

Deutsch-Jüdische Geschichte und Gegenwart

Herausforderungen und Perspektiven am Beginn des 21. Jahrhunderts – Eine Einführung

Menschen verändern sich ständig. Organisationen verändern sich ständig. Gemeinschaften verändern sich ständig. Trotzdem gehen wir davon aus, dass wir dieselbe Person bleiben, dass wir auch nach zwanzig Jahren in derselben Organisation arbeiten und dass wir am Ende unseres Lebens derselben Gemeinschaft angehören. Aber was macht die Kontinuität in diesen Fällen aus? Was verbindet die Person heute mit der Person von gestern und von morgen?

Philosophen haben sich vor allem mit solchen Fragen beschäftigt, also mit der Fortdauer personaler Identität. Viele unterscheiden mittlerweile zwischen Menschen und Personen. Menschen mit fortgeschrittener Demenz sind dieselben Menschen wie vor ihrer Erkrankung; ob sie aber dieselben Personen sind, darf bezweifelt werden. Die Person ist demnach der bewusste, denkende, fühlende, steuernde Teil eines Menschen. Was zählt, ist die psychologische Kontinuität zwischen gestern, heute und morgen, nicht die körperliche. Identität basiert demnach auf Verbindungen, die zwischen unseren Erfahrungen bestehen. Darunter verstehen Philosophen verschiedene Beziehungen, etwa zwischen Intentionen und Handlungen, Kindheitserlebnissen und Charaktereigenschaften oder Erziehungsstilen und Lebenseinstellungen. Dabei geht es nicht um alle Erfahrungen oder alle Erinnerungen – wir vergessen ja die meisten Dinge, die uns im Lauf des Lebens passieren –, sondern um eine genügend große Anzahl von Verbindungen, die es erlauben, von Beständigkeit sprechen zu können.¹

Gibt es eine solche Beständigkeit zwischen der jüdischen Gemeinschaft nach dem Holocaust und der heutigen Gemeinschaft in der Bundesrepublik? Diese Frage mag an Leo Baecks Ausspruch aus dem Jahr 1945 erinnern, wonach »für uns Juden in Deutschland« eine »Geschichtsepoche zu Ende gegangen« sei. Der Glaube, »dass deutscher und jüdischer Geist auf deutschem Boden sich treffen und durch ihre Vermählung zum Segen werden könnten«, so Baeck, müsse angesichts des nationalsozialistischen Massenmords aufgegeben werden.² Auch wenn der Bruch nach 1990 nicht annähernd so groß gewesen ist wie der Genozid am europäischen Judentum, lässt sich fragen, ob wirkungsmächtige

- 1 Zu diesem Thema, s.: Harold W. Noon, *Personal Identity*, London 2019, erstes Kapitel; Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1986, S. 199–244; Eric T. Olson, *Personal Identity*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/identity-personal/> (eingesehen am 30.6.2024); Shaun Gallagher (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford 2013.
- 2 Nachum T. Gidal, *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*, Köln 1997, S. 426.

Verbindungslinien zwischen der Nachkriegs- und Nachwendezeit nicht ebenso abgerissen sind wie Verbindungslinien zwischen der Vorkriegs- und Nachkriegszeit. Blicken wir auf das »Körperliche« – Synagogen, Gemeindezentren und Erinnerungsorte, die nach 1945 entstanden sind und noch immer ihre Funktionen erfüllen –, mag vieles für Kontinuität sprechen. Blicken wir dagegen auf die »Psyche« – Familiengedächtnisse, Erfahrungsräume, Gefühlshaushalte, die das jüdische Leben nach 1990 prägen –, spricht vieles für einen radikalen Umbruch.

