

Salomon Korn

Was ist deutsch-jüdische
Normalität?

STIFTUNG
BUNDESPRÄSIDENT-
THEODOR-HEUSS-
HAUS

STIFTUNG
BUNDESPRÄSIDENT-
THEODOR-HEUSS-
HAUS

THEODOR-HEUSS-GEDÄCHTNIS-VORLESUNG 2007

Salomon Korn

Was ist deutsch-jüdische
Normalität?

THEODOR-HEUSS-GEDÄCHTNIS-VORLESUNG

Aus Anlass des Todestages von Theodor Heuss, der am 12. Dezember 1963 verstorben ist, veranstalten die Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus und die Universität Stuttgart alljährlich eine Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung. Zum Andenken an den ersten Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland referiert eine herausragende Persönlichkeit der Wissenschaft oder des öffentlichen Lebens über ein Thema der Zeitgeschichte. Die Vorlesung steht in der Tradition der öffentlichkeitswirksamen Rede, mit der Theodor Heuss ein spezifisches und für die Nachfolger in seinem Amt verpflichtendes Zeichen setzte. Sie ehrt zugleich den Hochschuldozenten Heuss, der von 1920-1933 als Dozent an der „Deutschen Hochschule für Politik“ und 1948 als Honorarprofessor für politische Wissenschaften und Geschichte an der Technischen Hochschule Stuttgart lehrte.

Salomon Korn

Prof. Dr. Salomon Korn, 1943 in Lublin (Polen) geboren, studierte Architektur und Soziologie in Berlin und Darmstadt. Nach seiner Promotion über die Reform des Strafvollzugs 1976 arbeitete er als Architekt in Frankfurt am Main. Dort wurde nach seinen Plänen das Jüdische Gemeindezentrum gebaut. Einer breiteren Öffentlichkeit wurde Herr Korn vor allem durch seine Debattenbeiträge zur Errichtung des Berliner Denkmals für die ermordeten Juden Europas bekannt. Seit 1999 ist er als Nachfolger von Ignaz Bubis Vorstandsvorsitzender der Jüdischen Gemeinde in Frankfurt und seit 2003 Vizepräsident des Zentralrats der Juden in Deutschland. 2005 erhielt er den „CICERO Rednerpreis“ und ein Jahr darauf verlieh ihm das Land Hessen den Professorentitel ehrenhalber.

Das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden in Deutschland ist nach dem nationalsozialistischen Menschheitsverbrechen von Verkrampfungen geprägt, die regelmäßig in öffentlichen Debatten eskalieren – nicht erst seit dem Konflikt zwischen Ignaz Bubis und Martin Walser 1998 oder der antisemitischen Rede des Bundestagsabgeordneten Martin Hohmann 2003. Ist dies bundesrepublikanische Normalität? Oder bedarf es vielmehr einer deutsch-jüdischen Normalität, die ein reibungsloses Miteinander erstrebt? Welche Art von Normalität ist überhaupt wünschenswert im deutsch-jüdischen Verhältnis? Mit diesen schwierigen Fragen beschäftigt sich Salomon Korn in seinem Beitrag. Ausgehend von der Geschichte seiner Familie und seiner eigenen Biographie beschreibt er die komplizierte Situation von Juden in Deutschland nach 1945, die sich sowohl mit einem „schulddruckabwehrenden Antisemitismus“ wie auch mit einem ängstlichen, aber wohlmeinendem Verschweigen von Unterschieden zwischen Juden und Deutschen konfrontiert sehen.

Indem Salomon Korn die Auseinandersetzung mit dem Holocaust weiterhin als transgenerationale Aufgabe begreift, entwirft er ein Zukunftsbild von einem unaufgeregten, eben „normalen“ deutsch-jüdischen Zusammenleben. Und schließlich, so sein Traum, werde das Reden über deutsch-jüdische Normalität sich selber überflüssig machen.

Was ist deutsch-jüdische Normalität?

Deutsch-jüdische „Normalität“ – bereits der Begriff führt uns mitten ins Problem: Was ist überhaupt Normalität? Bei näherer Betrachtung werden wir feststellen: Normalität lässt sich nicht recht definieren. Natürlich kann Normalität im technischen Sinne gemessen werden, nicht aber gesellschaftliche Normalität. In einer Demokratie ist gesellschaftliche Normalität eine andere als in einer Diktatur und dort wiederum eine andere als in einem Gottesstaat.

Wie aber kann sie dann bestimmt werden? Die Antwort lautet: im Vergleich mit ähnlichen Gesellschaftsformen, zum Beispiel die gesellschaftliche Realität in Deutschland mit jener in den USA, die im Unterschied zu Deutschland ein Einwanderungsland sind. An den jeweiligen Unterschieden und Übereinstimmungen dieser komplexen Gebilde lässt sich dann gesellschaftliche Normalität einigermaßen erläutern.

Aber im Begriff „gesellschaftliche Normalität“ stecken zwei Bedeutungen, die auseinander gehalten werden müssen. Zunächst bezeichnet der Begriff einen Ist-Zustand: Die gesellschaftliche Normalität ist das, was ist. Dann ist darin noch eine weitere, von Wunschdenken geprägte Bedeutung enthalten. In diesem Kontext besagt Normalität, gesellschaftliches Zusammenleben möge möglichst reibungslos, ja, konfliktfrei verlaufen. Das ist der Wunschanteil des Begriffes Normalität. Beide Bedeutungen, die rationale wie die emotionale, laufen in der Regel durcheinander.

Doch was immer auch damit gemeint sein mag: gesellschaftliche Normalität ist kein statischer, sondern ein sich stets im Wandel befindlicher Zustand. Ihre Bedeutung erschließt sich daher erst in einem geschichtlichen Zusammenhang, womit wir beim nächsten Problem angelangt sind: Das Leben wird vorwärts gelebt, Geschichte aber rückwärts betrachtet. Dies macht ihre Bewertung schwierig und gibt immer wieder Anlass zu kontroversen Beurteilungen.

Mir ist das zum ersten Mal in einem Gespräch mit Max Bächer, meinem früheren Architekturlehrer an der TU Darmstadt, deutlich geworden. Nachdem ich

einen Artikel über die Zeit des Nationalsozialismus veröffentlicht hatte, wandte er ein, dass er dies ganz anders erlebt habe. Damals ist mir klar geworden: Geschichte ist nicht die Addition von Biographien oder von einzelnen Lebensbeschreibungen. Sie ist mehr und weniger zugleich: mehr, weil sie das Einzelschicksal in einen größeren historischen Zusammenhang stellt, weniger, weil sie den Reichtum aller Einzelschicksale nicht einzufangen vermag. Was also tun?

Ich möchte den Versuch wagen, beides miteinander zu verknüpfen, indem ich Ihnen aus der Geschichte meiner Familie erzähle. Sie ist beispielhaft für jenes Judentum, das nach 1945 in Deutschland Fuß gefasst hat und sich grundsätzlich von jenem unterscheidet, welches vor 1933 in diesem Land lebte.

Was ich Ihnen im Folgenden erzähle, betrifft meinen jetzt 89 Jahre alten Vater. Er wurde 1918 in Lublin geboren, einer Stadt in Polen. Sein Vater stammt aus Kotzk, einem Städtchen nördlich von Lublin. Mit der Geschichte meiner Familie väterlicherseits hat es folgende Bewandnis: Der Vater meiner Großmutter war für damalige Verhältnisse ein begüterter Mann, der nur Töchter hatte. Da bei orthodoxen Juden der Gelehrte immer schon ein höheres Ansehen als der Kaufmann besaß, wollte der Vater meiner Großmutter in seiner Familie unbedingt einen Gelehrten als Ehemann für eine seiner Töchter haben, damit dieser der Familie Ehre bereiten sollte. Ihm wurde ein junger Mann, Benmel von Kotzk, empfohlen, der bereits mit 18 Jahren Rabbiner war.

Die Familien handelten untereinander die Heirat und deren Bedingungen aus, und mein Großvater und meine Großmutter haben sich zum ersten Mal unter dem Traubaldachin gesehen.

