

Karen Körber / Andreas Gotzmann

Lebenswirklichkeiten

Russischsprachige Juden in der
deutschen Einwanderungsgesellschaft

Schriften des Jüdischen Museums Berlin





Schriften des Jüdischen Museums Berlin

Band 5

**JÜDISCHES
MUSEUM
BERLIN**

Karen Körber / Andreas Gotzmann

Lebenswirklichkeiten

Russischsprachige Juden in der deutschen
Einwanderungsgesellschaft

Vandenhoeck & Ruprecht

Gefördert durch



Die Beauftragte der Bundesregierung
für Kultur und Medien

Mit Unterstützung der Gesellschaft der Freunde und Förderer der Stiftung Jüdisches Museum Berlin e. V.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Umschlagabbildung: Zcoya Cherkassky, May Day, 2015, markers on paper, 19 × 33 cm,
Courtesy of the artist and Rosenfeld Gallery, Tel Aviv

Satz: textformart, Göttingen | www.text-form-art.de

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2566-7653

ISBN (Print) 978-3-525-30197-5

ISBN (PDF) 978-3-666-30197-1

<https://doi.org/10.13109/9783666301971>



Dieses Material steht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung –
Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International. Um eine Kopie dieser
Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Inhalt

TEIL I

Karen Körber

Einleitung 7

Kapitel I: Schwierige Heimat Deutschland – Israel, gelobtes Land? 29

Kapitel II: Einwanderungsland Deutschland
Selbstbehauptungen zwischen Diskriminierung und Antisemitismus . . . 46

Kapitel III: Umkämpfte Narrative
Jüdische Gegenwart und plurale Erinnerungsgemeinschaften 67

Kapitel IV: Jüdisch sein – jüdisch werden
Zugehörigkeiten zwischen ethnischer Herkunft, Kultur und Religion . . . 88

Kapitel V: In and out
Erfahrungen von vaterjüdischen Frauen in Deutschland 116

Kapitel VI: Zwischen Religion und Säkularität
Orthodox geführte Einheitsgemeinden –
globale orthodoxe Gemeinschaften 139

Fazit 159

TEIL II

Andreas Gotzmann

Ein neues Judentum?
Religiöse Identität in den jüdischen Gemeinden Deutschlands
vor und nach der Zuwanderung 175

ANHANG

Bibliografie 259

Internetquellen 278

Karen Körber

Einleitung

Wer die 2020 eröffnete neue Dauerausstellung des Jüdischen Museums Berlin besucht, trifft am Ende des Rundgangs auf eine Videoinstallation, die einen Einblick in die jüdische Gegenwart in Deutschland gewährt.¹ Auf einundzwanzig Bildschirmen berichten linke und konservative, deutsche, postsowjetische und israelische, säkulare und orthodoxe Jüdinnen und Juden darüber, was für sie jüdisch ist. Die Arbeit ist auf eine starke positive Resonanz gestoßen und bringt künstlerisch zum Ausdruck, was auch die neue Museumsdirektorin programmatisch formuliert, nämlich die Absicht des Hauses, die Vieltimmigkeit jüdischer Perspektiven zur Geltung zu bringen. Die Installation steht stellvertretend für eine ganze Reihe neuer Formen jüdischer Repräsentationen, die trotz aller Unterschiede maßgeblich durch zwei Veränderungen gekennzeichnet sind: zum einen durch die Betonung einer jüdischen Gegenwart in diesem Land und zum anderen durch einen offensiven Umgang mit einem an sich selbstverständlichen Tatbestand, nämlich der Vielfältigkeit und Pluralität jüdischer Selbstentwürfe und Lebensformen im einundzwanzigsten Jahrhundert.

Was auf den ersten Blick selbstverständlich erscheint, stellt in der jüngeren deutsch-jüdischen Geschichte durchaus ein Novum dar. Michael Brenner weist darauf hin, dass auch Publikationen, die sich im beginnenden 21. Jahrhundert mit der Geschichte der Jüdinnen und Juden im Nachkriegsdeutschland befassen, die Ambivalenz gegenüber deutsch-jüdischen Existenzformen nach dem nationalsozialistischen Massenmord an den europäischen Juden eingeschrieben war.² In anderer Weise greift Dan Diner diese Perspektive auf, wenn er von einem Bann³ spricht, der nach dem Holocaust über den in Deutschland lebenden Jüdinnen und Juden lastete, während Anthony Kauders⁴ deren Schuldgefühle schildert, bei dem Versuch, das eigene Dasein »im Land der Täter« vor sich selbst und der jüdischen Welt zu rechtfertigen. Zwar

1 *Mesubin* (hebr. Die Versammelten), Videoinstallation von Yael Reuveny und Clemens Walter im Jüdischen Museum Berlin 2020.

2 Vgl. Michael Brenner (Hg.), *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart*, München 2012, S. 12.

3 Vgl. Dan Diner, *Im Zeichen des Banns*, in: Brenner 2012, S. 15–66.

4 Anthony Kauders, *Unmögliche Heimat. Eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik*, München 2007.

konstatieren die genannten Autoren seit den 1980er Jahren einen Wandel, der insbesondere durch Angehörige der zweiten Generation zur Geltung gebracht wurde und sich beispielsweise in der Zeitschrift *Babylon* artikulierte, deren programmatischer Untertitel »Beiträge zur jüdischen Gegenwart« im öffentlichen Debattenraum die Präsenz jüdischer Stimmen und Positionen einforderte.⁵ Ebenso konnte der vielzitierte Satz »Wer ein Haus baut, will bleiben«, den der heutige Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde Frankfurt am Main, Salomon Korn, anlässlich der Einweihung des nach seinen Plänen gebauten Jüdischen Gemeindezentrums am 14. September 1986 formulierte, als ein Zeichen für eine vorstellbare Zukunft angesichts einer unvorstellbaren Vergangenheit verstanden werden. Gleichwohl sprach aus beiden Einwüfen unmittelbar die Erfahrung einer nicht vergangenen Geschichte, oder, wie es im Editorial von *Babylon* formuliert war: »Im Zentrum wird – wie könnte es auch anders sein – die Erinnerung an die Vergangenheit stehen, vor allem in der Bedeutung für das Verhältnis von Juden und Nichtjuden in Deutschland.«⁶

Der Anspruch auf ein jüdisches Leben in Deutschland, das öffentlich sichtbar wird und eine Zukunft in den Blick nimmt, ist also nicht neu. Umgekehrt zeigen gerade die jüngsten gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen, wie wenig die Erinnerung an den Holocaust sowie die Bedrohung durch alte und neue Formen des Antisemitismus an Aktualität verloren haben. Gleichwohl lassen sich Veränderungen umreißen, die darauf verweisen, dass mit dem Fall der Mauer ein Prozess eingesetzt hat, der Züge eines grundlegenden Wandels der hiesigen jüdischen Gemeinschaft trägt. Ausgelöst wird dieser Wandel durch ein Ereignis, das vor dem Hintergrund der deutsch-jüdischen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts nicht vorauszusehen war: die Einwanderung von Jüdinnen und Juden aus der Sowjetunion und den postsowjetischen Staaten nach Deutschland seit 1989. Diese Migrationsbewegung hat zu einem ungeahnten Wachstum der kleinen und überalterten jüdischen Gemeinschaft geführt. Ende der 1980er Jahre zählten die jüdischen Gemeinden in der BRD nur noch knapp 30.000 und in der DDR unter 400 Mitglieder. Heute liegen die Mitgliederzahlen in den jüdischen Gemeinden bei knapp 94.000 Personen, und eine geschätzt ebenso große Zahl von Jüdinnen und Juden lebt ohne eine gemeindliche Anbindung in Deutschland.⁷ Die von Grund auf veränderte Zusammensetzung der jüdischen Gemeinschaft – in der sowohl innerhalb der Gemeinden als auch jenseits davon Jüdinnen und Juden aus postsowjetischen Staaten und deren Nachfahren die große Mehrheit bilden – hat innerjüdische Entwicklungen zur Folge, die zum Teil durch die Ein-

5 Vgl. *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 1 (1986).

6 Vgl. Ebd., S. 8.

7 <https://www.zwst.org/medialibrary/service-information/ZWST-Mitgliederstatistik-2020-kurzversion-RZ.pdf> (besucht am 02.02.2021).

gewanderten selbst initiiert wurden oder aber in Reaktion auf eine nunmehr deutlich gewachsene jüdische Gemeinschaft erst möglich geworden sind.⁸ Dazu zählen einerseits Prozesse einer religiösen Pluralisierung und Institutionalisierung, die erstmals seit dem Kriegsende wieder in Deutschland stattfinden und davon zeugen, dass sich ein jüdisch-religiöses Feld reetabliert. Andererseits ist an diesen Vorgängen nicht die Mehrheit der in Deutschland lebenden Jüdinnen und Juden beteiligt. Die Mitgliedschaftszahlen in den jüdischen Gemeinden sind seit einigen Jahren eher rückläufig, und die Anzahl und Vielfalt an jüdischen Stimmen, die sich jenseits einer religiösen Zugehörigkeit artikulieren, hat in den zurückliegenden Jahren zugenommen. Richtet sich der Blick sowohl auf die Entwicklungen im religiösen Feld als auch auf diejenigen, die sich eher kulturjüdisch oder säkular verstehen, so findet sich eine wachsende Zahl an Initiativen, die auf die Kreativität und das Interesse insbesondere der jungen Generation verweisen, über selbstbestimmte Räume jenseits institutionalisierter Zusammenhänge zu verfügen. Zugleich lassen sich jedoch auch veränderte Konstellationen auf Seiten der jüdischen Organisationen und Institutionen beobachten. Neben den jüdischen Einheitsgemeinden und den neu gegründeten liberalen Gemeinden sind seit den 1990er Jahren orthodoxe Organisationen aus den USA sowie seit den 2000er Jahren die israelische Jewish Agency aktiv am Aufbau der hiesigen jüdischen Gemeinschaft beteiligt. Die Migration der russischsprachigen Jüdinnen und Juden hat insofern die Niederlassung globaler und transnationaler jüdischer Akteure zur Folge, die an der künftigen Gestalt der jüdischen Diaspora in Deutschland mitwirken und den gegenwärtigen Wandel mitgestalten.

Mit diesen Entwicklungen in der jüngsten deutsch-jüdischen Geschichte seit 1989 befasst sich das vorliegende Buch. Im Mittelpunkt steht eine Gruppe, an der sich die Veränderungen in besonderer Weise dokumentieren lassen: Junge russischsprachige Jüdinnen und Juden⁹, die in den 1990er Jahren als Kinder und Jugendliche mit ihren Familien aus der Sowjetunion bzw. den

8 Der medial viel beachtete Wandel des hiesigen jüdischen Lebens weist vor allem der seit den 2000er Jahren stattfindenden Migration aus Israel nach Deutschland eine große Bedeutung zu, die sich vor allem auf Berlin als Ort der Niederlassung konzentriert. Laut einer Studie von Dani Kranz liegen die Zahlen der in Berlin und Brandenburg gemeldeten Israelis bei 8000 Personen, im gesamten Bundesgebiet bei rund 20.000. Vgl Dani Kranz, *Das Körnchen Wahrheit im Mythos: Israelis in Deutschland – Diskurse, Empirie und Forschungsdesiderate*, Medaon 14 (2020), 27, S. 5. – URL: http://www.medaon.de/pdf/medaon_27_kranz.pdf (besucht am 14.12.2020).

9 Die Entscheidung, die Gruppe als russischsprachige Jüdinnen und Juden zu beschreiben, folgt zum einen dem Umstand, dass für die von uns Befragten die russische Sprache ein Element von Zugehörigkeit bedeutet. Zugleich soll damit deutlich gemacht werden, dass die Eingewanderten zwar eine Sprache teilen, aber verschiedene regionale Herkünfte haben. Zudem gilt für unser Sample, dass unter den Eingewanderten auch Personen sein können, die noch vor dem Zerfall der Sowjetunion immigriert sind.

postsowjetischen Staaten eingewandert sind und heute als junge Erwachsene in Deutschland leben. In der ersten bundesweit durchgeführten quantitativen und qualitativen Erhebung hat Karen Körber Angehörige der Generation 1.5, die das hiesige jüdische Leben maßgeblich verändert haben, zu ihrem Leben und Aufwachsen in Deutschland befragt.¹⁰ Die jungen Erwachsenen sprechen über ihre Erfahrungen als »Russen« und Juden in der deutschen Einwanderungsgesellschaft, über soziale Aufstiege und Diskriminierungen und ihr Verhältnis zu Deutschland und Israel, über familiär geprägte Erinnerungskulturen und jüdische Selbstverständnisse zwischen mehrheitlich säkular geprägten Lebensentwürfen und religiösen Suchprozessen.

Insbesondere jene ethnisch-säkulare Prägung russischsprachiger Jüdinnen und Juden galt seit den 1990er Jahren als ein zentrales Element, das die alteingesessenen und neu zugewanderten Mitglieder in den jüdischen Gemeinden voneinander trennte. Dementsprechend wurden innergemeindliche Auseinandersetzungen als Konflikte um die Frage einer religiösen jüdischen Identität gedeutet. In seinem Beitrag wendet sich Andreas Gotzmann diesen Konflikten zu und hinterfragt mit einem Blick auf die besonderen Bedingungen und Entwicklungen der jüdischen Nachkriegsgeschichte in Deutschland die Bedeutung eines religiös verstandenen Judentums für eine gemeinsame Gegenwart der alteingesessenen und russischsprachigen Juden heute.

Russischsprachige Juden: Einwanderung und Aufnahme

Die Einwanderungsbewegung der russischsprachigen Jüdinnen und Juden ist Teil der postsowjetischen Migrationen der zurückliegenden drei Jahrzehnte. Sie umfasste seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre als größte Gruppe die über zwei Millionen (Spät-)Aussiedler aus der UdSSR und deren Nachfolgestaaten sowie einige Tausend oder Zehntausend Migranten, die als politische Flüchtlinge oder als Arbeits-, Bildungs- und Heiratsmigranten nach Deutsch-

10 Mit dem Begriff der Generation 1.5 hat der US-amerikanische Migrationssoziologe Ruben G. Rumbaut eine Unterscheidung eingeführt, die auf die besondere Situation von Kindern und Jugendlichen hinweist, deren soziale Erfahrungen von einer *In-Between-Position* geprägt sind, da sie Teile ihrer (Schul-)Kindheit im Herkunftsland verbracht haben und soziale Bindungen, aber auch Erinnerungen zurückgelassen haben. Nach der Migration mussten sie in neue Schulsysteme und Peergroups hineinwachsen, sich eine neue Sprache wie kulturelle Codes sowie im weiteren Verlauf schrittweise verschiedene Grade sozio-ökonomischer Aktivitäten erschließen. Vgl. Rubén G. Rumbaut, *The Crucible within: Ethnic Identity, Self-Esteem and Segmented Assimilation among Children of Immigrants*, in: *International Migration Review* 28, 4 (1994), S. 748–94. Alejandro Portes/Rubén G. Rumbaut, *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley 2001.

land gekommen waren. Innerhalb dieser globalen Wanderungsbewegungen gen Westen ist die Gruppe der russischsprachigen Juden sozialstrukturell durch hochqualifizierte Ausbildungen und entsprechende Bildungstitel gekennzeichnet. Bis zu ihrer Emigration war diese Gruppe mehrheitlich in den urbanen Zentren der europäischen Republiken der ehemaligen UdSSR ansässig, insbesondere in großen Städten wie Moskau, Sankt Petersburg, Riga, Kiew, Dnepropetrowsk und Odessa.¹¹ Ausgelöst wurde die Migration durch die schrittweisen Erleichterungen der Ausreiseformalitäten, die im Zuge der Perestroika-Politik bereits nach 1985 ihren Anfang nahmen. Der Niedergang der Sowjetunion, der bestimmt war von den politischen, ökonomischen und sozialen Unsicherheiten der 1990er Jahre, hatte für weite Teile der Bevölkerung eine spürbare Prekarisierung der alltäglichen Lebensumstände zur Folge. Der Verlust einer öffentlichen Ordnung verband sich für die sowjetischen Jüdinnen und Juden zudem mit der Erfahrung eines wachsenden, öffentlich sichtbaren Antisemitismus, politisch getragen von rechtsnationalistischen Organisationen wie Pamjat, die im Zuge der Perestroika an Sichtbarkeit und Einfluss gewannen. Diese Entwicklungen hatten zur Folge, dass eine immer größer werdende Zahl die neuen Ausreisemöglichkeiten nutzte. Das mit Abstand wichtigste Ziel der ab 1991 stark anwachsenden jüdischen Emigration aus der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten war Israel, wo sich insgesamt rund eine Million Juden niederließen. Zirka 300.000 wanderten in die USA aus, und rund 215.000 Juden einschließlich ihrer (auch) nichtjüdischen Familienangehörigen entschlossen sich, nach Deutschland zu gehen.¹²

Dass aus einer anfänglich irregulären Einwanderung nach Deutschland eine geordnete Aufnahmeregelung wurde, geht auf die Initiative von Angehörigen der Bürgerrechtsorganisationen in der DDR zurück, die als Mitglieder des »Runden Tisches« angesichts der Medienberichte über antisemitische Übergriffe in der Sowjetunion im Januar 1990 die Aufnahme sowjetischer Juden forderten.¹³ Im Frühjahr 1990 beschloss die erste demokratisch gewählte Regierung der DDR in einer gemeinsamen Erklärung, »(...) ausländischen jüdischen Bürgern, denen Verfolgung und Diskriminierung droht, aus humanitären Gründen Aufenthalt«¹⁴ zu gewähren, und leitete damit einen Vorgang ein, der die deutsche Politik im Prozess der deutsch-deutschen Vereinigung vor Herausforderungen stellte. Einerseits wollte sich der neue deutsche Staat in seiner Geburtsstunde der Verantwortung für die deutsche Geschichte nicht

11 Vgl. Natalia Kühn, *Die Wiederentdeckung der Diaspora. Gelebte Transnationalität russischsprachiger MigrantInnen in Deutschland und Kanada*, Wiesbaden 2012, S. 167.

12 Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.), *Migrationsbericht 2014*, Berlin 2016, S. 81.

13 Irene Runge, *Vom Kommen und Bleiben. Osteuropäische jüdische Einwanderer in Berlin*, Berlin 1992.

14 Neues Deutschland, 3.7.1990.

entziehen und suchte nach einem geeigneten Aufnahmeverfahren für einreisewillige Juden. Andererseits bestand Deutschland entgegen einer jahrzehntelang bereits existierenden Realität darauf, »per definitionem kein Einwanderungsland«¹⁵ zu sein, und fürchtete durch die Grenzöffnungen nach 1989 eine massenhafte Armutseinwanderung aus Osteuropa.

Im Januar 1991 beschloss die erste gesamtdeutsche Ministerpräsidentenkonferenz das Aufnahmeverfahren für »jüdische Kontingentflüchtlinge«.¹⁶ Das Kontingentflüchtlingengesetz, das erstmalig 1980 im Zusammenhang mit der Aufnahme vietnamesischer Boatpeople Anwendung gefunden hatte, diente nun als rechtliche Grundlage, um die jüdische Einwanderung zu steuern.¹⁷ Das entscheidende Kriterium für die Aufnahme bildete die dokumentierbare ethnische Zugehörigkeit, also der Nachweis einer jüdischen Herkunft, die Gültigkeit beanspruchen kann, unabhängig von der Frage einer patrilinearen oder matrilinearen Abstammung.¹⁸ Die deutschen Behörden beschränkten das Recht auf Einreise also nicht auf diejenigen, die als Kinder einer jüdischen Mutter nach der Halacha, dem jüdischen Religionsgesetz, Juden sind. Antragsberechtigt waren auch Nachfahren jüdischer Väter, die nach dem sowjetischen Nationalitätengesetz als Juden galten und entsprechende Einträge in ihrem sowjetischen Personalausweis vorweisen konnten. Gleichfalls antragsberechtigt waren Personen, die mindestens einen Elternteil haben, der zur »jüdischen Nationalität« gehörte. Dieses Aufnahmeverfahren hatte zur Folge, dass eine große Zahl an Personen jüdischer Herkunft einreisen konnten, die von den hiesigen jüdischen Gemeinden nicht aufgenommen wurden, weil sie halachisch als nichtjüdisch gelten. Allen Antragstellenden war es möglich, mit ihren (auch nichtjüdischen) Ehepartnern und ihren nicht volljährigen Kindern einzureisen. Im Vergleich mit anderen Migrantengruppen, sowohl Asylsuchenden als auch Arbeitsmigranten, erfolgte die Aufnahme also unter privilegierten Bedingungen und vollzog sich in Gestalt einer Familienmigration. Mit der Einreise wurden von Beginn an ein unbegrenzter Aufenthaltsstatus und soziale Rechte gewährt, es gab ein Anrecht auf Sprachunterricht, eine Arbeitserlaubnis und auf Beantragung die deutsche Staatsbürgerschaft nach

15 Interview mit Wolfgang Schäuble vom 8.7.2009, in: Dmitrij Belkin/Raphael Gross (Hg.), *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik*, Berlin 2010, S. 53.

16 Paul A. Harris, *Russischsprachige Juden in Deutschland*, in: Klaus J. Bade (Hg.), *Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Paderborn 2007, S. 37–38.

17 Das Kontingentflüchtlingengesetz von 1980 erlaubte die Zuerkennung des Flüchtlingsstatus der Genfer Konvention, wenn sich die Antragsteller noch im Herkunftsland oder in einem Drittstaat befanden, ohne dass ein ordentliches Asylverfahren durchlaufen werden musste. Vgl. Kay Hailbronner, *Ausländerrecht. Ein Handbuch*, Heidelberg 1989.

18 Vgl. Julius H. Schoeps u. a. (Hg.), *Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land*, Weinheim 1996, S. 31 ff.

acht Jahren. Anders als bei der großen Gruppe der Russlanddeutschen wurden Rentenansprüche jedoch nicht anerkannt.¹⁹ Die Verabschiedung des Zuwanderungsgesetzes von 2005 setzte die Kontingentregelung außer Kraft und beendete das Aufnahmeverfahren.²⁰

Die Einwanderungsbewegung der russischsprachigen Jüdinnen und Juden nach Deutschland war maßgeblich durch die besonderen migrationspolitischen Bedingtheiten des aufnehmenden deutschen Staates gekennzeichnet. Der verfolgte seit Jahrzehnten eine politische Praxis, die Wanderungsprozesse in unzählige Gesetze und Verfahren zerlegte, um die Faktizität von Einwanderungen zu negieren.²¹ Dem entsprechend wurde auch diese Migration als eine Ausnahme behandelt. Die russischsprachigen Juden wurden durch die Konstruktion des »jüdischen Kontingentflüchtlings« mit einem Rechtsstatus ausgestattet, der sie als Flüchtlinge kennzeichnete, ohne dass die Einzelnen eine Verfolgung nachweisen mussten.²² Zudem galt für das Aufnahmeverfahren, dass der deutsche Staat vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Vergangenheit nicht bestimmen wollte, wer jüdisch ist, und dementsprechend neben der religionsgesetzlichen auch die sowjetische Definition jüdischer Herkunft akzeptierte. Die für die Einreise nach Deutschland zentralen migrationspolitischen Kriterien der Flucht und der jüdischen Herkunft spielten in den Motivlagen der Ausreisenden jedoch oftmals eine weniger starke Rolle als von der deutschen Aufnahmegesellschaft erwartet. »Es wurde nicht schnell gepackt und geflüchtet«, erzählt stellvertretend für viele eine junge Frau im Interview, sondern »ausgewandert« aus einem zusammenbrechenden Land

19 Spätaussiedler gelten im Sinne des Bundesvertriebenengesetzes als Deutsche und erhalten Leistungen nach dem Fremdrengengesetz. Die Benachteiligung der jüdischen Einwanderer führt zu einer überprozentualen Gefahr der Altersarmut und hat politische Initiativen auf den Plan gerufen. URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/wie-weiter-bei-den-renten/> (besucht am 30.10.2020).

20 Künftig sollen russischsprachige Jüdinnen und Juden bei der Antragstellung nachweisen, dass sie halachisch jüdisch sind und somit einer jüdischen Gemeinde beitreten können, Kenntnisse der deutschen Sprache besitzen und keine sozialen Leistungen mehr beanspruchen müssen. Nach Verhandlungen mit dem Zentralrat ist ein Kompromiss zur Neuregelung der jüdischen Einwanderung gefunden worden, der seit 1. Juli 2006 gilt und die ursprünglichen Aufnahmebedingungen entschärft, aber weiterhin zur Auflage macht, dass die Einreisewilligen Mitglied einer jüdischen Gemeinde werden können und bereit sind, die jüdischen Gemeinden zu stärken. Vgl. URL: <http://www.zentralratdjuden.de/de/topic/262.htm> (besucht am 07.08.2020).

21 Ulrich Herbert, *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland – Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*, München 2001, S. 341.

22 Die Kontingentregelung half zudem, diplomatische Spannungen zu vermeiden, da Deutschland weder den Eindruck erwecken wollte, der UdSSR und den Nachfolgestaaten die Verfolgung von Juden zu unterstellen, noch sollten Zweifel an der Loyalität gegenüber Israel aufkommen, das sich als erstes Einwanderungsziel der ausreisewilligen Jüdinnen und Juden sah.

und einer prekären Ordnung, in der die Zukunft unsicher und nicht planbar erschien. Hochqualifiziert und aspirativ, verstanden sich die russischsprachigen Jüdinnen und Juden weniger als Flüchtlinge denn als das, was es in der deutschen Migrationspolitik bis zu diesem Zeitpunkt nicht geben durfte: Einwandernde, die in der Hoffnung auf ein besseres Leben, verbunden mit der Aussicht auf Sicherheit und einen angemessenen Lebensstandard, ins Land kamen. Ähnlich verhielt es sich mit der Bedeutung der jüdischen Herkunft für die Migrationsentscheidung. Diese Zugehörigkeit ermöglichte zwar das Recht, auszureisen, war aber nicht in allen Fällen der ausschlaggebende Grund dafür, das Herkunftsland zu verlassen.²³ Die eingewanderten russischsprachigen Jüdinnen und Juden waren zudem durch ein eher schwach ausgeprägtes, vor allem ethnisch basiertes Verständnis von Jüdischsein geprägt, dem eine weitgehende Distanz zur jüdischen Tradition und Religion entsprach.²⁴ Der Soziologe Zvi Gitelman hat den sowjetischen Juden im Vergleich zu anderen jüdischen Gemeinschaften weltweit ein spezifisches Gruppenbewusstsein bescheinigt, welches in einer »latenten Ethnizität«²⁵ bestehe, die sich zuallererst passiv über Abgrenzungen definieren würde. »If ethnicity consists of content and boundaries, then the ethnicity of Soviet Jews was defined since the 1930s much more by boundaries than by content. Neither language, nor religion, nor dress, nor foods, nor territory (despite the creation of the Jewish Autonomous Oblast in Birobidzhan) marked them off from other Soviet citizens. Rather, it was state-imposed identity and social perceptions.«²⁶ In ähnlicher Weise schildert auch Larissa Remennick in Bezug auf die Geschichte der Juden in der Sowjetunion die Entwicklung von einer Religionsgemeinschaft hin zu einer ethnischen Minderheit und verweist auf ein hohes Maß an Säkularität sowie eine starke Identifikation mit der russischen Hochkultur, die sich in einem hohen Anteil an gemischten Ehen und der fast vollständigen Abwesenheit von gemeinschaftlichen Formen jüdischen Lebens niedergeschlagen hätten.²⁷

23 Vgl. Karen Körber, *Juden, Russen, Emigranten. Identitätskonflikte in einer ostdeutschen Stadt*, Frankfurt/New York 2005. Darja Klingenberg, *Auffällig unauffällig. Russischsprachige Migrantinnen in Deutschland*, Osteuropa 9–11, 2019, S. 255–276.

24 Vgl. Alexander Chervyakov u. a., *E Pluribus Unum? Post-Soviet Jewish Identities and their Implications for Communal Reconstruction*, in: Zvi Y. Gitelman u. a. (Hg.), *Jewish Life after the USSR*, Bloomington 2003, S. 61–75.

25 Vgl. Zvi Y. Gitelman, *Becoming Jewish in Russia and Ukraine*, in: Ders. u. a. (Hg.), *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*, Budapest 2003, S. 108.

26 Vgl. Zvi Y. Gitelman, *Jewish Identity and Secularism in Post-Soviet Russia and Ukraine*, in: Ders. u. a. (Hg.), *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution*, New Brunswick 2009, S. 243.

27 Vgl. Larissa Remennick, *Russian Jews on three Continents. Identity, Integration, Conflict*, New Brunswick 2006, S. 21. Alice Stone Nakhimovsky, *You are what they ate: Russian Jews reclaim their foodways*. *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 25 (2006), 1, S. 63–77. Jannis Panagiotidis weist in seiner Studie »The Unchosen Ones«

Historisch ist diese Entwicklung in erster Linie auf die atheistische und repressive antisemitische Politik des Sowjetregimes zurückzuführen, wonach Juden nicht als eine Glaubensgemeinschaft klassifiziert wurden, sondern als eine Nationalität bzw. ethnische Gruppe neben über hundert anderen Nationalitäten des sowjetischen Vielvölkerstaates. In einem weltweit einmaligen Akt hatte die sowjetische Politik mit dieser Redefinition des Judentums nicht nur die religiösen und traditionellen Bezüge jüdischer Zugehörigkeit versucht zu kappen, mit diesem Schritt wurde die jüdische Herkunft auch ethnisch neu bestimmt. Nun galt nicht länger die *matrilineare* Abstammung, wie es das jüdische Religionsgesetz, die Halacha, vorschreibt, sondern die väterliche Abstammung bestimmte stattdessen die ethnische Zugehörigkeit zur jüdischen Nationalität. Die sowjetische Politik staatlicher Zuschreibung verband sich mit restriktiven Verboten, die dafür sorgten, dass das jüdische Leben zunehmend seiner Inhalte beraubt wurde. Gottesdienste wurden untersagt, und die Ausübung von Glaubenstraditionen im Alltag behindert. Spätestens seit den 1930er Jahren wurde die jiddischsprachige Kultur unterdrückt, jiddische Theater geschlossen sowie Zeitschriften und Buchpublikationen verboten. In den späten 1940er Jahren begann der stalinistische Terrorapparat die jüdische Bevölkerung systematisch zu drangsalieren. Juden wurden als »bourgeoise Kosmopoliten«, »Zionisten« und »Nationalisten« karikiert und der Spionage für die Vereinigten Staaten bezichtigt, etliche wurden hingerichtet. Stalins Tod 1953 bedeutete das Ende der Kampagne, doch das organisierte kulturelle jüdische Leben der sowjetischen Juden war weitgehend zerstört. Auch in den kommenden Jahrzehnten wurden Juden an der Religionsausübung gehindert und hatten mit Diskriminierungen im Alltag zu kämpfen.

Der Prozess einer wachsenden Entfremdung der sowjetischen Juden stellte jedoch auch das Ergebnis einer freiwilligen Enttraditionalisierung auf den eigenen »Wegen der Emanzipation« dar, wie sie schon seit Beginn des letzten Jahrhunderts durch die Haskala-Bewegung sowie durch die entstandenen zionistischen, kulturalistischen und territorialistischen Bewegungen gekennzeichnet war.²⁸ In seiner Studie *The Jewish Century* hat der russisch-jüdische Historiker Yuri Slezkine²⁹ dargelegt, welche großen Hoffnungen Teile der jüdi-

darauf hin, dass die israelische Politik für die Aufnahme der russischsprachigen Juden in den 1990er Jahren ihre bis dahin geltenden Kriterien einer jüdischen Zugehörigkeit erheblich erweitern musste, um die Integration der säkular geprägten und endogam heiratenden Juden zu gewährleisten. Vgl. Jannis Pannagiotidis, *The Unchosen Ones. Diaspora, Nation, and Migration in Israel and Germany*, Bloomington 2019, S. 23.

28 Vgl. Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862–1917*, Cambridge 1981. Michael Stanislawski, *Russian Jewry, the Russian State, and the Dynamics of Jewish Emancipation*, in: Pierre Birnbaum/Ira Katznelson (Hg.), *Paths of Emancipation. Jews, States and Citizenship*, Princeton 1995.

29 Vgl. Yuri Slezkine, *The Jewish Century*, Princeton 2004. Siehe auch Gabriele Freitag, *Nächstes Jahr in Moskau! Die Zuwanderung von Juden in die sowjetische Metropole*

schen Minderheit im zaristischen Russland mit der Oktoberrevolution von 1917 verbanden. Slezkine zufolge erwarteten die jüdischen Frauen und Männer, die der russischen Revolution anhängen, nicht nur ihre rechtliche Gleichstellung und gesellschaftliche Anerkennung in einem künftigen modernen Nationalstaat. Sie identifizierten sich zugleich mit der russischen Sprache und Hochkultur, zogen in die Städte und eigneten sich einen urbanen Lebensstil an. Allerdings blieb das erhoffte Ergebnis der vollzogenen Übernahme sowjetischer Normen und Werte aus. Die Assimilation scheiterte an der kollektiven Erfahrung eines alltäglichen und institutionellen Antisemitismus, der sich am prägnantesten in der berüchtigten »fünften Zeile«, *p'ataja grafa*, im Personalausweis niederschlug, den ab 1932 alle Stadtbewohner besitzen mussten, dort nämlich, wo die nationale Zugehörigkeit vermerkt wurde. Der Eintrag *Jewrej* entschied über berufliche und andere Zugangschancen in einem inoffiziellen, aber wirkmächtigen ethnischen Quotensystem, das nicht neutral funktionierte, sondern für die Einzelnen bedeuten konnte, »von Staats wegen diskriminiert oder verfolgt zu werden, wenn man zu einer ethnischen Gruppe gehörte, die gerade als verdächtig galt.«³⁰ Die passiv verstandene jüdisch-ethnische Identität verband sich demzufolge mit der spezifischen Erfahrung, einerseits akkulturiert und andererseits als Juden gesellschaftlich und institutionell stigmatisiert zu sein. Zugleich war dieses Selbstverständnis durch ein besonderes Gruppenbewusstsein charakterisiert, welches sich, der eigenen Wahrnehmung zufolge, durch eine starke Leistungsbereitschaft sowie einen hohen Anteil an erworbenen Bildungstiteln und kulturellem Kapital auszeichnete.³¹

Institutioneller Wandel und individuelle Suche

Studien über die Anfangsjahre dieser Migration haben darüber berichtet, wie die anfängliche Hoffnung auf eine religiös-kulturelle Stärkung der jüdischen Gemeinschaft durch die Eingewanderten einer enttäuschten Reaktion wich angesichts eines mehrheitlich säkularen Selbstverständnisses der russisch-

1917–1932, Göttingen 2004.