Nach dem Holocaust

Für die meisten Juden der »alten« Bundesrepublik bildeten Demokratisierung, Wiedergutmachung, Vergangenheitsaufarbeitung und unbedingte Treue zu Israel unumstößliche Grundsätze. Ihre ungewöhnliche, schuldbehaftete Nachkriegssozialisation implizierte, diese Werte ungewöhnlich streng auszulegen. Daraus ergab sich nicht zuletzt die Vorstellung, Israel und die restliche jüdische Welt erwarte orthodox geführte Einheitsgemeinden, selbst wenn fast niemand, einschließlich der Gemeindeführer, traditionell lebte. Das schlechte Gewissen vieler Juden, im »Land der Täter« zu leben, unterschied diese (emotionale) Gemeinschaft von allen anderen jüdischen Gruppen auf der Welt. Zwar gab es schon vor 1990 Auflösungserscheinungen dieser einmaligen historischen Konstellation, als in den 1970er und 1980er Jahren junge Juden die Regierungspolitik Menachem Begins kritisierten und die sogenannte »Mischehe« gegen den Widerstand der Gemeindeführer zu normalisieren versuchten. Trotzdem blieben Schuldgefühle für viele Gemeindeglieder handlungsleitend.

Der Sammelband bezeugt die Zäsur nach 1945 auf unterschiedliche Weise. Vier Beiträge geben Einblick in die unmittelbare Nachkriegszeit – und damit auch in Entwicklungen, die die Gemeinschaft über einen langen Zeitraum prägen sollten. *Maria Luft* erzählt in ihrem Beitrag die Geschichte des Breslauer »Judentransports« vom Mai 1946. Viele überlebende Juden in der nunmehr polnischen Stadt Wrocław mussten ihren Status als Verfolgte des NS-Regimes erst einmal beweisen. Dessen ungeachtet wurden die meisten von ihnen zusammen mit (volks-)deutschen Heimatvertriebenen im Mai und Juni 1946 zwangsausgewiesen. Einer dieser Transporte machte in der Nähe von Helmstedt halt, nahm weitere Flüchtlinge auf und fuhr weiter nach Detmold. Dort bildete sich aus ehemaligen Breslauer Juden eine neue jüdische Gemeinde, nachdem die alte 1942 zerstört worden war. Das Verhältnis zu den deutschen Behörden gestaltete sich ebenso schwierig wie zur britischen Militärregierung, die deutsche Juden in erster Linie als Deutsche – Angehörige eines besiegten Volkes – wahrnahm. Der »Breslauer Treck« erinnert an die schwierigen Bedingungen vieler Juden in der unmittelbaren Nachkriegszeit: Sie waren weder in Osteuropa (wo sie nicht in das kommunistische Widerstandsnarrativ passten) noch in Deutschland (wo sie an die eigene Schuld erinnerten) erwünscht. Im ersten Fall war eine ideologische Unterscheidung ausschlaggebend, im zweiten eine völkische. Außerdem beharrten

die Briten auf einem liberalen Weltbild, wonach zwischen »Rassen« und »Ethnien« nicht unterschieden werden durfte, selbst wenn eine Gruppe genau aus diesen Gründen großes Leid erfahren hatte.³

Besser erging es den Überlebenden in Bremen, wie *Frank Mecklenburg* zeigen kann. Die Juden in der Hansestadt profitierten von der Unterstützung der US-Militärregierung, die eine Exklave in der britischen Besatzungszone bildete. Die Amerikaner ließen auch jüdisch-amerikanische Hilfsorganisationen, darunter das von Emigranten in den USA gegründete Hilfswerk für Juden in Bremen, in die Stadt, wo sie versuchten, Hilfestellung zu leisten. Die kleine Gemeinde – sie bestand in dieser Zeit aus ca. 150 Mitgliedern – blieb auch noch in den 1950er Jahren von solcher Hilfe abhängig. Anfang 1955 fragte sie beim Zentralrat der Juden in Deutschland nach, ob dieser die Entsendung eines Thoraschreibers durch den Joint mitfinanzieren könne. Der Zentralrat übernahm eine Vermittlerrolle, indem er stattdessen das Jewish Education Department ADJC in Paris darum bat, die Instandsetzung der Thorarollen in die Wege zu leiten. Noch waren viele jüdische Gemeinden auf solche Transferleistungen angewiesen.