Mein Großvater war kein Mann von dieser Welt. Seine Überzeugung lautete: Dieses Leben ist ein kurzer Korridor und man muss in jeder Hinsicht sauber und gottgefällig hindurchgehen, um auf der anderen Seite ohne Sünde, Fehl und Tadel vor den Ewigen zu treten. Mit seiner Frau sprach er nur über Dritte. Und begegnete ihm eine Frau auf der Straße, dann zog er seinen Kaftan über den Kopf, um nicht beim Anblick dieser Frau sündige Gedanken zu haben.

Er war ein Mann von äußerster Strenge, aber auch von äußerster Güte. Sein Schwiegervater hatte ihn, den gelehrten Talmudisten, zunächst „auf Köst

genommen“ – was bei Juden soviel heißt, wie einen Menschen ein Leben lang zu versorgen, damit er sich ausschließlich mit geistigen und religiösen Dingen beschäftigen kann. Nachdem sein Schwiegervater während des Ersten Weltkrieges sein Vermögen verloren hatte, geriet die Familie meines Vaters in Armut. Dennoch war mein Großvater bereit, das Bisschen, das er besaß, immer mit armen Menschen zu teilen. So brachte er oft am Freitagabend, nach Eingang des Sabbats, einen armen Mann ohne Bleibe aus der Synagoge mit nach Hause, um mit ihm das kärgliche Mahl zu teilen. Die achtköpfige Familie meines Vaters wohnte damals in einem Erdgeschosszimmer, das anstelle eines Fußbodens lediglich einen nackten Lehm Boden besaß. Mein Großvater schlief mit meinem Vater in einem Bett, in den anderen Betten schliefen die Mutter mit den Schwestern und in einem weiteren Bett die Brüder. Den Bedürftigen brachte er also am Freitagabend mit nach Hause, verköstigte ihn und teilte mit ihm sein Bett. In einer solchen Nacht musste mein Vater, umgekehrt im Bett liegend, zu Füßen seines Vaters und denen des nächtlichen Besuchers schlafen.

Als die deutsche Wehrmacht nach der Besetzung Lublins eine größere Anzahl von Rabbinern an den Stadtrand führte, um sie dort zu erschießen, ist mein unter ihnen befindlicher Großvater singend zur Exekution gegangen. Gefragt, warum er jetzt Lieder singe, wo er doch gleich erschossen werde, antwortete er, er sei glücklich, endlich vor den Ewigen zu treten.

Mein Vater und meine Mutter haben, wie weitere 300.000 polnische Juden, den Krieg auf der russischen Seite der Front überlebt. Die abenteuerliche Reise führte meine Familie bis nach Kasachstan und nach dem Krieg zurück nach Polen. 1946 wurde mein Bruder Benjamin, der spätere Theaterregisseur, in Lublin geboren, und danach wollten meine Eltern nach den USA, Palästina oder Südamerika auswandern. Sie kamen – wie viele der 200.000 Juden, die nach 1945 in den Displaced-Persons-Lagern vorübergehende Bleibe fanden – in eines dieser Auffanglager bei Zeilsheim in der Nähe von Frankfurt. Für mich war dieses Lager, trotz der vielen Wanzen und unzulänglichen hygienischen Verhältnisse, ein wunderbarer Abenteuerspielplatz. Dort habe ich als Vierjähriger, nachdem ich unerkannt unter der Kinokasse hindurchgeschlüpft bin, meinen ersten Kinofilm gesehen: „Maske in Blau“ mit Marika Röck.

1948, als das Lager aufgelöst wurde, zogen wir nach Frankfurt, und mein Vater begann, im Immobiliengeschäft tätig zu werden – mit Erfolg. Während es aus der Familie meines Vaters außer ihm keine Überlebenden mehr gab, hatten zwei von sechs Geschwistern meiner Mutter den Krieg überlebt; sie wanderten mit ihren Familienangehörigen in die USA aus.

Stets war es unsere Absicht, nachzukommen. Und immer wieder hieß es: „Später“, vor allem, weil damals Auswanderungen in die USA an sogenannte Einwanderungsquoten mit jahrelangen, je nach Herkunftsland unterschiedlichen Wartezeiten gebunden waren. Wir saßen auf den – sprichwörtlich – gepackten Koffern, die Koffer wurden durch erfolgreiches Wirken meines Vaters schwerer und schwerer, und als wir versucht haben, sie aufzuheben, waren sie zu schwer geworden. So haben wir die Reise ins „gelobte Land“ – wo immer das auch war – jahrzehntelang verschoben.

In meiner Familie sprachen die Eltern Jiddisch miteinander. Wenn meine Eltern wollten, dass wir nicht verstehen, was sie sprachen, fingen sie an, Polnisch zu reden. Als mein Bruder Benjamin und ich angingen, Polnisch zu verstehen, schalteten meine Eltern auf Russisch um; das haben wir dann nicht mehr gelernt. Es war für uns nicht einfach, mit diesen drei Sprachen und gleichzeitig der deutschen Sprache zurechtzukommen. Innerhalb nur einer Generation war meine Familie, wie viele andere Familien aus Osteuropa, aus dem Mittelalter in die Neuzeit katapultiert worden.

Zwischen meinem neunten und zehnten Lebensjahr schickten meine Eltern meinen Bruder und mich in ein jüdisches Internat in der Schweiz. Dort habe ich neben Französisch vor allem jüdische Religion gelernt, denn zu jener Zeit gab es in Frankfurt – wie in anderen deutschen Städten – keine Möglichkeit, Kindern eine jüdische Ausbildung zuteil werden zu lassen. Nach meiner Rückkehr kam ich mit einem Jahr Verspätung aufs Gymnasium, legte das Abitur ab und begann anschließend, Architektur in Berlin und Darmstadt zu studieren.

Meine eingehende Beschäftigung mit deutsch-jüdischer Geschichte verdanke ich einem Zufall. Im Vor-Diplom meines Architekturstudiums waren in Baugeschichte zwei Themen zur mündlichen Prüfung anzugeben. Das erste Prüfungsthema war „Altertum“ und das zweite „Mittelalter“. „Altertum“ konnte ich mit dorischen Tempeln als Thema leicht bewältigen.

Schwieriger war es mit dem Mittelalter, dem eigentlichen Fachgebiet meines Prüfers. Zufällig hatte ich einige Wochen vor der Prüfung bei einem befreundeten Historiker Richard Krautheimers 1927 erschienenen Buch über „Mittelalterliche Synagogen“ entdeckt. Ich vermutete, dass selbst ein Mediävist dieses Gebiet kaum beherrschen werde.

Damit lag ich richtig. Als er auf seinem Zettel das von mir angegebene Prüfungsthema „mittelalterliche Synagogen“ las, fragte er zögernd: „Herr Korn, wo steht denn nach Ihrer Meinung die schönste Synagoge in Europa?“ Ich antwortete: „Die Frage ist so nicht zulässig, Sie müssten schon das Land nennen.“ – „Nun gut, sagen wir in Polen.“ Daraufhin ich: „In Polen gab es Festungssynagogen, Dorfsynagogen, Holzsynagogen, Stadtsynagogen. Sie müssen das schon näher eingrenzen!“ Da präziserte er: „Nehmen wir Krakau.“ Worauf ich sagte: „In Krakau gab es mindestens 25 Synagogen.“ Daraufhin er: „Wissen Sie, da war ich nämlich als Soldat.“ Dann hat er angefangen zu erzählen, wie wunderbar es in der Alten Synagoge war, hat lange von dieser Synagoge geschwärmt und hat mir dann für seinen eigenen Vortrag eine „Zwei“ gegeben. Das unbestimmte Gefühl, irgendwas stimme am Verlauf dieser Prüfung nicht, hat mich nicht mehr losgelassen, und ich habe angefangen, mich mit dem Synagogenbau in Deutschland zu beschäftigen.

Über den Synagogenbau in Deutschland wurde mir allmählich vieles von der Problematik der deutsch-jüdischen Geschichte bewusst; denn ich stellte unter anderem fest, dass sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts die gesellschaftliche Stellung der Juden im Synagogenbau widerspiegelte. Die Emanzipation der Juden ging ursprünglich von Frankreich aus. Als Napoleon 1807 Westfalen besetzte und seinen Bruder Jérôme dort als König inthronisierte, richtete dieser ein Konsistorium sowohl für die christliche als auch die jüdische Religion ein und verlieh gemäß den Idealen der Französischen Revolution allen gleiche Rechte. In Seesen im Harz entstand 1810 die erste neuzeitliche Synagoge in Deutschland.

