hatte.

Michael Brenner

10-17 **Die jüdische Gemeinschaft in Deutschland nach 1945**

Die Konsolidierung religiösen und kulturellen Lebens in Vielfalt ist die größte Herausforderung für eine jüdische Gemeinschaft, die sich aus sehr unterschiedlichen Gruppen zusammensetzt, darunter jüdische Überlebende aus Osteuropa, deutsch-jüdische Rückkehrer und Flüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion.

Guri Schwarz

18-25 **Der Wiederaufbau jüdischen Lebens in Italien**

Die Reintegration der Juden in Italien war kompliziert, obwohl die Bedingungen besser waren als in vielen anderen Teilen Europas. Viele italienische Juden verdankten ihre Reintegration ihrer Fähigkeit, in dem im Nachkriegsitalien vorherrschenden System kultureller Repräsentation ihren Platz zu finden.

Elke-Vera Kotowski

25-32 **Der Fall Dreyfus und die Folgen**

Der Skandal um den zu Unrecht beschuldigten jüdischen Hauptmann Dreyfus löste am Ende des 19. Jahrhunderts eine Staatskrise in Frankreich aus. Die Gesellschaft spaltete sich in zwei unversöhnliche Lager. Die Affäre ist ein politisches Lehrstück in Sachen Zivilcourage und bürgerlicher Mitbestimmung.

Stephan Braese

33-38 **Deutschsprachige Literatur und der Holocaust**

Die Faktizität der NS-Vernichtungspolitik hatte alle Kultur in Frage gestellt, die deutschsprachige jedoch in besonderer Weise. Ihre Zukunft war geknüpft an eine Restitution der Sprache zwischen Deutschen und Juden. Diese Chance verstrich ungenutzt.