Steffen Heidrichs Studie zu Dresden und Würzburg verdeutlicht die ungleichen Ausgangslagen zweier Nachkriegsgemeinden. Anders als Frankfurt, München oder Hamburg lag Würzburg abseits wichtiger Transitrouten oder neu eingerichteter jüdischer DP-Lager. Darum bestand die Gemeinde vor allem aus älteren unterfränkischen Juden, die Theresienstadt überlebt hatten. Eine Mehrzahl der polnisch-jüdischen DPs, die in der Stadt gestrandet waren, emigrierten schon bald nach Palästina/Israel. In den späten 1950er Jahren kehrten einige ehemalige Würzburger nach Deutschland zurück, unter ihnen mehrere Viehhändler, die an Geschäftsbeziehungen aus der Vorkriegszeit anknüpfen konnten. Würzburg war auch aus einem anderen Grund ungewöhnlich, denn die dort seit dem 19. Jahrhundert dominante unterfränkische Einheitsorthodoxie bestimmte weiterhin das religiöse Leben. Das erklärt den prozentual höchsten Anteil jüdischer Ehen unter Mitgliedern einer bundesrepublikanischen Gemeinde sowie die hohe Anzahl derer, die die Speisegesetze einhielten.

Anders als in Bremen, Detmold oder Würzburg hatten die meisten Juden in der sowjetischen Besatzungszone nicht vor, das »blutgetränkte« Land zu verlassen, hofften sie doch auf eine »antifaschistische« Zukunft, die eine jüdische Präsenz auf deutschem Boden rechtfertigen würde. Vor allem Sozialisten, die aus dem Exil zurückgekehrt waren, lehnten den Zionismus ab. Schlesische und böhmische Juden machten zunächst ein Viertel der Dresdener Gemeindeglieder aus. Viele dieser Überlebenden erhielten schnell Arbeit, weil nach der zunächst rigoros durchgeführten Entnazifizierung große Personalnot in

3 Dazu Tony Kusher, *The Holocaust and the Liberal Imagination: A Social and Cultural History*, Oxford 1994; Ursula Büttner, *Schwierige Rückwanderung nach Hamburg: Wie Briten und Deutsche den jüdischen Flüchtlingen im Wege standen*, in: Irmela von der Lühe/Alex Schildt/Stefanie Schüler-Springorum (Hrsg.), »Auch in Deutschland waren wir nicht wirklich zu Hause«: Jüdische Remigration nach 1945, Göttingen 2008, S. 40-68.

Stadtverwaltungen, Sicherheitsbehörden und Bildungseinrichtungen herrschte. Trotzdem bedeuteten die antisemitischen Säuberungen im Jahr 1953 das jähe Ende der Gemeinde, deren Mitglieder entweder austraten oder die DDR fluchtartig verließen.

Hannah Arendt blickte kritisch auf die politischen Entwicklungen in der frühen Bundesrepublik.⁴ Ähnlich äußerten sich Alfred Wiener und Eva Reichmann, ihres Zeichens Direktor bzw. Leiterin der Forschungsabteilung der Londoner Wiener Library, als sie das Land in den 1950er Jahren bereisten. *Josefine Langer Shohat* zeichnet detailliert nach, wie beide Emigranten das Nachleben des Nationalsozialismus thematisierten. Reichmann stellte die Verfassungstreue der Sozialistischen Reichspartei in Frage, beobachtete deren Erfolge in Nordrhein-Westfalen mit Sorge und schloss ein Wiederaufkeimen des Faschismus in der noch jungen Demokratie nicht aus. Darüber hinaus berichtete sie von mangelnder Sensibilität gegenüber den jüdischen Opfern innerhalb der Mehrheitsgesellschaft. Bei aller Kritik an der Bundesrepublik war Wieners Zugang etwas optimistischer, möglicherweise auch deswegen, weil er mit »aufgeschlossenen« Studierenden zusammengekommen war. Darin erinnert er an Theodor W. Adorno.⁵ Wieners positive Begegnungen mit deutschen Theologen erinnern dagegen an eine allgemeine Nachkriegsstimmung, in der viele Intellektuelle glaubten, dass nur mithilfe klassischer Bildung, »Sittlichkeit« und religiöser Rückbesinnung ein (demokratischer) Wiederaufbau gelingen könne.⁶

In der »alten« Bundesrepublik

Mehrere Autoren und Autorinnen nehmen einen längeren Zeitraum in den Blick. *Björn Siegel* greift das Thema Wiedergutmachung auf, indem er die

4 Siehe etwa Hannah Arendt, *Besuch in Deutschland*, Berlin 1993; Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. v. Lotte Köhler und Hans Sahner, München 1993. Ähnliche Bemerkungen finden sich bei Helmut Plessner und Theodor W. Adorno: Carola Dietze, *Nachgeholtes Leben: Helmut Plessner 1892-1985*, Göttingen 2006, S. 116; Theodor W. Adorno – Thomas Mann Briefwechsel, Bd. 3, hrsg. v. Christoph Gödde und Thomas Sprecher, Frankfurt a. M. 2002, S. 45.