30 Vgl. Masha Gessen, *Die Zukunft ist Geschichte. Wie Russland die Freiheit gewann und verlor*, Berlin 2018, S. 105.

31 Fran Markowitz vertritt die These, dass vor allem die jüdischen Angehörigen der sowjetischen Mittelklasse in den sechziger und siebziger Jahren versucht hätten, das Stigma ihrer Herkunft durch eine Überidentifikation mit akademischen und beruflichen Leistungen wettzumachen, um auf diese Weise respektierte Mitglieder der sowjetischen Gesellschaft zu werden. Vgl. Fran Markowitz, *Soviet Dis-Union and the Fragmentation of Self. Implications for the Emigrating Jewish Family*, in: *East European Jewish Affairs* 24 (1994), 1, S. 3–17, hier S. 8f. Remennick 2006.

sprachigen Juden, die nur ein mäßiges Interesse an jüdischer Religion und Tradition aufbrachten.³² Es waren vor allem die jüdischen Gemeinden, die im Verlauf der 1990er und frühen 2000er Jahre zu Austragungsorten der Konflikte zwischen alten und neuen Gemeindemitgliedern wurden und in denen bald schon der Eindruck herrschte, trotz der gestiegenen Zahl an Jüdinnen und Juden in Deutschland erneut um das eigene Überleben kämpfen zu müssen. Obgleich sich die Mitgliederzahlen in den jüdischen Gemeinden durch die Einwanderungsbewegung mehr als verdreifachten und die Anzahl der jüdischen Gemeinden von 64 vor 1989 auf 106 nach der Jahrtausendwende anstieg, blickten bereits Mitte der 2000er Jahre Repräsentanten kleiner und mittlerer jüdischer Gemeinden mit Besorgnis in die Zukunft und beklagten den hohen Altersdurchschnitt der Eingewanderten, die anhaltenden Sprachbarrieren sowie ein dramatisches Anwachsen an Aufgaben der sozialen Fürsorge seit den 1990er Jahren, die zulasten der Entwicklung der Gemeinden gehe.³³ Diese Selbstdeutung eines Funktionswandels der Gemeinden, der sich – wie schon Ende der 1980er Jahre – erneut mit einer Überalterung und dem abnehmenden Interesse der jüngeren Generationen an der Institution der Gemeinde verband, schlug sich auch in den Mitgliederstatistiken nieder. 2006 war mit fast 108.000 Gemeindemitgliedern der Höhepunkt erreicht, danach begannen die Zahlen kontinuierlich zu sinken. 2020 meldete die Zentralwohlfahrtsstelle (ZWST) 93.695 Mitglieder. Folgt man ihren Angaben, so sind von diesen Mitgliedern nur neun Prozent Kinder und Jugendliche unter 18 Jahren, 20 Prozent sind zwischen zwanzig und vierzig Jahre, und 23 Prozent zwischen vierzig und sechzig Jahre alt, während 48 Prozent der Mitglieder älter als sechzig sind.³⁴

Die Mitgliederzahlen der jüdischen Gemeinden sind jedoch längst nicht allein aussagekräftig, will man die Veränderungen seit den 1990er Jahren skizzieren. Zum einen gehen Beobachter nach wie vor davon aus, dass eine ebenso große Zahl von Jüdinnen und Juden außerhalb der Gemeinden verbleiben. Zum anderen findet erstmals nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Holocaust in den zurückliegenden dreißig Jahren eine sichtbare religiöse Institutionalisierung und Ausdifferenzierung statt, in deren Folge neben den orthodox geführten Einheitsgemeinden wieder 27 liberale Gemeinden existieren.

32 Julius H. Schoeps u. a. (Hg.), *Ein neues Judentum in Deutschland. Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer*, Potsdam 1999. Franziska Becker/Karen Körber, *Holocaust Memory and Multiculturalism. Russian Jews in German Media after 1989*, in: *New German Critique* 92 (2005), S. 101–116.

33 Karen Körber, *Pushkin oder Thora? Der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland*, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 37 (2009), S. 233–254.

34 *Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland für das Jahr 2020*, URL: <https://www.zwst.org/medialibrary/service-information/ZWST-Mitgliederstatistik-2020-kurzversion-RZ.pdf> (besucht am 02.02.2021).

tieren.³⁵ Auch eine Ausbildung religiösen Personals findet in Deutschland wieder statt, seit 1999 am Abraham Geiger Kolleg in Potsdam, das die Ausbildung liberaler Rabbinen und Rabbinerinnen und Kantoren ermöglicht, und seit 2009 am orthodoxen Rabbinerseminar zu Berlin. Daneben haben sich mit der orthodoxen Gemeinschaft Chabad Lubawitch und der modern orthodoxen Lauder Stiftung zwei orthodoxe Organisationen aus den USA niedergelassen, die global tätig und stetig wachsend sind und in Deutschland an zahlreichen Standorten Gemeinschaften gegründet und Zentren gebildet haben. Zudem ist auch im Feld der jüdischen Bildungseinrichtungen ein Wachstum festzustellen, mitunter durch die Unterstützung der Lauder Stiftung und von Chabad. So wurden seit den 1990er Jahren in zwanzig Städten jüdische Kindertagesstätten und Kindergartengruppen gegründet, außerdem gibt es in sieben Städten neun Grund- und sieben weiterführende Schulen.³⁶ Seit 2008 existiert das sehr erfolgreiche Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk als Studienstiftung der jüdischen Gemeinschaft.³⁷ Mit dem Ziel, ein offenes und selbstbewusstes Judentum zu fördern, das für innerjüdische wie interreligiöse Dialoge stehen soll, bietet es jüdischen Studierenden und Promovierenden Raum für ein breites Spektrum an Themen, Programmen und Initiativen. Flankiert werden die Einrichtungen von einer Vielzahl an Bildungsangeboten, viele davon ausgerichtet von der Jewish Agency, von der Zentralwohlfahrtsstelle und anderen jüdischen Bildungsträgern, die sich insbesondere an die Gruppe der jungen Erwachsenen richten und zielgerichtet für diese Lebensphase Programme anbieten.³⁸ In der Folge dieser erweiterten Angebote, aber auch in bewusster Distanz zu ausschließlich gemeindeorientierten Formaten hat sich mittlerweile eine Vielzahl lokaler und regional orientierter Initiativen gegründet, in denen sich junge jüdische Erwachsene selbst organisieren, um über eigene Räume verfügen zu können, in denen sie ihre Fragen, Schwerpunkte und Interessen artikulieren.³⁹ Die Auswahl reicht von kulturellen wie religiösen

35 Liberale Gemeinden und Gruppierungen gab es vereinzelt bereits vor der Einwanderung. Eine rechtmäßige Anerkennung und einen institutionellen Status erlangten diese jedoch erst im Verlauf der 1990er Jahre. Den liberalen Gemeinden gehören rund 5.200 Mitglieder an. Sie sind organisiert im Dachverband der Union progressiver Juden (UpJ) in Deutschland K.d.ö.R.

36 URL: <https://www.zentralratderjuden.de/vor-ort/juedische-einrichtungen/> (besucht am 16.10.2020).

37 URL: <https://eles-studienwerk.de/> (besucht am 12.09.2020).

38 URL: <https://www.nevatim.de/>, <https://www.ejka.org/>, <https://www.zwst.org/de/junge-generation/>, <https://limmud-tag.de/> (besucht am 01.04.2021).

39 Vgl. Anastassia Pletoukhina, Parallele Welten oder eine vielfältige Gemeinschaft? Organisationen und Initiativen junger jüdischer Erwachsener in Deutschland, in: Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart 1, (2017), S.113–120. Siehe auch: Hannah Peaceman, Einigkeit um jeden Preis. Ein Plädoyer für mehr Machloket, in: Walter Homolka, u. a. (Hg.): »Weil ich hier leben will...«. Jüdische Stimmen zur Zukunft Deutschlands und Europas, Freiburg 2018, S. 110–131.

Themen über das Kennenlernen der jüdischen Geschichte und Traditionen, denen man sich in vielfältiger und zum Teil auch unkonventioneller Weise annähern kann, bis hin zu künstlerischen Ausdrucksformen, in denen sich neue jüdische Selbstentwürfe präsentieren. Zahlreiche Projekte widmen sich jüdischem Empowerment und dem Kampf gegen Antisemitismus, aber auch der Sichtbarkeit von queeren Positionen und den Herausforderungen von Gendergerechtigkeit innerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Gleichzeitig bieten die Angebote Möglichkeiten der sozialen wie auch professionellen Vernetzung und geben den eigenen (jüdischen) Suchbewegungen und Positionierungen Raum, auch in dem Bestreben, sich jenseits der jüdischen Organisationen auf andere Minderheiten zu beziehen und sich zur nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft ins Verhältnis zu setzen.

Zeugen diese Veränderungen vom Ausbau der hier ansässigen jüdischen Einrichtungen sowie vom Engagement transnationaler jüdischer Organisationen, so zeigt sich an der wachsenden Zahl neu initiierten Projekte, dass die junge Generation selbst dazu beiträgt, ein gegenwärtiges und künftiges Judentum in Deutschland zu gestalten. Im Unterschied zur Generation der Eltern, deren Teilhabe am hiesigen jüdischen Leben wesentlich über eine Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde entschieden wurde, können die jungen Erwachsenen dabei auch auf religiöse wie kulturelle Angebote jenseits der Einheitsgemeinden zugreifen. Die junge Generation kann sich also nicht nur auf verschiedene Art und Weise dem Judentum und jüdischem Leben annähern; sie beansprucht auch mit zunehmender Selbstverständlichkeit, dass ihre Erfahrungen und Vorstellungen gehört werden und einen wesentlichen Bestandteil in einer neu sich formierenden jüdischen Gemeinschaft bilden.⁴⁰

Auffällig an ihren Wortmeldungen ist nicht allein das Selbstbewusstsein der jungen Jüdinnen und Juden, sondern dass sie von vornherein auf verschiedene Formen einer solchen Zugehörigkeit aufmerksam machen und deren Legitimität einfordern. Das markanteste Beispiel stellt der Anspruch auf Anerkennung patrilinearer Jüdinnen und Juden dar, die in den Gemeinden keine Aufnahme finden, weil sie nach den religionsgesetzlichen Regeln nicht jüdisch sind. In ähnlicher Weise finden sich nichtreligiöse Stimmen, die ihre kulturelle Verbundenheit unterstreichen und bestimmte Traditionen pflegen, oder sich – insbesondere nach den Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts – als Angehörige einer Schicksalsgemeinschaft verstehen, während wieder andere sich als religiös bezeichnen, ohne sich einer Denomination zugehörig zu fühlen.

Dokumentieren diese Aussagen zum einen ein individualisiertes Verständnis des eigenen Jüdischseins, so ist den Selbstauskünften zum anderen häufig

40 Vgl. die 2017 erstmals erschienene Zeitschrift *Jalta*. Positionen zur jüdischen Gegenwart 1–8 (2017–2020).

etwas Prozesshaftes eingeschrieben. Die eingennommene Identitätsposition befreit sich eingeständenermaßen als unabgeschlossen, und auch der Weg dahin ist nicht notwendig linear verlaufen. In Aussagen wie jener der Grünen-Politikerin Marina Weißband: »Mit dem Jüdischsein wurde ich erst in Deutschland konfrontiert. Wie jüdisch ich bin, erforsche ich noch«, bilden sich solche Suchbewegungen stellvertretend ab.⁴¹ So berichtet etwa Julia K., eine in Moskau geborene und in Lübeck aufgewachsene junge Frau und angehende Studentin, in der *Jüdischen Allgemeinen* von ihrer areligiösen jüdischen Mutter und ihrem muslimischen Vater, der russischer Tartare ist. Sie schildert ihren ersten Kontakt zum Judentum als junges Mädchen auf einem Sommercamp der Lauder Foundation, deren Angebote sie seither begleiten. Die junge Frau beschreibt sich als religiös, versucht schrittweise, koscher zu leben, und betont die große Bedeutung, die der »Spiritualität des Judentums« in ihrem Leben zukommt. Ebenso betont sie jedoch auch ihre Liebe zum Sport, begreift ihren Körper als »Tempel« und schildert die Hingabe an das tägliche Work-out, das Körper und Geist in Einklang zu bringen vermag. Greta Z. dagegen, geboren in Odessa und aufgewachsen in Berlin, stammt aus einem jüdischen Elternhaus und hat eine jüdische Grundschule besucht. Ihre Jugendzeit ist eher durch die Freundschaften und sozialen Kontakte mit nichtjüdischen Peers bestimmt. Als junge Erwachsene nähert sie sich dem jüdischen Leben über verschiedene Organisationen erneut an und beginnt dort selbst aktiv zu werden, in der Absicht, anderen jungen Jüdinnen und Juden neue Zugänge zum Judentum zu eröffnen. Da sie nicht religiös ist, begreift sie sich als Kulturjüdin, die im privaten Raum, mit Freunden oder der Familie, die jüdischen Feste begeht und ein eher distanziertes Verhältnis zu den jüdischen Gemeinden hat.⁴²

In diesen kurzen Porträts deutet sich an, worüber der Historiker und Publizist Dmitrij Belkin und der Journalist Dmitrij Kapitelman vor ein paar Jahren ausführlich Auskunft gegeben haben.⁴³ Beide Autoren kommen aus der Ukraine und stammen aus Familien mit einem jüdischen Vater und einer nichtjüdischen Mutter, in denen ein Verständnis von jüdischer Tradition und Religion

41 Marina Weißband in einem Interview in der Zeitschrift *Focus*, 2013, 5, URL: https://www.focus.de/kultur/medien/kultur-und-leben-medien-in-deutschland-ist-antisemitismus-kein-riesiges-problem_aid_906328.html (besucht am 18.02.2020). Jérôme Lombard: »Ein Kreis schließt sich«, in: *Jüdische Allgemeine*, 21.11.2017, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/ein-kreis> (besucht am 03.10.2019). Jérôme Lombard, »Ich möchte Madricha werden«, in: *Jüdische Allgemeine*, 05.06.2018, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/ich-moechte-madricha-werden/> (besucht am 11.08.2019).

42 Jérôme Lombard, »Ein Kreis schließt sich«, in: *Jüdische Allgemeine*, 21.11.2017, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/ein-kreis-schliesst-sich/> (besucht am 03.10.2019).

43 Dmitrij Belkin, *Germanija, Wie ich in Deutschland jüdisch und erwachsen wurde*, Frankfurt am Main 2016. Dmitrij Kapitelman, *Das Lächeln meines unsichtbaren Vaters*, Berlin 2016.

weitgehend nicht vorhanden war, antisemitische Erfahrungen jedoch an eine Herkunft erinnerten, die ansonsten vornehmlich passiv verstanden wurde. Vor diesem Hintergrund schildern sie, wie sich im Zuge ihrer Migration das Nachdenken darüber, ob und in welcher Weise sie sich selbst als Juden verstehen, verändert. Was ihre jüdische Zugehörigkeit betrifft, so reicht diese zwar für eine Einreise nach Deutschland, nicht aber für eine Aufnahme in einer der jüdischen Gemeinden, da eine Mitgliedschaft nur auf der Grundlage der halachischen Definition erfolgt und ansonsten einen Übertritt erfordert. Gleichzeitig erleben sie, dass sie von der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft sowohl als Juden wie auch – vermittelt über ihre Sprachzugehörigkeit – als »Russen« wahrgenommen werden und welche jeweiligen Ausgrenzungen und Diskriminierungen sich damit verbinden. Für Belkin wird die Suche nach einer religiösen Zugehörigkeit zu einem Leitmotiv, die ihn anfänglich dem Christentum nahebringt und später auch seinen Weg ins Judentum maßgeblich prägt, den er schließlich in Gestalt eines liberalen Giurs vollzieht. Kapitelman wählt dagegen eine, gemeinsam mit seinem Vater unternommene Reise nach Israel, um sich – fasziniert und distanziert zugleich – vermittelt über die Geschichte und Gegenwart des israelischen Staates mit Fragen seiner eigenen jüdischen Identitätssuche zu befassen. So unterschiedlich die biographischen Wege verlaufen, so sehr ähneln sie sich hinsichtlich der gemeinsamen Erfahrung, dass ihre Annäherungen an das Judentum sich nicht wegen familiärer Tradierungen vollziehen. Belkin spricht davon, dass sein Vater zeitlebens bereit gewesen sei, sein Judentum zu vergessen⁴⁴, während Kapitelman bereits im Titel nach dem Lächeln seines »unsichtbaren Vaters« sucht, der zwar höchst präsent, aber als Jude nur in seinen Ängsten und erlebten Bedrohungen zu fassen ist.

Beiden Autoren ist also eine Perspektive gemeinsam, die auf Ambivalenzen und Schwierigkeiten im Prozess der jüdischen Identifikation verweist und zugleich offengelegt, dass dieser Vorgang sich nicht von einer Generation auf die nächste innerhalb der eigenen Herkunftsfamilie vollzieht. Beispielhaft zeigt sich hier, worauf auch vorliegende Forschungen über die junge Generation der russischsprachigen Juden aufmerksam machen: Während junge Juden und Jüdinnen aus alteingewanderten Familien ihre jüdischen Identifikationen vor allem als Ergebnis familiärer Sozialisation beschreiben, wozu etwa geteilte Lebensgeschichten der vorherigen Generationen, überlieferte Traditionen und religiöse Praktiken gehören, kommt im Fall der neu Eingewanderten den verschiedenen jüdischen Organisationen und Institutionen eine zentrale Rolle in diesem Prozess der Vermittlung zu.⁴⁵

44 Ebd., S. 123.

45 Meron Mendel, *Jüdische Jugendliche in Deutschland. Eine biographisch-narrative Analyse zur Identitätsbildung*, Frankfurt am Main 2010. Christine Müller, *Zur Bedeutung von Religion für jüdische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt am Main 2007. Melanie Eulitz, (Un-)Orthodoxe Biographie: Ein Weg zur jüdischen Religion, in: MEDAON –

Lebenswirklichkeiten. Russischsprachige Juden in der deutschen Einwanderungsgesellschaft

Die vorliegende Publikation gewährt auf der Basis der Ergebnisse einer quantitativ und qualitativ durchgeführten Studie Einblicke in verschiedene Lebensbereiche der jungen Erwachsenen sowie in deren Selbstverständnisse und Praxen als Jüdinnen und Juden in Deutschland. Darin bilden sich die sozialen Aufstiege einer jungen Generation ab, die einer hochqualifizierten Migrationsgruppe entstammt, aber auch deren mehrfache Ausgrenzungserfahrungen als Juden, »Russen« und Migranten in Deutschland. Für die Kinder und Jugendlichen bedeutete die Migration jedoch nicht allein, als Immigranten neu anzufangen, eine andere Sprache und kulturelle Codes lernen zu müssen, sondern auch auf ein anderes Verständnis von Judentum zu treffen. Dies gilt für die Organisation der hiesigen jüdischen Gemeinschaft als Religionsgemeinschaft, aber auch in Bezug auf ein kollektives jüdisches Selbstverständnis, für das die Erfahrung des Holocaust sowie die daraus entstandenen Formen der Erinnerungskultur konstitutiv für das Verhältnis zwischen Juden und die sie umgebende nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft sind. Vor diesem Hintergrund äußern sich die jungen Erwachsenen über ihr Verhältnis zu Deutschland und zu Israel, über ihr Verständnis vom Judentum und ihr eigenes Jüdischsein zwischen ethnischer Herkunft, säkularer Prägung und religiöser Orientierung und einer familiär geprägten Erinnerungskultur, in der sowohl der Holocaust als auch der Zweite Weltkrieg ihren Platz haben.

In ihren Aussagen zeichnet sich ein selbstverständlicher Anspruch auf ein Leben in Deutschland ab sowie eine sich pluralisierende Erinnerungskultur an den Holocaust, die neben dem Gedenken an die jüdischen Opfer auch die jüdischen Soldaten der Roten Armee einschließt, die das nationalsozialistische Deutschland besiegt haben. Sichtbar werden zudem innerjüdische Selbstverständigungen und Konfliktlagen, die sich zum einen an der Frage entzündeten, wie es künftig um die sogenannten Vaterjuden steht, die sich als jüdisch verstehen und in der Sowjetunion auch als Juden galten, nach dem jüdischen Religionsgesetz jedoch nicht zur jüdischen Gemeinde gehören. Zum anderen lässt sich ein Spannungsverhältnis zwischen Religion und Säkularität beobachten, das sich sowohl in der Organisationsform der Gemeinden niederschlägt als

Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 6 (2012), 10, S. 1–14, URL: http://www.medaon.de/pdf/MEDAON_10_Eulitz.pdf (besucht am 27.11.2020). Edna Herlinger, Jung, Jüdisch, Religiös. Russischsprachige Frauen und ihre individuelle »Rückkehr« zum Judentum. MEDAON – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 7 (2013), 12, S. 1–15, URL: http://www.medaon.de/pdf/MEDAON_12_Herlinger.pdf (besucht am 01.04.2020).

auch jenseits davon in neuen religiösen Sozialformen und posttraditionalen Gemeinschaften zur Geltung kommt.

Zur Studie

Die Studie wurde 2013–14 am Jüdischen Museum Berlin unter dem Titel *Lebenswirklichkeiten – Jüdisches Leben in Deutschland* durchgeführt. Sie ist die erste bundesweite quantitative und qualitative Erhebung, die sich an russischsprachige Jüdinnen und Juden der Generation 1.5 richtet.⁴⁶

Die Online-Umfrage

Die Online-Umfrage war in deutscher Sprache verfasst, die Teilnahme dauerte fünfzehn bis zwanzig Minuten. Die Umfrage umfasste verschiedene Themenblöcke: Erhoben wurden die sozio-demographischen Daten der Befragten, die sozioökonomischen Daten im Generationenvergleich wie Bildungsabschlüsse, die eigene Beschäftigungssituation und die der Eltern. Des Weiteren wurden Einstellungen zum Judentum, zu Religion, jüdischer Lebensweise und jüdischer Erziehung erfasst, nach Sozialisation, Sprache und Werten gefragt und das Verhältnis zu Deutschland und zu Israel sowie Erfahrungen mit Antisemitismus und Diskriminierung erhoben. Die einzelnen Fragen oder Aussagen waren entweder mit alternativen Antwortmöglichkeiten versehen oder konnten mithilfe einer Skala beantwortet werden, um Einstellungsaussagen zu erfassen. Die Ergebnisse der Umfrage werden in aufgerundeten Zahlen präsentiert.

Die Befragten sollten zwischen zwanzig und vierzig Jahre alt sein, nach 1989 aus einer der ehemaligen Sowjetrepubliken nach Deutschland eingewandert sein und einen jüdischen Hintergrund, d. h. entweder eine jüdische Mutter oder einen jüdischen Vater, haben. Dass es sich auch notwendig um Kontingentflüchtlinge handelt, wurde nicht verlangt, um die Möglichkeit anderer Einwanderungsgründe zuzulassen. Maßgeblich für das Aufnahmeverfahren war das sowjetische Nationalitätengesetz, welches das Jüdischsein patrilinear bestimmte; die Befragung richtete sich demzufolge nicht allein an diejenigen, die nach dem jüdischen Religionsgesetz jüdisch sind. Laut einer Studie von Kogan und Cohen umfasst diese Gruppe der sogenannten Vaterjuden rund

46 Ich danke Dr. Jens Ambrasat für die Durchführung der Onlinebefragung. Dr. Alina Gro-mova sei für die Durchführung von Interviews im Raum Berlin und zahlreiche Diskussionen herzlich gedankt.

fünfzig Prozent der nach Deutschland eingewanderten jüdischen Migranten.⁴⁷ Anders als in anderen Untersuchungen richtete sich das Sample nicht nur an Mitglieder der jüdischen Gemeinden⁴⁸, vielmehr haben wir über verschiedene Rekrutierungswege versucht, auch junge Jüdinnen und Juden außerhalb der Gemeinden in das Sample einzubeziehen. Um möglichst viele Zielpersonen an verschiedenen Orten jüdischen Lebens zu erreichen, wurde die Studie über das Internet verbreitet, dazu gehörten neben Facebook und Google+ der Newsletter des Jüdischen Museums Berlin, deutsch- und russischsprachige jüdische Zeitungen, themenspezifische Internetforen, aber auch Gemeinde-Newsletter. Zudem wurde die Befragung mittels Kontaktpersonen möglichst breit an Organisationen, Vereine und Plattformen weitergeleitet, wie etwa an die Zentralwohlfahrtsstelle (ZWST), Limmud, Taglit, die Janusz Korczak Akademie, den Bundesverband Jüdischer Studierender in Deutschland (BJSD), die ebenfalls zur Zielgruppe gehörten.⁴⁹ In allen Fällen wurde um die Weiterleitung der E-Mails und Informationen gebeten, um ein Schneeballverfahren anzustoßen.

Ausgewertet wurden die Antworten von 267 Befragten, davon waren sechzig Prozent Frauen und vierzig Prozent Männer. Das Sample erfasst Personen zwischen zwanzig und vierzig Jahren; das Durchschnittsalter liegt bei 28,5 Jahren mit einer Standardabweichung von 4,7 Jahren. Die Befragten kommen aus ganz Deutschland, fast alle Bundesländer sind vertreten, davon NRW (34,5%), Berlin (17,4%), Hessen (12%) und Bayern (12%) am stärksten. Die Befragten sind bis auf wenige Ausnahmen im Rahmen des Kontingentverfahrens zwischen 1989 und 2004 nach Deutschland eingewandert. Als Herkunftsländer sind fast alle postsowjetischen Staaten sowie Litauen, Lettland und Estland vertreten; erwartungsgemäß stammt die Mehrzahl der Eingewanderten jedoch aus der Ukraine mit 43% und aus Russland mit 32%. Von den Befragten haben 64,8% jüdische Eltern, während die restlichen 35,2% aus gemischten Familien kommen, wobei der Anteil derjenigen, die eine jüdische Mutter haben bei 22,1% liegt und der Anteil derjenigen mit einem jüdischen Vater bei 13,1%.

47 Vgl. Yinon Cohen/Irena Kogan, Jewish Immigration from the Former Soviet Union to Germany and Israel in the 1990s, in: Leo Baeck Institute Year Book 50 (2005), S. 249–265.

48 Vgl. Schoeps 1996 und 1999. Eliezer Ben-Rafael u. a. (Hg.), Juden und jüdische Bildung im heutigen Deutschland. Eine empirische Studie im Auftrag des L. A. Pincus Fund for Jewish Education in the Diaspora, 2010. URL: <http://www.zwst.org/de/home/> (besucht am 13.09.2019).

49 Ein besonderer Dank für Hilfestellungen und Kontakte gilt Alexander Drehmann und Marina Chernivsky.

Die Interviews

Parallel zur Online-Befragung sowie im Anschluss daran haben wir einund-dreißig Interviews mit jungen jüdischen Frauen und Männern im gesamten Bundesgebiet geführt, um den in der Befragung aufgeworfenen Sachverhalten und Themen in offenen, leitfadengestützten Interviews⁵⁰ vertiefend nachzugehen. Bei der Gewinnung der Interviewpartnerinnen und -partner sollten möglichst kontrastreiche Positionen erfasst werden, weshalb sich unsere Vorgehensweise an einer Mischung aus den methodischen Regeln des *Theoretical Sampling* und dem *Snowball Sampling* orientierte.⁵¹ Erkenntnistiefe wird dabei nicht durch eine hohe Fallzahl, sondern durch eine intensive Analyse und Kontrastierung einzelner Fälle erreicht. Entsprechend einer Forschungslogik, die der pragmatischen Anwendung der Prinzipien der Grounded Theory folgt,⁵² versteht sich die Auswertung von Daten als ein fortlaufender zirkulärer Prozess, der auf einem stetigen Abgleich des erhobenen Datenmaterials und dessen theoretischer Reflexion beruht. Die Interviews wurden in einem ersten Durchgang jeweils offen codiert, um die Strukturen der Gespräche freizulegen und vergleichbar zu machen. In einem zweiten Durchgang wurde eine thematische Codierung durchgeführt. Hierbei wurden Interviewpassagen kontrastierend erfasst und mit den Ergebnissen der Online-Umfrage sowie weiteren Datenquellen abgeglichen.

Die Eingangsfrage zielte darauf ab, unsere Gesprächspartner und -partnerinnen dazu aufzufordern, von ihrer Migration und ihrem Aufwachsen in Deutschland zu erzählen. An diesen ersten Teil schlossen sich unmittelbar klärende Nachfragen an. In einem zweiten Teil bildeten die Themenblöcke des Online-Survey den Hintergrund für Erzählungen generierende Fragen. Ziel war es, einerseits Einblicke in individuelle Erfahrungen und Perspektiven der Befragten zu gewinnen und andererseits Deutungsmuster und Positionierungen, unterschiedliche biographische Dimensionen der Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft sowie mögliche Deutungskonflikte in Hinblick auf verschiedene Formen einer jüdischen Identität zu erheben.

Die Interviews fanden sowohl bei den Interviewten zu Hause als auch in öffentlichen Räumen (Cafés, Restaurants) statt und dauerten in der Regel zwischen einer und drei Stunden.

50 Vgl. Aglaja Przyborski/Monika Wohlrab-Sahr, *Qualitative Sozialforschung*, München 2008, S. 138 ff.

51 Vgl. Cohen/Kogan 2005, S. 177–181. Janet V. Finch/Jennifer Mason, *Decision Making in the Fieldwork Process: Theoretical Sampling and Collaborative Working*, in: Alan Bryman/Robert G. Burgess (Hg.), *Qualitative Research*, London 1999, S. 291–319.

52 Anselm Strauss/Juliet M. Corbin, *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*, Thousand Oaks 1990.

Wie im Sample der Online-Studie lag das Durchschnittsalter der zwanzig Frauen und elf Männer, die wir interviewt haben, bei 28 Jahren, d. h. die Mehrzahl der Befragten wurde zwischen 1980 und 1990 geboren. Knapp die Hälfte war aus Russland eingewandert, dreizehn Personen kamen aus der Ukraine, zwei aus Moldawien und zwei aus Weißrussland nach Deutschland. Ihre Familien waren allesamt zwischen 1990 und 2000 im Rahmen des Kontingentverfahrens angekommen, der Migrationsbewegung entsprechend mehrheitlich um die Mitte der 1990er Jahre, und auf das gesamte Bundesgebiet verteilt worden, mit Schwerpunkten in Nordrhein-Westfalen, Hessen und Berlin. Zum Zeitpunkt der Einreise waren ein Drittel der Befragten jünger als zehn Jahre und fast zwei Drittel im Jugendalter, mit Ausnahme von drei Interviewten, die bei ihrer Ankunft bereits volljährig beziehungsweise Anfang zwanzig waren. Von unseren Interviewpartnerinnen und -partnern haben fünfzehn Personen jüdische Eltern, elf eine jüdische Mutter und einen nichtjüdischen Vater, fünf einen jüdischen Vater und eine nichtjüdische Mutter. Neun der Befragten haben die Jugendzentren ihrer lokalen Ortsgemeinden besucht, drei davon waren auf einer jüdischen Schule und haben an den Sommercamps der Zentralwohlfahrtsstelle teilgenommen. Sechs der Befragten sind als Kinder und Jugendliche Angehörige der orthodoxen Gemeinschaften von Lauder und Chabad geworden, zwei von ihnen bereits in ihren ukrainischen Herkunftsorten vor der Ausreise. Gilt also für die eine Hälfte der Interviewten, dass sie bereits vor oder kurz nach ihrer Ankunft in Deutschland jüdischen Organisationen angehört haben, so gilt für die andere Hälfte, dass sie als Jugendliche nur gelegentlich Kontakte zu jüdischen Einrichtungen hatten und erst als junge Erwachsene begonnen haben, Seminare und Programme verschiedener jüdischer Organisationen zu besuchen, und nur zum Teil einer jüdischen Gemeinde angehören.

Mit Ausnahme von zwei Realschulabschlüssen haben alle Befragten Abitur gemacht. Knapp die Hälfte der Befragten absolvierte zum Zeitpunkt des Interviews ein Studium, die andere Hälfte verfügte bereits über einen entsprechenden Abschluss und war berufstätig, beispielsweise als Informatiker, als Ärztin, Graphiker oder Personalentwicklerin in einem Unternehmen. Ähnlich wie in der Online-Befragung dominierten unter den gewählten Studienfächern die Geistes- und Kulturwissenschaften, gefolgt von Wirtschaftswissenschaften, Medizin, den Rechtswissenschaften und der Fächergruppe Mathematik, Informatik, Natur- und Ingenieurwissenschaften. 26 Interviews wurden auf Deutsch, fünf Interviews auf Russisch geführt und anschließend ins Deutsche übersetzt, alle Interviews wurden transkribiert. Zur Wahrung der Anonymität der interviewten Personen wurden Pseudonyme verwendet und persönliche Angaben leicht modifiziert. Dies schließt mitunter auch die Anonymisierung des Ortes ein.

Gliederung

Die ersten beiden Kapitel des vorliegenden Buches illustrieren die widersprüchlichen Erfahrungen der jungen Erwachsenen als Juden und Migrantinnen, die einerseits auf soziale und ökonomische Integrationserfolge verweisen und andererseits von Diskriminierungen und Antisemitismus betroffen sind. Die jungen Erwachsenen identifizieren sich als Juden, die ein pragmatisches Verhältnis zu Deutschland und eine starke, aber im Wesentlichen symbolische Bindung zu Israel haben und, vermittelt über diese Mehrfachzugehörigkeiten, für sich eigene Handlungs- und Artikulationsspielräume erschließen. Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit dem Umstand, dass infolge der Einwanderung der russischsprachigen Juden eine andere kollektive Erinnerung in die jüdische Gemeinschaft und damit auch in die deutsche Gesellschaft eingezogen ist, in deren Zentrum nicht der Holocaust, sondern der Zweite Weltkrieg und, damit verbunden, der Sieg über Deutschland steht. Es zeigt auf, wie die jungen russischsprachigen Juden und Jüdinnen als transnationale Akteurinnen auf die verschiedenen Narrative Bezug nehmen und sich diese in einem reflexiven Prozess aneignen und schrittweise redefinieren. Kapitel vier widmet sich der Frage, wie die junge Generation das Judentum sowie das eigene Jüdischsein versteht. Kennlich wird ein mehrheitlich ethnisch verstandenes Judentum, das auch patrilineare Juden einschließt und sich individuell vornehmlich säkular und liberal begreift. Verbindet sich dies mit einer wachsenden Distanz zur Institution der jüdischen Gemeinde, so lassen sich zugleich Entwürfe religiös jüdischer Lebensführung feststellen sowie die Suche nach neuen religiösen Sozialformen und Vergemeinschaftungen jenseits tradierter Formen der Zugehörigkeit. Vor dem Hintergrund dieser empirischen Befunde wendet sich das fünfte Kapitel einem der umstrittensten Themen der hiesigen jüdischen Gemeinschaft seit den 1990er Jahren zu, nämlich der Frage der Zugehörigkeit von Personen, die ausschließlich einen jüdischen Vater haben. Porträtiert werden drei junge vaterjüdische Frauen, die im Prozess der Migration, vermittelt über verschiedene jüdische Organisationen, Erfahrungen von Ein- und Ausschlüssen machten und darüber eigene jüdische Selbstverständnisse ausbilden, in denen sowohl transnationale als auch verschiedene religiöse Bezüge sichtbar werden. Öffnet sich in diesem Kapitel bereits der Blick für die Existenz transnationaler jüdischer Organisationen, deren Angebote den Einzelnen Handlungsspielräume und eigene jüdische Identifikationen ermöglichen, so richtet sich die Aufmerksamkeit im sechsten Kapitel explizit auf organisationsbezogene Veränderungen im religiösen jüdischen Feld, die sich in der Folge der Einwanderung der russischsprachigen Juden vollzogen haben. Zentrale Akteurinnen in diesem Feld sind – nicht nur in Deutschland – die global tätigen orthodoxen Organisationen, die sich neben den institutionalisierten jüdischen Gemeinden etabliert haben. Diese Organi-

sationen stehen nicht allein für eine jüdisch-religiöse Pluralisierung, sondern verfolgen aktiv das Ziel, säkulare Juden »zurückzuholen«. Darin zeichnet sich ein Wandel in Hinblick auf das Spannungsverhältnis zwischen Religion und Säkularität ab, der das jüdisch-religiöse Feld künftig mitbestimmt. Abschließend wird die Frage danach aufgeworfen, in welcher Weise die Ergebnisse der Studie Hinweise auf die Gestalt der künftigen jüdischen Diaspora in Deutschland zu geben vermögen.