Das Wort werden die meisten kennen: „Es geht hier zu wie in einer Judenschule.“ Das heißt nichts anderes als: Es geht hier zu wie in einer Synagoge, wo der Gottesdienst schon wegen der Betpulte und des losen Gestühls bis weit ins 19. Jahrhundert hinein wesentlich individueller ablief als in der Kirche. Im Gefolge der ihnen gewährten rechtlichen Gleichstellung reformierten die

Juden ihren Gottesdienst nach christlichem Vorbild, ersetzten das lose Gestühl durch feste Bankreihen, nahmen die hebräische Sprache zugunsten der deutschen zurück, führten die Orgel ebenso wie die Tracht der christlichen Geistlichen in die Synagoge ein – alles, um dem Ideal des jüdischen Deutschen so nah wie möglich zu kommen. Das betraf auch wesentliche Bezeichnungen; aus „Juden“ wurden „Israeliten“, aus „Synagogen“ „Tempel“, die nicht zuletzt deswegen so genannt wurden, weil die deutschen Israeliten damit bezeugen wollten: nicht mehr im fernen Palästina sahen sie zukünftig ihr gelobtes Land, sondern in Deutschland.

Ihre Synagogen errichteten sie vorwiegend in zwei Baustilen: mit der Verwendung des neo-romanischen, an mittelalterliche Kirchen erinnernden Stils bekannten sich die deutschen Juden öffentlich zu Deutschland und setzten sich dabei gleichzeitig der Kritik aus, ihre Herkunft zu verleugnen. Im neo-islamischen Stil errichteten sie ihre Gotteshäuser, wenn sie sich selbstbewusst zum Judentum als eigenständiger Religion mit Wurzeln im Orient bekannten. Doch barg dieser Stil die Gefahr in sich, in baukünstlerischer Hinsicht sich optisch aus dem Stadtbild und damit als Juden aus dem deutschen Volk auszugrenzen.

Das war der auf der Ebene der Architektur gespiegelte unlösbare gesellschaftliche Konflikt der deutschen Juden im 19. Jahrhundert, und darüber ist mir klar geworden, dass die Juden in Deutschland von Anfang an einen vergeblichen Kampf um Gleichberechtigung und gesellschaftliche Emanzipation geführt haben; einfach deshalb, weil die Versprechungen des 18. Jahrhunderts – das mit Humanismus, Aufklärung und Menschenrechten weit mehr ein europäisches Jahrhundert war als das 19. und 20. – nicht eingelöst wurden.

Denn im 19. Jahrhundert hatte sich durch das Erstarren des Nationalismus das Verständnis für andere Lebensformen zunehmend verengt. Von seinem Selbstverständnis her ist Nationalismus darauf angewiesen, Fremdes oder vermeintlich Fremdes auszuschließen, um sich besser abgrenzen und definieren zu können. Ein erstarkender Nationalismus hat dazu geführt, dass in Deutschland infolge der Befreiungskriege gegen Napoleon und der damit verbundenen Suche nach Wurzeln des Deutschtums es ab 1815 zu einer Verklärung des christlichen Mittelalters, zu einem Aufleben der Romantik und zur Glorifizierung der germanischen Sagenwelt kam.

In diesem vorwiegend christlich geprägten Weltbild hatten Juden keinen Platz. Es war Heinrich von Treitschke, einer der bekanntesten deutschen Historiker des 19. Jahrhunderts, der feststellte, die Deutschen seien zu schwach, um Fremdes ertragen zu können. Eine Erkenntnis, die eine der wesentlichen Ursachen der damals herrschenden Verhältnisse zwischen christlichen Deutschen und als Fremde empfundene Juden zutreffend benennt. Der jahrhundertealte religiös motivierte Gegensatz zwischen Christen und Juden hatte sich durch einen überzogenen Nationalismus in den weit folgenreicheren zwischen Deutschen und Juden gewandelt.

Die strukturelle Schwäche des deutschen Nationalbewusstseins liegt in der deutschen Geschichte der letzten 200 Jahre begründet, die eine Geschichte der Zusammenbrüche ist. Sie beginnt 1806 mit dem Ende des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation, setzt sich fort mit der Auflösung des Deutschen Bundes, des Norddeutschen Bundes, der Niederlage des Kaiserreiches 1918, dem Ende der Weimarer Republik, der Katastrophe des Dritten Reiches und dem Zusammenbruch der DDR. Wie soll sich in einer solchen Geschichte nationaler Einschnitte, Niederlagen und Katastrophen ein ungebrochenes nationales Bewusstsein ausbilden?

Im spezifisch deutschen Nationalismus, der aus innerer Schwäche heraus sich besonders aggressiv gebärdete, waren Juden die zur Abgrenzung und Selbstvergewisserung notwendigen anderen. Deswegen war es ihnen von Anfang an verwehrt, sich als jüdische Deutsche ins deutsche Volk zu integrieren. Natürlich gab es Familien, in denen es dennoch verwirklicht wurde. Aber als gesellschaftlich relevantes Phänomen kann festgestellt werden: Eine deutsch-jüdische Symbiose hat es nie gegeben. Sie ist eine nach 1945 vorgenommene nachträgliche Konstruktion, um einen Schmerz zu bekunden, der in Wirklichkeit nie existierte und bis heute noch nicht einmal als Phantomschmerz vorhanden ist.

Es scheint kein Zufall zu sein: Den Begriff der „Symbiose zwischen Deutschen und Juden“ hat als Erster der bekennende Antisemit Wilhelm Stapel 1927 in der von ihm herausgegebenen Monatsschrift „Deutsches Volkstum“ (Heft 6, S. 418) verwendet – im negativen Sinne; und damit kam er bei aller sonstigen Beschränktheit seiner Thesen dem tatsächlichen Gang deutsch-jüdischer Geschichte näher als jene, die später im Nachhinein eine verklärte deutsch-

jüdische Symbiose konstruiert haben. „Den Streit zwischen Juden und Antisemiten“, so Wilhelm Stapel, werde man nicht verstehen, wenn man ihn nur als einen Streit von Individuen betrachte. Es handele sich nicht darum, dass „einzelne Menschen dieser Art mit einzelnen Menschen anderer Art“ nicht auskommen könnten. Es handele sich vielmehr um den Gegensatz von Völkern: „Volksinstinkte, Volksanlagen, Volkheiten stoßen aufeinander.“ Nicht Wünsche und Bedürfnisse von Individuen zählten demnach, sondern einzig und allein die vermeintlich naturverhafteten Eigenschaften des Kollektivs.

Dass deutsche Juden sich einst als wirkliche Deutsche gefühlt haben, ist mir durch zwei Begegnungen klar geworden: Dr. Philipsborn aus Frankfurt am Main erzählte mir, als er sich 1939 als Emigrant und Flüchtling in Holland aufhielt und die deutsche Wehrmacht am 1. September Polen überfiel, standen deutsche Juden vor der europäischen Landkarte und haben ihren holländischen Freunden gezeigt, wie „unsere Armee“, die Wehrmacht, in einem Blitzkrieg Polen überrennt: jüdische Emigranten – stolz auf „ihre deutsche Wehrmacht“!