5 Theodor W. Adorno, *Briefe an die Eltern 1939-1951: Briefe und Briefwechsel*, Bd. 5, hrsg. v. Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt a. M. 2003, S. 310.

6 Ein klassischer Text dazu: Friedrich Meinecke, *Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen*, Wiesbaden 1946. Andere Historiker dachten ähnlich. Vgl. Peter Lambert, *German Historians and Nazi Ideology: The Parameters of the Volksgemeinschaft and the Problem of Historical Legitimation, 1930-1945*, in: *European History Quarterly*, 25 (1995), Heft 4, S. 567-568. Siehe auch Michael J. Inacker, *Zwischen Transzendenz, Totalitarismus und Demokratie: Die Entwicklung des kirchlichen Demokratieverständnisses von der Weimarer Republik bis zu den Anfängen der Bundesrepublik (1918-1959)*, Neukirchen-Vluyn 1994; Sybille Steinbacher, *Wie der Sex nach Deutschland kam: Der Kampf um Sittlichkeit und Anstand in der frühen Bundesrepublik*, München 2011.

Schicksale einzelner Juden verfolgt, die aus dem brasilianischen Exil Anträge auf Rückerstattung und Entschädigung stellten. In diesen Anträgen mussten sie ihre Lebensläufe niederschreiben, vor allem im Hinblick auf die Jahre der Verfolgung nach 1933. Für Überlebende war das Prozedere entwürdigend. Viele Ämter für Wiedergutmachung zweifelten an der Glaubwürdigkeit der Antragsteller. In Hamburg kam es vor diesem Hintergrund bis in die späten 1960er Jahre zu »ausufernden Korrespondenzen«. Häufig weigerten sich die Beamten, ärztliche Expertisen aus Brasilien anzuerkennen, insbesondere dann, wenn deutsche Gegengutachter die Leiden der Antragsteller als »verfolgungsunabhängig« abtaten. Anfang des Jahrzehnts kamen zwar immer mehr Psychiater zu der Überzeugung, psychische Belastungsstörungen seien nicht mehr nur organisch zu erklären, also als Resultat einer »abnormalen« Persönlichkeit, sondern auch durch andere Ursachen, etwa Extremsituationen wie Krieg, Flucht und Verfolgung.⁷ Allerdings setzte sich diese Sicht erst langsam und für viele zu spät durch, wie die Hamburger Beispiele zeigen. Der materielle und psychologische Aufwand, immer wieder Sachverständige ausfindig zu machen, die die gesundheitlichen Auswirkungen der Vertreibung belegten, war für viele Juden nervenaufreibend. Und so endeten manche Gesuche im Vergleich zwischen den jüdischen Antragstellern in Brasilien und den Behörden in der Hansestadt.

Karen Körber stellt eine Gruppe innerhalb der jüdischen Gemeinschaft vor, die in der bisherigen Forschung zu kurz gekommen ist. Als es in den 1950er Jahren wirtschaftlich wieder bergauf ging, migrierten viele iranische Händler, unter ihnen Juden wie Nichtjuden, nach Hamburg. Dabei profitierten sie davon, dass sich immer mehr Westdeutsche »Perserteppiche« leisten konnten. Durch die Ankunft der Einwanderer änderte sich auch die Zusammensetzung der jüdischen Bevölkerung, die wie in der übrigen BRD mehrheitlich aus deutschen und osteuropäischen Überlebenden bestanden hatte. Schon bald bekleideten iranische Juden – sie machten etwa ein Fünftel der Mitglieder aus – Führungspositionen in verschiedenen Ausschüssen, übernahmen Funktionen im Gottesdienst und gehörten zu den Großspendern der Gemeinde. Beeindruckend war vor allem ihre Bereitschaft, in einer aschkenasischen Nachkriegsgemeinschaft Fuß zu fassen, die durch sehr ungewöhnliche Rahmenbedingungen gekennzeichnet war. Die Erfahrungen der Holocaustüberlebenden beeinflussten auch das Leben der iranischen Juden. Diese glichen sich der Mehrheit in mehrfacher Hinsicht an. Dazu zählte die unbedingte Solidarität mit Israel, aber auch das Gefühl, in