Ein neues Judentum? Religiöse Identität in den jüdischen Gemeinden Deutschlands vor und nach der Zuwanderung

Anschließend an die soziologische Studie von Karen Körber über die »Lebenswirklichkeiten« der jungen Generation russischsprachiger Jüdinnen und Juden in Deutschland wendet sich Andreas Gotzmann in seinem Beitrag aus der Sicht des Judaisten und Historikers noch einmal den frühen Jahren dieser Einwanderung zu und wirft einen Blick auf die anfänglichen Auseinandersetzungen zwischen den alteingesessenen und neu eingewanderten Jüdinnen und Juden, die sich insbesondere um den Wandel der hiesigen jüdischen Gemeinden entzündeten. Im Zentrum dieses Konflikts stand in der wechselseitigen Wahrnehmung der Beteiligten die Frage nach der Bedeutung einer religiösen jüdischen Identität, die als vermeintliche Differenz zwischen den säkularisierten russischsprachigen Juden und den Alteingesessenen ausgemacht wurde. Gotzmann schlägt einen Perspektivwechsel vor, der sich weniger auf die Gruppe der Eingewanderten konzentriert, sondern den Blick zurück auf die deutsch-jüdische Nachkriegsgeschichte wirft und nach der Relevanz und Bedeutung eines religiös verstandenen Judentums für die Entwicklung der jüdischen Gemeinschaft bis in die 2000er Jahre fragt. Er rekonstruiert die Zusammensetzung und das Selbstverständnis der jüdischen Gemeinschaft in den Nachkriegsjahrzehnten und plädiert in seinem Beitrag dafür, anstelle religiöser Identitätsdiskurse die gemeinsame Perspektive einer ethnischen Zugehörigkeit zum Judentum und einer daraus folgenden sozialen Verbundenheit als ein verbindendes Selbstverständnis von alteingesessenen und neu zugewanderten Juden anzuerkennen. Folgt man seiner Analyse, so teilen die alteingesessenen und neu eingewanderten Jüdinnen und Juden sehr viel mehr miteinander, als es die Differenzen und Konflikte nach 1990 haben glauben lassen.

Kapitel I: Schwierige Heimat Deutschland – Israel, gelobtes Land?

»Weil ich hier leben will...« – so lautete das selbstbewusste und mit etwas Trotz versehene Motto des Jüdischen Zukunftskongresses 2018 in Berlin, mit dem junge Jüdinnen und Juden lautstark zu Protokoll gaben, dass sie ihren Platz in Deutschland einfordern und dieses Land längst schon mitgestalten. Die folgenden zwei Kapitel unternehmen den Versuch, den Satz aus der Perspektive der jungen Generation der russischsprachigen Jüdinnen und Juden auszubuchstabieren. Auf der Grundlage der Online-Umfrage sowie der Interviews mit der Gruppe der Zwanzig- bis Vierzigjährigen wird danach gefragt, wie die jungen Erwachsenen ihr Verhältnis zu Deutschland bestimmen und welche Rolle und Bedeutung sie darin Israel zuweisen.

Wie die quantitativ und qualitativ erhobenen Daten zeigen, beantworten die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden diese Fragen unter besonderen Voraussetzungen. Eingewandert aus der Sowjetunion beziehungsweise den postsowjetischen Staaten, entstammen sie der russisch-jüdischen Diaspora, die über eigene transnationale Bezüge und Netzwerke verfügt.¹ Die Entscheidung ihrer Familien, nach Deutschland einzuwandern, hat maßgeblich dazu beigetragen, dass jüdisches Leben in diesem Land vielfältiger und sichtbarer geworden ist. Dieser Umstand, verbunden mit guten Bildungsabschlüssen und einer erfolgreichen Integration ihrer Altersgruppe in den Arbeitsmarkt, führt dazu, dass sie selbstverständlich den Anspruch artikulieren, sich hier eine Zukunft aufbauen zu wollen. Dementsprechend räumen sie Israel zwar eine große symbolische Bedeutung ein und betonen eine starke Bindung an das Land, halten ein eigenes Leben dort aber für kaum vorstellbar.

Wie das anschließende Kapitel zeigen wird, bedeutet eine Entscheidung für ein Leben in Deutschland für die jungen Erwachsenen jedoch auch, aufgrund ihrer russisch-jüdischen Zugehörigkeit verschiedenen Formen von Diskriminierung und Antisemitismus ausgesetzt zu sein, die sich mitunter sowohl auf ihre russischsprachige als auch ihre jüdische Herkunft beziehen. Den widersprüchlichen Erfahrungen in der deutschen Einwanderungsgesellschaft verleihen sie Ausdruck durch eine Positionierung, die zwischen staatsbürgerlicher Zugehörigkeit und nationaler Identität unterscheidet und darüber Artikulations- und Handlungsspielräume für sich markiert.

1 Vgl. Remennick 2006.

Juden im Nachkriegsdeutschland

Für Juden in Deutschland nach 1945 war die Vorstellung einer sichtbaren und selbstbewussten jüdischen Gemeinschaft alles andere als erwartbar, auch wenn sich sehr rasch nach Kriegsende an verschiedenen Orten wieder jüdische Gemeinden gründeten. Schließlich entwickelten sich diese frühen Formen jüdischen Lebens in einem Land, dem man sich (subjektiv) nicht zugehörig fühlte und dem man sich aus der Sicht der jüdischen Welt auch nicht zugehörig fühlen sollte. In einer der wenigen Studien über das Nachkriegsjudentum in Deutschland aus dem Jahr 1964 befasst sich der Soziologe Walter Oppenheimer mit Identitätskonstruktionen und Identitätskonflikten jüdischer Jugendlicher und zeigt, dass von 274 Befragten nur acht Prozent Deutschland als ihr »zukünftiges Wunschland« angaben, während über achtzig Prozent in Israel wohnen wollten.² Oppenheimer warnt vor den Folgen eines Identitätskonflikts für die Jugendlichen, deren »jüdische Identifikation« aufgrund der vergangenen tragischen Ereignisse besonders affektiv geladen ist und mit der »deutschen Identifikation« unvereinbar zu sein scheint.³ Dokumentieren diese Ergebnisse eindringlich die angespannte Ausgangssituation, in der sich Juden im Westdeutschland der Nachkriegszeit befanden, so schildert der Historiker Anthony Kauders in seiner bis in die 1990er Jahre reichenden jüdischen Nachkriegsgeschichte in Westdeutschland den schwierigen und von Ambivalenzen geprägten Versuch von Juden, für sich einen Platz in Deutschland zu finden.⁴ Kauders wählt das Leitmotiv vom »schlechten Gewissen«, um die Gefühlslagen der in Deutschland lebenden Juden zu beschreiben, und weist in dieser emotional schwierigen Gemengelage dem Staat Israel eine besondere Bedeutung zu. Zuerst als einem Ort, der tatsächlich Aufnahme und Schutz zusicherte, der aber zudem als Projektionsfläche von Identifikationen diente und dem man im Laufe der Jahre seine unbedingte Unterstützung – materiell, politisch und symbolisch – gerade deshalb zusagte, weil sich mehr und mehr absehen ließ, dass das eigene Leben dort nicht stattfinden würde. Insbesondere für die zweite Generation der in der Bundesrepublik Deutschland aufgewachsenen Jüdinnen und Juden zeichnet Kauders aber im Verlauf der 1970er und frühen 1980er Jahre Prozesse der Distanzierung gegenüber Israel nach, teilweise weil die Bindung an das zionistische Projekt an Überzeugung verloren hat und es Kritik an der israelischen Realpolitik gibt, aber auch weil mit einem gestiegenen Selbstbewusstsein innerhalb der nachwachsenden Generation die Frage nach der eigenen jüdischen Identität in der Bundesrepublik Deutschland an

2 Walter J. Oppenheimer, *Jüdische Jugend*, München 1967, S. 148 f.

3 Ebd., S. 168.

4 Vgl. Kauders 2007.

Bedeutung gewinnt. Sichtbar werden diese Positionsverschiebungen etwa in dem Protest von Juden anlässlich der Fassbinder-Aufführung »Der Müll, die Stadt und der Tod« in Frankfurt am Main 1985, in dem sich die Empörung um ein antisemitisches Stück mit der Selbstsicherheit paart, diese auch öffentlich zu artikulieren.⁵ Zeigt sich an solchen Beispielen, dass die kleine jüdische Nachkriegsgemeinschaft bereits dabei war, einen Weg für sich zu finden, ein Leben in Deutschland ohne Schuldgefühle zu führen, so dynamisiert sich diese Entwicklung nachhaltig mit der Einwanderung der russischsprachigen Juden.

»Warum kommen Sie nach Deutschland?«

Der Blick zurück auf das Aufnahmeverfahren für »jüdische Kontingentflüchtlinge« und die damit einhergehenden politischen Verlautbarungen zeugen von dem Bemühen des deutschen Staates um diplomatische Schadensbegrenzung gegenüber Israel, das mit Skepsis auf die wachsende Gruppe sowjetischer Juden blickte, die sich für eine Einreise nach Deutschland entschieden hatten.⁶ Auf deutscher Seite galt es also ein Verfahren zu finden, das einerseits die Immigration ermöglichen und andererseits Loyalität gegenüber Israel dokumentieren sollte. Schließlich entsprach die offizielle Haltung Israels der Position, die der damalige israelische Staatspräsident Ezer Weizmann anlässlich seines Deutschlandbesuchs 1996 mit Nachdruck formulierte, nämlich, dass allein Israel der angemessene Ort für Juden sei. In seiner Rede – der ersten eines israelischen Präsidenten vor dem deutschen Bundestag – forderte er die in Deutschland lebenden Juden auf, nach Israel überzusiedeln. Zu diesem Zeitpunkt war die Aufnahmeregelung für »jüdische Kontingentflüchtlinge« schon seit vier Jahren in Kraft, und die Migration von Jüdinnen und Juden aus den mittlerweile postsowjetischen Staaten hatte bereits dazu geführt, dass sich die Mitgliederzahlen in den jüdischen Gemeinden verdoppelt hatten.⁷ Dort waren nach der ersten Euphorie die ersten Konflikte zwischen alteingesessenen und den neuen Mitgliedern aufgebrochen, im Kulturprogramm der Gemeinden wuchsen die Angebote für Klavier-, Ballett- und Liederabende, neue jüdische Jugendzentren und Kindergärten gründeten sich, und »Sozialarbeiterin in der

5 Vgl. Tobias Freimüller, Frankfurt und die Juden. Neuanfänge und Fremdheitserfahrungen 1945–1990. Göttingen 2020.

6 Vgl. Wolfgang Schäuble, in: Belkin/Gross 2010, S. 53.

7 Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland für das Jahr 2020, URL: <https://www.zwst.org/medialibrary/service-information/ZWST-Mitgliederstatistik-2020-kurzversion-RZ.pdf> (besucht am 12.01.2021).

Gemeinde« wurde zu einem der begehrtesten Arbeitsplätze der Eingewanderten. Das neue jüdische Leben in Deutschland hatte bereits begonnen, und damit war vieles in Bewegung geraten.

Im Rückblick kommentierte der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble (CDU) die jüdische Einwanderung und sagte in einem Interview 2009, »es handelte sich einfach um Menschen, die nach Deutschland kommen wollten, weil sie nicht mehr in der Sowjetunion leben wollten.«⁸ In dieser Formulierung schwingt fast zwei Jahrzehnte später noch immer die leise Vorsicht gegenüber Israel, die Immigration von Juden nach Deutschland zu benennen, verbunden mit der nüchternen Einsicht, dass die Migration der russischsprachigen Jüdinnen und Juden vielerlei Motive umfasste, wozu wesentlich auch die Hoffnung auf die Verbesserung der eigenen Lebenschancen zählte.

Für die Eltern und Großeltern derjenigen, die heute als junge Erwachsene in Deutschland leben, gehörte es zu den vielen neuen und nicht immer einfachen Erfahrungen, dass ihnen im Zuge ihrer Einwanderung wiederholt die Frage gestellt wurde: »Warum sind Sie nach Deutschland gekommen? Wieso sind Sie nicht nach Israel gegangen?« In ersten Interviews hatten mir meine neu eingewanderten Gesprächspartner diese Frage bereits beantwortet, bevor ich sie überhaupt gestellt hatte oder klar war, ob ich sie stellen wollte.⁹ Während ich noch auf der Suche nach einer Steckdose für das Aufnahmegerät war, erklärten sie mir mitunter leicht trotzig, dass Israel zwar das »Heimatland der Juden« sei, aber eben nicht ihre Heimat, dafür sei es zu heiß, zu fremd, zu »orientalisch« geprägt, ein religiöser Staat, in dem zu viel Krieg herrsche. Im Gegensatz dazu galt ihnen die eigene Herkunftsregion wie auch das gewählte Einwanderungsland Deutschland als Teil der europäischen Welt, die durch eine gemeinsame Geistesgeschichte und Hochkultur miteinander verbunden seien. In ihren Aussagen mischten sich Reste eines sowjetischen Antizionismus, die Identifikation mit einer idealisierten europäischen Kulturgeschichte sowie die Entfremdung gegenüber religiös-liturgischen Traditionen, in denen von Zion als jüdischer Heimat gesprochen wird, mit pragmatisch-alltagsbezogenen Überlegungen, die im Prozess der eigenen Migration gewonnen worden waren.¹⁰ Viele Familien hatten Verwandte, die bereits nach Israel ausgewandert waren und die man in Vorbereitung auf die eigene Auswanderung in Bat Yam oder Ashdod befragt oder besucht hatte, um vor Ort einen Eindruck davon zu gewinnen, wie dort ein künftiges Leben aussehen könnte, welche Arbeitsmöglichkeiten es gäbe, wo man erschwänglich wohnen könnte und wie es um die Ausbildung der Kinder bestellt sein würde. Am Ende fiel die Entscheidung für Deutschland häufig, weil das tägliche Leben einen weniger kompli-

8 Vgl. Schäuble, in: Belkin/Gross 2010, S. 54.

9 Vgl. Körber 2005.

10 Ebd.

zierten Eindruck machte, der Anfang nicht so steinig war, manchmal auch weil der Abschied weniger endgültig erschien. Insbesondere für die Familien, die mit den Angehörigen der Großelterngeneration ausreisen wollten, stellte sich die oft ganz praktische Frage nach den finanziellen Härten, die einem die israelische als Einwanderungsgesellschaft zumutete, gegenüber wohlfahrtsstaatlichen Leistungen, auf die die Einwandernden in Deutschland ein Anrecht hatten. Zudem ließen die erleichterten Ein- und Ausreisebedingungen sowie die neuen Möglichkeiten günstigen Reisens es zu, die Auswanderung aus der Ukraine oder aus Russland als einen gestaffelten Prozess zu organisieren: Nicht alle mussten gleichzeitig aufbrechen, einzelne Familienmitglieder konnten erst einmal pendeln, Wohnungen wurden untervermietet, Kisten mit Büchern und Geschirr untergestellt und Datschen verpachtet, bis man sich sicher sein konnte, dass die Ankunft gelungen, ein Anfang gemacht war.

Angekommen in Deutschland

Welches Verhältnis zu Deutschland und zu Israel haben nun die jungen Erwachsenen ausgebildet, die als Kinder und Jugendliche in den 1990er Jahren mit ihren Familien eingewandert und hier aufgewachsen sind? Diesen Fragen sind wir in der Online-Umfrage und in unseren Interviews nachgegangen und sind auf Antworten gestoßen, die in mancherlei Hinsicht einen Wandel der hiesigen jüdischen Gemeinschaft dokumentieren. Richtet sich der Blick zurück auf die jüdische Geschichte im Nachkriegsdeutschland, so zeichnet sich eine wesentliche Differenz zu den Nachkriegsgeborenen ab: Im Vergleich zu den jungen Juden und Jüdinnen der zweiten Generation, die in der BRD und der DDR aufgewachsen sind, artikulieren die jungen russischsprachigen Juden der 2000er Jahre selbstverständlich und selbstbewusst den Wunsch, hier Wurzeln zu schlagen.¹¹ Allerdings weisen sie – ähnlich wie Angehörige anderer Migrationsgruppen¹² – ebenso nachdrücklich eine deutsche Identität für sich zurück. Bezogen auf Israel betonen die jungen Juden zwar die besondere symbolische Bedeutung, die dem jüdischen Staat zukommt, weisen aber der Option einer Auswanderung nach Israel keinen nennenswerten Stellenwert in ihrer Lebensplanung zu. Auch unter denjenigen, die einem religiös verstandenen Judentum nahestehen, sind starke Bindungen an Israel nicht selbstverständlich. Bezogen auf ihre Herkunftsgesellschaften distanzie-

11 Vgl. Mendel 2010.

12 Vgl. Çetin Çelik, ›Having a German Passport Will Not Make Me German: Reactive Ethnicity and Oppositional Identity among Disadvantaged Male Turkish Second Generation Youth in Germany, in: Ethnic and Racial Studies 38 (2015), 9, S. 1646–1662.

ren sie sich nachdrücklich von den postsowjetisch entstandenen nationalen Zugehörigkeiten, fühlen sich jedoch einem russischsprachigen Sprach- und Kulturraum verbunden.

Mehrfachzugehörigkeiten

In unserer Online-Umfrage haben wir die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden nach ihrem Verhältnis zu Deutschland und zu Israel gefragt. Knapp achtzig Prozent stimmten der Aussage zu, dass Israel allen Juden Schutz vor Verfolgung biete, gut siebzig Prozent schlossen sich der Aussage an, dass Israel die Heimat aller Juden sei. Diesen Umfrageergebnissen zufolge weisen also auch unsere Befragten dem Staat Israel eine besondere Bedeutung zu. Die höchsten Zustimmungswerte erhielt mit 88 Prozent jedoch die Aussage, dass Juden heute genauso gern in den USA oder in Europa leben. Auch der persönlich adressierten Aussage »Israel ist eine symbolische Heimat, aber ich möchte dort nicht leben« stimmten gut sechzig Prozent zu.

Gefragt danach, welchen Bezugsorten – Ländern und Regionen – sie sich zugehörig fühlen, gaben mehr als die Hälfte der Befragten eine starke Verbundenheit mit Europa und mit Israel an. Rund 45 Prozent fühlen sich stark mit der Stadt verbunden, in der sie leben. Ebenfalls 45 Prozent bekunden eine starke Zugehörigkeit zu Deutschland, während nicht einmal 30 Prozent eine starke Verbundenheit mit der Herkunftsregion angeben.

Deutlich anders fallen die Antworten aus, wenn die jungen Erwachsenen nach ihren Identitätsgefühlen gefragt werden. Rund achtzig Prozent identifizieren sich stark mit ihrem Jüdischsein, knapp zwei Drittel empfinden sich als Europäer. Deutlich weniger, nämlich nur knapp 27 Prozent der Befragten, identifizieren sich als Deutsche, obgleich, wie oben angeführt, die Verbundenheitsgefühle mit Deutschland durchaus höher liegen.

In diesen Aussagen zeichnet sich eine Hinwendung zu einem global verstandenen Judentum ab, das sich sowohl Israel als auch Europa stark verbunden sieht und selbstverständlich Formen der Mehrfachzugehörigkeit einschließt, die verschiedene symbolische Bezüge aufweisen und nicht im Konflikt zueinander stehen.

»Ich schätze Deutschland sehr« – soziale Aufstiege der jungen Generation

Wie loten die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden nun ihr Verhältnis zu Deutschland in den Interviews aus? Was lässt sich über die soziale und ökonomische Integration der eingewanderten Familien im Generationenvergleich sagen?

»Also, ich kann mir sehr wohl vorstellen, hier meine Familie zu gründen und hier zu arbeiten und hier mein Leben zu verbringen. Allerdings würde ich jetzt niemals sagen, auf die Frage, ja, welcher Nationalität ich bin, ich bin deutsch. Also, ich habe einen deutschen Pass, und ich lebe in Deutschland. Ich halte mich an das deutsche Grundgesetz und so weiter und so fort, aber ich fühle mich jetzt darüber hinaus nicht in irgendeiner Weise deutsch.«¹³

»Ja, ich habe die deutsche Staatsangehörigkeit, weil das mein Land ist und ich ein Teil davon sein möchte, auch, zum Beispiel, um politisch mitbestimmen zu können. Ja, das war für mich wichtig. Weil sonst, sage ich mal, hätte ich es gar nicht gemacht, denn ich hatte eine Daueraufenthaltsgenehmigung mit allen Rechten, das heißt eine Arbeitserlaubnis. Ich als Informatiker, ich bin ja kein Arzt oder kein Polizist, ich brauche diese deutsche Staatsangehörigkeit gar nicht. Ich hätte genauso gut hier so leben können. Ich habe es gemacht, weil ich das wollte.«¹⁴

»Ich fühle mich schon heimisch, und ich bin froh, also gerade jetzt mit der Wirtschaftskrise, ausgerechnet in Deutschland zu sein und nicht irgendwo anders. Ich habe hier meine Arbeit, ich habe meine Ausbildung hier gemacht. Ich bin deutsche Staatsbürgerin, definitiv, weil mir die Demokratie wichtig ist und weil es eine Verantwortung gegenüber dem Land gibt, das schon. Aber kulturell gesehen natürlich nicht, weil meine Wurzeln ja nicht aus Deutschland kommen und ich nicht diese Geschichte teile, die die Deutschen haben. Das kann man ja so dann nicht sagen, dass ich deutsch bin.«¹⁵

»Ich mag Deutschland sehr. Ich mag es. Hier gibt es Ordnung. Es ist ein reiches Land. Ein reiches Land im Vergleich zu anderen europäischen Ländern. Deutschland ist jetzt das beste Land, wenn wir uns Europa anschauen. Ich kann es nicht richtig vergleichen, aber ich denke, dass Deutschland ein großer Exporteur ist und eine starke Wirtschaft hat. Ich freue mich, dass ich hier wohne.«¹⁶

Die hier versammelten Stimmen repräsentieren einen Querschnitt unserer Interviews. Unsere Gesprächspartner und -partnerinnen sprechen ganz selbstverständlich davon, in Deutschland zu leben und sich hier eine Zukunft auf-

13 Lisa, Transkript S. 17, Zeile 706–715.

14 Alek, Transkript, S. 15, Zeile 595–602

15 Sveta, Transkript, S. 11, Zeile 442–447.

16 Anatol, Transkript, S. 6, Zeile 232–236.

bauen zu wollen. Anders als in der zweiten Generation von Jüdinnen und Juden in der Bundesrepublik Deutschland, deren Empfindungen von Zwiespalt und Ambivalenz in Bezug auf ein Leben in diesem Land geprägt waren, äußern die Befragten, sich »zu Hause« oder »heimisch« zu fühlen.¹⁷ Nachdrücklich betonen sie die Bedeutung einer deutschen Staatsbürgerschaft, die wahlweise als Möglichkeit der Teilhabe, Verantwortung und auch Verpflichtung gegenüber dem staatlichen Gemeinwesen verstanden wird, dem sie angehören. Ebenso deutlich wie ihre Zustimmung zu dieser Staatsbürgerschaft erfolgt jedoch die Verneinung einer nationalen Zugehörigkeit, also die Möglichkeit, sich als Deutsche zu verstehen. In ihren Äußerungen erscheint Deutschland als ein Ort, der aus der Sicht der Interviewten Sicherheit und Stabilität vermittelt, ein Ort also, der die Planbarkeit des eigenen Lebens erlaubt, wenn es etwa darum geht, eine Familie gründen zu wollen, eine Ausbildung zu machen beziehungsweise einen entsprechenden Arbeitsplatz zu bekommen. Die Zustimmung zu Deutschland trägt insofern pragmatische Züge und ist gekennzeichnet durch Faktoren, die für das Gelingen der eigenen Lebensführung von Belang sind: die Möglichkeit, individuelle Lebenschancen in einer sozial und ökonomisch stabilen Situation wahrnehmen und diese mit einer vergleichsweise hohen Wahrscheinlichkeit auch verwirklichen zu können. Allerdings beschränkt sich die Wahrnehmung nicht allein auf die subjektive Verwirklichung von Chancen, sondern verbindet sich in der Institution der Staatsbürgerschaft auch mit dem Anspruch der Teilhabe am demokratischen Gemeinwesen, an das sich die Befragten als Bürgerinnen und Bürger nicht nur passiv gebunden sehen, sondern das sie auch aktiv erhalten und gestalten wollen.

Darin kommt eine migrantische Positionierung zum Tragen, die auf der familiären Erfahrung beruht, aus Herkunftsregionen zu kommen, in denen die Lebensverhältnisse deutlich schwieriger waren. Zudem gilt für die Gruppe der Befragten, dass ihnen in Deutschland ein sozialer Aufstieg gelungen ist, der ihren Eltern nach der Migration verwehrt geblieben war. Danach befragt, an welche beruflichen Schwierigkeiten ihrer Eltern sie sich nach der Einwanderung nach Deutschland erinnern, nannten in der Online-Umfrage über fünfzig Prozent die hohe Arbeitslosigkeit und die häufigen Erwerbsunterbrechungen bei beiden Elternteilen. Noch schwerer ins Gewicht fiel jedoch der Umstand, dass die Elterngeneration durch den Grenzübertritt mit der Nicht-Anerkennung beziehungsweise der Entwertung der eigenen Bildungsabschlüsse und erworbenen beruflichen Qualifikationen konfrontiert wurde. Fast 68 Prozent der Mütter sowie knapp 65 Prozent der Väter waren nach den Aussagen der Teilnehmenden an der Studie unterqualifiziert beschäftigt.

Diesen migrationsbedingten sozialen Abstieg können die jungen Erwachsenen nun auch ihrer eigenen Wahrnehmung zufolge erfolgreich wieder wett-

17 Vgl. Brenner 2012, S. 9–14.

machen. Der Anteil an gymnasialen Abschlüssen liegt bei 95 Prozent, die Zahl an Hochschul- und Fachhochschulabschlüssen bei 80 Prozent¹⁸, die Erwerbslosigkeit geht gegen null. Das durchschnittliche Bruttojahreseinkommen der in Vollzeit Erwerbstätigen liegt bei rund fünfzigtausend Euro¹⁹ und spiegelt damit das hohe Bildungsniveau der Befragten wider. Insofern kann hier auch in der Höhe der Erwerbseinkommen von einer sehr guten Arbeitsmarktintegration gesprochen werden.

In der Umfrage dazu aufgefordert, sich im Vergleich zur Generation ihrer Eltern sozial einzuordnen, geben die jungen Erwachsenen an, dass sich ihre Lebensverhältnisse ihrer eigenen Einschätzung zufolge gegenüber der Vorgängergeneration erheblich verbessert haben. Die subjektive Zufriedenheit in Bezug auf Deutschland bestätigt sich auch in ihren Aussagen zur Chancengleichheit im Bildungs- und Ausbildungsbereich sowie auf dem Arbeitsmarkt. Über achtzig Prozent der Befragten geben an, über gleichberechtigte Bildungschancen zu verfügen, über siebzig Prozent sehen sich auf dem Arbeitsmarkt keiner Form der Benachteiligung oder Diskriminierung ausgesetzt.

Diese Ergebnisse sind in verschiedener Hinsicht aufschlussreich. Zum einen geben sie Auskunft über Aufstiegsprozesse im Generationenvergleich innerhalb der Gruppe der russischsprachigen Jüdinnen und Juden. Studien über die Arbeitsmarktintegration der Elterngeneration bestätigen die von den eigenen Kindern wahrgenommene Entwertung der Berufsbiographien im Migrationsverlauf, verweisen gleichzeitig jedoch bereits auf die hohe Motivation in der ersten Generation der Eingewanderten, trotz institutioneller Hürden ihre Bildungsabschlüsse aus dem Herkunftsland anerkennen zu lassen, um darin verspätete (Teil-)Erfolge auf dem deutschen Arbeitsmarkt zu erzielen.²⁰

18 Ein Blick auf die Verteilung der Studienfächer bei denjenigen, die bereits einen Hochschulabschluss haben oder während der Befragung noch im Studium sind, zeigt, dass die Fächergruppe der Mathematik, Informatik, Natur- und Ingenieurwissenschaften im Sample mit knapp 23 Prozent am stärksten vertreten ist, danach folgen mit jeweils rund 20 Prozent die Sprach- und Kulturwissenschaften sowie die Wirtschaftswissenschaften. Die MINT-Fächer liegen damit deutlich unter dem Bundesdurchschnitt, der bei 38 Prozent liegt, vgl. dazu destatis 2013, URL: https://www.statistischebibliothek.de/mir/servlets/MCRFileNodeServlet/DEAusgabe_derivate_00000156/1010110137004.pdf;jsessionid=3E40F45FF790A81E6948D609C3DB9A7C (besucht am 23.08.2019).

19 Das Durchschnittseinkommen liegt damit deutlich über dem Bundesdurchschnitt von 44.991 € (Angabe des Statistischen Bundesamtes für 2012) und entspricht der Höhe dessen, was für Akademiker in den ersten zehn Erwerbsjahren zu erwarten ist. Vgl. Gregor Fabian u. a., *Karriere mit Hochschulabschluss? Hochschulabsolventinnen und -absolventen des Prüfungsjahrgangs 2001 zehn Jahre nach dem Studienabschluss*, Hannover 2013, S. 68.

20 Vgl. Yinon Cohen/Irena Kogan, Educational Selectivity and Labour Market Attainment of Jewish Immigrants from the Former Soviet Union in Israel and Germany in the 1990s, in: Holger Kolb/Henrik Egbert (Hg.), *Migrants and Markets. Perspectives from Economics and the Other Social Sciences*, Amsterdam 2008, S. 104–119. Irena Kogan u. a., In-

Ein vergleichender Blick auf eine Studie über russischsprachige Juden der Generation 1.5 in Israel macht darauf aufmerksam, in welcher Weise die unterschiedlichen politischen wie sozioökonomischen Rahmenbedingungen der russisch-jüdischen Migrationen nach Deutschland und nach Israel Effekte zeitigen, die sich auch in den jeweiligen Selbstpositionierungen der jungen Generation in beiden Ländern niederschlagen.²¹

Die jungen russischsprachigen Juden fühlen sich in Deutschland ökonomisch und sozial integriert und verzichten auf eine politische Artikulation, die die migrationsbedingte Herkunft zum Ausgangspunkt macht. Sie legen Wert auf die deutsche Staatsangehörigkeit, gleichwohl begreifen sie sich nicht als Deutsche, sondern identifizieren sich in einem starken Sinne als Juden in Europa. Im Gegensatz zu den positiven Selbsteinschätzungen der Studienteilnehmenden an der vorliegenden Studie, was ihre Chancen auf sozialen Aufstieg und ein Klima wirtschaftlicher Sicherheit betrifft, betont Larissa Remennick die schwierigen Erfahrungen der jungen russischsprachigen Generation in Israel, die bei ihrer politischen und sozialen Inklusion auf Barrieren oder Grenzen stößt. Damit sind zum einen Belastungen angesprochen, die entstehen, weil die ökonomische Schlechterstellung der Eltern nach der Migration, anders als im deutschen Wohlfahrtsstaat, nicht von staatlicher Seite durch entsprechende Leistungen aufgefangen wurde und somit der Aufstieg der nächsten Generation durch die finanzielle Belastung der eigenen Eltern erschwert wird. Zum anderen sind die jungen russischsprachigen Israelis aufgrund ihrer patrilinearen Herkunft und der hohen Anzahl von Familien mit einer nichtjüdischen Ehepartnerin betroffen von den Folgen der religiösen Kontrolle durch den israelischen Staat, was Fragen der Eheschließung, Scheidung, Beerdigung

dividual Resources and Structural Constraints in Immigrants' Labour Market Integration, in: Matthias Wiggins u. a. (Hg.), *A Life Course Perspective on Migration and Integration*, Dordrecht 2011, S. 75–100. Vergleichende Studien verweisen darauf, dass Spätaussiedler mit ihrer Einwanderung als deutsche Staatsbürger gelten und zudem von einem erleichterten Anerkennungsverfahren aller ihrer in der ehemaligen Sowjetunion erworbenen Zeugnisse profitieren. Obwohl den eingewanderten Jüdinnen und Juden vergleichbare Rechte auf ihre Ausbildungszeugnisse und Arbeitserfahrungen nicht zustehen, bemühen sie sich mit signifikant höherer Wahrscheinlichkeit um die Bewertung ihrer Bildungsabschlüsse aus dem Herkunftsland. Vgl. Irena Kogan, *Potenziale nutzen! Determinanten und Konsequenzen der Anerkennung von Bildungsabschlüssen bei Zuwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion in Deutschland*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 64 (2012), S. 67–89.

- 21 Die Soziologin Larissa Remennick hat in Israel eine Studie über die Generation 1.5 durchgeführt, die in der Sowjetunion bzw. den postsowjetischen Staaten geboren wurden und als Kinder und Jugendliche mit ihren Familien nach Israel ausgewandert sind. Vgl. Larissa Remennick/Anna Prashizky, *Generation 1.5 of Russian Israelis: Integrated but distinct*, in: *Journal of Modern Jewish Studies*, published online 26 October 2018, DOI:10.1080/14725886.2018.1537212 (Zugriff 30.11.2019).

und andere Angelegenheiten des Familienstands betrifft.²² Vor diesem Hintergrund beobachten die Autorinnen unter den Befragten eine Form der reaktiven Ethnizität²³, die die Zugehörigkeit zur eigenen russischsprachigen Gruppe aufgrund der erfahrenen Diskriminierungen betont und zum Ausgangspunkt einer politischen Artikulation macht, sich darin aber als Israeli und israelische Staatsbürger und Staatsbürgerinnen identifiziert und Israel als Heimatland begreift. Wie auch im anschließenden Kapitel deutlich wird, zeichnen sich hier Differenzen in den Positionierungen und Identifikationen der jungen russischsprachigen Juden ab, die maßgeblich mit den jeweiligen historischen, politischen und sozialen Grenzziehungsprozessen in der deutschen und der israelischen Gesellschaft zusammenhängen.

»Israel ist ein schönes Land. Aber ich könnte dort nicht leben.«

Das Verhältnis zu Deutschland findet seine Entsprechung in den Aussagen der jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden über ihre Beziehung zu Israel. Aus unseren Umfragedaten geht die große symbolische Bedeutung des israelischen Staates für die jungen Erwachsenen hervor. Sie fühlen sich Israel in ähnlich starker Weise verbunden wie mit Europa, während ihre emotionale Bindung an ihre jeweiligen Herkunftsgesellschaften schwach ausgeprägt ist. Ebenso nachdrücklich betonen die jungen Jüdinnen und Juden jedoch auch, dass sie die Frage, wo sie gerne leben möchten, unabhängig von diesen besonderen symbolischen Zugehörigkeiten beantworten wollen.