1974 war ich im Rahmen meiner Synagogenforschungen in Israel und traf dort in den Archiven von Yad Vashem Dr. Ophir, einen ehemaligen jüdischen Hamburger. Er war Mitte 70. Ich hatte die für mich seltene Gelegenheit, einen aus Deutschland emigrierten Zeitzeugen zu treffen. Ich fragte: „Herr Dr. Ophir, ihre Familie hat seit Jahrhunderten in Deutschland gelebt. Welche Empfindungen hatten Sie, als Sie vertrieben wurden? Was fühlen Sie heute?“

Ich glaube nicht, dass er sich der Tragweite seiner Antwort, der doppelten Bedeutung seiner Worte bewusst war: „Wissen Sie, was das Schlimmste ist?“, so Dr. Ophir, „Das Schlimmste ist, dass diese Verbrecher nicht wissen, dass sie einen der ihren vertrieben haben.“ Ich wiederhole: „Dass diese Verbrecher nicht wissen, dass sie einen der ihren vertrieben haben.“ Da wurde mir klar: Das ist eine Welt, die mir gefühlsmäßig fremd ist. Dass diese Menschen durch und durch, bis auf die Knochen, Deutsche waren und daneben sich vielleicht noch als Juden empfanden, das habe ich erst nach den Gesprächen mit Dr. Philipsborn und Dr. Ophir verstanden. Und vollends klar wurde mir dies, als Michael Blumenthal, Direktor des Jüdischen Museums Berlin, mir erzählte: „Wir hatten damals mit Judentum nichts mehr zu tun. Erst Hitler hat uns nach 1933 wieder zu Juden gemacht.“

Als sich um 1950 die Displaced-Persons-Lager aufzulösen begannen, war die jüdische Geschichte in Deutschland diskreditiert, weil die Mehrzahl der Juden, die aus dem Osten Europas stammten, die deutsch-jüdische Geschichte deterministisch, ja, teleologisch betrachteten: als eine Entwicklung, die unausweichlich in die Vernichtungslager des Nationalsozialismus führen musste, weil Juden sich als Juden verleugnet hatten und einst deutscher als die Deutschen sein wollten.

Das ist eine Sichtweise, die sich Jahrzehnte gehalten hat, und es hat lange Zeit gedauert, bis ich allmählich begriff, was eingangs festgestellt wurde: Geschichte wird rückwärts betrachtet, das Leben aber vorwärts gelebt und dass es so etwas wie eine Zielgerichtetheit, eine Unausweichlichkeit der Geschichte nicht gibt, dass Geschichte nach vorn grundsätzlich offen ist. Wer sich mit der deutsch-jüdischen Geschichte eingehend beschäftigt, erkennt: In ihr waren auch die besseren Möglichkeiten angelegt, die nicht zur Entfaltung gelangt sind; aber – es gab sie.

Dennoch können wir heute nicht so tun, als habe es den einschneidenden Bruch des nationalsozialistischen Menschheitsverbrechens und den daraus entstandenen Abgrund nicht gegeben. An die besseren Möglichkeiten der Geschichte einfach anknüpfen, verbietet sich, denn es würde bedeuten, diesen Abgrund zuzuschütten – und er muss bei allen begrüßenswerten Bestrebungen zu seiner Überbrückung schon um der Erinnerung willen in seinem ganzen Ausmaß erhalten bleiben.

Mitte der achtziger Jahre begann sich meine Sicht auf die deutsch-jüdische Geschichte zu verändern. Ausgelöst wurde dieser Prozess durch drei regionale Ereignisse von überregionaler Bedeutung: durch den Faßbinder-Konflikt 1985, die Eröffnung des jüdischen Gemeindezentrums in Frankfurt am Main 1986 und den Kampf um die Fundamentreste des ehemaligen Ghettos am Frankfurter Börneplatz.

Als 1986 das jüdische Gemeindezentrum in Frankfurt eröffnet wurde, habe ich das Wort geprägt: „Wer ein Haus baut, will bleiben, und wer bleiben will, erhofft sich Sicherheit.“ Genau betrachtet, ist es ein Jahr zuvor während des Faßbinder-Konfliktes in die Tat umgesetzt worden. Denn ebenfalls gilt: Wer demonstriert, will etwas verändern, und wer etwas verändern will, will bleiben.

1987, als Frankfurter Juden und Nichtjuden angesichts der bei Bauarbeiten am Börneplatz zufällig freigelegten Ghettofundamente einen Blick in die Tiefe der eigenen Geschichte werfen konnten und sich dabei mit der Geschichte der Vorgängergemeinden konfrontiert sahen, hat sich ein neues Bewusstsein dafür herausgebildet, dass jüdische Geschichte in Deutschland nicht nur jüdische Geschichte, sondern auch deutsche Geschichte ist. An den Resten der Hausfundamente des ehemaligen Ghettos wurde sinnlich erfahrbar, dass Juden wie Nichtjuden hier etwas verband, was sie vorher nicht wahrhaben wollten oder konnten: auch im Trennenden kann Verbindendes liegen.

Es waren jene Jahre, in denen meine politische Karriere begann und ich in den Vorstand der Jüdischen Gemeinde einrückte. Was mir damals auffiel, war das völlig verzerrte Bild, das viele Menschen von Juden in Deutschland nach wie vor haben. Häufig stellte ich Nichtjuden die Frage: „Wie viele Juden leben nach Ihrer Ansicht in Deutschland? 50.000? 150.000? 1,5 Millionen?“ Die Antwort lautete stets – bei Vertretern der FDP, CDU oder SPD: „1,5 Millionen.“ Darin zeigte sich die gefühlte Präsenz von 6 Millionen Ermordeten. Die Zahl der Juden in Deutschland betrug zum damaligen Zeitpunkt zwischen 40.000 und 50.000, in den Köpfen aber waren es Millionen.

Diese verzerrte Wirklichkeit ist Folge einer Geschichte, die nicht vergehen will. Zu jener Zeit hat sich ein Wechsel in Stil und Umgang zwischen Juden und Nichtjuden in Deutschland vollzogen. Dafür stehen Heinz Galinski und Ignaz Bubis als beispielhafte Protagonisten. Heinz Galinski war Überlebender von Auschwitz und des Lagers Mittelbau-Dora im Harz. Als die Engländer begannen, Peenemünde zu bombardieren, wick die Raketenproduktion der deutschen Wehrmacht nach Mittelbau-Dora aus, das durch sein in den Berg getriebenes Stollensystem vor Bombardierungen sicher war.

Als Heinz Galinski von Auschwitz nach Mittelbau-Dora verlegt wurde und unter Tage Zwangsarbeit bei der Montage von Raketen leisten musste, sehnte er sich nach Auschwitz zurück. Nach einem Besuch in Mittelbau-Dora habe ich es verstanden. In diesem Stollensystem ließ es sich nur schwer atmen, und mit jedem Atemzug drohte ein qualvoller Erstickungstod.

Galinski ist in die deutsche Nachkriegsgeschichte als der starre, maskenhafte Mahner eingegangen. Nach allem, was er erleiden musste, sollte dies nicht

verwundern. Bubis hat einen völlig neuen Stil eingeführt. Er hat damit partiell aufgebrochen, was manche despektierlich als Pietätsglocke über dem deutsch-jüdischen Verhältnis bezeichnen.

Es ist das Verdienst von Ignaz Bubis, dass er auch das Bild vom „Ostjuden“ in Deutschland „veralltäglich“ hat. Ich kann mich noch gut daran erinnern: Als Ignaz Bubis Vorsitzender des Zentralrats der Juden in Deutschland werden sollte, gab es unter Juden einige, die lieber einen deutschen Juden an der Spitze des Zentralrats gesehen hätten, weil sie vermuteten, das würde bei nichtjüdischen Deutschen besser ankommen: Das aber ist nichts anderes als vorauseilende Unterwürfigkeit, die als modernes Hofjudentum am Ende nur Verachtung nach sich zieht.

Ignaz Bubis ist in seinem Amt zu einer Art moralischen Instanz geworden. Dieses Phänomen war und bleibt problematisch sowohl für Juden als auch für Nichtjuden; denn es bedeutet, dass eine Verantwortung an einen Juden delegiert wird, die im Grunde von allen Demokraten zu tragen ist. Wenn es um deutsch-jüdische Belange geht, ist jeder aufgefordert, nicht als Deutscher oder als Jude, sondern als verantwortlicher Bürger und Demokrat dazu Stellung zu nehmen.

An Ignaz Bubis wurde das Mandat der moralischen Instanz quasi delegiert. Viele nichtjüdische Deutsche waren froh, dass es jemanden gab, der in Zweifelsfällen den Koscherstempel geben konnte. In letzter Konsequenz bedeutete dies eine partielle Selbstentmündigung in moralischen Fragen. Und das ist bis heute herrschende deutsch-jüdische „Normalität“.