7 Svenja Goltermann, *Die Gesellschaft der Überlebenden: Deutsche Kriegsheimkehrer und ihre Gewalterfahrungen im Zweiten Weltkrieg*, München 2009, S. 312; dies., *Gewalt und Trauma: Zur Verwendung psychiatrischen Wissens in Ost- und Westdeutschland seit dem Zweiten Weltkrieg*, in: Christine Wolters/Christoph Beyer/Brigitte Loff (Hrsg.), *Abweichung und Normalität: Psychiatrie in Deutschland vom Kaiserreich bis zur deutschen Einheit*, Bielefeld 2012, S. 279-308; Frank Biess, *Homecomings: Returning POWs and the Legacies of Defeat in Postwar Germany*, Princeton 2006, S. 213-214; Cornelia Brink, *Grenzen der Anstalt: Psychiatrie und Gesellschaft in Deutschland 1860-1980*, Göttingen 2010, S. 424-425.

einem Land zu leben, das für Juden eigentlich tabu war. Viele iranische Juden teilten somit den emotionalen Habitus ihrer Glaubensgenossen.

Jana Matthies beschreibt schließlich die Vereine ehemaliger Hamburger in Israel als Orte der Wiederannäherung. Im Unterschied zu den anderen der insgesamt 18 Ehemaligen-Vereine, die sich im Zuge der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen Israel und der Bundesrepublik nach 1965 konstituierten, dauerte es lange, bis sich eine Hamburger Gruppe bildete. Neben dem Verein ehemaliger jüdischer Bürger Hamburgs in Jerusalem bestand bis 1992 parallel der Verein ehemaliger Hamburger, Bremer und Lübecker in Israel mit Sitz in Tel Aviv. Die Motive für diese Gründungen liegen auf der Hand: Wenngleich die bedeutendste Geschichtsepoche der Juden in Deutschland unwiderruflich zu Ende gegangen war, sollten die Beziehungen der Überlebenden zu ihrer Heimatstadt nicht ganz abreißen. Diese Beziehungen sahen vor, dass ehemalige Hamburger in die Hansestadt reisten; die Stadt Ausstellungen zur lokalen jüdischen Geschichte ausrichtete; Abordnungen der Hamburger Bürgerschaft Israel besuchten; und wissenschaftliche Einrichtungen wie das Institut für die Geschichte der deutschen Juden jüdisches Leben in Hamburg dokumentierten. Dass sich der mittlerweile fusionierte Verein im Jahr 2007 auflöste, bezeugt dessen hauptsächliche Aufgabe in den vorangegangenen Jahren: Kontinuität herzustellen zwischen der Zeit vor und nach 1945.

Nach dem Mauerfall

Wenn es um personale Identität geht, ist psychologische Stetigkeit zwischen gestern, heute und morgen zentral. Betrachten wir die Zeit zwischen 1945 und 1990, dann gab es Verbindungslinien, die eine emotionale Konstanz innerhalb der jüdischen Gemeinschaft bezeugten. Dazu gehörten Traumata, die vom Holocaust herrührten; Schuldgefühle, weil man im »Land der Täter« lebte; oder der besondere Einsatz für Israel. Die oben behandelten Themen – das Überleben nach dem Krieg, der schwierige Wiederaufbau einzelner Gemeinden, der kritische Blick auf die westdeutsche Gesellschaft, die Bemühungen um Wiedergutmachung, die zaghafte Wiederannäherung ehemaliger deutscher Juden an die Bundesrepublik, der gemeinsame Habitus trotz unterschiedlichster kultureller und religiöser Prägungen – berühren Aspekte dieser emotionalen Verbundenheit.