In unseren Interviews schildern die jungen Erwachsenen, welche Rolle Israel in ihrem eigenen Leben spielt. Dabei gilt für die Mehrheit unserer Gesprächspartner und -partnerinnen, dass sie sich dem israelischen Staat durch die Migration nach Deutschland angenähert haben. Mit Ausnahme derjenigen, die bereits in ihren Herkunftsgesellschaften – vermittelt über die eigene Verwandtschaft oder zionistische sowie religiöse Organisationen – Israel als ein mögliches Ausreiseland kennengelernt haben, beginnt diese Annäherung über die hiesigen jüdischen Organisationen und deren Angebote. Dazu zählt bei den einen der Besuch des Jugendzentrums oder einer jüdischen Schule, bei den anderen die Ferienfreizeiten der Zentralwohlfahrtsstelle (ZWST) oder die Bildungsangebote im jungen Erwachsenenalter, zu denen beispielsweise die »Taglit – Birthright«-Reise gehört, die junge Jüdinnen

22 Vgl. Guy Ben-Porat, *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*. Cambridge 2013.

23 Vgl. Çelik 2015.

und Juden einlädt, in organisierten Reisegruppen für zehn Tage kostenfrei Israel zu bereisen.²⁴

»Ich meine, ich liebe dieses Land, ich finde es wunderschön. Und ich finde es schön, da auch Urlaub zu machen. Ich weiß nicht, ob ich dort leben könnte, weil das Leben dort sehr schwierig ist. Aber ich bin gerne zu Besuch da.«²⁵

»Ich denke, für jeden Juden spielt Israel eine Rolle. Und ich bin auch sehr gerne dort, aber ich könnte es mir jetzt auch nicht vorstellen, nach Israel zu ziehen.«

»Ich bin ja so aktiv in der jüdischen Welt, wo es immer wieder aufkommt, wann wanderst du nach Israel aus? Und für mich ist die Antwort: Nie. Also klar, ich kann mir durchaus vorstellen, dass ich dort vielleicht für ein Jahr oder so hingehge, oder vielleicht auch zwei, drei dort lebe, weil ich das Land einfach unglaublich liebe. Aber trotzdem, mein Land ist Deutschland. Und ich bin hier völlig zu Hause.«²⁶

»Wobei, ich habe auch in Israel gemerkt, die Gegenwart der jüdischen Nation, das ist so eine Sache. Wenn ich da durch die Straßen gegangen bin. Wenn, dann identifiziere ich mich eher mit europäischen Juden. Wenn ich da durch die Straßen gehe und sehe zum Beispiel Juden aus Marokko oder Dunkelhäutige, oder die oder die mit anderen Verhaltensmustern, mit einer anderen Kultur, ja, aber großartig identifizieren tue ich mich ja nicht damit. Aber das ist halt so das Land des jüdischen Volkes.«²⁷

»Ich möchte da nicht wohnen. Mir ist es da nicht ordentlich genug. Und bürokratisch im deutschen Sinne. Ich kann es nicht, mit Chaos leben, ich brauche meine Ordnung. Das kriegst du dort halt nicht. Ich kann mir gut vorstellen, ich weiß nicht, ob die Ämter haben so wie wir. Das ist halt, hier beschwert man sich über die Ämter und die Bürokratie, aber das ist schon sehr viel, also, es erleichtert einem einiges. Und deswegen, also, es ist halt südländisch. Israel ist halt südländisch. Ich würde auch nie in Italien wohnen oder in Spanien.«²⁸

In diesen und anderen Aussagen verweisen unsere Gesprächspartner und -partnerinnen auf die besondere symbolische Bedeutung Israels und die emotionale Verbundenheit mit dem Land. Gleichwohl überwiegen Schilderungen, in denen vor allem auf die besonderen Qualitäten als Reise- und Urlaubsziel abgehoben wird: Ein schönes Land im Süden, mit Sonne, Palmen und Meer, in dem »die Apfelsinen an den Bäumen hängen«²⁹, während es in Deutsch-

24 Das Projekt »Taglit – Birthright Israel« bietet seit Beginn der 2000er Jahre jedem jungen jüdischen Erwachsenen zwischen 18 und 32 Jahren die Möglichkeit, kostenfrei für 10 Tage Israel zu besuchen. In Deutschland organisiert der Zentralrat der Juden in Deutschland gemeinsam mit der Zentralwohlfahrtsstelle die Reisen. Siehe dazu URL: <https://www.zwst.org/de/taglit/> (besucht am 09.09.2019).

25 Tatjana, Transkript, S. 7, Zeile 272–275.

26 Dascha, Transkript, S. 18, Zeile 794–799.

27 Juri, Transkript, S. 14, Zeile 576–582.

28 Irina, Transkript, S. 15, Zeile 674–679.

29 Dima, Transkript, S. 11, Zeile 320.

land kalt ist und regnet. Ebenjene Attribute, die ein mediterranes Lebensgefühl erzeugen, scheinen mitunter auch als Begründung dafür zu dienen, warum Israel für einen dauerhaften Aufenthalt wenig Anziehungskraft entwickelt. Gelegentlich kippt diese Wahrnehmung denn auch in einen orientalisierenden Blick, die als negative Zuschreibung des arabischen Raums eine lange Geschichte hat und auch den aschkenasischen Blick auf die arabischstämmigen Juden prägt.³⁰ Insgesamt sind es weniger die zum Alltag gewordenen Bedrohungsszenarien, die Israel als einen Ort ausschließen, an dem man sich vorstellen könnte das eigene Leben zu verbringen, als vielmehr der Eindruck, dass das Leben »zu hart«, »zu anstrengend«, chaotisch und unsicher erscheint. Stattdessen tauchen auf Nachfrage mögliche andere Destinationen auf, die im Rahmen des eigenen Studiums oder Berufs bereits selbst oder von anderen erprobt worden sind und als Lebensmittelpunkte vorstellbar wären, wie die Schweiz, die Niederlande oder Kanada.

Auch unter den Befragten, die sich als traditionell jüdisch verstehen oder sich einem religiösen Judentum zugehörig fühlen, ist die Haltung gegenüber Israel nicht einheitlich. In der kleinen Gruppe von jungen Erwachsenen, die der Orthodoxie nahestehen, gilt Israel den einen als Sehnsuchtsort und als religiöses Zentrum, welches die Geschichte und die Zukunft des geeinten jüdischen Volkes umfasst und ein alltäglich praktiziertes religiöses jüdisches Leben ermöglicht, was etwa die Einhaltung der Kaschrut-Regeln oder eine öffentlich verankerte religiöse Erziehung und Bildung der nächsten Generation betrifft.

»Ich denke, dass die Zukunft des Judentums Israel ist. Weil es hier (in Deutschland, K. K.) wegen Globalisierung und Liberalisierung, keine religiöse Basis gibt, die die Juden im Galut religiös hält.«³¹

»Israel ist das Heilige Land. Ich fühle es. Wenn ich da bin, fühle ich mich wie eine Pflanze, die in ihrer Vegetationszone ist. So richtig verwurzelt, ja, spirituell und physisch. Ich liebe Jerusalem, ich fühle mich sehr, sehr nah zu Gott. Ich fühle die Heiligkeit, wenn ich in Jerusalem bin. (.) Ich liebe es. Alle sind wie eine große Familie. Juden von überall aus der ganzen Welt. Koscheres Essen überall. Die Möglichkeiten für die nächste Generation, also jüdische Schulen und alles.«³²

Andere machen dagegen ihre Entscheidung, Israel in ihrem Leben keine besondere Bedeutung zuzuschreiben, gerade dadurch geltend, dass ihnen das Judentum in seiner langen Geschichte als Religion und Tradition wichtig ist. Die Existenz des israelischen Staates begreifen sie zwar als ein wichtiges Pro-

30 Viola Alianov-Rautenberg, *Liftmenschen in the Levant: A Gender History of the German-Jewish Immigration to Palestine/Eretz Israel 1933–1939*. Unveröffentlichte Dissertation, TU Berlin 2019.

31 Anatol, Transkript, S. 5, Zeile 167–169.

32 Leah, Transkript, S. 8, Zeile 335–351.

jekt, eines, das aber für ihr eigenes Verständnis des Judentums nicht zentral ist. Dahinter verbirgt sich jedoch nicht die Position ultraorthodoxer Juden, den israelischen Staat aufgrund der religiösen Überzeugung in seiner Existenz abzulehnen. Entscheidend ist hier vielmehr eine Haltung, die der eigenen Lebensführung in Deutschland den Vorrang gibt und das Zentrum des jüdischen Lebens im eigenen Nahbereich der lokal erfahrenen Gemeinschaft verortet:

»Wenn in den Nachrichten irgendwie was kommt oder so, dann interessiert es mich vielleicht ein bisschen mehr als so den durchschnittsdeutschen Zuschauer, aber sonst habe ich da jetzt auch keinen großen Bezug zu, weil ich dort halt nie bin. (.) Also ich finde, zum Judentum gehören mehr die religiösen Sachen. Das andere gehört mehr so zu den Israelis. Und ich sehe mich halt immer nur so als Jüdin, und deswegen finde ich das interessanter, auch wenn ich das jetzt nicht alles befolge. Aber ich finde, das macht es irgendwie viel mehr aus als so dieses Politische.«³³

»Ich finde, es soll Israel geben und klar, ich fahre gern hin und super, aber es spielt für mich im Alltag weniger eine Rolle als das Judentum an sich.«³⁴

Nun ist die Differenz zwischen der symbolischen Bedeutung, die dem israelischen Staat zugesprochen wird, und den individuell getroffenen Entscheidungen über den eigenen Lebensmittelpunkt nichts Neues, blickt man auf die jüdische Nachkriegsgeschichte in Deutschland.³⁵ Stefanie Tauchert beschreibt in ihrer Untersuchung über jüdische Identitäten in Deutschland für die zweite Generation der in der BRD lebenden Jüdinnen und Juden, dass diese Israel als »Sicherheitsgarant für jüdisches Leben in der Diaspora« nachdrücklich verteidigten, während es für die Lebensperspektive der Einzelnen nur eine untergeordnete Rolle spielte. Gibt es also Ähnlichkeiten zwischen Positionierungen der zweiten Generation damals und den jungen russischsprachigen Juden heute, so finden sich gleichwohl auch eine Reihe von Unterschieden. Anthony Kauders zeigt auf, wie die zweite Generation seit den späten 1960er Jahren ein ambivalentes und distanzierteres Verhältnis gegenüber dem israelischen Staat entwickelte, in welchem sich erste kritische Auseinandersetzungen mit dem Zionismus – etwa infolge des Sechstagekriegs – mit eigenen ernüchternden Erfahrungen nach längeren Aufenthalten im Land verbanden. Dieser Wandel bildete auch eine Verschiebung im Generationenverhältnis ab, da die junge Generation anfangs sich von den Maßstäben und Wertsetzungen der Eltern zu verabschieden. Der beschworenen Solidarität und Identifikation mit Israel, die insbesondere von den offiziellen Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft nach innen und nach außen eingefordert wurde, begegneten junge Stimmen

33 Maja, Transkript, S. 14, Zeile 586–590.

34 Olga, Transkript, S. 21, Zeile 890–892.

35 Vgl. Stephanie Tauchert, *Jüdische Identitäten in Deutschland. Das Selbstverständnis der Juden in der Bundesrepublik und der DDR 1950 bis 2000*, Berlin 2007, S. 310.

nicht nur mit einer am Universalismus geschulten Kritik an bestimmten Elementen der israelischen Politik. Vielmehr stellten sie vor diesem Hintergrund auch die Frage nach Stellenwert und Ziel einer künftigen zionistischen Erziehungs- und Bildungsarbeit, wenn nicht länger die Alija, sondern der Verbleib in Deutschland an Bedeutung für das Selbstverständnis der jüdischen Organisationen und Gemeinden gewinnen sollte. Solche Auseinandersetzungen, die gelegentlich auch auf Gemeindetagen geführt wurden, dokumentierten einen Prozess, in dem sich zwischen einem »schlechten Gewissen«³⁶ und ambivalenten Empfindungen eigene Wege herauskristallisierten, als Jüdinnen und Juden in Deutschland zu leben und dies über die Jahre auch mit wachsendem Selbstbewusstsein zu tun.

Was für die zweite Generation also das Ergebnis einer längeren und schwierigen Selbstvergewisserung war, nämlich die Anerkennung von Deutschland als eigenen Lebensmittelpunkt, nehmen die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden selbstverständlich und von vornherein für sich in Anspruch. Darin dominiert ein eher pragmatisches Abwägen, was die individuellen Lebensentscheidungen und deren Chancen auf Verwirklichung in beiden Gesellschaften betrifft.³⁷ Mit wenigen Ausnahmen bezieht sich kaum einer oder eine unserer Gesprächspartner und -partnerinnen auf Israel als politisches Projekt eines zionistischen Staates. Auch Aussagen, die Bezug nehmen auf die innere Zerrissenheit zwischen einem religiös und einem säkular orientierten Israel oder auf verschiedene Entwürfe künftiger Staatlichkeit in Hinblick auf die Konflikte zwischen Israel und den palästinensischen Gebieten, fehlen fast vollständig. Stattdessen dominiert zum einen eine private Perspektive, die bei einem Teil der Befragten durch verwandtschaftliche Kontakte nach Israel und entsprechende Besuche dorthin geprägt ist. Zum anderen gehört es zur Erfahrungswelt einer Generation, für die Mobilität – innerhalb und außerhalb nationaler Grenzen – Teil der Lebensführung ist, dass Auslandsaufenthalte, ob in der Freizeit, studien- oder berufsbedingt, keine Seltenheit darstellen. Mitunter dienen diese Aufenthalte auch der Begegnung mit jüdischem Leben in anderen Ländern, beispielsweise in den USA, aber auch in London, in Paris oder Antwerpen. Die Möglichkeiten, verschiedenen Ausprägungen jüdischer Gemeinschaften und Lebensentwürfe zu begegnen, beschränken sich also nicht allein auf Israel, sondern gehören in ihren diasporischen Erscheinungsformen

36 Kauders 2007, S.45 ff.

37 Die Entscheidung für ein Leben in Deutschland zeigt sich auch an den nach wie vor niedrigen Auswanderungszahlen nach Israel, die trotz eines gestiegenen Antisemitismus 2019 bei nur 161 Personen lagen. Vgl. Sergio DellaPergola/L. Daniel Staetsky, Jews in Europe at the Turn of the Millennium. Population Trends and Estimates, JPR European Jewish Demographic Unit 2020, S. 71, URL: https://www.jpr.org.uk/documents/JPR_2020.Jews_in_Europe_at_the_turn_of_the_Millennium.pdf (besucht am 12.12.2020).

ebenfalls zur Reiseerfahrung der jungen Jüdinnen und Juden. Umgekehrt gilt jedoch, dass Israel nicht länger nur als jüdischer Staat wahrgenommen wird, sondern auch eine multireligiöse und kulturell diverse Gesellschaft mit expressiven Lebensstilen repräsentiert sowie beispielsweise auf eine erfolgreiche Hightech- und Start-up-Landschaft blickt. Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen und Veränderungen der israelischen Gesellschaft verschiebt sich für unsere Gesprächspartner und -partnerinnen die Bedeutung Israels ein weiteres Mal. Neben das exklusive Merkmal Israels als jüdischer Staat treten andere, vergleichende Faktoren, die an Relevanz gewinnen, wenn es um zeitlich begrenzte Aufenthalte geht, die von Urlauben über Bildungsreisen bis hin zu Internships und Gastsemestern reichen. Israel wird somit zu einem optionalen Ziel auf Zeit, das einerseits in Konkurrenz zu möglichen anderen Aufenthaltsorten steht, andererseits jedoch in vielfacher Hinsicht an Attraktivität gewonnen hat.

Die wachsende Zahl an Angeboten von israelischer Seite, in der Diaspora lebende Jüdinnen und Juden auf Zeit in das Land einzuladen, trifft umgekehrt auf Veränderungen innerhalb der israelischen Gesellschaft, die sich seit der Jahrtausendwende beobachten lassen. Die Globalisierung Israels hat mittlerweile auch eine israelische Diaspora zur Folge, die dazu führt, dass in vielen Zentren der Welt junge Israelis leben, nicht zuletzt auch in Berlin. Eine Studie über deren Beweggründe für eine Migration weist durchaus Parallelen zu den jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden auf.³⁸ Auch bei den jungen Israelis liegt der Anteil an Hochqualifizierten bei über sechzig Prozent. Gefragt nach ihren Motiven für die Migration nach Deutschland, dominiert vor allen anderen Gründen die Hoffnung darauf, sich ökonomisch verbessern und beruflich vorankommen zu können, verbunden mit der Aussicht auf eine weitgehend selbstbestimmte Lebensführung, die ihnen insbesondere im urbanen Raum Berlin möglich erscheint. Beide Gruppen teilen insofern sozialstrukturelle Merkmale, die sich mit der gleichzeitigen Erfahrung physischer wie virtueller Mobilität verbinden, die ein transnationales Dasein begünstigen und »bewegte Zugehörigkeiten«³⁹ ermöglichen.

Der Befund, wonach für die russischsprachigen Jüdinnen und Juden Israel symbolischer Bezugspunkt bleibt, die eigene Lebensplanung sich aber selbstverständlich auf Deutschland richtet, ist insofern auch Ausdruck eines modernen Diaspora-Judentums, das sich seit der Gründung des Staates Israel in den zurückliegenden Jahrzehnten gewandelt hat und in der Gegenwart vor neuen

38 Dani Kranz, *Israelis in Berlin. Wie viele sind es und was zieht sie nach Berlin?*, Bertelsmann Stiftung 2015, URL: <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/israelis-in-berlin-1> (besucht am 23.10.2020). Dies. 2020.

39 Sabine Strasser, *Bewegte Zugehörigkeiten. Nationale Spannungen, Transnationale Praktiken, Transversale Politik*, Wien 2009.

Herausforderungen steht. Zu diesen zählt auf der einen Seite ein gestiegenes Selbstbewusstsein der in den USA und Europa lebenden Jüdinnen und Juden, was die Beziehung zum jüdischen Staat betrifft, und auf der anderen Seite die Konfrontation mit alten und neuen Formen des Antisemitismus, dem sie in zunehmender Weise ausgesetzt sind.

Kapitel II: Einwanderungsland Deutschland

Selbstbehauptungen zwischen Diskriminierung und Antisemitismus

Wie das vorherige Kapitel gezeigt hat, bestehen die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden selbstbewusst auf dem Anspruch, in Deutschland zu leben. Diesen Anspruch, das zeigen die folgenden Ergebnisse, artikulieren sie, obgleich sie in der deutschen Einwanderungsgesellschaft als eingewanderte Juden sowohl mit Erfahrungen von Diskriminierung als auch mit Antisemitismus konfrontiert sind. Knapp zwei Drittel unserer Befragten berichten laut unserer Umfrage davon, persönlich von Diskriminierungen und Antisemitismus betroffen zu sein. Rund die Hälfte der Betroffenen führt ihren Migrationshintergrund als ausschlaggebend an, knapp über vierzig Prozent sind mit Antisemitismus konfrontiert worden, knapp dreißig Prozent geben an, doppelte Diskriminierungen erlebt zu haben. Danach gefragt, wo sie als Migrantinnen diskriminiert wurden, nennen über vierzig Prozent die Schule und über dreißig Prozent den öffentlichen Raum. Im Unterschied dazu nennen drei Viertel der Betroffenen das Internet auf die Frage danach, wo sie mit Antisemitismus konfrontiert worden sind, gefolgt von fünfzig Prozent, die die Printmedien anführen, sowie vierzig Prozent, die antisemitische Erfahrungen im öffentlichen Raum erlebt haben. Niedriger liegen die Zahlen im eigenen sozialen Umfeld, so geben knapp dreißig Prozent an, antisemitische Reaktionen im beruflichen Umfeld erlebt zu haben, und knapp zwanzig Prozent haben entsprechende Erfahrungen im Freundeskreis gemacht.¹

Unsere Interviews geben Aufschluss darüber, wie die jungen Erwachsenen ihre widersprüchlichen Erfahrungen in der deutschen Einwanderungsgesellschaft ausloten. Sie berichten, wie es ist, in Deutschland aufzuwachsen,

1 Diese Daten weisen einen signifikanten Unterschied zu den Umfragen von 2017 auf, die deutlich gestiegene Zahlen antisemitischer An- und Übergriffe angeben. Obgleich die damaligen Umfragen in einen Zeitraum relativ kurz nach der »Bescheidungsdebatte« stattfinden, fällt die Wahrnehmung der Betroffenen anders aus. Ähnliche Werte ergeben sich jedoch in Hinblick auf die Orte, an denen Antisemitismus wahrgenommen wird. Insbesondere das Internet bleibt das zentrale Medium für die Verbreitung antisemitischer Kommentare und Angriffe. Vgl.: Andreas Zick, u. a., Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus in Deutschland. Ein Studienbericht für den Expertenrat Antisemitismus, 2017, URL: https://uni-bielefeld.de/ikg/daten/JuPe_Bericht_April2017.pdf (besucht am 03.11.2018).

schildern ihre Bindungen an ihr russischsprachiges und jüdisches Herkunftsmilieu, das die eigene soziale Identität prägt, aber auch Anlass für Diskriminierungen bietet. Ihre Aussagen weisen darauf hin, dass die Befragten dieser Differenz zwischen eigener Identifikation und Fremdzuschreibung begegnen, indem sie eine Position für sich in Anspruch nehmen, die auf der deutschen Staatsbürgerschaft besteht, eine nationale Zugehörigkeit jedoch zurückweist.

Positionierungen

Auch wenn sich unsere Gesprächspartnerinnen und -partner dafür entschieden haben, als Juden in Deutschland zu leben, und über die Staatsbürgerschaft verfügen, ändert das nichts daran, dass sie der Option, sich als »Deutsche« zu bezeichnen, eine klare Absage erteilen. Ihre Einlassungen zu Deutschland beschließen sie übereinstimmend mit der Aussage: »Aber ich bin nicht deutsch« oder: »Ich bin keine Deutsche.« Dieser Kommentar markiert eine Grenze und führt eine klare Unterscheidung ein.² In Anlehnung an den britischen Kulturwissenschaftler Stuart Hall lassen sich die Äußerungen der jungen Jüdinnen und Juden auch als »Positionierungen« verstehen, als Versuch, auf Brüche und die Besonderheit der eigenen Geschichte aufmerksam zu machen, sowie darauf, dass die eigene Position sich aus einem dynamischen Wechselspiel von Fremdzuschreibung und Selbstidentifikation ergibt.³

In diesen Selbstpositionierungen kommen Erfahrungen in der existierenden symbolischen Ordnung der deutschen Einwanderungsgesellschaft zur Geltung, die gekennzeichnet ist durch Inklusion und Exklusion, verschiedene Formen der Diskriminierung sowie durch eine Hierarchie der Herkunft, auf die junge Jüdinnen und Juden in ihrem Bemühen um soziale Anerkennung Bezug nehmen. Als russischsprachige Juden werden sie sowohl als Migranten, genauer »als Russen«, als auch als Juden kategorisiert und diskriminiert. Unsere Gesprächspartnerinnen und -partner berichten von diesen verschiedenen Gruppenzuordnungen und den damit verbundenen Formen der Diskriminierung und Stigmatisierung, die in der Regel nicht gleichzeitig verlaufen und nicht dieselben Folgen zeitigen. Sie schildern entsprechende Erfahrungen

- 2 Ähnliche Aussagen finden sich auch in der Studie von Stephanie Tauchert für die zweite Generation von Juden in der BRD und in der DDR, in der eine nationale Zugehörigkeit ebenfalls ausgeschlossen wird, vgl. Tauchert 2007. Ebenso wie in Studien über die zweite Generation von Deutschen mit Migrationshintergrund, vgl. Çelik 2015.
- 3 Stuart Hall, Die Frage der kulturellen Identität, in: Ders.: *Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg 1994, S. 180–222. Richard Jenkins, *Ethnicity Etcetera. Social Anthropological Points of View*, in: *Ethnic and Racial Studies* 19 (1996), S. 807–822.

der Ausgrenzung durch die Mehrheitsgesellschaft, machen aber auch Versuche kenntlich, die symbolischen Grenzen der jeweiligen Gruppe zu modifizieren, indem sie die Merkmale der Gruppenzuordnung und deren Bedeutungsinhalte verändern. Dies geschieht beispielsweise, wenn sie die russische oder die jüdische Herkunft verschweigen oder umgekehrt eine der beiden Herkünfte entschieden und offensiv betonen. Daran wird sichtbar, dass die jungen Erwachsenen den Zuschreibungen der Mehrheitsgesellschaft nicht passiv ausgesetzt sind, sondern auch aktiv »Grenzarbeit« betreiben, indem sie versuchen, die verschiedenen sozialen Kategorien, die sie betreffen, zu beeinflussen und umzuwandeln.⁴

Ankommen in der Einwanderungsgesellschaft Deutschland

Zu den prägenden Erfahrungen der jungen Erwachsenen in Deutschland gehört das Heranwachsen in einem migrantischen Herkunftsmilieu, das durch die besondere Struktur dieser Einwanderung gekennzeichnet ist. Das gesonderte Aufnahmeverfahren für jüdische Kontingentflüchtlinge, das denjenigen, die eine jüdische Herkunft nachweisen können, sowie ihren auch nichtjüdischen Familienangehörigen die Einreise gewährt, führt in der Folge zu einer Familienmigration, die Angehörige aus bis zu drei Generationen umfassen kann, wozu neben der Kernfamilie häufig auch die nahe Verwandtschaft, also die Geschwisterfamilien der Elterngeneration, gehören. Der Verweis auf den eigenen »russischen Hintergrund« oder die anderen »kulturellen Wurzeln« nimmt also nicht allein Bezug auf die Herkunft aus einem anderen Land, sondern darauf, dass sie, als Kinder und Jugendliche in Deutschland angekommen, in verwandtschaftlichen oder durch Freundschaften geknüpften sozialen Kreisen groß geworden sind, die Züge ethnisch-kultureller Gemeinschaften tragen, denen die Erfahrung des »transnational way of being« eingeschrieben ist. Das bedeutet keineswegs, dass die jungen Jüdinnen und Juden nicht auch vielfältige Kontakte in nichtjüdische Kreise aufgebaut haben, in der Schule, in der Nachbarschaft oder über sportliche und andere Aktivitäten. Frühzeitig stellen sie dabei fest, dass sie mit einer migrationsgebundenen kulturellen Zugehörigkeit nicht allein sind. Aufwachsen in Deutschland bedeutet für sie, in einer Einwanderungsgesellschaft zu leben. Mit ihren Familien ziehen sie aus den zentralen Aufnahmeheimen meist in Wohnviertel mit erschwinglichen

4 Vgl. Jürgen Gerhards/Sylvia Kämper, Symbolische Grenzen und die Grenzarbeit von Migrantinnen und Migranten. Ein Typologisierungsvorschlag am Beispiel des Umgangs mit Vornamen, in: *Zeitschrift für Soziologie* 5 (2017), S. 303–325.

Mieten und kommunal gefördertem Wohnraum, häufig in Nachbarschaften mit einem hohen Anteil an migrantischer Bevölkerung. Auf der Straße, in den Schulen, auf der Universität, in ihren sozialen Kreisen – überall begegnen sie anderen, deren familiäre Herkünfte nicht (nur) aus Deutschland sind, und schildern, wie sich die alltägliche und gelebte Erfahrung gesellschaftlicher Vielfalt auch in der Wahl und Zusammensetzung der eigenen Freundeskreise niederschlägt.

»Ich hatte meine Mädels aus der Klasse, das waren deutschsprachige Mädels mit verschiedensten Hintergründen. Kroatisch, polnisch, alles Mögliche. Und jetzt ist mein Freundeskreis sehr, sehr bunt gemischt. Das ist für mich alles deutsche Gesellschaft. Also, das ist auch schwierig zu definieren, was ist Deutschland. Wo sind die Wurzeln? Wo sind die Abgrenzungen?«⁵

»Ich bin immer multikulturell aufgewachsen. In Deutschland geht das auch nicht anders. Ich habe auch türkische Freunde und polnische Freunde und deutsche Freunde und alles gemischt.«⁶

»Insbesondere während meines Uni-Studiums und während meiner Schulzeit hatte ich eigentlich russischsprachige Freunde, aber auch sehr viele deutschsprachige Freunde. Wobei, wenn man Deutschsprachige sagt, heißt das, aus aller Herren Ländern. Also es waren jetzt, wie man so schön sagt, keine Bio-Deutschen, sondern Leute von überallher.«⁷

Diese Aussagen dokumentieren den Alltag einer Einwanderungsgesellschaft, der sich in der eigenen Lebenswelt und der Zusammensetzung der sozialen Kreise niederschlägt. Die migrantischen Herkunftsmilieus vermitteln darin Formen der Zugehörigkeit, die sich als eine gefühlte Verbundenheit fassen lassen, geprägt durch gemeinsame Wissensvorräte, geteilte Erfahrungen und Bande der Gegenseitigkeit.⁸ Zum Teil sind es die jüdischen Gemeinden, zum Teil sind es private Zusammenkünfte, die Raum für ein gemeinschaftliches Miteinander schaffen und dafür Sorge tragen, dass in der gemeinsamen Sprache Feste gefeiert werden, zusammen gegessen, gelacht und geweint wird. In den Interviews sind es Erinnerungen an bestimmte Gerichte, an Geschmack und Gerüche, an Konsumgüter der Herkunftsländer, an Musik und Filme, an die Intimität einer geteilten Sprache, die Kindheitsbilder wecken und zur Identifikation einladen.

5 Mascha, Transkript, S. 16, Zeile 706–710.

6 Tatjana, Transkript, S. 18, Zeile 751–753.

7 Alek, Transkript, S. 4, Zeile 169–175.

8 Floya Anthias, *Belongings in a Globalizing and Unequal World: Rethinking Translocations*, in: Nira Yuval-Davis u. a. (Hg.), *Situating Contemporary Politics of Belonging*. London 2006, S. 17–31, S. 21.

»Musik, Zeichentrickfilme, diese Kleinigkeiten, die russisch sind und die man als Kind kennengelernt hat. Auch wieder wie Lebensmittel essen und so was. Dass da auch russisch gekocht wurde, das ist schon wichtig.«⁹

»Ich bin so aufgewachsen, dass ich zu Hause Russisch spreche. Und ich möchte das auch weitermachen. Also, für meine Familie würde ich das auch gerne so weitermachen, weil das für mich etwas Intimes oder Familiäres ist, dieses Russischsprechen. Und Deutsch ist für alles andere. (...) Die Sprache bedeutet mir unglaublich viel. Auch die Kultur, also die Musikkultur, die Literatur, die Kinematografie, also diese ganzen Sachen haben für mich eine unglaubliche Bedeutung. Die Kunst sowieso. Und ich identifiziere mich mit diesen Aspekten ganz stark.«¹⁰

Unsere Interviewpartner und -partnerinnen bringen zum Ausdruck, dass Bindungen an Sprache und Kultur der jeweiligen Herkunftsländer von zentraler Bedeutung sind, weil sie intersubjektive Selbstverständigungen ermöglichen, Tradierungen erlauben und dabei helfen, Übergangserfahrungen zu bearbeiten, und somit dazu beitragen, sich im Prozess der Migration zu verorten.¹¹ Gelten diese Befunde für eine Vielzahl von Migrationen, so lässt sich beobachten, dass die russische Sprache für die jungen Jüdinnen und Juden in unserem Sample besondere Geltung beansprucht und – ähnlich wie in der Generation ihrer Eltern und Großeltern – mit der Kenntnis und der Teilhabe an einem entsprechenden Bildungskanon assoziiert wird. Darin knüpfen die jungen Erwachsenen auch an eine spezifisch jüdische Erfahrung an, die prägend war für die vorherigen Generationen, zu deren geteilter kultureller Praxis als Juden in der Sowjetunion es gehörte, sich mit der russischen Hochkultur zu identifizieren. Allerdings verliert die besondere Verbundenheit mit der russischen Sprache mit dem Grenzübertritt ihren distinktiven Charakter und droht, sich im Aufnahmeland in ihr Gegenteil zu verkehren. In Deutschland wahrgenommen als ein Merkmal, welches die Zugehörigkeit zur Großgruppe »der Russen« suggeriert, haftet ihr in den Augen der jungen Juden der Makel

9 Katia, Transkript, S. 6, Zeile 222–231.

10 Mascha, Transkript, S. 5, Zeile 222–227.

11 Eine israelische Vergleichsstudie kommt zu ähnlichen Ergebnissen und verweist auf enge intergenerationelle Bindungen der Gruppe sowie eine starke Verbundenheit mit der russischen Sprache und Kultur, vgl. Remennick/Prashizky 2018. Tanja Anstatt, Russisch in der zweiten Generation. Zur Sprachsituation von Jugendlichen aus russischsprachigen Familien in Deutschland, in: Ludwig M. Eichinger u. a. (Hg.), Sprache und Integration. Über Mehrsprachigkeit und Migration, Studien zur deutschen Sprache 57, Tübingen 2011, S. 101–128. Darja Klingenberg, Komische Leute. Selbstverständnisse und Erfahrungen von Rassismus und Antisemitismus russisch-jüdischer Migrant_innen im scherzhaften Gespräch, in: Karen Körber (Hg.), Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel, Göttingen 2015, S. 107–133.

an, mit einer Gruppe assoziiert zu werden, die in der hiesigen Öffentlichkeit nicht sonderlich wohlgeht und mit einer Reihe von negativen Attributen versehen wird. Solche Diskriminierungserfahrungen, in denen die russischsprachigen Jüdinnen und Juden damit konfrontiert werden, dass ein Geburtsort jenseits der deutschen Grenzen oder ein russisch klingender Name Abwertungen nach sich zieht und Chancen auf gleichberechtigte Teilhabe, etwa auf dem Wohnungsmarkt, beschränkt, bleiben nicht ohne Folgen für das Verhältnis zur eigenen Herkunft.¹²

»Also, in der Stadt konnte man immer wieder Skinheads antreffen, in der Schule. Auch die Lehrer waren nicht besonders wohlgesonnen, was die Russen anbetraf. Wir wurden alle als Russen wahrgenommen, weil wir eben Russisch gesprochen haben, gar nicht so sehr als jüdische Immigranten. Und dieser Hass gegen Russen eben, der dort einfach vorhanden war, der richtete sich dann gegen uns.«¹³

»Aber ich würde jetzt nicht – ich hätte ein Problem damit zu sagen, dass ich Russin bin. Also ich habe ein wirkliches Problem damit zu sagen, dass ich Russin bin. Kann auch sein, dass es auch mit diesen Stigmatisierungen zu tun hat. Weil, also, Russin ist, also das Wort Russin hat nicht immer ein gutes Image. Und also deswegen fällt es mir vielleicht besonders schwer. (...) Ich fand es auch furchtbar, als ich meinen Namen sagen musste, abgesehen mal davon, dass ihn keiner aussprechen kann, aber das ist nicht so schlimm. Teilweise, als ich auf der Wohnungssuche war, hieß es dann: »Ja, klar, wir machen einen Termin aus. Dann können Sie die Wohnung besichtigen. Geben Sie mir doch Ihren Namen durch.« Und dann habe ich meinen Namen gesagt. »Ach so, nein, an Ausländer vermieten wir nicht.« Und solche Sachen habe ich paar Mal erlebt und die fand ich nicht gut. Hatte auch nichts mit meinem Jüdisch-Sein zu tun, sondern eher was mit meinem Russisch-Sein, also mit meinen russischen Wurzeln. Und deswegen, das mag ich gar nicht.«¹⁴

Unsere Gesprächspartnerin Katia, die an anderer Stelle im Interview ihrer Nähe und Identifikation mit der russischen Sprache und Kultur Ausdruck verliehen hat, unterstreicht nachdrücklich, dass sie gleichwohl nicht als Russin gesehen werden will. Ihre Äußerungen dokumentieren, dass die Frage nach der eigenen Gruppenzugehörigkeit auch in Bezug auf die symbolische Hierarchie von Herkunftsn beantwortet wird, welche sich in der Einwanderungsgesellschaft etabliert hat. Die junge Frau macht hier Erfahrungen geltend, die auch andere Menschen in Deutschland mit einer Migrationsgeschichte teilen und die als Differenz zwischen einer symbolischen und einer sozialen

12 Vgl. Jan Schneider u. a., *Diskriminierung am Ausbildungsmarkt. Ausmaß, Ursachen und Handlungsperspektiven*, Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR), Berlin 2014.

13 Larissa, Transkript, S. 2, Zeile 79–85.

14 Katia, Transkript, S. 6, Zeile 231–237, 266–276.

Grenzziehung beschrieben werden können.¹⁵ In Katias Empfinden markieren der russische Name und die Sprache in der Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft nicht nur einen Unterschied, sondern werden mit einer negativen Bewertung verknüpft, die diskriminierende Folgen zeitigt. In dieser Interpretation wird aus einer symbolischen Grenze, die zunächst einmal entlang verschiedener Merkmale, wie dem Tragen eines Kopftuchs oder einer Kippa, zwischen zwei Gruppen unterscheidet, ohne dass sich damit zwangsläufig Auf- oder Abwertungen verbinden, eine soziale Grenze, die zur Benachteiligung innerhalb der Gesellschaft führt, wenn es etwa um den Zugang zu Ressourcen und die Verteilung von Anerkennung und Macht geht.¹⁶

Um der negativen Fremdzuschreibung zu entgehen, unternehmen unsere Befragten den Versuch, mithilfe kultureller Praktiken jene »feinen Unterschiede«¹⁷ geltend zu machen, die eine klare Grenzziehung zwischen der eigenen Gruppe und den »Russen« ermöglichen, und darüber zugleich den eigenen Platz in der deutschen Gesellschaft zu verhandeln.