Der Bubis-Walser-Konflikt hat bei Ignaz Bubis Resignation ausgelöst, die später in der Bemerkung mündete, er habe nicht allzu viel erreicht. Zu Recht sah Bubis in diesem Vorgang einen wichtigen Einschnitt in der deutsch-jüdischen Nachkriegsgeschichte. Antisemitismus gibt es in allen europäischen Ländern. Der Prozentsatz ist fast überall annähernd gleich und liegt bei 20%; da bildet Deutschland keine Ausnahme. Aber die deutsche Geschichte ist eine andere, und das macht den entscheidenden Unterschied bei der Bewertung solcher Zahlen aus.

Was Bubis Sorge bereitete, war, dass mit der Autorität von Walser Gedanken ausgebreitet wurden, die anstelle möglichst objektiver Beurteilung von historischen Vorgängen und ihren Folgen fortan ausweichende subjektive Betrachtungen rechtfertigten. Das hat durch die Autorität Walsers unterschwellig antisemitischen Ansichten größere Akzeptanz verliehen.

Und auch bei Hans-Olaf Henkel, dem früheren Präsidenten des Bundesverbandes der Deutschen Industrie, ist nicht recht klar, welche Lehren er aus der deutschen Geschichte gezogen hat. In der „Welt am Sonntag“ vom 19. September 2004 schrieb er in einer Replik auf die Besprechung seines Buches „Die Kraft des Neubeginns“ in der Illustrierten „Stern“: „Ein Abschnitt meines Buches ist dem schrecklichen Phänomen des unterstellten Antisemitismus gewidmet. ... [Hohman] wurde ausgestoßen, nicht etwa, weil man ihn des Antisemitismus überführt, sondern weil man ihm diesen unterstellt hatte. Bis heute ist mir kein Beweis des Gegenteils zur Kenntnis gekommen.“

Hans-Olaf Henkel stand mit seiner Auffassung vom „unterstellten Antisemitismus“ nicht alleine da. Wie viele Verteidiger der Rede Hohmanns vom 3. Oktober 2003 hatte er deren Brisanz offenbar nicht erkannt – vielleicht auch nicht erkennen können. Dass Hohmanns Rede antisemitisch war, steht außer Frage: Wer ein Standardwerk der antisemitischen Literatur wie Henry Fords 1920 erschienenes Buch „The International Jew“ ausdrücklich zur Grundlage seiner Überlegungen macht und daraus zustimmend zitiert, argumentiert antisemitisch. Wer die angebliche Verbrechensbeteiligung von „Juden“ derjenigen von „Deutschen“ gegenüberstellt und dem in Kollektivhaftung genommenen „jüdischen Volk“ in seiner Gesamtheit ein kommunistisches Staatsverbrechen anzulasten versucht, mit dem Argument, viele Juden seien an ihm beteiligt gewesen, argumentiert antisemitisch. Dies kann als „unterstellten Antisemitismus“ nur verkennen, wer – bewusst oder unbewusst – Verständnis für Hohmanns Sicht der Dinge hat oder dessen Ansichten teilt.

Hans-Olaf Henkel und den übrigen Verteidigern von Hohmann schien zudem entgangen zu sein, dass dessen Rede nicht nur antisemitisches, sondern auch völkisches und antidemokratisches Gedankengut enthielt. So verwendete Hohmann im Falle „Miami-Rolf“, des Rentners, der seine deutsche Sozialhilfe im fernen Florida bezog, den Ausdruck „Schmarotzer“ im Sinne eines „Volkschädlings“. Und er beklagte sich, dass „man als Deutscher in Deutschland

keine Vorzugsbehandlung genießt“, obwohl er doch als Bundestagsabgeordneter die Gleichheit aller vor dem Gesetz hätte verteidigen müssen.

Hohmanns Rede von 2003 hatte wenig gemeinsam mit Walsers „Sonntagsrede“ von 1998; doch bei allen qualitativen Unterschieden in Gedankenaufbau, Argumentation und sprachlicher Prägnanz: Aus beiden Reden klang unüberhörbar der Wunsch nach dem Schlusstrich unter die Auseinandersetzung mit der deutschen Vergangenheit. Und es war Martin Walser, der – unter dem Beifall deutscher Eliten – mit seiner Autorität als Schriftsteller jene einladende Schneise in Richtung Schlusstrich geschlagen hat, der Martin Hohmann mit dürftigsten Argumenten umso müheloser folgen konnte.

Beunruhigend war nicht so sehr die von verquast-religiösen, antisemitischen und völkischen Vorstellungen geprägte Rede Hohmanns – darüber hätte man angesichts ihrer geistigen Schlichtheit vielleicht noch hinwegsehen können. Beunruhigend waren in diesem Zusammenhang Zustimmung und Verteidigung all jener, von denen Wachsamkeit gegen jede Diskriminierung gesellschaftlicher Minderheiten zu erwarten gewesen wäre. Wenn aber statt dessen die antisemitische und gegen demokratische Grundrechte gerichtete Rede eines Bundestagsabgeordneten mit Berufung auf das Grundrecht der freien Rede empört verteidigt wurde, dann ist dies besorgniserregend. Denn es wirft die Frage auf, bis zu welchem Grad in Deutschland Abkömmlinge völkischen, nationalistischen und rassistischen Denkens untergründig wirksam geblieben sind und damit in Teilen der Bevölkerung latent einen Resonanzboden des Verständnisses für Äußerungen eines Hohmann, eines Möllemann, eines Walser und anderer bilden.

Es gibt in Deutschland keinen eliminatorischen Antisemitismus wie während der Zeit des Nationalsozialismus. Aber anstelle des primären oder eliminatorischen Antisemitismus ist ein sekundärer oder – so nenne ich ihn zutreffender – schulddruckabwehrender Antisemitismus getreten. Er ist Ausdruck eines Unbehagens, sich mit jüdischen Dingen auseinander zu setzen. Sie erinnern häufig an dunkle Seiten der Familiengeschichte, an die leidvolle Geschichte des eigenen Volkes: Und wieder muss man sich damit auseinander setzen. Juden werden oft als lebende Symbole des schlechten Gewissens im Zusammenhang mit dem dunkelsten Kapitel deutscher Geschichte empfunden und bereiten in dieser Rolle vielen Unbehagen. Der schulddruckabwehrende Anti-

semitismus, der im Übrigen auch Israel als Ventil benutzt, ist damit nichts anderes als das Unbehagen am Unbehagen. Mit den klassischen Kategorien des Antisemitismus ist er nur schwer zu fassen.

Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft, ob Politiker, ob Intellektuelle, werden nach wie vor weniger als Individuen denn als Vertreter einer in sich geschlossenen religiösen Interessengemeinschaft wahrgenommen. Wie sonst ist die Frage eines gebildeten, liberal denkenden Mannes zu verstehen, der von mir wissen wollte, welchen Anteil am Erstarken des Antisemitismus in Deutschland das Verhalten der Juden selbst habe. Seine Frage lautete ja nicht, ob dieser oder jener Mensch (der zufällig Jude ist) sich öffentlich ungehörig benommen habe. Das tun einzelne Juden durchaus, und sie haben im Übrigen dasselbe „Recht“ dazu wie nichtjüdische Deutsche, die sich in der Öffentlichkeit gelegentlich danebenbenehmen, ohne dass dies sogleich auf „die“ Deutschen als Kollektiv zurückfiele. Nein, Ursachen von Vorurteilen liegen stets bei denen, die sie hegen, nicht bei denen, auf die sie zielen. Deshalb verweist die vom Prinzip der Kollektivhaftung und vom Wunsch nach Schulddruckminderung bestimmte Haltung des Fragestellers auf ihn selbst zurück – auf seine ihm verborgen gebliebenen Vorurteile.

Nach wie vor fällt es vielen Deutschen schwer, mit Unterschieden zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft wie selbstverständlich umzugehen und darin ein Potenzial kultureller Bereicherung zu erkennen. Dem jüdischen Bevölkerungsanteil gegenüber drückt sich dies zusätzlich auf eine besondere Weise aus. Obwohl Juden einerseits „als irgendwie anders“ empfunden werden, bestehen andererseits oft Hemmungen, dies offen auszusprechen.