All das änderte sich grundlegend, als nach dem Zerfall der Sowjetunion Zehntausende Juden in die Republik einwanderten. Obwohl nicht alle Kontinuitätslinien abbrachen – selbst nach Weltkriegern oder Revolutionen reißen die meisten Traditionen nicht einfach ab –,⁸ bedeutete der Fall der Mauer einen

8 Dazu besonders aufschlussreich die Arbeiten von Jay Winter, vor allem: *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge 1995.

tiefen Einschnitt. Zum Zeitpunkt des Umbruchs konnten das die meisten Protagonisten nicht ahnen. Für die politischen Entscheidungsträger bedeutete die jüdische Einwanderung manchmal eine humanitäre Geste, manchmal eine ostdeutsche Form der Wiedergutmachung, nachdem die DDR in dieser Beziehung versagt hatte, manchmal aber auch die vage Hoffnung, das Aufblühen jüdischen Lebens könne an die Zeit vor 1933 anknüpfen. Während der Staat nicht zuletzt ein symbolisches Ziel verfolgte, erhoffte sich der Zentralrat eine Wiederbelebung der Gemeinden. Schon bald zeigte sich jedoch, dass die alte Gemeinschaft, die schon seit längerem einem schleichenden demografischen Tod entgegenblickte, in Kategorien dachte, die nicht mehr funktionierten. So glaubten alteingesessene Funktionäre, sie könnten eine fünf bis zehn Mal größere Gruppe von Neuankömmlingen eingliedern. Diese Eingliederung sollte nach bewährten Maßgaben erfolgen. Allerdings wurden dabei einige Faktoren außer Acht gelassen, die wir erst jetzt besser verstehen.

Erstens hatten viele der Neueinwanderer nichtjüdische Mütter und/oder nichtjüdische Partner, eine für orthodox geprägte deutsche Gemeinden problematische Tatsache. Zweitens beruhte ihre jüdische Identität auf einem sowjetischen Quotensystem, das Zugangschancen nach ethnischen Kriterien festgelegt hatte. Drittens versuchten viele, das damit zusammenhängende Stigma durch kulturelles Kapital wettzumachen. Jüdischsein blieb ethnisch und kulturell konnotiert, selten religiös. Viertens hing die Wahl, lieber nach Deutschland als nach Israel auszuwandern, mit diesem Selbstverständnis zusammen, nämlich dem Gefühl der Verbundenheit mit der europäischen Kultur. Fünftens waren viele Juden aus der ehemaligen Sowjetunion pragmatisch eingestellt: Sie fragten sich, ob es Wohn- und Arbeitsmöglichkeiten gab, ob der Staat Unterstützungsmaßnahmen anbot und ob die deutsche Sprache leicht zu erlernen sei.

Und so kollidierten die Erfahrungen der einen mit den Erwartungen der anderen. Die Gemeinden bedauerten das mangelnde religiöse Interesse der Einwanderer, deren Lebenswege kaum dazu geeignet waren, Interesse am Judentum zu bekunden. Die Einwanderer zeigten sich wiederum erstaunt darüber, weshalb ihr defizitäres Wissen auf Kritik stoßen sollte, wenn die Orthodoxie lediglich de jure existierte und sonst kaum in Erscheinung trat. Sie schlossen sich Gemeinden an, deren Mitglieder mehrheitlich Nichtjuden heirateten, deren aus diesen »Mischehen« hervorgehenden nichthalachischen Kinder am Gemeindeleben teilnehmen durften (Gottesdienst, Schulen, Religionsunterricht), deren Synagogen auch am Shabbat leer blieben und in deren Umfeld es weder koschere Lebensmittelgeschäfte noch koschere Restaurants gab. Die kognitive Dissonanz, die all dies mit sich brachte, kann man sich ganz gut vorstellen.

Ähnlich ist es vielen Einwanderern wohl ergangen, als sie mit weiteren Besonderheiten der Nachkriegsgemeinschaft konfrontiert wurden. So bedauerten viele Gemeinden die mangelnde Identifikation der Neuankömmlinge mit den jüdischen Opfern des Nationalsozialismus, die mangelnde Hinwendung zu Israel und die mangelnde Bereitschaft, die symbolische Rolle der jüdischen Gemeinschaft im Land zu würdigen. Wie im Fall der Religion lag diesen Urteilen

eine Art Generalverdacht zugrunde, nämlich dass die Immigranten im tiefsten Innern keine Juden seien. So zweifelte man einerseits an ihrem religiösen Bekenntnis und andererseits an ihrer Zugehörigkeit zum jüdischen Volk – einer Zugehörigkeit, die ihnen bei der Immigration nach Israel jederzeit bescheinigt worden wäre.⁹