»Aber mit vielen Russen kann ich zum Beispiel gar nicht. Also ich sage auch, ich mag keine Russen. Ich mag die Mentalität nicht. Ich mag die Art nicht. Also, ich schätze die Kultur, ich schätze die kulturellen Werte St. Petersburgs. Das Kulturgut, die Museen, die Architektur, die Stadt selbst, die Geschichte. Aber alles andere ist für mich schon fremd.«¹⁸

»In meiner Erinnerung ist das Russische etwas ganz Kulturelles. Also, die ganzen Klischees sind da auch präsent: Ballett, Oper, das, worin die Russen gut sind, weil sie einfach auch so ein großes Land sind und so viel Auswahl haben an Menschen. Das ist so mehr meine Verbindung zu Russland. Heute sehe ich es zum Beispiel nicht mehr so. Heute sehe ich es mehr politisch und durchaus viel kritischer. Und wenn ich dann zum Beispiel sehe, dass in Sankt Petersburg die erste Anti-Schwulen-Demo ist, dann finde ich das ganz schlimm.«¹⁹

»Und ich wurde kulturell, auch wenn wir jetzt das Jüdische außen vor lassen, ich wurde kulturell von der deutschen, also westeuropäischen Denkweise beeinflusst. Das ist jetzt was ganz Subjektives, aber gewisse Verhaltensweisen, Denkweisen, die ich typisch russisch finde, das verstehe ich jetzt, also das spielt keine Rolle in meinem Leben. Wie gesagt, es ist oberflächlich und subjektiv, was ich jetzt sage, aber es gibt gewisse Tendenzen, die ich persönlich eher russisch finde, und das merke ich bei mir

15 Michèle Lamont/Virág Molnár, *The Study of Boundaries in the Social Sciences*. *Annual Review of Sociology* 28, 2002, S. 167–195.

16 Michèle Lamont et al., *Symbolic Boundaries*. *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Oxford 2015, S. 850–855. Stefan Hirschauer, *Un/doing Differences*. *Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten*, *Zeitschrift für Soziologie* 43, 2014, S. 170–191.

17 Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*. *Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main 1984.

18 Irina, Transkript, S. 14, Zeile 607–612.

19 Ana, Transkript, S. 31, Zeile 1392–1401.

überhaupt nicht, zum Beispiel. Ich finde, dass dieses offene und tolerante Denken bei vielen Osteuropäern nicht ganz so integriert ist. Zum Beispiel gegenüber ethnischen Minderheiten. Das ist was ganz typisch Westeuropäisches. Und dieses demokratische, dieses tolerante Denken, das merke ich bei mir.«²⁰

Irina, Anna und Lea sind sich einig darin, dass sie vor allem ihr Verständnis von »Kultur« von einer »Mentalität« oder »Verhaltensweisen« trennt, die in ihren Augen als typisch »russisch« oder »osteuropäisch« angesehen werden können. Mit »Kultur« meinen Irina und Anna hier jene kulturellen Güter, die im bourdieuschen Sinne objektivierte kulturelles Kapital verkörpern, wie Museen, Architektur, die Oper oder das klassische Ballett.²¹ Dass unsere Gesprächspartnerinnen diese Repräsentationsformen der Hochkultur wertzuschätzen wissen, weist auf eigene Sozialisationsprozesse zurück, in denen einer ästhetischen Bildung entsprechende Bedeutung beigemessen wurde, und unterstreicht die behauptete Differenz zwischen der eigenen und der anderen Gruppe ein weiteres Mal. Zudem öffnet sich mit dem Verweis auf das historische Erbe, das diesen kulturellen Gütern eingeschrieben ist, auch ein zeitlicher, oder besser: überzeitlicher Horizont in eine Vergangenheit, der ein besonderer Reichtum beschieden wird, die eine eigene Geltung beanspruchen kann. Ein solches Erbe lädt zur Identifikation ein und ermöglicht zugleich, sich von den postsowjetischen Realitäten der russischen oder osteuropäischen Gegenwartsgesellschaften und deren Verwerfungen zu distanzieren, wie sie etwa in homophoben oder rassistischen Artikulationen zum Ausdruck kommen. Mascha verleiht dieser Distanz zusätzlich Ausdruck, indem sie ein Koordinatensystem einführt, demzufolge sich im Westen und im Osten geographische Räume und normative Ordnungen überlagern und im Kontrast zueinander stehen. Während die eigenen kulturell liberalen Orientierungen und Werthaltungen eindeutig westlich geprägt sind, mangelt es den osteuropäischen Gesellschaften an einem solchen Selbstverständnis, das sich insbesondere an der Frage der Anerkennung und Gleichbehandlung von Minderheiten festmacht.

In diesen Äußerungen wenden sich die jungen Jüdinnen gegen eine Zuschreibung der Mehrheitsgesellschaft, wonach sie selbst aufgrund der geographischen und sprachlichen Herkunft in die Großgruppe der »Russen« sortiert werden könnten. Ihr Versuch, die kulturellen Grenzen gegenüber »den Anderen« zu betonen, zielt auf die symbolische Hierarchie der aufnehmenden deutschen Gesellschaft, in der es gilt, einen angemessenen Platz zu erreichen. Zugleich aktivieren sie in ihrem Bemühen nach sozialer Abgrenzung eine Unterscheidung, die für Juden in der Sowjetunion von Bedeutung war, von der

20 Lea, Transkript, S. 15, Zeile 622–635.

21 Vgl. Bourdieu 1984.

man in Deutschland jedoch keine Kenntnis hat. So knüpft der Begriff von Kultur, den unsere Interviewpartnerinnen hier ins Feld führen, an ein besonderes jüdisches Selbstverständnis an, das bis in die zaristische Zeit zurückreicht, nämlich der Wunsch vieler Juden danach, Teil des russischen Bürgertums zu werden.²² Ein solches Selbstverständnis brachte sich etwa in der Identifikation mit jenem nationalen Bildungskanon der russischen Hochkultur zum Ausdruck, wie es sich in Museen, Kunst und Musik vergegenständlicht. Nach der russischen Revolution verkehrte sich diese Nähe zu bürgerlicher Kultur und Bildung in ein negatives Stereotyp, das Juden in der klassenlosen sowjetischen Gesellschaft bescheinigte, Repräsentanten des Bürgertums zu sein, und in der Folge dazu diente, für diese Gruppe etliche Bildungs- und Berufswege zu beschränken.

Unsere Gesprächspartnerinnen greifen also auf Wissensbestände zurück, die für ein urban geprägtes Jüdischsein in der Sowjetunion über Generationen hinweg prägend für das eigene Selbstverständnis waren, in Deutschland aber unsichtbar sind und auf keinen Resonanzraum treffen. Dieser Rückgriff erinnert nicht nur an die besonderen kulturellen Praktiken der sowjetischen Jüdinnen und Juden, er evoziert auch Erinnerungen an ein Herkunftsland, das in einem doppelten Sinne Vergangenheit ist: Aufgrund der eigenen Migration, die das eigene familiäre Leben in ein Vorher und ein Nachher teilt, und weil das Land, das man verlassen hat, nicht länger existiert. Wie bereits in den Ergebnissen der Umfrage dokumentiert, distanzieren sich die russischsprachigen Jüdinnen von den postsowjetisch entstandenen Nationalstaaten und wollen mit der politischen Gegenwart ihrer Herkunftsregionen nicht identifiziert werden. Gleichwohl scheinen in ihren Äußerungen jedoch symbolische Bindungen an einen imaginären Raum auf, die sich in einer sprachlich-kulturellen Verbundenheit manifestieren und Erinnerungen und Empfindungen für bestimmte Orte, Ereignisse und Bilder umfassen. Ähnlich, wie es Nadja Al-Ali und Khalid Koser beschreiben, zeichnen sich darin Formen diasporischer Identifikationen ab, deren Bezugspunkt nicht länger ein spezifischer geographischer Ort, sondern die Imagination vergangener Räume bildet.²³

22 Vgl. Frank Grüner, Jüdischer Glaube und religiöse Praxis unter dem stalinistischen Regime in der Sowjetunion während der Kriegs- und Nachkriegsjahre, in: *Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas* 52 (2004), S. 534–556. Viktor E. Kel'ner, Die russisch-jüdische Intelligencija. Genesis und Problem ihrer nationalen Identifikation (2. Hälfte des 19. – Anfang des 20. Jahrhunderts), in: *Judaica* 59 (2003), S. 11–128. Julia Lerner u. a., *The Ethnic Script in Action. The Regrouping of Russian Jewish Immigrants in Israel*, in: *Ethos* 35 (2007), 2, S. 168–195.

23 Nadje Al-Ali/Khalid Koser, *Transnationalism, International Migration and Home*, in: Dies. (Hg.), *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*, London 2002, S. 1–14.

Integrationsklassen, DaF-Klassen, Förderklassen – Ankommen im deutschen Bildungssystem

Zu den ersten und einschneidenden Erfahrungen, die die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden mit ihrem Grenzübertritt machen, gehört der Einstieg in das deutsche Bildungssystem. Insbesondere diejenigen, die aufgrund ihres Alters nach ihrer Einreise in weiterführenden Schulen untergebracht werden mussten, schildern anschaulich, welche Maßnahmen zur Beschulung für sie bereitgehalten wurden. Nach Bundesland verschieden, berichten unsere Gesprächspartner und -partnerinnen von sogenannten »Integrationsklassen«, »DaF-Klassen«, »Förderklassen«, in denen sie gemeinsam mit anderen Schülern und Schülerinnen versammelt wurden, die allesamt über einen Migrationshintergrund verfügen.

»Ich würde nicht sagen, dass die Integration so nahtlos funktioniert hat, weil es ja nach dem wunderbaren deutschen Bildungssystem so war, dass alle, die nicht Deutsch sind, erst mal in die Hauptschule müssen, ohne dass jetzt irgendwie geschaut wird, welches Niveau das Kind hat und wo es eigentlich eingestuft werden soll. Und ich war dann halt für ein halbes Jahr auf einer Hauptschule, und das war dann, na ja. Ich war da schon so ein bisschen anders als alle anderen, und das fiel unglaublich doll auf und hat auch die Kinder sehr verärgert, weil die das nicht verstehen konnten, was ich da mache und wieso ich in allen Fächern, ohne ein Wort Deutsch zu sprechen, viel besser bin. Und nach einem halben Jahr konnte ich dann mit Hilfe von einer Lehrerin auf ein Gymnasium wechseln. Eins der besten, würde ich sagen, der Stadt.«²⁴

»Ich war damals fünfzehn Jahre alt und bin dann auch in die Schule eingeschult worden. Zuerst in so eine Fördergruppe, wo man die Sprache gelernt hat. Alle Kinder hat man damals eigentlich nachher in die Hauptschule geschickt, was, sage ich mal, nicht so eine gute Idee war, weil die Leute nicht informiert waren über das Schulsystem, und die Hauptschule war ja eigentlich die niedrigste Stufe. Und wenn man jetzt selbst nicht aktiv irgendwas erreichen wollte und sich informiert hat, sich umgehört hat, dann blieb man da halt hängen. Und da hat man auch nicht studiert oder etwas anderes gemacht. Und bei mir war es halt anders, wir haben uns da informiert. Und ich habe das bis zur zehnten Klasse gemacht und bin dann aufs Gymnasium gegangen.«²⁵

»Der Anfang war schwer. Ich wurde in eine Integrationsklasse eingesteckt, wo die Kinder viel jünger als ich waren und einen ganz anderen schulischen Background als ich hatten. Also, das waren alles sozusagen schwierige Kinder, die Probleme in der Schule hatten und einen Migrationshintergrund hatten. Und ich war da, nur weil ich noch kein Deutsch sprechen konnte. Genau. Das waren schmerzhaft Jahre für mich. Und dann habe ich Abitur gemacht in W. Ich war in der Ukraine in einer Mathematik-

24 Mascha, Transkript, S. 2, Zeile 52–66.

25 Alek, Transkript, S. 1, Zeile 22–33.

schule, das war eine sehr gute Schule mit gut situierten Kindern und so weiter, und hier in dieser Schule war ich plötzlich auf einem Niveau gelandet, das vielleicht meinem finanziellen Niveau entsprach, aber nicht dem geistigen sozusagen.«²⁶

Aus diesen Zitaten spricht die wiederkehrende Erfahrung unserer Gesprächspartner- und partnerinnen, sich mit dem Grenzübertritt in einer schulischen Situation wiederzufinden, die sie als problematisch und ungerecht wahrnehmen. Trotz aller Verschiedenheit ähneln sich ihre Beschreibungen in mehrfacher Hinsicht. So herrscht Einigkeit darüber, dass die jeweiligen Lernformate wenig dafür geeignet erscheinen, das schulische Vorankommen zu unterstützen. Stattdessen teilen unsere Befragten den Eindruck, allein aufgrund ihrer fehlenden deutschen Sprachkenntnisse in einer sozialen Gruppe gelandet zu sein, deren Lernvermögen sich von ihren eigenen Fähigkeiten unterscheidet und für die aus der Sicht der jeweiligen Schulen eine systematische Förderung auch nicht vorgesehen zu sein scheint. Dementsprechend verlangt es ein hohes Maß an Eigeninitiative – unterstützt von den eigenen Eltern oder einzelnen Lehrkräften – um nach individuellen Auswegen aus den zugewiesenen Bildungsverläufen zu suchen. Sobald es ihnen möglich ist, wechseln unsere Interviewpartner und -partnerinnen auf ein Gymnasium und schließen ihre Schullaufbahn mit dem Abitur ab.

Wenn Sergey schildert, dass er vielleicht vom »finanziellen Niveau«, nicht aber vom »geistigen Niveau« auf seine Schule gehört habe, so nimmt er auf jene Merkmale der sozialräumlichen Segregation Bezug, die für die Zuweisung auf die entsprechenden Schulen eine maßgebliche Rolle gespielt haben. Als zwölfjähriger Junge mit Migrationshintergrund, der in einem eher einkommensschwachen Stadtteil aufwächst, treffen er und die anderen Befragten mit dem Grenzübertritt auf Mechanismen institutioneller Diskriminierung, mit denen im Bildungswesen ethnische Differenz hergestellt und zum Maßstab von Ungleichverteilung wird.²⁷ Die überdurchschnittlich hohe Quote an Abiturabschlüssen, die unsere Online-Umfrage aufweist, darf also nicht dar-

26 Sergey, Transkript, S. 2, Zeile 50–57.

27 Vgl. Mechthild Gomolla/Frank-Olaf Radtke, Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule, Wiesbaden 2002. Aladin El-Mafaalani/Thomas Kemper, Bildungsungleichheit ist nicht gleich verteilt, in: Politechnik 2015, URL: <http://politechnik.de/bildungsungleichheit-istnicht-gleich-verteilt-zur-bildungsbenachteiligung-tuerkischer-schuelerinnen-in-deutschlandaladin-el-mafaalanithomas-kemper> (besucht am 13.10.2020). Allerdings unterscheiden sich die Mechanismen der Benachteiligung sowohl nach Bundesland als auch nach (stadt)räumlichen und regionalen Voraussetzungen im Hinblick auf die jeweiligen Chancen und Grenzen der Bildungsteilhabe. So gehörte es zu den wiederkehrenden Erzählungen unter unseren Probanden, dass eine Ankunft in Bayern oder Baden-Württemberg für die Jugendlichen mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit erst einmal in die Hauptschule führte, während andere Bundesländer andere Formate der Beschulung anboten.

über hinwegtäuschen, dass eine große Zahl unserer Befragten mit den strukturellen Gegebenheiten eines Schulsystems konfrontiert waren, das für sie aufgrund dieser Herkunft erst einmal keinen höheren Bildungsabschluss vorgesehen hat. Zugleich weisen die Erzählungen der jungen Jüdinnen und Juden auch darauf hin, dass ein Migrationshintergrund Aufstiege im deutschen Bildungssystem beeinträchtigen kann, die soziale Herkunft jedoch mindestens ebenso entscheidend für das Vorankommen der Einzelnen zu sein scheint. In den vorliegenden Fällen stammen die Kinder und Jugendlichen aus Elternhäusern, deren Bildungsniveau hoch ist, ein Umstand, der für die eingewanderte Gruppe der Kontingentflüchtlinge insgesamt gilt.²⁸ Dies mag dazu beitragen, dass unsere Befragten mitunter auch den persönlichen Einsatz ihrer Eltern betonen, wenn es um die Wahl der Schule und um die schulischen Leistungen der eigenen Kinder geht. So berichtet Juri, wie sich seine Eltern »da informiert« haben, das heißt, bei anderen Eltern Erkundigungen nach der Qualität der Schulen und der Abschlüsse eingeholt haben. Elena wiederum erzählt von ihrem Vater, der »sich ziemlich eingesetzt hat« und in den Schulen selbst vorstellig geworden ist, um erst den Wechsel in die Realschule und anschließend auf ein Gymnasium voranzubringen. Gelegentlich taucht in der Erzählung vom Bildungsaufstieg auch die Erinnerung an die sozialen Folgen auf, die mit dem Wechsel der Schulformen verbunden war. So berichten unsere Gesprächspartner und -partnerinnen davon, wie sie einen Schulalltag verlassen, der durch das Neben- und Miteinander verschiedener Nationalitäten geprägt war, um in den weiterführenden Gymnasien auf eine vergleichsweise homogene Schülerschaft zu treffen, in der sie die Ausnahme sind:

»Ich habe da irgendwie keine guten Erinnerungen an das Gymnasium, weil ich da auch der einzige Migrant war. Ja, so ziemlich der einzige im ganzen Jahrgang.«²⁹

Ana erinnert sich lachend an die stolzen Reaktionen ihrer Eltern, als sie mit einem sehr guten Abitur ihre Schullaufbahn beschließt: »Unser Klassenbesten kam aus Moskau. Und ich war die Zweite. Und meine Eltern haben total triumphiert, dass die Russen und die Juden die ersten zwei Plätze gemacht haben.«³⁰ Der Stolz von Anas Eltern angesichts des erfolgreichen Schulabschlusses der eigenen Tochter nimmt noch einmal auf die besondere schulische Situation der Heranwachsenden Bezug, mit ihrem Migrationshintergrund immer noch eine Ausnahme im deutschen Schulsystem darzustellen, wenn es um die höchsten Bildungsabschlüsse geht. Zugleich zeigt sich jedoch, dass den eingewanderten Familien zur Beurteilung der Schulsituation in Deutschland auch jene Lerninhalte und -formen als Maßstab dienen, die im Schulsystem

28 Vgl. Schoeps u. a. 1996, S. 90f. Remennick 2006.

29 Kostja, Transkript, S. 3, Zeile 137–138.

30 Ana, Transkript, S. 12, Zeile 527–529.

der Herkunftsgesellschaft galten. Darin haben die eigenen Kinder sich oftmals guter Leistungen versichern können. Die Kenntnis verschiedener Schulsysteme und Lerninhalte gestattet es den betroffenen Eltern, einen Vergleich anzustellen, der nicht immer zugunsten der deutschen Schulen ausfällt. Die folgende Anekdote illustriert die erlebte Differenz aus der Kinderperspektive der damals neunjährigen Ana, die ihrer Familie ihren ersten Tag an der deutschen Grundschule mit einem eher skeptischen Blick schildert:

»Ich habe zu Hause erzählt: Die haben ein Sofa im Klassenzimmer. Das ist ein Kindergarten. Was soll ich da machen? Ich male da wirklich Bilder aus. Die malen Bilder aus, oder schneiden Bilder aus und machen Stempel mit Kartoffelwürfeln und ganz seltsame Sachen. In Russland haben wir zwar auch gebastelt, aber wir haben gelernt, wie man richtig ausschneidet. Also richtig, wie man die Schere hält. Aber hier macht man Stempel mit Kartoffelwürfeln. Das war echt abgefahren. Und in dieser Förderklasse war ich in Mathe eben schon viel, viel weiter und habe mich auch gelangweilt.«³¹

Insbesondere der schulische Vorsprung in den mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächern, den einige aus den Herkunftsländern mitbringen, stellt einen Ansporn dar, die erlebte Rückstufung nicht als gegeben anzuerkennen.³² Der vergleichende Blick auf die verschiedenen Bildungssysteme im Herkunfts- und im Ankunftsland trägt demzufolge mit dazu bei, dass den hier vorgesehenen Ausbildungswegen mit Widerspruch begegnet wird. Die transnationale Perspektive der Familien, die in den Herkunftsgesellschaften zudem über einen entsprechenden sozialen Status und verschiedene Bildungszugänge und -erfolge verfügt haben, erleichtert es ihnen, im Aufnahmeland Ansprüche zu artikulieren und durchzusetzen, dass das Kind auf eine höhere Schule wechselt.

Antisemitismus

In unseren Interviews haben wir die jungen Jüdinnen und Juden nach eigenen Erfahrungen mit Antisemitismus gefragt. Zum Zeitpunkt der Interviews fielen die Antworten eher zurückhaltend aus und spiegelten somit die Ergebnisse der Online-Umfrage. Dies ist bemerkenswert in Hinblick auf die Tatsache, dass die öffentlich geführte Debatte um das Recht auf Beschneidung von

31 Ebd., S. 6, Zeile 246–255.

32 Diese Befunde decken sich mit Studien zur Bildungsbeteiligung von Migrantengruppen, wonach der Anteil an russischsprachigen Migranten, die ein Gymnasium besuchen, deutlich höher liegt als bei polnisch-, italienisch- und türkischstämmigen Migranten, vgl. Rivka A. Eisikovits, *Immigrant Youth who Excel: Globalization's Uncelebrated Heroes*, Charlotte 2008.

jüdischen und muslimischen Jungen zum Zeitpunkt der Umfrage nicht lange zurücklag, die in weiten Teilen der jüdischen Gemeinschaft starke Empörung und politische Gegenwehr ausgelöst hatte.³³ Die jungen Erwachsenen nehmen auf diese Debatten jedoch selten Bezug und berichten nur in Einzelfällen von eigenen Erfahrungen, in denen sie Opfer von Antisemitismus geworden sind. Auffällig an ihren Antworten ist stattdessen vor allem, dass das Thema Antisemitismus bei vielen unserer Gesprächspartner und -partnerinnen Reflexionen über ihre Sichtbarkeit als Jüdinnen und Juden auslösen. Darüber, welche Bilder des Jüdischen kursieren, aber auch darüber, wann und wem gegenüber sie zeigen, dass sie jüdisch sind, und wenn ja, auf welche Weise sie dies tun. Damit schließen sie an ein Thema an, das für Juden in ihrem Verhältnis zur sie umgebenden Bevölkerung historisch bis in die Gegenwart zentral ist.³⁴ Denn anders als über ihren russischsprachigen Namen oder ihren Akzent, der sie als »Migranten« oder »Russen« vereindeutigt, ist ihre jüdische Zugehörigkeit nicht erkennbar, sofern sie nicht über bestimmte Praktiken gezeigt wird, wie etwa die Wahl der Kleidung, das Tragen (religiös) jüdischer Zeichen, oder durch spezifische soziale Handlungen.

Berühren ihre Erfahrungen mit Antisemitismus also zum einen grundsätzliche Fragen von jüdischer Sichtbarkeit, so machen unsere Interviewpartner und -partnerinnen zum anderen auf verschiedene Handlungsmuster im Umgang mit der eigenen jüdischen Herkunft aufmerksam, die auf unterschiedliche Strategien verweisen, sich in der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft als Jüdinnen und Juden zu positionieren.

Sveta lebt mit ihrem kleinen Sohn und ihrem deutsch-jüdischen Partner in Berlin und arbeitet als Ärztin in einem Krankenhaus. Sie stammt aus der Ukraine, wo sie als jüdisches Kind wiederholt am eigenen Leib Anfeindungen erlebt hat. Die junge Frau kommt aus einer säkularen Familie und hat ihre jüdische Herkunft viele Jahre eher ethnisch verstanden, ohne sich nach eigenem Bekunden viel damit beschäftigt zu haben. In Berlin beginnt sie, sich im Umfeld der liberal-jüdischen Vereine von »Jung und jüdisch« zu bewegen, und schätzt die Möglichkeit, Räume aufsuchen zu können, in denen sie andere junge Juden treffen und sich austauschen kann, ohne sich verbindlich festlegen zu müssen. Sveta beschreibt sich selbst – durchaus mit einem Schuss Selbstironie – als integriert und »angepasst«, sie lebt gerne in Deutschland, ist froh um die Chancen, die sie wahrnehmen können, um die ökonomische Stabilität des Landes in Zeiten wachsender Krisen. Gleichwohl kommt sie zu einer negativen Einschätzung, wenn sie nach ihren Erfahrungen mit Antisemitismus befragt wird:

33 Alfred Bodenheimer, *Haut ab! Die Juden in der Beschneidungsdebatte*, Göttingen 2012.

34 Kerry Wallach, *Passing Illusions: Jewish Visibility in Weimar Germany*, Ann Arbor 2017.

»In Deutschland ist das so, dass keiner mich als solche erkannt hat, und ich habe das auch nie offen gesagt, also nur sehr guten Freunden, aber sonst sage ich das nicht, weil ich einfach sehr schlechte Erfahrungen damit gemacht habe. Es gibt in Deutschland auch sehr viel Antisemitismus. Es ist aber so, dass sie einen dann nicht so »riechen« wie in der Ukraine. Die Ukrainer kriegen das sofort mit, wenn man ein Jude ist. Bei Deutschen ist das nicht so. Es sei denn, das sind Alte. Also, die können das irgendwie erkennen. Aber unsere Generation natürlich nicht. Wenn man denen nichts sagt, dann wissen sie auch nichts. Man hört schon oft genug auch auf der Arbeit gegen Israel ganz viel Hetze, gegen Juden, das kommt vor. Also, ich glaube, nicht so massiv wie in der Ukraine, auch nicht so offen. Also hier versteckt sich ganz viel so im Israel-Hass. Aber das gibt es einfach, man muss aufpassen, man darf sich dann auch nicht so offenbaren, nicht in allen Lebensbereichen.«³⁵

Sveta beantwortet die Frage, indem sie mit Verweis auf ihre eigenen »schlechten Erfahrungen« (mit den judenfeindlichen Beschimpfungen in der Ukraine, K. K.) erläutert, wie sie in einer nichtjüdischen Umgebung mit ihrer eigenen jüdischen Herkunft umgeht. Wenn möglich, vermeidet sie es, als Jüdin sichtbar zu werden, und offenbart diese Zugehörigkeit nur im privaten Raum gegenüber Freunden. Antisemitismus, so könnte man Sveta im Folgenden verstehen, begegnet ihr in Deutschland überall, im sozialen Umfeld, auf der Arbeit. Er vermittelt sich häufig auf Umwegen als israelbezogener Antisemitismus und ist darin alltäglich präsent. Diese negativen Erfahrungen führen dazu, dass sich die junge Frau gegen mögliche An- und Übergriffe wappnet, indem sie die eigene Zugehörigkeit versteckt. Eine Möglichkeit, die ihr, der eigenen Wahrnehmung nach, in der Ukraine verwehrt war und auch gegenüber der älteren Generation in Deutschland ein Risiko darstellt, denn »die können das irgendwie erkennen«. Die junge Frau rekurriert hier auf Vorstellungen von einem typisch jüdischen Aussehen, die an die Fiktion des jüdischen Körpers anschließen und in der Geschichte des modernen Antisemitismus einen zentralen Platz eingenommen haben, der sich im nationalsozialistischen Rassenwahn vollends entfaltet hat.³⁶ Während in der Ukraine also ein jüdisches Leben im Verborgenen nicht möglich war, scheint es unter den jüngeren nichtjüdischen Deutschen machbar. Allerdings signalisiert Sveta deutlich, dass sie lieber kein Risiko eingehen möchte: »Wenn man denen nichts sagt, wissen sie auch nichts.« Aus diesem Satz spricht weniger das Vertrauen in einen Wandel der Generationen als vielmehr die Erwartung einer dauerhaften antisemitischen Gefährdung, gegen die allein ein Verhalten hilft, das darauf ausgerichtet ist, die Kontrolle darüber zu beanspruchen, wann und wem gegenüber die eigene jüdische Herkunft mitgeteilt wird. Sveta greift

35 Sveta, Transkript, S. 12, Zeile 480–486.

36 Vgl. Sander Gilman, *The Jew's Body*, London 1991. Jay Geller, *The Other Jewish Question. Identifying the Jew and Making Sense of Modernity*, New York 2011.

hier auf ein Handlungsrepertoire zurück, das auch in anderen Interviews kenntlich wird und an kollektive jüdische Erfahrungen anschließt, die viele der sowjetischen Juden teilen. Dazu gehörte die familiär geübte Praxis, eine klare Trennung zwischen Innen- und Außenwelt aufrechtzuerhalten und die jüdische Herkunft jenseits der eigenen vier Wände und eines vertrauten sozialen Kreises zu verheimlichen, um in der Schule, im Beruf oder im öffentlichen Leben antisemitischen Anfeindungen zu entgehen.

Während Sveta ihr Jüdischsein als etwas Privates begreift, dessen Preisgabe sie kontrollieren will, ist es im Fall von Olga sichtbar und eindeutig religiös konnotiert. Als modern orthodoxe Jüdin trägt sie eine Kopfbedeckung und praktiziert mit ihrer Familie eine Lebensführung, die in eine jüdische Gemeinschaft eingebettet ist und deren Alltag an den jüdischen Gesetzen und Regeln ausgerichtet ist. Auch Olga beklagt einen wiederkehrenden Antisemitismus, der ihr in verschiedenen Formen begegnet und sie verletzt, wie etwa in der Debatte im Jahr 2012 um die Beschneidung von muslimischen und jüdischen Jungen: »Das hat doch sehr wehgetan und auch wieder so ein bisschen gezeigt, na, man ist doch anders. Und vielleicht nicht so akzeptiert.« Die Erfahrung, von ihrer nichtjüdischen Umgebung nicht anerkannt zu werden, macht Olga auch in anderer Hinsicht. Als jüdische Frau begegnet es ihr häufig, dass ihr nichtjüdisches Gegenüber sie mit den Geschicken der israelischen Politik konfrontiert und ihr für diese unmittelbar Verantwortung zuschreibt:

»Aber (.) klar, natürlich gerade, wenn dann jemand mich kennenlernt, also jemand, der nicht jüdisch ist, mich kennenlernt und weiß, ich bin jüdisch, dann kommt sofort die Frage: Wie ist das mit Israel? Gerne natürlich auch so was wie: Was macht ihr in Israel? Wo ich mir immer denke, ich weiß nicht, was ich mache – meistens Urlaub höchstens, aber sonst mehr nicht.«³⁷

Ähnlich wie Sveta beschreibt Olga das wiederkehrende Muster eines israel-bezogenen Antisemitismus, der über den »Umweg« einer überzeichneten Kritik an Israel seine Abwehr gegenüber Juden zum Ausdruck bringt.³⁸ Die junge Frau wehrt sich nicht nur gegen dieses historisch neue antisemitische Muster, sondern signalisiert ihren Widerspruch gegenüber einer Fremdzuschreibung durch nichtjüdische Deutsche, wonach sie für alles, was in Israel passiert, persönlich in Haftung genommen und damit als Jüdin wie selbstverständlich zu einer Bürgerin des israelischen Staates erklärt wird: »Also, als Israeli fühle ich mich ganz bestimmt nicht.« Wie weitgehend diese Wahrnehmung in ihrem nichtjüdischen sozialen Umfeld ist, stellt sich für sie einmal mehr heraus, als ihre Nachbarn ihren Mann nach dem Urlaubsziel fragen und anlässlich seiner Antwort

37 Olga, Transkript, S. 21, Zeile 879–885.

38 Vgl. Christian Heilbronn/Doron Rabinovici/Natan Sznajder (Hrsg.), *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte*, Berlin 2019.

»Nach Hause« selbstverständlich eine Reise nach Israel, nicht aber in die deutsche Provinz vermuten. Der eigene und der fremde Blick konstituieren hier also verschiedene Sichtbarkeiten und damit auch Zugehörigkeiten des Jüdischen. In den Augen der nichtjüdischen Nachbarn liegt die Heimat der orthodox-jüdischen Familie im Staat Israel, nicht aber im Bundesland Rheinland-Pfalz. Mitunter, so schildert Olga, gibt sie zähneknirschend dem fremden Blick nach. Auch wenn es ihrem eigenen Verständnis des Judentums zuwiderläuft, hat sie sich mittlerweile ein Grundwissen über Israel angeeignet und übernimmt die zugeschriebene Rolle des »Stellvertreter(s)« Israels, »weil ich einfach genervt war, immer zu sagen: Ich habe keine Ahnung, ich kenne mich da nicht aus.«³⁹ Gleichzeitig engagiert sie sich ehrenamtlich für Belange einer modernen Orthodoxie und nimmt die Reaktionen der Nachbarn zum Anlass, in einem öffentlichen Brief an einen lokalen Rundfunksender ihren Anspruch zu artikulieren, als praktizierende Jüdin ein Recht auf Teilhabe in Deutschland zu haben.

Ana wiederum trägt keine (religiös) jüdischen Zeichen. Die studierte Psychologin arbeitet in der Personalabteilung einer großen Versicherungsgesellschaft. Sie lebt zusammen mit ihrem russisch-jüdischen Partner in einer größeren Stadt in Nordrhein-Westfalen, beide sind in verschiedenen gemeindlichen und außergemeindlichen jüdischen Zusammenhängen engagiert. Ana ist weder gläubig noch praktizierend. Sie versteht ihr Judentum traditionell und möchte selbst entscheiden, welchen Regeln sie folgen will. Dazu gehören etwa das Einhalten der großen Feiertage, der Verzicht auf Schweinefleisch oder das Anzünden von Schabbatkerzen am Freitagabend. Im Unterschied zu Olga ist Ana über sichtbare Merkmale, wie etwa ihre Kleidung, nicht als Jüdin zu erkennen. Gleichet sie darin unserer Gesprächspartnerin Sveta, so wählt sie doch einen anderen Umgang mit ihrem Jüdischsein als diese und geht damit offen um. In ihrem privaten wie beruflichen Umfeld wissen alle, dass sie Jüdin ist. Wenn im Büro der alljährliche Weihnachtskalender verteilt wird, öffnet sie alle Türchen gleichzeitig, weil das Weihnachtsfest nicht ihr Fest ist, zu Chanukka wiederum lädt sie gelegentlich ihre nichtjüdischen Freundinnen und Freunde ein, und an jüdischen Feiertagen wie Pessach oder Jom Kippur nimmt sie sich frei. Ihr Verhältnis zu ihrer nichtjüdischen Umgebung kommentiert sie leicht ironisch:

»Die meisten haben noch nie Juden gesehen und dass wir so normal sind. Wenn die das nicht wüssten, würden sie keinen Unterschied bemerken. Es haben nicht alle einen Hut auf und Pajes (Schläfenlocken, K. K.) und so. (..) Also, es ist so, für mich ist das sehr normal. Und für sie (die nichtjüdischen Kollegen- und Kolleginnen, K. K.), glaube ich, auch. Deswegen, also, ich empfinde zwar eine Andersartigkeit, aber die ist mir dann meistens nicht unangenehm.«⁴⁰

39 Olga, Transkript, S. 21, Zeile 887–889.

40 Ana, Transkript, S. 23, Zeile 1018–1036.

Ähnlich wie Olga tritt Ana selbstbewusst als Jüdin auf. Dazu gehört für sie auch, in einer nichtjüdischen Umgebung deutlich zu signalisieren, dass es vielfältige – religiöse wie nichtreligiöse – jüdische Lebensentwürfe gibt, die zur deutschen Gesellschaft gehören, oder allgemeiner gesprochen, dass die Erfahrung von Differenz zum Alltag gehört. In dieser Haltung erlebt sie sich in ihrem Alltag weitgehend »auf Augenhöhe« mit ihrem Umfeld. Mitunter gerät dieses prekäre Gleichgewicht jedoch ins Wanken, droht zu kippen und konfrontiert Ana damit, eine minoritäre Position innezuhaben, die sie verletzbar macht. Im Interview schildert sie einen solchen Anlass und wie sie selbst darauf reagiert.