Seit der nationalsozialistischen Judenvernichtung ist die Betonung von Unterschieden zwischen Deutschen und Juden diskreditiert. Unter dem Menetekel von Auschwitz darf und soll es keine Unterschiede mehr geben, denn sie trügen den Keim einer Wiederholung des nationalsozialistischen Unheils in sich. Hinter dieser sozusagen wiedergutmachenden Sonderbehandlung verbirgt sich häufig der Wunsch, Problemen auszuweichen: Das Einebnen von Unterschieden zwischen Deutschen und Juden enthebt viele wohlmeinende Menschen der Mühe, über die Folgen des „Anderseins“ von Juden oder auch anderer gesellschaftlicher Minderheiten für das alltägliche Zusammenleben nachzudenken und daraus Konsequenzen für das eigene Verhalten zu ziehen.

Häufig gestellte Fragen wie: „Was sind Sie denn nun: Jude in Deutschland, deutscher Jude, jüdischer Deutscher oder was sonst?“ zeugen von den Schwierigkeiten mancher Deutscher, mit einer weiterhin transitorischen, nicht exakt definierbaren Existenz jüdischen Lebens in Deutschland umzugehen. Diese Verunsicherung wird durch den anhaltenden Zuzug von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion noch verstärkt: Sind das in erster Linie Russen, Juden oder Neudeutsche?

Vor zwei Jahren wurde ich beim Neujahrsempfang der Stadt Frankfurt von einem älteren Frankfurter Bürger – etwa 75 Jahre alt – gefragt: „Sind Sie nicht besorgt über die Vorgänge in ihrem Land?“ Natürlich meinte er damit Israel, und in seiner Frage klang aufrichtige Besorgnis mit. Wie aber darauf reagieren? Meine Antwort hätte lauten können, ich sei deutscher Staatsbürger, und seine Frage richte sich an den falschen Adressaten. Doch damit hätte ich mich von Israel, einem Land, dem ich mich aus vielerlei Gründen besonders verbunden fühle, distanziert und meinem Gegenüber vielleicht gar das Gefühl vermittelt, er habe mit seiner Frage mein „Deutschtum“ verkannt.

Ich weiß, es gab und gibt Juden, die auf eine derartige Frage mit Empörung reagieren und nachdrücklich darauf bestehen, sie seien „deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens“, oder gewollt irritierend den Fragesteller fragen, welches Land er denn damit wohl meine. Der demonstrativen Geste aber, sich als Jude durch solche Fragen nicht aus der „Gemeinschaft der Deutschen“ ausschließen lassen zu wollen, haftet etwas Aufdringliches, ja Peinliches an. Dabei muss man noch nicht einmal an jene denken, die schon immer deutscher sein wollten als die Deutschen.

Nein, auf solche oder ähnliche Fragen antworte ich nichts dergleichen. Als ich vor einiger Zeit einem befreundeten Herrn mitteilte, ich werde in Kürze zwei Wochen Urlaub machen, fragte er ohne Zögern: „In Ihrer Heimat?“ Wenige Wochen nach einem Mittagessen zu wohltätigen Zwecken, an dem auch der israelische Botschafter teilgenommen hatte, traf ich den Sponsor dieser Veranstaltung. „Das war doch ein nettes Mittagessen mit Ihrem Botschafter“, lautete seine erste Bemerkung.

Ich weise solche Antworten und Bemerkungen nicht zurück. Reaktionen dieser Art werden nur dazu führen, die Spontaneität der Fragesteller zu unterbin-

den, um in Zukunft nichts anderes mehr von ihnen zu hören als in „korrekten“ Umgangston gekleidete Belanglosigkeiten. So aber höre ich unmittelbar, wie „es“ tatsächlich aus ihnen spricht, und erfahre dabei immer wieder aus erster Hand etwas über den Stand deutsch-jüdischer „Normalität“.

Wenn ich gefragt werde: „Was ist denn nun mit der deutsch-jüdischen Normalität? Warum gibt es sie noch nicht?“, dann lautet meine Antwort immer gleich: Nach allem, was zwischen 1933 und 1945 in Deutschland und Europa geschah, und nach allem, was im 19. Jahrhundert und zuvor als lange nachwirkendes Gift in den Köpfen angelegt wurde, darf als sicher gelten: Die Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Menschheitsverbrechen bleibt eine transgenerationelle Aufgabe. Denn die erste Generation war, sowohl auf der Seite der Beteiligten-Generation als auch auf der Seite der Opfer-Generation, nicht in der Lage, über das Geschehene zu sprechen. Und diese „Latenzzeit des Schweigens“ galt abgewandelt auch für deren Kinder. In der Regel fiel es allen Seiten schwer, darüber zu reden – sei es aus Schuld, aus Scham, aus erfahrener Erniedrigung.

Wer heute auf den Büchermarkt schaut, stellt fest, dass es viele Biographien von so genannten „Täter-Kindern“ gibt, die darüber schreiben, was sie zuhause erlebt beziehungsweise nicht erlebt haben; denn viel schlimmer als das, was die Eltern erzählt haben – und das geschah selten genug –, wirkt weit destruktiver fort, was sie nicht erzählt haben. Denn die Nichtverbalisierung dessen, was geschah, hinterlässt intergenerationell schwarze Löcher in den Seelen der Kinder- und Enkelgeneration.

Diese schwarzen Löcher sind bis heute wirksam geblieben: Wenn wir eine Sache nicht benennen, ihr keine Konturen, keinen Namen geben, dann wird sie groß in uns und erzeugt Angst, weil sie nicht zu fassen ist. Alles, was Gestalt, Namen oder Umriss hat, ist fassbar. In übergeordneter Sicht ist das der Unterschied zwischen Monotheismus und Götzendienst. Ein Götze lässt sich bildlich oder figürlich erfassen, in eine Ecke stellen, ja, ihm lässt sich entkommen, indem Distanz zwischen sich und ihn gelegt wird. Aber der unsichtbare Gott, jenes höhere Wesen, ist nicht zu begreifen, nicht zu fassen, es ist überall und nirgends zugleich.

Und ebenso verhält es sich mit den schwarzen Löchern in der Seele. Sie waren in der zweiten Generation kaum zu fassen und sie sind auch in der dritten nur schwer aufspürbar. Ich kenne Menschen, sogenannte „Täter-Kinder“, die 15 oder 20 Jahre in Therapie waren, weil die schwarzen Löcher in ihrer Seele sie quälten und weiterhin quälen. Wie soll zwischen diesen beiden Generationen – die erste, die nicht sprach, und die zweite, zu der nicht gesprochen wurde –, zwischen den Kindern und Eltern und dann auch noch zwischen Juden und Nichtjuden so etwas wie Normalität möglich sein? In der zweiten Generation sind diese schwarzen Löcher in der Seele am größten und destruktivsten, und erst in der dritten oder vierten Generation besteht die Chance, dass sie sich langsam zurückbilden und damit Schneisen zu einer so genannten Normalität öffnen.

Nach allem, was geschah, ist es demnach durchaus normal, dass noch nicht alles normal ist. Wir leben, was das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden in Deutschland anbelangt, immer noch in einer anormalen Normalität oder in einer normalen Anormalität und werden auch in absehbarer Zukunft damit leben müssen.

Wenn akzeptiert wird, dass dieser Prozess nicht von einer Generation allein bewältigt werden kann, dann lassen sich bestimmte Dinge gelassener sehen, dann löst man sich ein wenig vom Tagesgeschehen und sieht nicht mehr in jeder Friedhofsschändung, jeder Synagogenschändung und in einem Einzug einer rechtsextremen Partei in einen Landtag einen politischen Paradigmenwechsel.

Wir sollten akzeptieren, dass das nationalsozialistische Menschheitsverbrechen und alles, was ihm lange zuvor ideologisch und religiös vorausgegangen ist, eine langwellige, untergründige Dünung hinterlassen hat, deren Folgen wir heute noch spüren und deren Folgen auch die nächsten Generationen spüren werden. Es gilt, diese Folgen zu erkennen, sie wachsam im Auge zu behalten und langfristig an deren Abbau zu arbeiten.