Mehrere Beiträge befassen sich mit diesem Bruch nach 1990. Dessen Auswirkungen fielen nicht immer dramatisch aus; manchmal fand der Wandel auch auf der symbolischen Ebene statt, sodass wir erst in der historischen Rückschau wissen, was sich wo, wann und wie veränderte. Einen Beleg dafür bieten *Alexandra Kleis* Ausführungen zur Architekturgeschichte. Im wiedervereinigten Deutschland hoben sich jüdische Bauwerke oft von konservativen Vorstellungen zur historischen Rekonstruktion ab. Anders als das 1986 eingeweihte Jüdische Gemeindezentrum in Frankfurt am Main thematisierten sie auch nicht die »Brüchigkeit des deutsch-jüdischen Verhältnisses«. Viele neu errichtete Synagogen, darunter einige »expressionistische Solitäre«, zeugen vom Aufbruch in eine neue deutsch-jüdische Zukunft. Noch aufschlussreicher in diesem Zusammenhang sind einige Aufrufe aus letzter Zeit, Synagogen an historischen Standorten wie dem Fraenkelufer in Berlin oder dem Bornplatz in Hamburg originalgetreu wiederaufzubauen. Hier wird weder versucht, die Erinnerung an den Holocaust in die Architektur mit einzubeziehen (wie in Frankfurt), noch einen Aufbruch zu inszenieren (wie in Cottbus oder Dresden). Dass die meisten heutigen Gemeindeglieder Migrationsbiografien haben, macht solche Versuche, an eine deutsche Synagogenarchitektur vor 1938 anzuknüpfen, besonders erklärungsbedürftig. Der Verdacht liegt nahe, dass dieser Neuanfang sowohl die Zerstörung zwischen 1933 und 1945 als auch die bundesrepublikanische Erinnerungskultur vergessen machen will.

Nicht um die mögliche Sehnsucht nach *Tabula rasa*, sondern um eine gänzlich andere Erinnerungskultur geht es bei *Olaf Glöckner*. Für viele heutige Juden im Land dreht sich das familiäre Gedächtnis weniger um zerstörte Synagogen als um die Geschichte des Großen Vaterländischen Krieges. Während das Gedenken an die Pogromnacht ein erlerntes bzw. allgemein erwünschtes Ritual darstellt, erinnern sich russischsprachige Juden an Väter und Großväter, die in der Roten Armee dienten und in Partisaneneinheiten kämpften. 200.000 von 500.000 jüdischen Soldaten fielen dem Krieg zum Opfer. Trotz dieser hohen Verluste gehörten sie einer Armee an, die den »Hitler-Faschismus« niedergerungen hatte. Aus diesem Grund fühlen sich auch ihre Kinder und Enkelkinder einem Siegerkollektiv zugehörig. Mit dieser Tatsache umzugehen, fällt vielen Juden, die in der »alten« Bundesrepublik als Nachkommen von Holocaustüberlebenden sozialisiert wurden, äußerst schwer.

9 Zu diesem Themenkomplex siehe vor allem Karen Körber/Andreas Gotzmann, *Lebenswirklichkeiten: Russischsprachige Juden in der deutschen Einwanderungsgesellschaft*, Göttingen 2022.

Einen ebenso großen Einschnitt nach 1990 erlebten jüdische Bildungseinrichtungen. *Susanna Kunzes* Überblick zeichnet diese dramatischen Veränderungen nach. Existierten zwischen 1945 und 1990 gerade einmal drei jüdische Grundschulen in Deutschland, gibt es heute 16 Schulen, darunter sechs weiterführende. In vielen dieser Schulen, insbesondere ab der Sekundar- und Oberstufe, sind nichtjüdische Schüler in der Mehrheit. Innerhalb der jüdischen Schülerschaft haben wir es hauptsächlich mit Kindern und Jugendlichen zu tun, deren Familien in den letzten drei Jahrzehnten aus der Sowjetunion und den postsowjetischen Staaten eingewandert sind. Bezeichnend für diesen allgemeinen Wandel ist die Auseinandersetzung um das Schulessen. Viele jüdische Eltern bestehen darauf, die Speisegesetze auch gegenüber nichtjüdischen Schülern einzuhalten, damit sich das gesellschaftliche Machtgefälle zwischen nichtjüdischer Majorität und jüdischer Minorität nicht auf jüdische Schulen überträgt. Wir haben es also zum einen mit jüdischen Schülern zu tun, die kaum noch etwas mit der Zeit vor 1990 verbindet, und zum anderen mit nichtjüdischen Schülern, die kaum Berührungspunkte mit Juden kennen. Schließlich spiegelt der Konflikt um Schulspeisen eine Symbolpolitik wider, die es so vor der »Wende« nie gegeben hätte: Zu einer Zeit, als enge Beziehungen zwischen Juden und Nichtjuden auf institutioneller Grundlage kaum denkbar waren, bestimmten andere politische Gesten das »deutsch-jüdische Verhältnis«.