»In meinem Job beispielsweise, da merke ich schon, dass ich bestimmte Dinge anders wahrnehme. Ein Schlüsselerlebnis war zum Beispiel, dass mein Chef, zu dem ich ein wirklich gutes Verhältnis habe, also, der hat irgendwann über jemand anderen gesagt: Wenn das passiert, dann wird das mein innerer Reichsparteitag! Und ich fand das ganz furchtbar. Und ich weiß, das ist ein geflügelter Ausdruck. Das ist mir schon bewusst. Und ich verstehe nicht, wieso. Und ich sehe auch nicht ein, dass das so sein soll. Das hat mich richtig mitgenommen. Und dann habe ich auch sehr lange mit mir gerungen und habe gedacht, gut, jetzt sage ich es ihm. Und habe das mit Müh und Not aus mir rausgekriegt. Und dann war er ganz geschockt und hat sich auch entschuldigt und war ganz mitgenommen. Es war ein ganz krasser Moment auch zwischen uns beiden. Und dann war es irgendwie okay. Und eine halbe Stunde später habe ich mich wieder so geärgert, also, das hat mich überhaupt nicht zufriedengestellt. Und dann habe ich verstanden, was mich noch mehr ärgert: dass ich das sagen musste. Es waren nämlich auch andere im Raum. Und dann habe ich gesagt: Dass ich das ansprechen musste, das fand ich jetzt ganz schlimm. Weil ich, die Jüdin, wieder den Moralapostel spielen muss und sagen muss, ihr dürft nicht Nazi-bezogene, Drittes-Reich-bezogene Ausdrücke verwenden – ihr Deutschen!«⁴¹

Unsere Gesprächspartnerin schildert eine Situation am Arbeitsplatz, die sie als verbale Entgleisung erlebt. Die Formulierung ihres Vorgesetzten, der mit dem Spruch »Dann wird das mein innerer Reichsparteitag« einem Gefühl der Genugtuung Ausdruck verleiht und dabei auf eine Redewendung zurückgreift, die ihren Ursprung in der Umgangssprache des nationalsozialistischen Deutschland hat, stellt für die junge Frau einen Affront dar, den sie nicht unwidersprochen hinnehmen will. Im Interview signalisiert Ana, dass sie um den Interpretationsraum weiß, der sich mit diesem alltagssprachlichen Kommentar verbindet, der für manche nur ein geflügeltes Wort darstellt. Sie unterstreicht nachdrücklich ihre eigene Haltung, wonach es solche Formulierungen nicht geben darf, weil sie verletzend und unsensibel gegenüber den jüdischen Opfern des nationalsozialistischen Deutschland sind. Dass ausgerechnet ihr Chef, den sie sehr schätzt, aber zu dem sie auch in einem

41 Ebd., S. 21, Zeile 915–960.

hierarchischen Verhältnis steht, sich in dieser Weise geäußert hat, bringt sie in ein Dilemma und stellt eine große Belastung dar. Gleichwohl überwindet sie sich und stellt ihren Vorgesetzten zur Rede. Als dieser sich entschuldigt, muss sie feststellen, dass der Vorfall damit für sie noch nicht erledigt ist. Ihre Betroffenheit über die Aussage an sich verwandelt sich in die Empörung darüber, dass es ihr, der Betroffenen, überlassen bleibt, Einspruch zu erheben, während andere – nichtjüdische – Anwesende geschwiegen haben. Die junge Frau fordert also nicht nur einen (sprach)sensiblen Umgang mit historischen Ereignissen und macht darauf aufmerksam, dass sich die Erinnerung und Wahrnehmung an solche Ereignisse für verschiedene soziale Gruppen grundsätzlich voneinander unterscheiden kann. Sie verweigert sich zudem einer, in ihren Augen, eingespielten Rollenverteilung, wonach Jüdinnen und Juden im »deutschen Gedächtnistheater« die Aufgabe zufällt, Antisemitismus zu ahnden, um darin ein Beziehungsmuster fortzusetzen, in dem die Rollen zwischen »jüdischen Opfern« und »deutschen Tätern« eindeutig verteilt sind.⁴²

Die Erzählung von Ana berichtet einerseits von einer Verletzungserfahrung, welche die eigene Situation als minoritär kennzeichnet. Andererseits dokumentiert sie auch eine Form von Souveränität und Selbstermächtigung, denn die junge Frau entscheidet sich in einer hierarchisch strukturierten Situation am Arbeitsplatz, als Jüdin gegen eine Redepraxis Widerspruch einzulegen, die sie als ausschließend wahrnimmt.

Unsere drei Gesprächspartnerinnen stehen also exemplarisch für verschiedene Wege, sich in einer nichtjüdischen Umgebung in ihrer jüdischen Zugehörigkeit zu positionieren. Darin lassen sich Handlungsmuster beobachten, die Parallelen zu den Überlegungen Erving Goffmans zum Stigma-Management aufweisen.⁴³ Goffman versteht unter Stigmatisierung die Diskreditierung der sozialen Identität einer Person durch die negative Zuschreibung von Merkmalen und Eigenschaften. Das Stigma ist nach Goffman kein Merkmal an sich, sondern es entsteht in der Wahrnehmung der anderen und wird verstanden als Beziehung zwischen denen, die die Position des »Normalen« einnehmen, und denen, die davon abweichen. In seiner mikrosoziologischen Studie analysiert der Soziologe verschiedene »Management-Strategien« von Stigmatisierten und unterscheidet dabei zwischen einem defensiven Verbergen des Stigmas und einem offensiven, re-interpretativen Umgang sowie verschiedenen Kompensationsstrategien. Im Anschluss an diese Unterscheidungen lassen sich ähnliche Muster im Handeln der hier vorgestellten jungen Frauen beobachten. Sveta begreift ihr Jüdischsein als etwas Privates und will die Kontrolle darüber behalten, wann und wo sie sich als Jüdin zu erkennen gibt. Während sie dafür

42 Vgl. Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Hamburg 1996. Max Czollek, *Desintegriert euch!*, Berlin 2018.

43 Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York 1963.

Sorge trägt, ihre jüdische Herkunft im nichtjüdischen Umfeld zu verstecken, und somit eine ausweichende Strategie wählt, die ihr Schutz vor möglichen antisemitischen Übergriffen gewähren soll, wählen Olga und Ana eine offensive, mitunter auch konfrontative Strategie, die sie in ihrem Umfeld in verschiedener Weise sichtbar macht. Olga ist als modern orthodoxe jüdische Frau in ihrer Lebensführung sowie anhand äußerer Merkmale wie einer entsprechenden Kleidung und Kopfbedeckung als religiöse Jüdin sichtbar. Ana trägt dagegen als säkulare und traditionell orientierte Jüdin keine äußeren Zeichen und stellt die Sichtbarkeit stattdessen über eine soziale Praxis her, die situativ auf kulturellen oder historisch erfahrenen Unterscheidungen besteht und diese entsprechend benennt. Sie signalisiert die Existenz von jüdischen Festen und Feiertagen gegenüber der im Büroalltag herrschenden Dominanz des christlichen Kalenders und fordert im Umgang miteinander die Anerkennung verschiedener historischer jüdischer und nichtjüdischer Erfahrungen ein. Beide Frauen präsentieren verschiedene jüdische Lebensentwürfe in einem nichtjüdischen Umfeld und fordern, in dieser Zugehörigkeit zugleich als Staatsbürgerinnen in Deutschland heimisch und anerkannt zu sein.⁴⁴

Die Ergebnisse unserer Untersuchung zeigen, dass die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden widersprüchliche Erfahrungen in der deutschen Einwanderungsgesellschaft machen. Im Unterschied zur Generation ihrer Eltern sind sie sozial und ökonomisch erfolgreich und bestätigen durch ihren Aufstieg rückwirkend die familiäre Entscheidung, nach Deutschland zu emigrieren. Die gelungene strukturelle Integration, verbunden mit der erworbenen Staatsbürgerschaft, hat zur Folge, dass die jungen Erwachsenen selbstverständlich ihren Platz in Deutschland behaupten. Allerdings unterscheiden sie nachdrücklich zwischen der deutschen Staatsbürgerschaft als formaler Mitgliedschaft in einem staatlichen Gemeinwesen und ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen sozialen Gruppen. Darin kommt auch die geteilte Erfahrung zur Geltung, dass ihnen die Anerkennung der Mehrheitsgesellschaft verwehrt bleibt, obwohl sie sich in vielen Dimensionen der Integration sehr erfolgreich an diese angepasst haben. Ihre Selbstpositionierungen verweisen auf eine symbolische Ordnung der deutschen Mehrheitsgesellschaft, die durch eine Hierarchie von Herkunftsn gekennzeichnet ist. In der Folge interpretieren sie in der Regel symbolische Grenzen als soziale Grenzen, weil sie als Migrantinnen und Juden wiederholt Diskriminierung und Antisemitismus ausgesetzt sind. Allerdings unterscheiden sie sich in ihren Reaktionen und haben verschiedene Umgangsweisen mit den wahrgenommenen Grenzen entwickelt, die sich in Anschluss an die Überlegungen von Andreas Wimmer als Strategien

44 Michèle Lamont/Nissim Mizrahi, Ordinary people doing extraordinary things. Responses to stigmatization in comparative perspective, in: *Ethnic and Racial Studies* 35 (2012), S. 365–381.

des »ethnic boundary making« beschreiben lassen.⁴⁵ Wimmer bezeichnet den Versuch von Akteuren, wahrgenommene symbolische und soziale Grenzen so neu zu bewerten, dass die eigene Gruppe im Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft aufgewertet wird, als einen Vorgang der Transvaluation.⁴⁶ Die Umwertung des Anderssein zum Besonderssein entspricht Strategien der Konfrontation, die verschiedene Minderheiten in einen Kampf um Anerkennung ihrer Differenz praktizieren. Dazu gehört beispielsweise, die jeweilige ethnische oder religiöse Identität öffentlich und offensiv zu betonen, die erfahrene Stigmatisierung und Diskreditierung anzusprechen und zu politisieren oder sich mit juristischen Klagen zur Wehr setzen, mit dem Ziel, die herrschende symbolische Ordnung zu überwinden. Umgekehrt zielen ausweichende Strategien dagegen auf eine Anpassung an diese ab, was sich beispielsweise in einem Verstecken und Vermeiden der eigenen Zugehörigkeiten ausdrückt und dazu führt, etwa die eigene sprachliche Herkunft unsichtbar zu machen und auf alle religiösen oder kulturellen Zeichen zu verzichten, die eine unauffällige Existenz gefährden könnten. Die jungen Erwachsenen verfügen also über verschiedene Möglichkeiten, sich als Migrantinnen und als Juden innerhalb der existierenden Ordnung des Aufnahmelandes Deutschland selbst zu positionieren. In ihren Äußerungen werden defensive wie offensive Strategien sichtbar, auf die sie zurückgreifen, wenn sie sich zu den symbolischen und sozialen Grenzen ihrer Mehrfachzugehörigkeiten verhalten, um in einem dynamischen Wechselspiel zwischen Fremdzuschreibung und Selbstidentifikation als Akteurinnen kenntlich zu bleiben.

45 Andreas Wimmer, *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*. New York 2013.

46 Ders., *Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making*. *Ethnic and Racial Studies* (2008), 31, S. 1025–1055, S. 1037 ff. Vgl. auch Stuart Hall, *Ethnizität: Identität und Differenz*, in: Jan Engelmann, (Hg.), *Die kleinen Unterschiede*. Frankfurt am Main 1999, S. 83–98.

Kapitel III: Umkämpfte Narrative

Jüdische Gegenwart und plurale Erinnerungsgemeinschaften

»Am 9. Mai, dem Tag des Sieges, standen wir zu fünft, eine Mädchenclique, vor der U-Bahn-Station und gratulierten den Kriegsveteranen. (...) Wir hatten das Geld gespart, das unsere Eltern uns für Kuchen und Eis gegeben hatten, monatelang hatten wir jede Kopeke gespart und kauften Hunderte Postkarten und Blumen. Wir beschrifteten die Postkarten nach der Schule, drei Wochen hindurch, stundenlang. Lieber Veteran! Wir gratulieren Ihnen zu diesem freudigen Fest! Als wir die alten Männer, oft auch Frauen, mit ihren Medaillen sahen, rannten wir auf sie zu und drückten ihnen eine Postkarte in die Hand und eine Blume, nicht auf den ritualisierten Feiern vor den Denkmälern, nicht in der Schule, als die Veteranen mit ihren Geschichten zu Besuch kamen, nein, an einer U-Bahn-Station neben dem Hotel Tourist. Das Erstaunlichste daran war die Freiwilligkeit. Wir hatten genau das gemacht, was die Schulideologen forderten, die Kriegsveteranen ehren, wir hatten aber den Zwang umgangen, wir hatten es trotz der Erlaubnis gemacht, und wir spürten, dass wir etwas Revolutionäres taten. Niemand hatte uns beauftragt, niemand hatte uns gelobt (...). Von ganzem Herzen gratulierten wir jenen, die uns gerettet hatten, so die offizielle sowjetische Formel, die angesichts des Vernichtungskriegs doch stimmte. Wer darf uns sagen, wir seien der sowjetischen Kriegspropaganda gefolgt?«¹

Diese Zeilen stammen von der 1970 in Kiew geborenen Autorin Katja Petrowskaja, die sich in ihrem 2014 erschienenen hochgelobten Romandebüt »Vielleicht Esther« auf eine Spurensuche ihrer jüdisch-polnisch-sowjetisch-österreichischen Familiengeschichte im zwanzigsten Jahrhundert macht. Liest man die vielen Rezensionen über ihr Buch, so handelt es sich, mit einigen wenigen Ausnahmen, vor allem um eine Suche nach den verschütteten jüdischen Spuren der Familie, der plötzlich jiddisch sprechenden Großmutter, dem Urgroßvater, der ein Waisenhaus für taubstumme jüdische Kinder gegründet hat, dem Namenswechsel des Großvaters vom jüdischen Stern zu Petrowskij, den vielen ermordeten polnisch-jüdischen Verwandten und nicht zuletzt – die Kernerzählung des Buches – dem Versuch, der Ermordung der Großmutter in den Tagen des Massakers von Babij Jar erzählend sich anzunähern. Dieser Lesart zufolge handelt es sich also in erster Linie um eine osteuropäisch-jüdische Erfahrungsgeschichte, deren Zentrum im zwanzigsten Jahrhundert der Extreme der Holocaust bildet. All das steht in dem Roman, aber – wie das eingangs vorgelesene Zitat zeigt – eben nicht nur das. Tatsächlich entdeckt die

1 Katja Petrowskaja, *Vielleicht Esther*, Berlin 2014, S. 229 f.

Autorin auf ihren Reisen durch Mittel- und Osteuropa, die in der Ukraine ihr Ende finden, Bruchstücke einer jüdischen Herkunft, die ihr bislang verborgen geblieben war. Sie reflektiert aber auch über die Prägungen und Perspektiven, die ihr darüber zuteilgeworden sind, in der Sowjetunion groß geworden und in der russischen Kultur und Sprache aufgewachsen zu sein und mittlerweile – in Berlin lebend – auf Deutsch zu schreiben. So schildert die Autorin beispielsweise den Namenswechsel von Stern zu Petrowskij im bolschewistischen Untergrund auch als einen revolutionären Akt ihres jüdischen Großvaters, der verbunden war mit dem Versprechen, dass die Revolution einmal allen – auch den Juden – Anerkennung und Gleichberechtigung bringen würde – eine Hoffnung, um deren utopischen Gehalts willen Katja Petrowskaja den gewählten Namen heute mit Stolz trägt. Und sie erzählt von dem leidvollen Schicksal ihres ukrainischen Großvaters, der als sowjetischer Kriegsgefangener in Mauthausen inhaftiert war, wie auch von seinen möglichen Verstrickungen in den Apparat der kommunistischen Partei, die auf die gewaltvollen Verwerfungen der sowjetischen Geschichte und Politik verweisen.

Das Zitat und die Leseindrücke sind dem folgenden Kapitel vorangestellt, weil sie exemplarisch zeigen, worum es im Folgenden gehen soll, nämlich um die Tatsache, dass mit der Einwanderung der russischsprachigen Jüdinnen und Juden seit den 1990er Jahren eine andere kollektive Erinnerung in die jüdische Gemeinschaft und damit auch in die deutsche Gesellschaft eingezogen ist, in deren Zentrum nicht der Holocaust steht, sondern der Zweite Weltkrieg und, damit verbunden, der Sieg über Deutschland. Diese Differenz der Erinnerungen hat seit den 1990er Jahren wiederholt zu Konflikten in den jüdischen Gemeinden geführt, die sich symbolisch am Datum des 9. Mai manifestiert haben, der in der Sowjetunion als der höchste Feiertag galt und den insbesondere Angehörige der Generation der Zeitzeuginnen und Veteranen bis in die Gegenwart feierlich begehen.

Die jungen Erwachsenen, das zeigen im Folgenden die Ergebnisse unserer Studie, halten zwar zu den ritualisierten Formen dieses Gedenkens eine wachsende Distanz, gehören aber gleichwohl dieser Erinnerungsgemeinschaft an. Sie sind aufgewachsen mit Geschichten über diesen Krieg, der Millionen Tote gefordert und fast in jeder Familie Opfer gekostet hat und von dem ihnen in Gestalt von persönlichen Erlebnissen und besonderen Ereignissen erzählt worden ist. Auch wenn sie zunehmend Abstand von offiziellen Gedenkveranstaltungen nehmen, so schicken sie am 9. Mai Postkarten an ältere Familienangehörige, rufen an, machen Besuche oder kommen zu Familienfeiern zusammen, um denjenigen Respekt zu erweisen, die den Krieg selbst miterlebt haben. Damit teilen sie eine zentrale Erfahrung mit anderen Migrantengruppen in Deutschland, auf die seit den 2000er Jahren vielfältig hingewiesen worden ist. Sie wachsen in eine Gesellschaft hinein, in der das Gedenken an den Nationalsozialismus und den Holocaust im politisch-moralischen Diskurs

der Öffentlichkeit eine herausragende Stellung einnimmt und machen als Kinder und Jugendliche die Erfahrung, dass sich diese öffentliche Gedenkkultur von der privaten Erinnerungspraxis in ihren Herkunftsfamilien unterscheidet.² Für andere Migrantengruppen gilt jedoch, dass sie aufgrund ihrer Herkunft nicht auf unmittelbares oder familientradiertes Wissen über den Nationalsozialismus zurückgreifen können und sich in Bezug zu einer nationalen Geschichte setzen, der sie infolge der Einwanderung »unfreiwillig« angehören. Dagegen machen die jungen Jüdinnen und Juden die Erfahrung, dass ihnen innerhalb der offiziellen Erinnerungskultur der Aufnahmegesellschaft, die auf der normativ einheitsstiftenden Bedeutung der Vergangenheitsbewältigung beruht, eine spezifische Rolle zugeordnet ist, nämlich Angehörige einer Opfergemeinschaft zu sein. Diesem Selbstverständnis begegnen sie nicht nur in öffentlichen Debatten und kulturellen Objektivationen, wie Mahnmalen und Gedenktagen, sondern auch an den Orten, an denen junge Menschen ihre Geschichtsbilder verhandeln, etwa in der Schule oder in Gedenkstätten. Zugleich erleben sie auch in den jüdischen Gemeinden, dass die Episoden und Geschichten, die in ihren Familien tradiert werden, sich von den Erinnerungen unterscheiden, die im kommunikativen Gedächtnis der hiesigen jüdischen Gemeinschaft weitergegeben werden.

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie die jungen russischsprachigen Juden und Jüdinnen als transnationale Akteurinnen auf die Geschichte des Zweiten Weltkriegs und des Holocaust und die daraus folgenden verschiedenen Narrative Bezug nehmen und diese redefinieren. Dieser Prozess ermöglicht nicht nur eine reflexive Aneignung der verhandelten Narrative, er dient zugleich auch dazu, sich selbst als russischsprachige Jüdinnen und Juden im Deutschland der Gegenwart zu positionieren. Vorab soll einleitend das Narrativ des »Großen Krieges« umrissen werden, das im Zuge der postsowjetischen und osteuropäischen Migrationsbewegungen seit 1990 auch Einzug nach Deutschland hält und in den zurückliegenden Jahren insbesondere innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zahlreiche Konflikte produziert hat.

2 Vgl. Harald Welzer u. a., Opa war kein Nazi. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis, Frankfurt 2002. Aleida Assmann/Ute Frevert, Geschichtsvergessenheit, Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. Stuttgart 1999. Viola B. Georgi, Entliehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland, Hamburg 2003. Volkhard Knigge/Sybille Steinbacher (Hrsg.): Geschichte von gestern für Deutsche von morgen? Die Erfahrung des Nationalsozialismus und historisch-politisches Lernen in der Migrationsgesellschaft. Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte Bd. 17, Göttingen: Wallstein 2019.

Das Narrativ des Großen Krieges – umkämpfte Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg

Die Erzählung vom Großen Krieg ist Bestandteil eines erinnerungspolitischen Rahmens, der für die postsowjetischen sowie für die ost- und südosteuropäischen Staaten nach dem Fall des Eisernen Vorhangs von zentraler Bedeutung geworden ist. Dabei sind die Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg im östlichen Europa durchaus umkämpft, schließlich stellt dieser Krieg für das kollektive Gedächtnis der Staaten nach 1989 ein wichtiges Element im Prozess ihrer Nationenbildung dar.³

Der Zweite Weltkrieg, der in die sowjetische Geschichtsschreibung als der »Große Vaterländische Krieg« eingegangen ist, begann am 22. Juni 1941 mit dem Überfall der deutschen Wehrmacht auf die Sowjetunion. Unter dem Decknamen »Unternehmen Barbarossa« bereitete das Oberkommando der deutschen Wehrmacht ab dem Sommer 1940 einen Angriffskrieg vor, der den deutsch-sowjetischen Nichtangriffspakt aufkündigte und von Anfang an als ein »Vernichtungskampf« deklariert wurde, mit dem Ziel, den »jüdischen Bolschewismus« und die slawischen »Untermenschen« auszurotten und zu versklaven.⁴ Bereits im Mai 1941 sorgte ein Erlass für die Aussetzung des Kriegsvölkerrechts und leitete damit eine Kriegsführung ein, die wesentlich auf die millionenfache Ermordung von Zivilisten abzielte und den Auftakt für den Holocaust auf sowjetischem Boden darstellt, in dessen Folge knapp drei Millionen Juden zu Opfern von (gezielter) Hungersnot, Ghettoisierung und Massenerschießungen wurden. Bis zum Kriegsende, das am 8./9. Mai 1945 offiziell in Berlin verkündet wurde, starben in der Sowjetunion rund 27 Millionen Menschen.⁵

Im Jahr 1965 erklärte die Sowjetunion den 9. Mai als »Tag des Sieges« zum höchsten Feiertag; bis in die Gegenwart gilt er als der Kriegsgedenktag, der weltweit am meisten begangen wird. In unzähligen sowjetischen Erzählungen, Ritualen, Gedenkfeiern, Büchern und Filmen hat der »Große Vaterländische Krieg« die Gestalt eines Mythos angenommen. Der Historiker Amir Weiner

3 Vgl. Ekaterina Makhotina, *Erinnerungen an den Krieg – Krieg der Erinnerungen*. Litauen und der Zweite Weltkrieg. Göttingen 2017.

4 Vgl. Michael Wildt, *Geschichte des Nationalsozialismus*, Göttingen 2008, S. 157f.

5 Vgl. Christian Hartmann, *Unternehmen Barbarossa. Der deutsche Krieg im Osten 1941–1945*, München 2011, S. 115f. Eines der wenigen zeitgenössischen literarischen Werke aus der Sowjetunion stammt von dem sowjetisch-jüdischen Schriftsteller und Kriegsberichterstatter Wassili S. Grossman, der sowohl die Schrecken des Krieges als auch den Holocaust an den sowjetischen Juden sowie die stalinistische Herrschaft schildert und posthum erstmals 1980 auf Russisch in einem Schweizer Exilverlag veröffentlicht werden konnte. Vgl. Wassili S. Grossman, *Leben und Schicksal*, Berlin 2007.

analysiert in seinen Arbeiten die enorme Bedeutung des Krieges für die sowjetische Politik, die darauf abzielte, dieses Ereignis zum zweiten zentralen Gründungsmythos nach der Oktoberrevolution zu erklären.⁶ Auch der Soziologe Zvi Gitelman bestätigt dessen Legitimitätsstiftende Funktion, die es im Namen eines sowjetischen Patriotismus ermöglichte, der Bevölkerung jahrzehntelang eine Reihe von Entbehrungen aufzubürden.⁷

Nach der Öffnung des Eisernen Vorhangs und dem Zusammenbruch der Sowjetunion haben einige postsowjetische Staaten, allen voran Russland, den 9. Mai als Feiertag wieder eingeführt und begehen das Kriegsende und den ruhmreichen Sieg über das nationalsozialistische Deutschland mit jährlichen Militärparaden – eine staatlich geförderte Kultur des öffentlichen Gedenkens, die auch als Ressource der politischen Mobilisierung dienen kann, wie es sich etwa im Falle der kriegesischen Auseinandersetzungen zwischen Russland und der Ukraine seit 2014 beobachten lässt.⁸ In anderen postsowjetischen sowie ost- und südosteuropäischen Staaten wird der Zweite Weltkrieg dagegen zum Gegenstand konkurrierender und spannungsreicher Erinnerungen.⁹ Im Zuge der Renationalisierungsbewegungen im osteuropäischen Raum beklagen kritische Stimmen die Instrumentalisierung des »Großen Vaterländischen Krieges« innerhalb eines erinnerungspolitischen Rahmens, der wesentlich dazu dienen sollte, den stalinistischen Terror zu verschweigen und die Hegemonie der UdSSR im Ostblock zu sichern. Insbesondere die baltischen Staaten deuten den Krieg als einen Kampf der beiden totalitären Systeme des Nationalsozialismus und des Stalinismus, zu deren Opfern sie geworden sind.¹⁰ Jenseits nationaler politischer Akteure kritisieren seit den 1990er Jahren zahlreiche zivilgesellschaftliche Initiativen und Menschenrechtsorganisationen das

6 Vgl. Amir Weiner, *Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*, Princeton 2002.

7 Vgl. Zvi Y. Gitelman, *Bitter Legacy. Confronting the Holocaust in the USSR*, Bloomington 1997.

8 Zum Wandel sowjetischer und postsowjetischer Erinnerungspolitiken sowie zivilen und staatlichen Formen der Erinnerungskultur in Russland vgl. Stefan Troebst, *Analyse: Vom »Vaterländischen Krieg 1812« zum »Großen Vaterländischen Krieg 1941–1945«*. Siegesmythen als Fundament staatlicher Geschichtspolitik in der Sowjetunion, der Russländischen Föderation, der Ukraine und Belarus, in: Bundeszentrale für politische Bildung, 17.2.2014. Online abrufbar unter: <http://www.bpb.de/internationales/europa/russland/analysen/179106/analyse-vom-vaterlaendischen-krieg-1812-zum-grossen-vaterlaendischen-krieg-19411945?p=all> (besucht am 13.09.2019). Ekaterina Makhotina, Ein »victim turn«?: Gesellschaftliche und staatliche Formen der Opfererinnerung in Russland. In: *Totalitarismus und Demokratie. Zeitschrift für internationale Diktatur- und Freiheitsforschung*. Dresden 2019. S. 61–74.

9 Vgl. Richard Ned Lebow u. a. (Hg.), *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Durham 2006. Harald Welzer (Hg.), *Der Krieg der Erinnerung. Zweiter Weltkrieg, Kollaboration und Holocaust im Europäischen Gedächtnis*, Frankfurt am Main 2007.

10 Meike Wulf, *Shadowlands. Memory and History in Post-Soviet Estonia*, New York 2016.

starre Narrativ des heldenhaften soldatischen Kampfes und verweisen auf die vielen vergessenen und beschwiegenen Opfergruppen unter der deutschen Besatzung, zu denen nationale Minderheiten, die große Zahl der ermordeten Juden, aber auch die vielen Opfer der Zivilbevölkerung gehört haben.¹¹

In diesen erinnerungspolitischen Kontroversen zeichnen sich zwei markante Unterschiede zur Gedenkpolitik in den westeuropäischen Staaten und damit auch zu Deutschland seit den 1990er Jahren ab. Während die Staaten im westlichen Europa nach dem Fall des Eisernen Vorhangs den Versuch unternommen haben, eine nationalstaatsübergreifende Erinnerungs- und Wertegemeinschaft zu begründen, und darin den Holocaust zu ihrem negativen Gründungsmythos erklären,¹² bleibt der Sieg über den Nationalsozialismus im östlichen Europa als Hauptbezugspunkt der Erinnerung umstritten.¹³ Zudem spielen die Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg in den postsowjetischen und osteuropäischen Gesellschaften sowohl in der offiziellen Gedenkpolitik als auch in der privaten Erinnerungspraxis bis in die Gegenwart eine zentrale Rolle,¹⁴ anders als in Deutschland, wo zwar im Zuge der Wehrmachts-

- 11 Ein mittlerweile globales Beispiel einer zivilen Gedenkkultur, die in zahlreichen Ländern und Städten an die sowjetischen Kriegstoten erinnert, ist der am 9. Mai stattfindende Gedenkmarsch »Unsterbliches Regiment«, der erstmalig in der Stadt Tomsk 2012 veranstaltet wurde und an Familienangehörige erinnert, häufig durch das Tragen von Porträts der Verstorbenen, die als Veteranen, Partisanen, Inhaftierte in Konzentrationslagern etc. umgekommen sind. Kritisch dazu vgl. Mischa Gabowitsch u. a. (Hg.): *Kriegsgedenken als Event. Der 9. Mai 2015 im postsozialistischen Europa*. Paderborn 2017. Arnd Bauerkämper, *Das umstrittene Gedächtnis. Die Erinnerung an Nationalsozialismus, Faschismus und Krieg in Europa seit 1945*, Paderborn 2012, S. 340 ff.
- 12 Ein Prozess, der sich u. a. darin manifestiert, dass der Gedenktag zur Befreiung des Lagers Auschwitz am 27. Januar seit 1996 von vielen Ländern in den Gedenkkalender übernommen worden ist und mit der Stockholmer Erklärung des Internationalen Forums im Jahr 2000 der Holocaust zur ethisch-moralischen Grundlage eines europäischen Selbstverständnisses deklariert wurde. Siehe hierzu auch: Michael Jeismann, *Auf Wiedersehen Gestern. Die deutsche Vergangenheit und die Politik von morgen*, Stuttgart 2001. Helmut König u. a. (Hg.), *Europas Gedächtnis. Das neue Europa zwischen nationalen Erinnerungen und gemeinsamer Identität*, Bielefeld 2008.
- 13 Ekaterina Makhotina/Martin Schulze Wessel, *Neue Konfliktlinien in den Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg im östlichen Europa: Zur Einleitung*, in: Ekaterina Makhotina u. a. (Hg.), *Krieg im Museum. Präsentationen des Zweiten Weltkriegs in Museen und Gedenkstätten des östlichen Europa*, Göttingen 2014, S. 1–14.
- 14 Eine eindrückliche Dokumentation darüber, wie sich die Erinnerungen an den Weltkrieg in verschiedenen postsowjetischen Staaten verändern, hat anlässlich des siebzehnjährigen Gedenktages zum 9. Mai das Forschungsprojekt »Sowjetische Kriegsgdenkmäler und postsowjetische Siegesfeiern« um die Osteuropaforscherinnen und Soziologinnen Ekaterina Makhotina und Mischa Gabowitsch unternommen. Im Rahmen einer Sonderausstellung 2015 im Deutsch-Russischen Museum Karlsruhorst haben die Forscherinnen anhand von verschiedenen Orten, Plätzen und Denkmälern gezeigt, wie der 9. Mai als ein immaterieller Erinnerungsort wirkt, der Gemeinschaft stiften und politische Posi-

ausstellung kontrovers über diesen Krieg gestritten wurde, er aber ansonsten in der öffentlichen Gedenkkultur keinen besonderen Raum einnimmt.

Vor diesem Hintergrund mutet es fast paradox an, dass sich mit der Einwanderung der russischsprachigen Jüdinnen und Juden nach Deutschland ausgerechnet innerhalb der jüdischen Gemeinschaft auch die Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg im sowjetischen Narrativ des »Großen Vaterländischen Krieges« artikuliert, der Gemeinschaft also, die in Deutschland und im westlichen Europa nach dem Holocaust den Status einer Minderheit par excellence eingenommen hat. Ein Umstand, der seit den 1990er Jahren insbesondere in den hiesigen jüdischen Gemeinden zu Konflikten und Verunsicherungen geführt hat.

»Opfer versus Sieger«

Für die jüdischen Gemeinden im Nachkriegsdeutschland bildete die Erinnerung an den Holocaust den zentralen Bezugspunkt ihres Selbstverständnisses, der auch ihr Verhältnis zur Bundesrepublik wesentlich strukturierte. Der Historiker Dan Diner spricht für die ersten Nachkriegsjahrzehnte von einem »Bann«, der über die in Deutschland lebenden Juden verhängt war, da sich das jüdische Volk in Abgrenzung zu alldem konstituiert hatte, was der Holocaust war.¹⁵ Michael Brenner unterstreicht in seinen einleitenden Worten zur jüdischen Geschichte nach 1945 eine bis in die Gegenwart anhaltende ambivalente Haltung der jüdischen Gemeinschaft, für die sich zwar mit dem Heranwachsen der Zweiten Generation ein dauerhafter Verbleib in Deutschland abzeichnet, deren Selbstzeugnisse und Publikationen jedoch bis in das 21. Jahrhundert hinein jüdisches Leben in Deutschland noch immer als ein paradoxes Unterfangen beschreiben würden, was Buchtitel wie *Unmögliche Heimat* oder *Im Land der Täter* dokumentieren.¹⁶ Dan Diner hat diese Deutung anlässlich einer Tagung am Jüdischen Museum Frankfurt 2009 noch einmal aufgenommen und interpretiert die Einwanderung der russischsprachigen Juden als eine Zäsur, mit der »(...) die Geschichte der bundesrepublikanischen Juden an ihr Ende gelangt«¹⁷ sei. Als ursächlich dafür

tionen zum Ausdruck bringen kann, aber auch, wie tradierte Muster des Gedenkens um Elemente erweitert werden, die auf neue soziale Funktionen und politische Zielsetzungen hinweisen, insbesondere dort, wo sich nationalstaatliche Symbolpolitik und Alltagspraktiken des Gedenkens verschränken.

15 Vgl. Diner 2012, S. 15–66.

16 Vgl. Brenner 2012, S. 12.

17 Vgl. Dan Diner, *Deutsch-jüdisch-russische Paradoxien oder Versuch eines Kommentars aus Sicht des Historikers*, in: Belkin/Gross 2010, S. 18.

erscheint ihm die Differenz der Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust, die den Bezugspunkt für innerjüdische Auseinandersetzungen bilden und darin möglicherweise nicht ohne Folgen für die deutsch-jüdischen Beziehungen bleiben.