Wie aber sähe ein – nach allem, was bisher gesagt und eingewendet wurde – deutsch-jüdisches Zusammenleben wünschenswerterweise aus? Träumen wir zum Schluss ein wenig: Juden und Nichtjuden würden die zwischen ihnen vorhandenen Unterschiede gegenseitig anerkennen und sich vorrangig als Indi-

viduen, nicht aber als Vertreter von Kollektiven begegnen. Das Wort Jude würde ohne Beklommenheit ausgesprochen und es würde ihm nichts Herabsetzendes mehr anhaften. Daher wäre es auch gleichgültig, ob eine bestimmte Aussage von einem Juden oder einem Nichtjuden getroffen wird. Es käme ihr in beiden Fällen dieselbe Glaubwürdigkeit, dasselbe Gewicht oder auch dieselbe Kritik zu.

In einer solchen deutsch-jüdischen Normalität würde es keiner Nützlichkeitsnachweise mehr bedürfen, um vertriebene, exilierte oder ermordete jüdische Künstler und Wissenschaftler zu ehren. Das heißt, sie würden von den Deutschen um ihrer selbst willen betrauert und nicht wegen des Verlustes, den ihre Vertreibung oder Vernichtung für die deutsch-jüdische Kultur bedeutet. Wäre dies so, würden deutsch-jüdische Gedenkveranstaltungen auch nicht mehr als bloße Pflichtübungen empfunden werden; denn die Mehrheit der Deutschen wird dann die Verfolgung der deutschen Juden als das verstehen, was sie wirklich war: eine Amputation am eigenen Volk.

Das Schöne an einer wahrhaftig deutsch-jüdischen Normalität wäre auch, dass Nichtjuden ihrem jüdischen Gesprächspartner nicht mehr zwanghaft versichern müssten, sie hätten jüdische Vorfahren oder Widerstandskämpfer in ihrer Familie gehabt. Bezeichnungen wie „jüdisches Kapital“, „jüdischer Geist“, „jüdischer Einfluss“ oder „jüdische Intelligenz“ wären aus dem Sprachschatz verschwunden, weil man begriffen hätte, dass sie in Verbindung mit dem Adjektiv „jüdisch“ in Vorurteilsstrukturen verhaftet sind.

Nichtjuden würden im Zustand deutsch-jüdischer Normalität keine Juden mehr brauchen, damit sie bestimmte eigene öffentliche Aussagen oder Aktionen mit ihrer sogenannten jüdischen Autorität absichern. Es würden sich dafür auch keine Juden mehr hergeben, die ich – despektierlich, wohl gemerkt – als Funktionsjuden bezeichne. Überhaupt bedürfte es keiner Feststellung mehr, ob eine herausragende Persönlichkeit der Zeitgeschichte oder der Vergangenheit jüdisch sei. Juden hätten es ihrerseits nicht mehr nötig, mit dem betonten Hinweis auf deren Jüdischsein, besonders bei Nobelpreisträgern, ein Gefühl der Unterlegenheit auszugleichen.

Wäre das Verhältnis von Juden und Nichtjuden in Deutschland normal, würden Juden weder als Individuen noch als Kollektiv für die Politik Israels, des

World Jewish Congress oder anderer jüdischer Organisationen haftbar gemacht. Es wäre dann allgemein bekannt, dass Juden – urkundlich belegt – seit über 1.700 Jahren in Deutschland leben und somit länger in diesem Land ansässig sind als viele der deutschen Stämme, die erst im Zuge der Ende des dritten Jahrhunderts einsetzenden Völkerwanderung hierher kamen. Es bedürfte dann keiner institutionalisierten christlich-jüdischen Dialoge mehr. Juden wie Nichtjuden würden die Würde des Unterschiedes gleichermaßen anerkennen, ja, als kulturelle Bereicherung schätzen. Worauf liefe das alles hinaus? – Doch darauf, dass deutsch-jüdische Normalität kein Thema mehr wäre.

Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus

Die Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, eine parteiunabhängige Stiftung des öffentlichen Rechts, betreibt zeitgeschichtliche Forschung und politische Bildung. Im Mittelpunkt stehen dabei Leben und Werk des ersten Präsidenten der Bundesrepublik Deutschland, Theodor Heuss (1884-1963). Theodor Heuss engagierte sich seit Anfang des 20. Jahrhunderts aktiv im politischen und kulturellen Leben – als liberaler Politiker und Parlamentarier, als Journalist und Historiker, als Redner und als Zeichner. In einem Jahrhundert, das geprägt wurde von zwei Weltkriegen, von autoritären und totalitären Regimes und der Konfrontation der Ideologien, steht Heuss für eine rechtsstaatliche und demokratische Tradition in Deutschland. Als erstes Staatsoberhaupt nach der nationalsozialistischen Diktatur fiel Heuss daher die schwierige Aufgabe zu, das demokratische Deutschland nach innen und außen zu festigen und glaubwürdig zu repräsentieren.

An diesen vielfältigen Lebensbezügen von Theodor Heuss orientiert sich die wissenschaftliche und pädagogische Arbeit der Stiftung: das Theodor-Heuss-Kolloquium zu Themen der Zeitgeschichte, Seminare zur politischen Bildung und die politisch-kulturellen Veranstaltungen. In den Stiftungsräumen stehen der interessierten Öffentlichkeit der umfangreiche Nachlass von Theodor Heuss und eine Bibliothek zur Verfügung, die sowohl Heuss' vollständiges publizistisches Oeuvre als auch Literatur zur deutschen und europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts umfasst. Der Nachlass bildet die Grundlage für die „Stuttgarter Ausgabe“ der Reden, Schriften und Briefe des ersten Bundespräsidenten. Ein wichtiges Forum zur Auseinandersetzung mit Theodor Heuss bietet vor allem das Theodor-Heuss-Haus in Stuttgart, das Bundespräsident Johannes Rau im Frühjahr 2002 eröffnet hat. In Heuss' letztem Domizil erwarten den Besucher drei authentisch rekonstruierte Wohnräume und eine ständige Ausstellung, die anhand von rund 1000 Exponaten über Leben und Werk des ersten Bundespräsidenten im historischen Kontext informiert.

Weitere Informationen erhalten Sie unter: www.stiftung-heuss-haus.de

Neuerscheinung in der Wissenschaftlichen Reihe

ANDREAS WIRSCHING/JÜRGEN EDER (Hg.)
Vernunftrepublikanismus in der Weimarer Republik
Politik, Literatur, Wissenschaft
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus
Wissenschaftliche Reihe, Band 9
Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2008, EUR 33,00

Herausgeber: Andreas Wirsching, Dr. phil. Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Augsburg
Jürgen Eder, Prof. Dr. phil. Leiter des Germanistischen Seminars an der Süd-böhmischen Universität in Budweis

War die Weimarer Republik lediglich eine „Republik ohne Republikaner“? Der vorliegende Band stellt diesen über lange Jahre bestehenden Forschungskon-sens in Frage, indem er den Begriff des „Vernunftrepublikanismus“ zum Aus-gangspunkt der Reflexion macht. „Vernunftrepublikanismus“ war bislang ein konturloses Schlagwort, das sich lediglich auf einige bürgerlich-liberale Intel-lektuelle bezog und diese mit den Vorwurf konfrontierte, die Weimarer Repu-blik nicht mit den „Herzen“ verteidigt zu haben.

Die Autorinnen und Autoren des Bandes erweitern dieses enge Begriffsver-ständnis und untersuchen, inwieweit „vernunftrepublikanische“ Haltungen in unterschiedlichen Segmenten von Politik, Gesellschaft, Kultur und Wissen-schaft der Weimarer Republik zu identifizieren sind. Der Begriff des „Vernunft-republikanismus“ gewinnt dadurch an Tiefenschärfe und eröffnet die Chance, die Geschichte der Weimarer Republik unter neuen Gesichtspunkten zu diskutieren.