Mit dem Thema Symbolpolitik beschäftigt sich abschließend *Dani Kranz*. Wenn sich in den Nachkriegsjahrzehnten so etwas wie ein Gabentausch zwischen jüdischen Funktionären und westdeutschen Politikern herausbildete, dann kann davon heute nicht mehr die Rede sein. Die Anliegen von damals – Demokratisierung, Wiedergutmachung sowie die deutsch-israelischen Beziehungen – sind anderen Problemstellungen gewichen. Der positive Blick auf jüdisches Leben im Land existiert in manchen Kreisen weiter, aber ihm kommt kaum noch dieselbe Bedeutung zu wie in der »alten« Bundesrepublik, als dieses Leben der noch relativ jungen Demokratie eine gewisse Legitimität verlieh. Auf der symbolischen Ebene gelten Juden aus der ehemaligen Sowjetunion manchen als »Bereicherung«, weil sie ein imaginiertes Berlin um 1928 heraufbeschwören, einen Beitrag zur multikulturellen Gesellschaft leisten oder das Judentum in der Republik vor dem Untergang gerettet haben. Die »Bereicherung«, die von den etwa 20.000 Israelis ausgehen soll, bezieht sich demgegenüber auf die »Stadterneuerung« Berlins, zu der viele israelische Künstler und Wissenschaftler angeblich beitragen.

Diese Zuschreibungen mögen an frühere Attribuierungen (»jüdische Intellektuelle«, »jüdisches« Berlin, deutsch-jüdische »Symbiose«, der »Beitrag« der Juden zur deutschen Kultur) erinnern, aber im Unterschied zu den Nachkriegsjahrzehnten lassen sich viele Juden nicht mehr davon beeindrucken. Diese Dimension psychologischer Diskontinuität ist bezeichnend. Dass fast alle Neueinwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion angeben, sie fühlten sich nicht deutsch, hat weniger mit dem schlechten Gewissen nach 1945 zu tun als mit einer sich immer weiter ausdifferenzierenden Gesellschaft. Dass sie sich gleich-

zeitig in der Bundesrepublik wohlfühlen, zeugt von der Aufnahmefähigkeit einer Gesellschaft, die heute wesentlich vielschichtiger ist als noch vor dreißig Jahren. Es gibt für die meisten sogenannten Kontingentflüchtlinge und deren Nachkommen keinen triftigen Grund, sich vereinnahmen zu lassen. Das gilt umso mehr für die meisten Israelis, die als »selbstselektive« Gruppe aus freien Stücken nach Deutschland gekommen sind. Bei ihrer Entscheidung spielten weder Antisemitismus noch wirtschaftliche Not eine ausschlaggebende Rolle. Aufgrund ihrer Sozialisation – sie gehörten der Mehrheit im Land an und dienten im Militär – können sie sich ebenfalls den Erwartungshaltungen religiöser oder politischer Interessengruppen entziehen. Die meisten »Russen« und Israelis wollen daher nichts mit irgendwelchen emotionalen Gemeinschaften zu tun haben, die von ihnen eindeutige Gefühlsäußerungen erwarten.¹⁰ Eine psychologische Kontinuität mit der »alten« Bundesrepublik ist bei ihnen, die den Großteil der jüdischen Bevölkerung ausmachen, nicht gegeben.

¹⁰ Dazu Barbara H. Rosenwein, *Worrying about Emotions in History*, in: *American Historical Review*, 107 (2002), S. 821-845; Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006; Jan Plamper, *Geschichte und Gefühl: Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012; Rob Boddice, *The History of Emotions*, Manchester 2018.