Bereits im Verlauf der 1990er Jahre kommt es innerhalb der jüdischen Gemeinden zu Irritationen und verärgerten Reaktionen unter den alteingesessenen Mitgliedern, als von Seiten der russischsprachigen Jüdinnen und Juden alsbald der Anspruch geltend gemacht wird, in den Räumlichkeiten der Gemeinden den 9. Mai, den Tag des Sieges über den Faschismus, zu begehen. Insbesondere für die Generation der Kriegsteilnehmenden hat dieses Datum eine ikonische Bedeutung, und selbstverständlich äußern sie die Erwartung, diesen Feiertag auch angemessen würdigen zu können. Dazu gehören das Anlegen der Orden und die Ehrung der Veteraninnen und Veteranen, Fotos und Erinnerungen an verstorbene Soldaten, die roten Nelken, die Reden über Ruhm und Ehre, über das Sterben und unendliches Leid. Gemeinsam werden die alten Kampfeslieder gesungen, Tränen der Rührung und der Trauer vergossen, gegessen und getanzt und mancherorts gefordert, anlässlich der Feierlichkeiten vor den jüdischen Gemeinden die russische Fahne zu hissen. Auf Seiten der Alteingesessenen stoßen diese Feierlichkeiten insbesondere in den ersten Jahren auf heftiges Befremden und unterstreichen einmal mehr den vorherrschenden Eindruck wechselseitiger Fremdheit. Eher zähneknirschend ringen sich die Vorsitzenden der Gemeinden anlässlich der alljährlichen Feierlichkeiten ein Grußwort ab, ansonsten bleibt man unter sich: Das Kollektiv der Opfer auf der einen und das Kollektiv der Sieger auf der anderen Seite.

Es gehört zu den Auffälligkeiten der ritualisierten Feiern, dass diese in Form und Inhalt der sowjetischen Erinnerungskultur zu entstammen scheinen. Dementsprechend widmen sich die verschiedenen Ansprachen nicht dem besonderen jüdischen Schicksal des Holocaust, sondern rufen das sowjetische Volk an, das als Ganzes gelitten und gekämpft hat. Wie die beiden folgenden Zitate von Zeitzeugen zeigen, steht dieser Deutungsrahmen jedoch nicht notwendig im Gegensatz zu ihrer jüdischen Herkunft. Vielmehr weisen unsere Gesprächspartner, beide Veteranen der Roten Armee, sich einen Platz als Soldaten *und* als Juden innerhalb des Narrativs vom Großen Krieg zu, eine Deutung, die durchaus anschließt an ein Verständnis der sowjetischen Nationalitätenpolitik, in der partiell auch die nationalen Minderheiten als kämpfende Einheiten Anerkennung gefunden haben.¹⁸ Zugleich versuchen sie im Inter-

18 Vgl. Zvi Y. Gitelman, *Why they fought: What Soviet Jewish Soldiers Saw And How It Is Remembered*, Working Paper 2011, URL: https://www.ucis.pitt.edu/nceer/2011_824-03g_Gitelman.pdf (besucht am 11.12.2019).

view eine Brücke zu jenem anderen Narrativ zu schlagen, auf das die russischsprachigen Juden mit ihrer Einwanderung nach Deutschland stoßen und in dessen Zentrum der Holocaust steht.¹⁹

Alex Krasny, Jahrgang 1927, aus Odessa in der Ukraine, 1995 nach Deutschland eingewandert:

»Der 9. November ist mir natürlich bekannt. Ich habe zwar erst hier darüber erfahren, aber ich hatte davon schon in Odessa gehört, oder etwas darüber gelesen, habe aber diesem Tag keine besondere Bedeutung beigemessen. Bei uns drehte sich alles um den 9. Mai. Am 9. Mai hat man den Anfang und das Ende des Krieges gefeiert. Das Symbol vom Sieg, der nationalen Einigkeit und der Unbesiegbarkeit. Hinter diesem Tag stand natürlich die Politik, die Propaganda. Trotzdem betraf der 9. Mai fast jede sowjetische Familie. So viele Menschen sind gestorben. Und die Juden waren Soldaten. Eher sowjetische Soldaten, die ihr Vaterland verteidigen, als Juden, die den Holocaust bekämpfen. Ich denke jedoch, dass jeder Jude im Krieg sich auch als Jude gefühlt hat. Besonders wenn man erfuhr, dass Juden in Polen und Deutschland geschlachtet werden. Ja, alles in einem, der Sieg und die Niederlage. Alles am 9. Mai.«²⁰

Boris Biselskij, Jahrgang 1919, aus Kiew in der Ukraine, 1993 nach Deutschland eingewandert:

»Die Juden haben ja als sowjetische Soldaten der roten Armee gedient. Man wusste nicht viel darüber, was eigentlich los war. Man hat zwar etwas gehört, aber könnte sich das Ausmaß des Verbrechens nicht vorstellen. Die Juden wurden für ihre Verdienste mehrmals ausgezeichnet. Es gab auch nicht so viele Unterschiede, ich habe sie jedenfalls nicht gespürt, als ich mit den anderen Soldaten Seite an Seite gekämpft habe. Der Krieg ist Teil unserer Geschichte, das ist klar. Ich habe während des Krieges kein KZ gesehen, aber aus Erzählungen der Offiziere und Soldaten konnte ich über die Schrecken des Holocaust etwas mehr erfahren. Viele aus meiner Familie sind im Krieg gefallen. Allerdings nicht im KZ, sondern an der Front. Natürlich hörte man ab und zu, dass die Juden »in Taschkent kämpfen«. Trotzdem waren wir stolz darauf, als Soldaten der Roten Armee, als Juden gegen den Faschismus zu kämpfen. Damals haben wir daran geglaubt, dass Stalin der Einzige war, der den Juden geholfen hatte.«²¹

Die Äußerungen von Alex Krasny und Boris Biselskij stehen exemplarisch für ein Selbstverständnis, das sich insbesondere unter den Eingewanderten finden lässt, die den Zweiten Weltkrieg selbst erlebt haben. Dazu gehört die Distanz

19 Die Feldbeobachtungen und die folgenden Zitate entstammen Interviews mit russischsprachigen Mitgliedern jüdischer Gemeinden aus der vergleichenden Gemeindestudie »Im Gelobten Land? Die Integrationsmuster jüdischer Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion im Prozess der Eingliederung in die jüdischen Gemeinden in Deutschland (1990–2000)«, die von 2005–2008 in einem Kooperationsprojekt der Fachhochschule und der Universität Erfurt durchgeführt wurde. Vgl. Gotzmann in diesem Band, FN 2.

20 Alex Krasny, Jg. 1927, Transkript, S. 10.

21 Boris Biselskij, Jg. 1919, Transkript, S. 8.

gegenüber dem Gedenktag des 9. November, der in Deutschland alljährlich an die Pogromnacht 1938 erinnert und somit an die Erfahrungsgeschichte der deutschen Juden anschließt, in der kollektiven Erinnerung der russischsprachigen Juden jedoch erst einmal nicht verankert ist, im Unterschied zum Datum des 9. Mai. Ähnlich wie in dem einleitenden Zitat von Katja Petrowskaja verweist Alex Krasny darauf, dass in die Erinnerung an diesen Krieg für die eingewanderten Jüdinnen und Juden beides eingelassen ist, einerseits die staatlich verordnete Gedächtnispolitik der Sowjetunion und andererseits das Schicksal der betroffenen Familien, die allesamt Opfer zu beklagen hatten. Gleichwohl fällt in beiden Zitaten auf, dass die Veteranen bei dem Versuch, sich über das Schicksal und die besondere Rolle der sowjetischen Juden im Zweiten Weltkrieg zu äußern, das Vokabular des sowjetischen Kollektivs bemühen. Die Anrufung des einigen und unbesiegbaren Volkes, welches das Vaterland verteidigt und »gegen den Faschismus« gekämpft hat, öffnet einen Deutungshorizont, in dem auch die sowjetischen Juden einen Platz zugewiesen bekommen. Sie reihen sich ein in den heroischen Kampf der unzähligen Soldaten, die an der Front ihr Leben gelassen haben.

Die Selbstbeschreibungen als sowjetische und jüdische Soldaten nehmen einerseits Bezug auf antisemitische Verunglimpfungen wie beispielsweise die Behauptung, dass »nach Taschkent« evakuierte Juden sich vermeintlich vor dem Krieg gedrückt hätten. Sie verweisen andererseits jedoch auch darauf, dass 147 der jüdischen Kämpfer die höchste sowjetische Auszeichnung, den Orden »Helden der Sowjetunion«, erhalten haben. Insgesamt haben in der Roten Armee rund 500.000 Juden als Soldaten gekämpft, immerhin gut 300 davon bekleideten den Rang eines Generals oder Admirals, über 200.000 jüdische Männer und Frauen sind in der Armee gefallen.²² Davon, so müssen die eingewanderten Jüdinnen und Juden feststellen, haben in Deutschland die wenigsten Kenntnis genommen, und auch in den jüdischen Gemeinden ist darüber kaum etwas bekannt. Umgekehrt gilt für ihr Selbstverständnis als Juden ein Umstand, der sie von anderen jüdischen Diasporas weltweit unterscheidet: Sie sehen sich nicht als Teil des Opferkollektivs. So sprechen zwar auch unsere beiden Veteranen davon, dass das besondere Schicksal der jüdischen Bevölkerung ein zentrales Motiv für die jüdischen Soldaten in ihrem Kampf gewesen sein mag, betonen aber, davon selbst wenig gewusst zu haben, und exterritorialisieren den Massenmord an den Juden als etwas, was sich in Konzentrationslagern auf deutschem und polnischem Boden vollzogen hat. Dass der Holocaust in der Sowjetunion fast drei Millionen Jüdinnen und Juden das Leben gekostet hat, in den Lagern, den Ghettos und durch die zahlreichen

22 Vgl. Gitelman 2011. Siehe auch Arad Yitzhak, *History of the Holocaust. Soviet Union and Annexed Territories*, Bd. 2, Jersualem 2004.

Massenerschießungen, findet selten Erwähnung, wird verdrängt oder ist weitgehend unbekannt.²³

Zvi Gitelman und Ilja Altman zeigen in ihren Untersuchungen, dass die Leerstelle, die das besondere Schicksal der sowjetischen Jüdinnen und Juden betrifft, wesentlich mit der Politik der Sowjetunion zusammenhängt, in der der Holocaust im offiziellen Gedenken wenig Berücksichtigung fand und auf die Einrichtung von Denkmälern und Gedenkorten für die jüdischen Opfer weitgehend verzichtet wurde.²⁴ Aus der Perspektive der Zeitzeugen scheinen sich tatsächlich zwei Erinnerungskulturen gegenüberzustehen, in denen die einen Sieger des Krieges und die anderen die Opfer des Holocaust sind. Zugleich bietet das Narrativ des Großen Krieges den jüdischen Veteranen einen anerkannten Raum für ihre Erinnerungen, der es ihnen ermöglicht, sich als Teile des Kollektivs zu sehen, die als sowjetische Bürger und Juden einen doppelten Kampf geführt haben: für die Verteidigung des Vaterlands und für das Überleben der eigenen Gruppe. Lässt sich anhand der Zitate also einerseits eine Pluralisierung jüdischer Erinnerungen ablesen, so zeigt sich darin auf der anderen Seite auch, dass für das besondere Schicksal der jüdischen Opfer des Holocaust in der Sowjetunion, wie Dmitrij Belkin schreibt, »erst eine Sprache gefunden werden muss«, in der es möglich wird, die besonderen Verfolgungs- und Vernichtungserfahrungen zu artikulieren.²⁵

- 23 Eine frühe Ausnahme bildet der Bericht des sowjetisch-jüdischen Schriftstellers und Kriegsreporters im Zweiten Weltkrieg Wassili S. Grossman »Die Hölle von Treblinka« von 1944, der während der Nürnberger Prozesse als Dokument der Anklage verbreitet wurde. Vgl. Wassili S. Grossman, *Die Hölle von Treblinka*, Wien 2020 (=VWI-Studienreihe Band 5, Kommentierter Reprint der Moskauer Originalausgabe). Grossman war gemeinsam mit Ilja Ehrenburg auch der Herausgeber von »Das Schwarzbuch, der Genozid an den sowjetischen Juden«, das 1948 fertiggestellt, aber unter Stalin nicht veröffentlicht wurde. (Herausgeber der deutschen Ausgabe Arno Lustiger, Reinbek 1994). Vgl. Ilja Altman, *Opfer des Hasses. Der Holocaust in der UdSSR 1941–1945*, Zürich 2008.
- 24 Vgl. Gitelman 1997. Ilja Altman, *Shoah: Gedenken verboten! Der weite Weg vom Sowjettabu zur Erinnerung*, in: *Osteuropa* 55 (2006), 4, S. 149–164. Alexandra Tcherkasski hat in ihren Arbeiten zu Recht darauf verwiesen, dass es in den Republiken der Sowjetunion durchaus unterschiedliche Politiken gegeben hat, in Hinblick auf den Grad der Verdrängung bzw. des Verbots des Gedenkens an den Holocaust. Zudem zeigt sie in ihrer Forschung, wie sich an verschiedenen Orten private und lokale Initiativen und Gruppen zusammengefunden haben, um eigene Praktiken und Rituale der Erinnerung an die jüdischen Opfer auszubilden. Vgl. Alexandra Tcherkasski, *The Place in the Soviet Memorial Landscape of the Commemoration of Jews Murdered during World War II*, in: *War, Holocaust and Historical Memory. Proceedings of the 20th Annual International Conference on Jewish Studies*, Bd. IV, Moskau 2013, S. 85–103.
- 25 Vgl. Dmitrij Belkin, »Sieger oder Opfer? Das Erinnern an den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust in der ehemaligen Sowjetunion«, *Jüdische Gemeindezeitung Frankfurt* 39 (2006), 2.

Die Generation der Enkel – Selbstverortungen

Mittlerweile, das belegen literarische Zeugnisse wie etwa die Romane von Katja Petrowskaja, Lena Gorelik²⁶ und anderen, widmen sich auch junge Erwachsene der Suche nach der besonderen Geschichte und Erinnerung der russischsprachigen Jüdinnen und Juden, ein Vorgang, der wesentlich ist für das Selbstverständnis der eigenen Gruppe. Vor diesem Hintergrund haben wir in der Online-Studie sowie in unseren Interviews die jungen Erwachsenen danach befragt, welche Erinnerungen in ihren Herkunftsfamilien tradiert worden sind und welche Bedeutung dabei insbesondere dem Zweiten Weltkrieg und dem Holocaust zukommt.

Unseren Umfrageergebnissen zufolge sagen die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden mit gut 80 Prozent aus, dass dem Gedenken an den Zweiten Weltkrieg in ihren Herkunftsfamilien die größte Bedeutung beigemessen wurde und die Erinnerung an den Holocaust für rund zwei Drittel der Befragten wichtig war. Wie zentral der Zweite Weltkrieg im kollektiven Gedenken verankert ist, zeigt sich auch daran, dass in fast 68 Prozent der Familien der 9. Mai als ein wichtiger Feiertag begangen wurde. Allerdings markiert dieses Datum auch eine entscheidende Veränderung im Generationenvergleich. Danach befragt, ob sie selbst den »Tag des Sieges« begehen, gaben nicht einmal 30 Prozent unserer Befragten an, dass sie den Gedenktag unabhängig von ihren Elternhäusern feiern.

Diese Daten verweisen auf das Primat des Großen Krieges in der Erinnerungsgemeinschaft der russischsprachigen Jüdinnen und Juden und geben insofern Auskunft über das, was sich auch in unseren Interviews abzeichnet. Darin sprechen unsere Gesprächspartnerinnen darüber, wie sie im Feld der öffentlichen Erziehung mit den Folgen einer offiziellen Erinnerungskultur konfrontiert werden, die sie als junge Juden in einer besonderen Weise adressiert. Als Kinder und Jugendliche begegnet ihnen die Geschichts- und Vergangenheitspolitik Deutschlands zum einen insbesondere in den Schulen, denen als gesellschaftlicher Erinnerungs- und Lernort eine zentrale Funktion darin zukommt, die NS-Geschichte pädagogisch zu thematisieren.²⁷ Zum anderen bildet die Erinnerung an den Holocaust gemeinsam mit dem Kennenlernen der jüdischen Tradition und Religion sowie der Einführung in die Geschichte und Gegenwart Israels eine pädagogisch-programmatische Triade, die in vielen Jugendzentren der jüdischen Gemeinden wie auch auf den »Machane«, den

26 Vgl. Lena Gorelik, »Die Blockade war immer da«, Vorwort in: Lena Muchina, Lenas Tagebuch, München 2013.

27 Vgl. Annegret Ehmman, Holocaust in Politik und Bildung, in: Fritz Bauer Institut (Hg.), Grenzenlose Vorurteile. Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust, Frankfurt/New York 2002, S. 49–67.

Ferienreisen der Zentralwohlfahrtsstelle eine konzeptionelle Grundlage für die Arbeit mit den Heranwachsenden darstellt. Die Vermittlung des Holocaust ist zwar in ihrer Funktion grundsätzlich unterschiedlich in jüdischen und nichtjüdischen Räumen, gleichwohl bleibt es für die Jugendlichen eine verbindende Erfahrung, als Jüdinnen und Juden eine spezifische Rolle zugewiesen zu bekommen, wenn es um die Beschäftigung mit der NS-Geschichte und dem Holocaust geht.

»Und natürlich kamen dann auch in der Schule im Zuge des Geschichtsunterrichts gewisse Sachen zum Vorschein, dass man plötzlich als der einzige Jude sich verantwortlich fühlte, für die Aufklärung der ganzen Geschichte vor der Klasse. Also ich wurde permanent mit Referaten und mit Geschichtsaufklärung beauftragt, als »die Jüdin« in der Klasse. Ich habe jedes Thema in Deutsch – also jeder jüdische Schriftsteller, der behandelt wurde, das war garantiert mein Referat. Und auch im Geschichtsunterricht. Selbst in Geografie, also wenn es um Israel ging da, das war auch meins. Ja.«²⁸

»Da haben wir das Thema (Nationalsozialismus K. K.) angeschnitten, und da meinte nämlich der Lehrer zu mir – also ich habe mich da gar nicht gemeldet, ich habe da irgendwie nichts gesagt so, ich saß aber ganz vorne. Dann kam er zu mir, und dann, das war auch ein ganz linker Lehrer, also er war auch sehr gegen Nazis, also kein Rassist, aber das ist einfach diese, fand ich, diese Unbedachtheit, einfach ein bisschen respektlos. Meint er dann zu mir, also ganz laut vor der ganzen Klasse, ja, vor 60 Jahren, da wärst du nicht auf eine deutsche Schule gegangen. Da wärst du nicht in der Deutschen Bahn gefahren und da hättest du nicht das und das gemacht. So. Und das fand ich also – ich bin danach auch hingegangen und meinte, dass ich das nicht gut fand. Ich erzähl ja auch nicht, was dann die Russen mit ihm gemacht hätten zu der Zeit.«²⁹

»Also ich finde, es (die Erinnerung an den Holocaust, K. K.) spielt im Allgemeinen in Deutschland eine sehr starke Rolle. Ja. Im Jugendzentrum (der jüdischen Gemeinde, K. K.) auch. Für mich persönlich oder auch das, was wir versuchen, im Jugendzentrum, ist oft, irgendwie zu vermitteln, wirklich dieses Erinnern.«³⁰

»Auf jeder Machane, überall wird das Thema (der Holocaust, K. K.) mindestens einmal durchgekaut. Es ist für einige Leute, die schon sehr oft da gewesen sind, wirklich langweilig, aber ich finde, es geht nicht anders. Es gibt immer noch einige Leute, die da sind, die es nicht kennen. Und da hat man einfach dazusitzen und zuzuhören.«³¹

Die Aussagen unserer Interviewpartnerinnen repräsentieren Erfahrungen, die sie in den 2000er Jahren an öffentlichen Schulen und jüdischen Einrichtungen mit den Themen des Nationalsozialismus und des Holocaust gemacht haben. In den Zitaten klingt an, dass die Vermittlung dieser Themen

28 Larissa, Transkript, S. 3, Zeile 87–95.

29 Boris, Transkript, S. 4, Zeile 134–141.

30 Rosa, Transkript, S. 5, Zeile 175–178.

31 Konstantin, Transkript, S. 5, Zeile 181–185.

mit einem doppelten Auftrag einhergeht, nämlich, nicht allein historisches Wissen über den NS zu vermitteln, sondern auch auf die politisch-moralische Sozialisation der nachwachsenden Generationen hinzuwirken.³² Dieser »Pädagogisierung der Erinnerungskultur«³³ begegnen die Jugendlichen auch in den Einrichtungen der jüdischen Gemeinden, wo es gilt, aus der Perspektive der Opfergemeinschaft die Erinnerung an die Verbrechen wachzuhalten, eine Herausforderung, die angesichts der Historisierung des Holocaust eine besondere Anforderung darstellt. Auch wenn unsere Interviewpartner und -partnerinnen diesen Anspruch für sich selbst als selbstverständlich anerkennen und im Verlauf der Gespräche häufig darauf hinweisen, dass sie sich oftmals bereits unabhängig von den Bildungseinrichtungen mit der Geschichte des Holocaust beschäftigt haben, signalisieren ihre Reaktionen mitunter eine gewisse Distanz gegenüber den eingeübten Erinnerungsdiskursen und den damit jeweils einhergehenden moralischen Erwartungen. Wie ihre Aussagen zeigen, erleben sie zudem an den öffentlichen Schulen, dass sie im Zuge der Beschäftigung mit dem Thema Holocaust und Nationalsozialismus im Unterricht unreflektiert und in spezifischer Weise als Juden adressiert werden. Sie schildern, wie sie von Seiten der Lehrkräfte umstandslos als Repräsentantinnen eines vermeintlichen jüdischen Kollektivs angerufen werden, dem in der Erinnerungskultur in Deutschland eine bestimmte symbolische Rolle zufällt, nämlich Opfer und Mahnende zugleich zu sein.³⁴ Dass solche Situationen scheitern, zeigen die angeführten Beispiele, in denen das Lehrpersonal in einer ambivalenten Mischung aus individueller Abwehr und gut gemeinten Absichten ausgerechnet den jüdischen Schülern und Schülerinnen wahlweise die moralisch-pädagogische Funktion der Aufklärung über dieses Themenfeld zuweisen oder sie stellvertretend als potenzielle Opfer vorführen.

Der Versuch von Anatol, im Gespräch mit der Interviewerin das Agieren seines Lehrers in der schulischen Interaktion ihm gegenüber einerseits als angemessen zu beschreiben und andererseits den Lehrer von dem möglichen Vorwurf eines rassistisch oder antisemitisch motivierten Verhaltens freizusprechen, verweist auf ein Gespür des Schülers dafür, dass hier weniger die Verdrängung oder gar Verleugnung der Vergangenheit auslösendes Moment für das Handeln der Lehrperson ist. Umgekehrt gilt vielmehr, dass in dessen

32 Wolfgang Meseth u. a., Nationalsozialismus im Geschichtsunterricht, in: Dies. (Hg.), Schule und Nationalsozialismus, Frankfurt/New York 2004.

33 Vgl. Wolfgang Meseth, Die Pädagogisierung der Erinnerungskultur. Erziehungswissenschaftliche Beobachtungen eines bisher kaum beachteten Phänomens, in: ZfGen Zeitschrift für Genozidforschung 8 (2007), 2, S. 96–117.

34 Zu den Herausforderungen der pädagogischen Vermittlung des Holocaust in der deutschen Einwanderungsgesellschaft vgl. u. a. Astrid Messerschmidt, Besetzen – Distanzieren – Globalisieren. Ambivalente pädagogische Erinnerungspraktiken in der Migrationsgesellschaft, in: Margrit Frölich et al. (Hg.), Das Unbehagen an der Erinnerung – Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust, Frankfurt 2012, S. 217–237.

pädagogische Aneignungserwartungen eine Bedeutung des Nationalsozialismus und des Holocaust eingeschrieben ist, die von den Themen Schuld, Verdrängung und Mahnung geleitet wird.³⁵ Mit anderen Worten ist es also gerade der gleichzeitige Anspruch, bei diesem Thema sowohl historisches wie moralisches Lernen bei den Schülern und Schülerinnen zu evozieren, der dazu führt, dass Anatol stellvertretend zum jüdischen Opfer erklärt wird und die Situation damit scheitert. Interessant ist nun jedoch, wie der betroffene Schüler darauf reagiert. Er stellt den besagten Lehrer nicht nur zur Rede und kritisiert dessen Verhalten. Mit dem Verweis »Ich erzähl ja auch nicht, was die Russen mit ihm gemacht hätten zu der Zeit«, eröffnet er jene andere historische Perspektive, die mit den russischsprachigen Juden nach Deutschland eingewandert ist und in deren Zentrum der Zweite Weltkrieg und der Sieg über Deutschland stehen. Diesem Narrativ folgend, so Anatol, wäre möglicherweise sein Lehrer zum Opfer der Roten Armee geworden, die Deutschland besiegt hat. In dieser Armee hat Anatols Großvater, der einen für alle erkennbaren jüdischen Namen trug, im Rang eines Oberstleutnants gekämpft und dazu beigetragen, dass im Winter 1943 in Leningrad die deutsche Wehrmacht geschlagen wurde.

Die kurze Sequenz führt uns mitten hinein in eine jener Erzählungen, die in vielen Familien der russischsprachigen Jüdinnen und Juden tradiert werden. Die folgenden Interviewpassagen mit Ana, Sascha und Sergey stehen stellvertretend für eine große Zahl der Teilnehmenden an unserem Forschungs-sample. Wie die Zitate zeigen, überlagern sich in ihnen familiär tradierte Erzählungen sowie die Deutungsmuster der Erinnerungskulturen aus der Herkunfts- wie der Aufnahmegesellschaft. Zugleich wird sichtbar, dass unsere Gesprächspartner und -partnerinnen eine aktive Rolle bei dem Versuch einnehmen, vor dem Hintergrund der jeweiligen Familienerzählungen beide Narrative im Verhältnis zueinander zu bewerten, um daraus eigene Orientierungen für ihr Leben als russischsprachige Juden in Deutschland zu gewinnen.

Ana, 1984 in St. Petersburg, Russland geboren und 1993 mit ihrer Familie nach Deutschland eingewandert:

»Das ist der Unterschied auch innerhalb dieser jüdischen Kreise, dass mich dieses Russische definiert dadurch, dass ich ein ... ich bin ein Enkel eines Siegers. Und ich glaube, das ist einfach ein Unterschied. Und zum Beispiel, ich hatte eine Phase, wo ich dann dachte, krass, bei mir ist keiner im KZ umgekommen. Ist komisch. Und dann habe ich erfahren, dass das nicht so ist, was mich noch umso mehr geschockt hat. Aber ich war (.) ich glaube, es ist schlimm, das zu sagen, aber ich war fast schon, glaube ich, zufrieden oder zufriedengestellt, dass ich dann sagen konnte, die Oma aus Weißrussland. Ich weiß nicht, also das ist ganz schlimm, aber das hat uns auch unterschieden,

35 Vgl. Wolfgang Ludwig Schneider, Strukturen moralischer Kommunikation im Schulunterricht, in: Wolfgang Meseth u. a. (Hg.), Schule und Nationalsozialismus. Anspruch und Grenzen des Geschichtsunterrichts, Frankfurt am Main 2004, S. 205–34.

dass eben diese (.) die deutschen Juden eben auch ganze Familien haben, die auf irgendwelchen Gedenktafeln stehen. Na ja, so. Und, genau, also was bei uns ... es ist schon so, dass, es gibt eben diese Tradition des ... für mich ist es russisch, für viele, die von außen gucken, ist es das Sowjetische. (.) Was im Krieg war, was im Krieg aber nicht nur als Jude war, das auch, eben so die weißrussische Schiene, aber auch die Soldaten, muss ich sagen. Also meine beiden Großväter und mein Großonkel, großer Held unserer Familie, waren alle aktiv im Krieg, haben gekämpft, und am 9. Mai ist ganz klar, dass ich anrufe und gratuliere und danke sage.«³⁶

Anas Schilderungen folgen einem Deutungsmuster, wonach sich innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zwei Erinnerungsgemeinschaften gegenüberstehen, die sich wechselseitig ausschließen: Die Sieger des »Großen Vaterländischen Krieges« und die Opfer des Holocaust. Ihr Geständnis, fast so etwas wie Erleichterung verspürt zu haben angesichts der späten Erkenntnis, dass es auch in ihrer eigenen jüdischen Familie solche Opfer gegeben hat, unterstreicht, wie sehr sich in ihrer Wahrnehmung die Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft in Deutschland daran knüpft, an diesem Narrativ teilhaben zu können. Gleichzeitig markiert Ana ihre emotionale Distanz gegenüber dieser Erinnerungsgemeinschaft, obgleich eine ihrer Großmütter selbst den nationalsozialistischen Verbrechen an den sowjetischen Juden zum Opfer gefallen ist. Ähnlich wie die beiden zuvor erwähnten Kriegsveteranen weist sie den kontrastierenden Erinnerungskollektiven verschiedene Räume zu, die innerhalb der jeweiligen nationalen (oder vormals sowjetischen) Grenzen angesiedelt zu sein scheinen. Danach gehört es zur Erfahrungsgeschichte der »deutschen Juden«, dass deren Familien umgebracht wurden und daran auf »Gedenktafeln« erinnert wird. Der Verweis auf die besondere Praxis des Gedenkens im öffentlichen Raum nimmt nicht nur auf die historische Tatsache Bezug, dass der industrielle Massenmord an den europäischen Juden es eben gerade nicht möglich macht, an diese Toten auf Friedhöfen zu erinnern. Unsere Interviewpartnerin rekurriert damit auch auf ihre eigenen Erfahrungen mit dem Land, in das sie eingewandert ist und zu dessen offizieller Gedenkkultur verschiedene Formen öffentlichen Gedenkens an die jüdischen Opfer des Holocaust gehört.

Für Ana selbst bildet dagegen die Narration des Krieges das Zentrum der Erinnerung. Sie folgt damit der familiären Erzählung von heldenhaft kämpfenden Soldaten, die im Einklang mit der sowjetischen bzw. der gegenwärtigen russischen Gedenkkultur steht. Wie sehr sie sich mit dieser Deutung identifiziert, unterstreicht ihr Rückgriff auf die genealogische Ordnung, schließlich sei sie »Enkel eines Siegers«. Dieser Verweis auf eine Generationenfolge, die sie in die Ahnenreihe der Sieger stellt, behauptet jedoch eine Eindeutigkeit, die sich durch die eigene Familiengeschichte gerade nicht bestätigt.

36 Ana, Transkript S. 28, Zeile 1260–1277.

Schließlich ist Ana nicht nur die Nachfahrin der Großväter und Onkel, die als Soldaten an der Front gekämpft haben, sondern auch jener Großmutter, die als Jüdin in Weißrussland mit Tausenden anderen bei Massenerschießungen ermordet worden ist. Der Umstand, dass sie von diesem besonderen Schicksal erst spät erfährt, mag ein Hinweis darauf sein, wie wirkmächtig die sowjetische Erinnerungspolitik und -kultur selbst innerhalb der betroffenen Familien war, den Holocaust als ein spezifisch jüdisches Schicksal jahrzehntelang zu verdrängen. Entscheidender für Ana scheint jedoch, dass die familiäre Deutung eines siegreichen Kampfes des russischen und sowjetischen Volkes der jungen Frau eine selbstbewusste Wahl in Bezug darauf ermöglicht, wie sie sich selbst als russischsprachige Jüdin in Deutschland definiert. Die Rolle des Opfers ist darin nicht vorgesehen.

Sascha, 1984 in Odessa in der Ukraine geboren und 1998 eingewandert:

»Mein Opa war in der russischen Armee. Er ist im Krieg gewesen als Bombenentschärfer, deswegen hat er immer versucht, so diese Jiddischkeit zu vermitteln. Also, ist ja ein großer Unterschied, ne? Es gibt ja einmal die Juden, die im KZ waren. Und es gibt einmal die Juden, die in Russland aus der Sowjetunion, der ehemaligen Sowjetunion kommen, die gegen die Deutschen gekämpft haben. Mit der russischen Armee. Deswegen sagt man auch, da gibt's diese Legende, dass die Juden eher also (.) mehr oder weniger Siegerrolle haben aus Russland. Natürlich, (.) also ich bezweifle das sehr, weil das ist klar, man war nicht im KZ, aber man hats trotzdem gewusst und gesehen, deswegen ist das sehr schwer natürlich zu beurteilen. Mein Opa spricht jeden Tag davon. Wenn dann die Hälfte des Volkes einfach ausgelöscht wird, dann muss man schon irgendwie versuchen, doppelt so viel zu geben, um das nicht zu verlieren. Das mein ich so mit dieser Jiddischkeit. Klar gibt's dieses stolze Gefühl, am 9. Mai als Veteran zu gehen mit den ganzen Medaillen und als Sieger dazustehen und die Brust nach vorne zu machen und da zu sagen, ja, ich war im Krieg und wir haben den Krieg gewonnen. Natürlich. Aber (.) es war eine schwere Zeit, das ist einfach ein Fakt.«³⁷

Während Ana die beiden Narrative im Kontrast zueinander begreift, weist Sascha ein solches Verständnis zurück und hält eine Perspektive, die die jüdische Gemeinschaft in Opfer und Sieger unterteilt, für eine »Legende«. Auch Sascha ist familiär mit den Erzählungen vom Großen Krieg aufgewachsen, auch er verweist auf seinen Großvater, der als Veteran gekämpft hat und stolz auf den errungenen Sieg ist. Anders als Ana und die beiden oben zitierten Zeitzeugen begreift Sascha die Soldaten der Roten Armee jedoch zuallererst als Juden, deren Kampf nicht nur der Verteidigung des Vaterlandes, sondern vor allem dem von der Vernichtung bedrohten jüdischen Volk galt. Auch wenn die eigene Familie davon nicht betroffen war, bildet für ihn der Holocaust das Zentrum des Krieges. Angesichts der drohenden Auslöschung der Juden sind

37 Sascha, Transkript, S. 3, Zeile 123–137.

für Sascha Sieg und Vernichtung, Kampf und Leiden untrennbar miteinander verbunden und stehen sich nicht einander gegenüber. Daraus folgt zum einen ein Verständnis des Zweiten Weltkriegs, das, anders als bei Ana, der heroischen sowjetischen Erzählung des »Großen Vaterländischen Krieges« mit einem Fragezeichen begegnet und stattdessen gleichermaßen Leiden und Verlust betont. Zum anderen bilden in dieser Vorstellung die jüdischen Opfer des Holocaust und diejenigen, die dagegen in den Reihen der Roten Armee gekämpft haben, eine Leidens- und Erinnerungsgemeinschaft, die sich nicht trennen lässt und deren Vermächtnis es zu bewahren gilt, in dem man sich, so wie Sascha selbst, dem Judentum, also der jüdischen Religion und Tradition zuwendet, und sich somit seiner »Jiddischkeit« versichert.