Bisher in der Wissenschaftlichen Reihe erschienene Publikationen

- 1 THOMAS HERTFELDER / JÜRGEN C. HESS (HG.)
Streiten um das Staatsfragment. Theodor Heuss und Thomas Dehler berichten von der Entstehung des Grundgesetzes
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 1
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1999

- 2 EBERHARD JÄCKEL / HORST MÖLLER / HERMANN RUDOLPH (HG.)
Von Heuss bis Herzog: Die Bundespräsidenten im politischen System der Bundesrepublik
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 2
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1999

- 3 GANGOLF HÜBINGER / THOMAS HERTFELDER (HG.)
Kritik und Mandat. Intellektuelle in der Deutschen Politik
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 3
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 2000

- 4 ULRICH BAUMGÄRTNER
Reden nach Hitler. Theodor Heuss – Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 4
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 2001

- 5 ERNST WOLFGANG BECKER / THOMAS RÖSSLEIN (HG.)
Politischer Irrtum im Zeugenstand. Die Protokolle des Untersuchungsausschusses des württemberg-badischen Landtags aus dem Jahre 1947 zur Zustimmung zum „Ermächtigungsgesetz“ vom 23. März 1933
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 5
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 2003

- 6 HANS VORLÄNDER (HG.)
Zur Ästhetik der Demokratie. Formen der politischen Selbstdarstellung
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 6
Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 2003

- 7 WOLFGANG HARDTWIG / ERHARD SCHÜTZ (HG.)
Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland
im 20. Jahrhundert
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 7
Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005
- 8 FRIEDER GÜNTHER
Heuss auf Reisen. Die auswärtige Repräsentation der Bundesrepublik durch den
ersten Bundespräsidenten
Stiftung Bundespräsident Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 8
Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006
- 9 ANDREAS WIRSCHING/JÜRGEN EDER (HG.)
Vernunftrepublikanismus in der Weimarer Republik.
Politik, Literatur, Wissenschaft
Stiftung Bundespräsident Theodor-Heuss-Haus, Wissenschaftliche Reihe, Band 9
Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2008

Neuerscheinung
in der Edition „Theodor Heuss. Stuttgarter Ausgabe“

THEODOR HEUSS: BÜRGER DER WEIMARER REPUBLIK
Briefe 1918–1933
Herausgegeben und bearbeitet von Michael Dormmann
München: K. G. Saur 2008, EUR 39,80

Herausgeber und Bearbeiter: Dr. Michael Dormmann (Jahrgang 1968) ist Historiker und Ausstellungskurator

Theodor Heuss verteidigte als ungewöhnlich vielseitiger Bürger und engagierter Demokrat die Weimarer Republik durch alle ihre Krisen hindurch. Seit 1918 arbeitete er als Redakteur und Verbandsfunktionär in Berlin. Zudem setzte er sich für die staatsbürgerliche Bildung ein und trat unermüdlich als Redner und Publizist auf. Vor allem als linksliberaler Abgeordneter im Reichstag stritt Heuss seit 1924 für die bald bedrängte Demokratie bis zum Ende der Weimarer Republik.

In den 229 ausgewählten und weitgehend noch unpublizierten Briefen von Theodor Heuss spiegeln sich seine aufregende Biographie und die dramatischen Zeitläufte vom letzten Kriegsjahr bis zur Machtübertragung an die Nationalsozialisten im Januar 1933 wechselseitig.

Edition „Theodor Heuss. Stuttgarter Ausgabe“

Unter dem Titel „Theodor Heuss. Stuttgarter Ausgabe“ gibt die Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus eine Edition der Briefe, Schriften, Reden und Gespräche von Theodor Heuss heraus.

Aus der Reihe der Briefe sind bisher folgende Bände erschienen:

THEODOR HEUSS: BÜRGER DER WEIMARER REPUBLIK

Briefe 1918–1933

Herausgegeben und bearbeitet von Michael Dorrmann

München: K. G. Saur 2008

THEODOR HEUSS: ERZIEHER ZUR DEMOKRATIE

Briefe 1945–1949

Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Wolfgang Becker

München: K. G. Saur 2007

Bisher in der Kleinen Reihe erschienene Publikationen

- 1 TIMOTHY GARTON ASH
Wohin treibt die europäische Geschichte?
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 1997 (1998)
- 2 THOMAS HERTFELDER
Machen Männer noch Geschichte?
Das Stuttgarter Theodor-Heuss-Haus im Kontext
der deutschen Gedenkstättenlandschaft (1998)
- 3 RICHARD VON WEIZSÄCKER
Das parlamentarische System auf dem Prüfstand
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 1998 (1999)
- 4 Parlamentarische Poesie
Theodor Heuss: Das ABC des Parlamentarischen Rates
Carlo Schmid: Parlamentarische Elegie im Januar (1999)
- 5 JOACHIM SCHOLTYSECK
Robert Bosch und der 20. Juli 1944 (1999)
- 6 HERMANN RUDOLPH
„Ein neues Stück deutscher Geschichte“
Theodor Heuss und die politische Kultur der Bundesrepublik
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 1999 (2000)
- 7 ULRICH SIEG
Jüdische Intellektuelle und die Krise der bürgerlichen Welt
im Ersten Weltkrieg (2000)
- 8 ERNST WOLFGANG BECKER
Ermächtigung zum politischen Irrtum
Die Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz von 1933 und die
Erinnerungspolitik im ersten württemberg-badischen Untersuchungs-
ausschuß der Nachkriegszeit (2001)
- 9 JUTTA LIMBACH
Vorrang der Verfassung oder Souveränität des Parlaments?
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2000 (2001)

- 10 HILDEGARD HAMM-BRÜCHER
„Demokratie ist keine Glücksversicherung ...“
Über die Anfänge unserer Demokratie nach 1945 und ihre Perspektiven
für Gegenwart und Zukunft.
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2001 (2002)
- 11 RICHARD SCHRÖDER
„Deutschlands Geschichte muss uns nicht um den Schlaf bringen.“
Plädoyer für eine demokratische deutsche Erinnerungskultur
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2002 (2003)
- 12 ANDREAS RÖDDER
Wertewandel und Postmoderne.
Gesellschaft und Kultur der Bundesrepublik Deutschland 1965-1990
Stuttgart 2004
- 13 JÜRGEN OSTERHAMMEL
Liberalismus als kulturelle Revolution.
Die widersprüchliche Weltwirkung einer europäischen Idee
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2003
Stuttgart 2004
- 14 FRIEDER GÜNTHER
Misslungene Aussöhnung?
Der Staatsbesuch von Theodor Heuss in Großbritannien im Oktober 1958
Stuttgart 2004
- 15 THOMAS HERTFELDER
In Presidents we trust.
Die amerikanischen Präsidenten in der Erinnerungspolitik der USA
Stuttgart 2005
- 16 DIETER LANGEWIESCHE
Liberalismus und Demokratie im Staatsdenken von Theodor Heuss
Stuttgart 2005
- 17 PETER GRAF KIELMANSEGG
Die Instanz des letzten Wortes
Verfassungsgerichtsbarkeit und Gewaltenteilung in der Demokratie
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2004
Stuttgart 2005

- 18 GESINE SCHWAN
Vertrauen und Politik
Politische Theorie im Zeitalter der Globalisierung
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2005
Stuttgart 2006
- 19 RALF DAHRENDORF
Anfechtungen liberaler Demokratien
Festvortrag zum zehnjährigen Bestehen der Stiftung Bundespräsident-
Theodor-Heuss-Haus
Stuttgart 2007
- 20 ANGELA HERMANN
„In 2 Tagen wurde Geschichte gemacht.“
Über den Charakter und Erkenntniswert der Goebbels-Tagebücher
Stuttgart 2008
- 21 SALOMON KORN
Was ist deutsch-jüdische Normalität?
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2007
Stuttgart 2008

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Herausgegeben

von der Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus,

Im Himmelsberg 16, 70192 Stuttgart

www.stiftung-heuss-haus.de

Redaktion: Ernst Wolfgang Becker

Satz: Renate Nutz

Foto: Werner Schuering, Berlin

Gestaltung: Arne Holzwarth, Büro für Gestaltung, Stuttgart

Gesamtherstellung: E. Kurz & Co., Stuttgart

ISBN 978-3-9809603-5-9

ISSN 1435-1242

© SBTH, August 2008