Sergey, 1986 in Nikolaev in der Ukraine geboren und 2003 nach Deutschland eingewandert:

»Nein, die Familie ist schon eine ganz typische jüdische Familie, wo meine beiden Opas, der ukrainische und der jüdische Opa, beide im Krieg waren. Und deswegen, na ja, ich habe schon ziemlich viel darüber gedacht, dass mein Zugang zur Schoa früher ein ganz anderer war, weil wir quasi aus der Familiengeschichte eher die Sieger waren und nicht die Opfer. Weil, keiner ist umgekommen in der Schoa, und es war ein Krieg, ein bisschen mit allen zu Hause, und Fotos mit Brandenburger Tor und so weiter, deswegen habe ich kein ... hatte ich damals noch keine Opfer-Identität. Habe ich jetzt auch nicht, aber mein Blick darauf ist jetzt ganz anders.«³⁸

Sergey wiederum erlebt es als ein Problem, dass seine »typisch jüdische Familie«, zu der jüdische und nichtjüdische Angehörige gehören, sich ebenfalls der Seite der Sieger zugerechnet hatte. Ähnlich wie Ana und Sascha sieht auch er sich durch die Migration mit den zwei unterschiedlichen Narrativen konfrontiert und muss feststellen, dass seine familiären Erzählungen nicht ohne weiteres an die hiesige Erinnerungskultur anschließen. Während Ana auf einer Differenz der beiden Erinnerungskulturen beharrt und sich selbstbewusst auf das Sieger-Narrativ bezieht, ist ihm daran gelegen, aus diesem Narrativ »auszusteigen«, weshalb Sergey beginnt – wie er an einer anderen Stelle im Interview sagt –, so viel wie möglich über die Geschichte des Holocaust und den Nationalsozialismus zu lernen. Wie Sascha begreift auch Sergey den Holocaust als den Mittelpunkt der kollektiven jüdischen Erfahrung. Anders als dieser nähert sich Sergey jedoch nicht einem kulturell oder religiös verstandenen Judentum an, sondern wendet sich kognitiv dem historischen Ereignis der Schoa zu. Auf diese Weise meint er reflexiv einen Perspektivwechsel vornehmen zu können, der ihm schrittweise die Annäherung an eine »Opfer-Identität« ermöglicht und somit auch eine Form der Teilhabe an der hiesigen jüdischen Gemeinschaft verspricht.

38 Sergey, Transkript, S. 6, Zeile 237–242.

Schlussfolgerungen

Die drei Interviewten stehen exemplarisch für eine Vielzahl an Versuchen der jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden, auf die offizielle Gedenkkultur in Deutschland und die verschiedenen Erinnerungsgemeinschaften innerhalb der hiesigen jüdischen Gemeinschaft zu reagieren. Stuart Hall analysiert diesen Vorgang als einen »Akt des Positionierens«³⁹, der für die Erzeugung kultureller Identitäten in diasporischen Gemeinschaften konstitutiv ist. Als transnationale Akteure reflektieren sie die verschiedenen Diskurse, Erzählungen und kulturellen Praktiken, die ihnen im Zuge der Migration begegnen, aber auch deren Wirkmächtigkeit in der gesellschaftlichen Realität des Aufnahmelandes Deutschland. Während Ana die Differenz der Erinnerungskollektive betont, steht für Sascha wie auch für Sergey das jüdische Schicksal der Vernichtung im Zentrum des Krieges und, damit verbunden, auch ein anderes Verständnis der hiesigen jüdischen Gemeinschaft. So verschieden ihre Deutungen ausfallen, alle drei eint, dass sie in ihren Herkunftsfamilien mit dem (post)sowjetischen Narrativ des Krieges aufgewachsen sind, dessen Bedeutung sich für die jungen Erwachsenen im Aufnahmeland Deutschland verändert. Dazu trägt wesentlich das erlernte Geschichtswissen im deutschen Schulunterricht bei, ebenso wie die Begegnungen mit den anderen jüdischen Erfahrungsgeschichten in den jüdischen Gemeinden sowie die pädagogischen Vermittlungen eines Holocaust-Narrativs innerhalb der Organisationen der jüdischen Kinder- und Jugendarbeit. Ähnlich, wie es die Soziologin Lena Inowlocki⁴⁰ schildert, unterscheiden sich in den Erzählungen unserer Interviewpartner und -partnerinnen jedoch kognitiv erlerntes Wissen und familiär tradierte und mit Emotionen besetzte Bilder über die Vergangenheit voneinander. Die Differenz von »offizieller Erinnerungskultur« im Aufnahmeland Deutschland und »privater Erinnerungspraxis«⁴¹, wie sie nach Harald Welzer im kommunikativ erzeugten Familiengedächtnis zur Geltung kommt, gewinnt für die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden zusätzlich an Relevanz angesichts der Tatsache, dass die Auseinandersetzungen um die verschiedenen Narrative untrennbar mit der Erfahrung der eigenen Migration nach Deutschland verbunden sind. Zu dieser gehört etwa das Schicksal der Großeltern, die als Veteranen des »Großen Krieges« in der Herkunftsgesellschaft sowohl den Anspruch auf öffentliche Sichtbarkeit als auch auf soziale Verbesserungen hatten, um nun ausgerechnet von dem Land, das sie besiegt

39 Hall 1994, S. 9.

40 Vgl. Lena Inowlocki, *Sich in die Geschichte hineinreden. Biographische Fallanalysen rechtsextremer Gruppenzugehörigkeit*, Frankfurt am Main 2004.

41 Vgl. Welzer 2002.

haben, Sozialhilfe zu empfangen. Unsere Gesprächspartner und -partnerinnen begegnen insofern nicht allein dem Umstand konkurrierender Erinnerungskulturen. Der Grenzübergang konfrontiert sie auch mit einer grundsätzlich anderen hierarchischen Ordnung der Erinnerungskollektive, die sich oftmals mit weiteren familiären Erfahrungen sozialer Entwertung im Verlauf der Migration verbindet.

Die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden beziehen sich als transnationale Akteure demzufolge auf beide Formen des kollektiven Gedächtnisses, um darin eigene Deutungsmuster auszubilden, die vor allem für die jeweils eigenen Positionierungen in der Gegenwart von Bedeutung sind. Darin bildet die Erzählung vom Krieg ein Leitmotiv, das die Erinnerungen an die Vergangenheit maßgeblich strukturiert. In den Äußerungen unserer Interviewpartnerinnen kommt insofern zur Geltung, was sich seit den 1990er Jahren insgesamt im europäischen Raum beobachten lässt. Im Zuge der osteuropäischen und postsowjetischen Migrationsbewegungen haben sich auch die Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg transnationalisiert. Dass dieser Krieg – in durchaus unterschiedlicher Weise – zentral im Gedächtnis unzähliger Menschen aus postsowjetischen, ost- und südosteuropäischen Ländern verankert ist und bis in die Gegenwart zu ihrer persönlichen Lebenswelt gehört, lässt sich in eindrücklicher Weise am 9. Mai am Sowjetischen Ehrenmal im Treptower Park in Berlin beobachten. Alljährlich kommt dort eine große Zahl an Teilnehmenden zusammen, zu denen auch die eingewanderten russischsprachigen Jüdinnen und Juden gehören. Auch wenn sich unsere Interviewpartnerinnen von den erstarrten Ritualen der Großelterngeneration distanzieren, so sind nicht wenige junge Jüdinnen und Juden dort mit ihren Herkunftsfamilien anzutreffen, die den je eigenen Erfahrungsgeschichten von Krieg und Gewalt ihrer jüdischen wie nichtjüdischen Angehörigen selbstverständlich ihren Respekt zollen und dort an die gewaltsamen Besatzungserfahrungen durch die deutsche Wehrmacht erinnern. Ihre vielfältigen gemeinschaftlich-kollektiven, aber auch individuellen und familiären Praktiken des Gedenkens zeigen, dass sich das kommunikative Gedächtnis der jüdischen Gemeinschaft mit der Einwanderung der russischsprachigen Jüdinnen und Juden um Dimensionen von leidvollen und anderen Erfahrungen pluralisiert, die um das zentrale Narrativ des Holocaust herum einen Platz beanspruchen. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass eine Figur Einzug hält, die seit den 2000er Jahren auch in der Gedenkkultur Israels sichtbar geworden ist, nämlich der »sowjetisch-jüdische Soldat«⁴². Mit der schrittweisen Verschiebung vom sowjetischen zum jüdischen Soldaten distanzieren sich die Nachgeborenen von der offiziellen Erinnerungskultur der Herkunftsgesellschaft und der Deutung eines Krieges, der nur Faschisten und sowjetische Menschen kennt. Stattdessen

42 Sveta Roberman, *Memory in Migration. Red Army Soldiers in Israel*, Jerusalem 2005.

rückt der besondere Überlebenskampf von Jüdinnen und Juden ins Zentrum der Erinnerung, der zwar im Namen des »Großen Vaterländischen Krieges« geführt wurde, sich aber auch gegen das besondere Schicksal der Vernichtung des eigenen Volkes richtete. In einer solchen Deutung nähern sich die beiden Erinnerungskollektive nicht nur an, sie treten in eine Verbindung ein, deren gemeinsamer Bezugspunkt der Holocaust als das Ereignis bildet, das für beide soziale Gruppen zentral ist. Anstelle einer Gegenerinnerung handelt es sich also eher um eine Erweiterung des kollektiven jüdischen Gedächtnisses, das sich in der Folge der Migration der russischsprachigen Jüdinnen und Juden pluralisiert hat.

Kapitel IV: Jüdisch sein – jüdisch werden

Zugehörigkeiten zwischen ethnischer Herkunft, Kultur und Religion

Seit der Moderne gibt es auf die Frage danach, was das Judentum ist, viele verschiedene Antworten, die nicht immer im Einklang stehen. Je nach Perspektive gilt es als Volk, Nation, Ethnie, als Kultur oder Lebensweise und – nicht zuletzt – als Religion. Insbesondere die Frage nach der Bedeutung eines religiösen Judentums verfügt bis in die Gegenwart über eine besondere symbolische Sprengkraft, die sich nicht allein auf die vermeintlich unüberbrückbaren denominationalen Differenzen beschränkt, die etwa zwischen ultraorthodoxen und liberalen Strömungen herrschen, sondern vielmehr die grundsätzliche Spannung zwischen säkularen und religiösen Jüdinnen und Juden betrifft. Auch diese Spannung ist keineswegs neu, vielmehr haben Jüdinnen und Juden seit der jüdischen Emanzipation zu verschiedenen Zeitpunkten in den Gesellschaften, in denen sie beheimatet waren, immer neue Wege gefunden, auf diese Herausforderungen durch sich wandelnde religiöse, soziale und familiäre Praxen zu reagieren.

Mit der Einwanderung der russischsprachigen Juden nach Deutschland hat diese Frage auch in der hiesigen jüdischen Gemeinschaft erneut an Gewicht gewonnen und seit den 1990er Jahren wiederholt zu Kontroversen geführt.¹ Angesichts einer Migrationsbewegung, die ihre jüdische Herkunft mehrheitlich eher passiv ethnisch verstand und in Distanz zur jüdischen Tradition und Religion sozialisiert war, galten Auseinandersetzungen darum, welche Bedeutung künftig der jüdischen Religion für ein gemeinsames Selbstverständnis zukommen sollte, zwischen alteingesessenen und den neu eingewanderten Jüdinnen und Juden bald schon als zentrales Merkmal einer Differenz, die beide Gruppen (vermeintlich) voneinander trennte.² Rund dreißig Jahre nach Beginn der Einwanderung ist jüdisches Leben in Deutschland sichtbarer und vielfältiger geworden, was sich auch in einer vorsichtig wachsenden religiösen Pluralisierung zeigt.

Vor diesem Hintergrund haben wir in unserer Online-Studie und in unseren Interviews die jungen Erwachsenen, die als Kinder und Jugendliche eingewandert sind, danach gefragt, was für sie das Judentum ist, wie sie sich

1 Vgl. Körber 2009, S. 233–254. Schoeps 1999.

2 Vgl. Andreas Gotzmann in diesem Band.

selbst als Juden und Jüdinnen verstehen und was für sie zu einer jüdischen Lebensführung zählt. Die Ergebnisse, die auf Grundlage der quantitativ und qualitativ erhobenen Daten gewonnen werden konnten, bilden nicht nur ein Spannungsverhältnis zwischen einem eher ethnisch-säkularen und einem religiösen Selbstverständnis ab, das sich insbesondere in Bezug auf die Konflikte um die Zugehörigkeit der patrilinearen Jüdinnen und Juden als relevant erweist. In den vielfältigen Aussagen der jungen Erwachsenen zeichnen sich auch Erfahrungen mit einer deutlich gewachsenen Infrastruktur an jüdischen Gemeinden, Organisationen, Bildungsangeboten sowie Initiativen ab, die seit den 1990er und frühen 2000er Jahren etabliert worden sind und neue Möglichkeiten bieten, sich in verschiedener Weise als Juden und Jüdinnen zu repräsentieren und sowohl flexiblen Zugehörigkeiten als auch strikt religiösen Lebensführungen Raum zu geben.

Definitionen des Judentums

In einem ersten Schritt haben wir die jungen Erwachsenen gefragt, wie sie das Judentum verstehen. Ob als Religion, als Volk, als eine kulturelle Gemeinschaft oder – im Anschluss an die Definition der Sowjetunion – als Nationalität. Unsere Befragten nennen mit 51 Prozent an erster Stelle die ethnische Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, danach folgt mit knapp 24 Prozent die Vorstellung einer kulturellen Gemeinschaft. Die Definition als Religionsgemeinschaft landet mit rund 13 Prozent erst auf Platz drei, gefolgt vom Konzept der Nationalität mit 11 Prozent.

Extension der jüdischen Gemeinschaft

Die starke Dominanz eines ethnisch-kulturellen Verständnisses des Judentums findet sich in anderer Weise bestätigt, wenn danach gefragt wird, ob auch Juden, die einen jüdischen Vater und eine nichtjüdische Mutter haben, zur Jüdischen Gemeinschaft gehören. Vier Fünftel der Befragten beantworten diese Frage mit »Ja«, lediglich gut 20 Prozent zählten die sogenannten Vaterjuden nicht zur jüdischen Gemeinschaft.

Einschätzung des eigenen Jüdischseins

Auf die Aufforderung hin, »ihr eigenes Jüdischsein« zu beschreiben«, ordneten sich knapp 60 Prozent als sehr liberal (34 Prozent) oder eher liberal (25 Prozent) ein, während knapp 23 Prozent sich als orthodox bezeichneten. Nahezu identische Zahlen zeigten sich bei der Frage danach, wie sich die Befragten in Bezug auf den Kontrast religiös versus säkular selbst einschätzten. Auch hier begreifen sich rund 60 Prozent als säkular, während sich knapp 25 Prozent als religiös beschreiben.

Jüdische Lebensweise – Praktiken der jüdischen Lebensführung

Diese mehrheitlich liberale und säkulare Auffassung des Judentums schlägt sich auch in einem breiten Verständnis unserer Befragten nieder, was für sie zu einer jüdischen Lebensweise zählt. 87 Prozent halten jüdische Feste für wichtig, 70 Prozent messen dem »Synagogenbesuch an den hohen Feiertagen« eine wesentliche Bedeutung bei, dicht gefolgt von 70 Prozent, die den jüdischen Humor für unabdingbar für eine jüdische Lebensweise halten. Den regelmäßigen Synagogenbesuch befanden dagegen 63 Prozent für nicht wichtig, ebenso wenig wie die Einhaltung der Speisegesetze, die 66 Prozent der Befragten nicht für wesentlich halten, während immerhin mehr als die Hälfte der Teilnehmenden, nämlich 59 Prozent, jüdische Filme und Musik und 54 Prozent jüdische, d. h. osteuropäische, aber auch israelisch-arabische Küche für ein wichtiges Element einer jüdischen Lebensweise erachten.³

Partnerschaft und Familie

Danach gefragt, »Wie wichtig sind Ihnen die folgenden Regeln und Werte für das Familienleben und das partnerschaftliche Zusammenleben?«, zeigt sich, dass moderne emanzipative Werte der Gleichberechtigung breite Zustimmung finden. So stimmen rund 85 Prozent dem Anspruch auf gleichberechtigte Verteilung der Hausarbeit zu, ebenso wie gut 84 Prozent die Erwerbstätigkeit beider Partner bejahen. Die umgekehrte Frage danach, ob es den Befragten wichtig ist, dass die Frau die häusliche religiöse Erziehung der Kinder über-

3 Bei der Auswahl der Antwortmöglichkeiten, was für die Befragten zu einer jüdischen Lebensweise gehört, waren Mehrfachantworten möglich.

nimmt, wird von 76 Prozent als nicht wichtig eingestuft. Der Frage danach, wie wichtig es ist, »dass der Partner bzw. die Partnerin jüdisch ist«, bejaht eine breite Mehrheit von rund 67 Prozent, ebenso wie der Anspruch, »eine jüdische Hochzeit zu feiern«, von 55 Prozent als wichtig eingestuft wird. Schon deutlich weniger wichtig ist den Befragten, »dass der Partner bzw. die Partnerin halachisch jüdisch ist«. 41 Prozent finden eine halachische Zugehörigkeit zentral, während umgekehrt 45 Prozent diesen Wert als überhaupt nicht wichtig einstufen. Diese Bimodalität – entgegen der normal verteilten Streuung um einen Mittelwert – weist auf eine Zweiteilung des Samples, in dem ein Teil dem jüdischen Religionsgesetz große Bedeutung zuweist, während ein anderer Teil dieser Einstellung nicht folgt.

Bei den Fragen nach der Kindererziehung stimmten 93 Prozent der Befragten darin überein, dass der Erwerb der jüdischen Kultur wichtig sei, ebenso wie 89 Prozent eine Sozialisation in die deutsche Gesellschaft befürworten. Konkret danach gefragt, ob die Befragten es wichtig finden, den Sohn beschneiden zu lassen, hält dies ein gutes Drittel für sehr wichtig und weitere 17,4 Prozent eher wichtig. Andererseits halten umgekehrt 29 Prozent die Beschneidung für überhaupt nicht wichtig und 17 Prozent für weniger wichtig. Auch dass die Kinder Bar bzw. Bat Mizwa werden, halten 35 Prozent der Befragten für sehr wichtig und weitere 26 Prozent für eher wichtig, während jeweils rund 20 Prozent dies für überhaupt nicht oder weniger wichtig halten. Ähnlich sieht es auch bei der Frage aus, ob die eigenen Kinder einen jüdischen Kindergarten bzw. eine jüdische Schule besuchen sollen. Während gut die Hälfte dem Besuch jüdischer Bildungs- und Erziehungseinrichtungen zustimmt, findet es knapp die Hälfte weniger wichtig. Eine ähnliche Verteilung findet sich in Bezug auf die Frage danach, ob die Kinder Hebräisch lernen sollen, was etwas mehr als die Hälfte der Befragten befürworten, während die andere Hälfte dem eine weniger große Bedeutung beimisst.

Teilhabe am institutionellen jüdischen Leben

In unserem Survey wurden Formen der Teilhabe am institutionellen jüdischen Leben im bisherigen Lebensverlauf abgefragt, um Auskunft über verschiedene Grade und Verläufe institutioneller jüdischer Sozialisation der Befragten zu bekommen. Fast sieben Prozent sind in einen jüdischen Kindergarten gegangen und rund siebzehn Prozent auf eine jüdische Schule. Ein Drittel der Befragten haben als Kind oder Jugendliche ein Jugendzentrum und knapp die Hälfte ein Ferienlager der Zentralen Wohlfahrtsstelle besucht, und gut 44 Prozent haben verschiedene Bildungsangebote der ZWST wahrgenommen. Immerhin über die Hälfte, nämlich rund 53 Prozent, haben an den kostenfreien

»Taglit – Birthright«-Reisen nach Israel teilgenommen. Siebzehn Prozent der Befragten sind mit keinem der genannten Angebote jüdischer Einrichtungen in Berührung gekommen.⁴

Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde

Wir haben die russischsprachigen Jüdinnen und Juden auch danach gefragt, ob sie Mitglied in einer jüdischen Gemeinde sind. Insgesamt rund 40 Prozent der Befragten gehören keiner Gemeinde an. Diese Zahl schließt auch patrilineare Juden mit ein, denen eine Mitgliedschaft nicht zusteht, weil sie nach dem Religionsgesetz nicht jüdisch sind. 87 Prozent der Teilnehmenden an der Studie sind halachisch jüdisch. Legt man diese Zahl zugrunde, so hat sich davon immerhin ein knappes Drittel gegen eine Gemeindemitgliedschaft entschieden. Von den 60 Prozent, die einer Gemeinde angehören, sind knapp 50 Prozent Mitglied einer Einheitsgemeinde, rund sechs Prozent gehören einer liberalen Gemeinde an, und knapp 15 Prozent ordnen sich den orthodoxen Gemeinschaften von Chabad und Lauder zu.⁵ Nun gab es in Deutschland zwar auch in den Nachkriegsjahrzehnten Jüdinnen und Juden, die keiner Gemeinde angehörten, allerdings lief eine solche Entscheidung aufgrund mangelnder Alternativen auf den weitgehenden Verzicht von jüdischem Leben jenseits der eigenen Privatsphäre hinaus. Im Vergleich dazu haben sich seit den 2000er Jahren insbesondere in Berlin, aber nicht nur in der Hauptstadt, die Möglichkeiten vervielfältigt, als Jüdinnen und Juden verschiedene Angebote von religiösen Gemeinschaften, kulturellen Organisationen, Vereinen, Initiativen, Bildungsträgern wahrzunehmen und auf selbstorganisierte Zusammenhänge und Räume zu stoßen. Die mögliche Distanz zur Einheitsgemeinde führt also nicht notwendig in den Rückzug oder in eine öffentlich unsichtbare jüdische Existenz, sondern kann auch Ausdruck einer Wahlmöglichkeit sein, sich vorübergehend, abwechselnd oder dauerhaft anderen jüdischen Orten und Räumen zuzuwenden.

4 Bei der Beantwortung der Frage, welche jüdischen Einrichtungen/Angebote die Befragten besucht haben, waren Mehrfachantworten möglich.

5 Die Überlappungen der Zahlen in Hinblick auf die verschiedenen Gemeindegemeinschaften hängen damit zusammen, dass ein Teil derjenigen, die den orthodoxen Gemeinschaften angehören oder auch Mitglied einer liberalen Gemeinde sind, zugleich den Einheitsgemeinden angehören.

Gemeindemitglieder und Nicht-Mitglieder: Übereinstimmungen und Differenzen

Da mehr als ein Drittel der von uns Befragten keiner Gemeinde angehören, soll abschließend ein Blick darauf geworfen werden, inwiefern sich die genannten Ergebnisse für Gemeindemitglieder und Nichtmitglieder unterscheiden. Aus Fallzahlgründen eignen sich die Angehörigen der orthodoxen Gemeinschaften von Lauder und Chabad sowie der liberalen Gemeinden nicht für getrennte Auszählungen, so dass hier vor allem die Angehörigen der Einheitsgemeinden mit denjenigen verglichen werden, die keiner jüdischen Gemeinde angehören.⁶

Bei den Definitionen des Judentums herrscht zwischen Gemeindemitgliedern und Nichtmitgliedern weitgehend Übereinstimmung in Bezug auf die dominante Vorstellung einer ethnisch-kulturellen Gemeinschaft, allerdings gibt es Unterschiede bei der Beantwortung der Frage, wer zur jüdischen Gemeinschaft gehören sollte. Immerhin drei Viertel der Gemeindemitglieder sehen »Vaterjuden« als zugehörig an, während es bei den Nichtmitgliedern sogar 91 Prozent sind. Auch in Fragen der jüdischen Lebensführung sowie der religiösen Selbsteinschätzung ähneln sich Mitglieder der Einheitsgemeinden und Nichtmitglieder. Die große Mehrheit der Nichtmitglieder begreift sich mit 74 Prozent als liberal und mit 75 Prozent als säkular, im Fall der Gemeindemitglieder liegen die Zahlen bei 57 und 60 Prozent. Eine Ausnahme bilden diejenigen, die den Gemeinschaften von Lauder und Chabad angehören und sich als religiös orthodox einordnen.⁷ Die Unterschiede zwischen beiden Gruppierungen fallen also sehr moderat aus. Überwiegend werden die gleichen Einstellungen geteilt, die sich zwar graduell, nicht aber in der Antworttendenz, unterscheiden.

Welche Schlüsse lassen sich aus diesen Ergebnissen ziehen? Mehrheitlich verstehen sich die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden als liberal und säkular und halten an der Vorstellung fest, einer Abstammungsgemeinschaft anzugehören. Zu dieser Abstammungsgemeinschaft zählen in den Augen der meisten auch diejenigen, die patrilinear jüdischer Herkunft sind. In Hinblick auf die Frage, was ihnen selbst wichtig ist an möglichen Formen jüdischen Lebens, fallen die Antworten divers aus und spiegeln in der breiten Palette an genutzten Antwortmöglichkeiten die individuell verstandenen Lebensentwürfe, in denen das jeweilige eigene jüdische Selbstverständnis aufge-

6 Zudem gilt neben den niedrigen Fallzahlen, dass, wie bereits in der vorherigen Fußnote begründet, es Mehrfachmitgliedschaften geben kann.

7 Da die Fallzahlen für diese Gemeinden sehr klein sind, ergeben die Verteilungen höchstens einen Trend und können in ihren relativen Anteilen nicht verallgemeinert werden.

hoben ist. Die Antworten umfassen ein traditionelles Verständnis, das Wert legt auf die jüdischen Feste und dem Synagogenbesuch an hohen Feiertagen Genüge tut, diesen aber im Wochenrhythmus eher für verzichtbar hält. Sie heben aber auch auf kulturelle Bande und Vorlieben ab, die sich in einem geteilten Humor oder einer jüdischen Küche zeigen, in der sich familiär tradierte Gerichte mit den kulinarischen Vorlieben einer globalisierten Welt im Verzehr von Gefilte Fisch und Hummus überlagern.

Eben jenem gemeinsamen Humor wird nach dem Dafürhalten der Befragten deutlich größere Bedeutung beigemessen als beispielsweise der Einhaltung der jüdischen Speisegesetze. Ähnlich sieht es bei der Frage nach einer jüdischen Familie und Erziehung aus. Grundsätzlich stimmen zwar über neunzig Prozent der Befragten zu, dass ihre Kinder jüdisch sozialisiert werden sollen, aber nur gut die Hälfte bestehen auf der Beschneidung eines männlichen jüdischen Kindes, während knapp die Hälfte dieser Praxis mit Distanz begegnet. Bei der Wahl der Partner oder Partnerin favorisieren zwar zwei Drittel jemanden mit einer jüdischen Herkunft, aber nur ein Drittel besteht auf einer halachisch jüdischen Abstammung. In Hinblick auf die Verteilung der Geschlechterrollen dominiert bei den Befragten ein partnerschaftliches Modell, das nicht der Verteilung der Geschlechterrollen in einer religiösen jüdischen Familie entspricht, und nur die Hälfte der Befragten bevorzugt jüdische Erziehungs- und Bildungseinrichtungen für den eigenen Nachwuchs und wünschen sich, dass die nächste Generation die hebräische Sprache erlernt. Die große Mehrheit der Befragten hat entweder regelmäßig oder gelegentlich als Heranwachsende jüdische Einrichtungen besucht oder entsprechende Angebote wahrgenommen. Gleichwohl entscheidet sich ein gutes Drittel gegen eine institutionalisierte Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde, zählt man die patrilinearen Jüdinnen und Juden hinzu, bleiben vierzig Prozent jenseits der jüdischen Gemeinden.

Die Interviews: Individualisierte Religiosität und Gemeinschaft – Herausforderungen für die jüdischen Gemeinden

Wie unsere Umfrageergebnisse zeigen, versteht sich eine Mehrheit der von uns befragten Jüdinnen und Juden nicht als gläubig-religiös, sondern fühlt sich einer historisch gewachsenen jüdischen Ethnizität zugehörig und gewinnt daraus ein kulturelles Verständnis, das sich auch auf jüdische Religion und Tradition beziehen kann. In unseren Interviews stützen und ergänzen unsere Gesprächspartner und -partnerinnen die Umfrageergebnisse. Ihre Aussagen über ihr eigenes Verhältnis zum Judentum bestätigen die Spannung zwischen einem mehrheitlich säkularen jüdischen Selbstverständnis und einer Minderheit, die sich der jüdischen Religion annähert. Zudem sind die jungen Erwach-

senen in unserer Studie oftmals erst durch die Niederlassung der jüdischen Organisationen in ihren Herkunftsländern oder im Zuge des Grenzübertretts nach Deutschland damit konfrontiert worden, dass neben einer familiär ethnisch passiv verstandenen jüdischen Herkunft ein religiöses Judentum existiert, oder, wie es einer unserer Interviewpartner lakonisch formuliert: »Ich habe mich an Deutschland gewöhnt, und ich bin ins Judentum eingetreten.« Die Annäherung an jüdische Religion und Tradition vollzieht sich also nicht im Prozess der Vermittlung von einer Generation auf die andere, sondern stellt vielmehr eine individuelle Entscheidung dar. Von diesen Suchbewegungen handeln die folgenden Äußerungen unserer Interviewpartner und -partnerinnen, die sich bei aller Verschiedenheit einig sind in dem Bestreben, eigene Zugänge, Deutungsmuster und Identifikationen in Bezug auf das Judentum zu generieren, die den institutionellen Vorgaben vorausgehen und von diesen weitgehend unabhängig sind.

Zugleich lassen die individuellen Schilderungen erste Schlussfolgerungen darüber zu, wie sich ein jüdisch religiöses Feld reetabliert. Dieser Prozess birgt insbesondere für das Modell der Einheitsgemeinden Herausforderungen. Galten diese in den Nachkriegsjahrzehnten als die zentralen Instanzen für die Organisation jüdischen Lebens in Deutschland, so signalisieren die Aussagen unserer Gesprächspartner und -partnerinnen einerseits eine gestiegene Sehnsucht nach Gemeinschaft, die andererseits aber nicht in Konflikt mit ihren individualisierten Lebensentwürfen geraten soll. Daraus folgt eine Haltung, die sich in Distanz zur jüdischen Gemeinde bewegt und andere, auch religiöse Sozialformen bevorzugt, die Chancen der Vergemeinschaftung ermöglichen, ohne im Alltag zu verpflichten.

Die traditionelle religiöse Individualistin

Larissa beschreibt sich selbst als gläubige Jüdin, die ein traditionelles Judentum lebt. Die junge Frau ist als Zwölfjährige 1994 mit ihrer Familie aus der Ukraine nach Deutschland eingewandert. Sie kommt aus einem jüdisch säkularen Elternhaus, in dem die jüdische Herkunft selbstverständlich war, aber ohne einen Bezug zu Traditionen gelebt wurde. Jüdischsein bedeutete vor allem, über ein soziales Wissen zu verfügen, das zwischen dem geschützten Raum der Familie und einer nichtjüdischen Umwelt zu unterscheiden wusste. Das ändert sich zu Beginn der 1990er Jahre mit der Ankunft der orthodoxen Organisation Chabad Lubawitch und der israelischen Jewish Agency, die im lokalen Raum beginnen, jüdisches Leben aufzubauen. Larissa besucht eine jüdische Sonntags- und Nachmittagsschule und betet mit den anderen Frauen auf der Empore der ehemaligen Synagoge, die wiedereröffnet wird.

Die Entscheidung der Eltern, nach Deutschland auszureisen, ist für den angehenden Teenager nur schwer zu akzeptieren. Aufgewachsen mit den sowjetischen Erzählungen vom »Feindesland« und hineingewachsen in eine jüdische Gemeinschaft, in der die Auswanderung nach Israel ideell und praktisch vorbereitet wurde, muss sie sich mit einem Migrationsziel abfinden, das familiär vor allem aus »soziale(n) und wirtschaftliche(n) Gründe(n)« ausgewählt wird. Die Ankunft in Mecklenburg-Vorpommern und Larissas erste Jahre dort tragen wenig dazu bei, ihre Vorbehalte abzubauen. Das junge Mädchen ist in der Schule und auf der Straße mit Diskriminierungen und Ausgrenzungserfahrungen konfrontiert, die sich vor allem gegen die »Russen« richten, die als Spätaussiedler und als jüdische Kontingentflüchtlinge in der Region untergebracht werden. Auch die lokale jüdische Gemeinde, die sich nach dem Mauerfall im Zuge der Niederlassung der eingewanderten russischsprachigen Juden reetabliert hat, bietet ihr keine ausreichende Anbindung, da dort ein religiöses Selbstverständnis weitgehend fehlt und die Gemeinde den Neankömmlingen vor allem sozialen Halt bietet.

Larissa beginnt die Ferienfreizeiten der Zentralwohlfahrtsstelle zu besuchen und bekommt darüber Zugang zu bundesweiten jüdischen Organisationen. Für ein Studium der Politikwissenschaften zieht sie nach Rheinland-Pfalz und engagiert sich im Bundesverband Jüdischer Studierender e. V. Auch privat bewegt sie sich vornehmlich in jüdischen Kreisen. Da sie den Wunsch hat, möglichst in einem jüdischen Umfeld leben zu können, zieht sie in eine Großstadt mit einer lebendigen jüdischen Gemeinde, wo sie auch ihrem zukünftigen Partner, einem israelischen Juden, begegnet. Das junge Paar, das zum Zeitpunkt des Interviews sein erstes Kind erwartet, hält Kaschrut und hat eine geteilte Küche, um Milchiges und Fleischiges trennen zu können. Der wöchentliche Schabbat und die Feiertage rahmen den Alltag, der zudem durch eine rege Teilhabe am Gemeindeleben sowie an lokalen wie überregionalen Angeboten für junge modern orthodoxe Jüdinnen und Juden bestimmt wird.

In ihrem sozialen Umfeld gilt die junge Frau manchen bereits als »fromm«. Sie selbst bezeichnet sich nicht als religiös, weil sie ihrem eigenen Empfinden nach noch nicht genügend Gebote einhält. Sie folgt damit einem orthodoxen Begriff von Religiosität, der sich am Grad der erbrachten Observanz misst.⁸ Ihr eigenes Verständnis vom Judentum erläutert sie folgendermaßen:

»Für mich persönlich ist es sehr wichtig, wie ich schon erklärt habe, dass das Judentum in der Sowjetunion eine Nationalität war. Und diese Nationalität begründete sich darin, dass Juden bis zur Staatsgründung auf der ganzen Welt als Volk lebten. Mit dem Staat Israel ergab sich dann die Möglichkeit, auch das nationale Bewusstsein auszu-

8 Vgl. Adam S. Ferziger, *Exclusion and Hierarchy. Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*. Philadelphia 2005, S.3.

leben, was meine Familie dann nicht getan hat. Zum einen ist es also die Nationalität. Zum anderen ist es auch die Zugehörigkeit zu den Werten, die schon Generationen vor mir gelebt haben, aber auch Generationen nach mir leben werden hoffentlich. Also, es ist ein sehr kollektives Denken, denke ich mal, das mich an die jüdische Gemeinschaft bindet und mein Leben prägt. Andererseits betrachte ich mich wiederum auch als ein Teil dieser Kette, und mein Leben wird gewiss auch andere Kettenglieder prägen. Es ist der Wunsch, diese Traditionen aufleben zu lassen und sie auch weiterzugeben. Also, es ist eine gewisse Verantwortung den nachkommenden Generationen gegenüber.«⁹

Larissa verwendet den Begriff der Nationalität so, wie sie ihn als Kind im Vielvölkerstaat der Sowjetunion vermittelt bekommen hat, wonach Volksgruppen auch territorial zugeordnet werden konnten. Die jüdische Minderheit blieb dagegen eine ethnische Gemeinschaft ohne Territorium, verbunden mit anderen Judenheiten auf der Welt. Die sowjetische Definition einer jüdischen Nationalität deckt sich hier bruchlos mit der Idee des Zionismus und verwirklicht sich im israelischen Staat. Sie selbst sieht sich als Teil einer langen Kette jüdischer Generationen, die zur Weitergabe der Traditionen verpflichtet ist, um die Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft lebendig zu halten. Um dem Anspruch gerecht werden zu können, einen Beitrag zum Überleben des jüdischen Volkes zu leisten, gilt es, eine Lebensführung zu wählen, die in einem umfassenden Sinne die kommende Generation in die Geschichte, Werte und Rituale der eigenen Gemeinschaft einführt. Für Larissa bedeutet diese Anforderung, sich der jüdischen Orthodoxie anzunähern, um im Binnenraum der Familie ein praktiziertes Judentum zu leben.

Es ist gerade ihr jüdisch religiöses Selbstverständnis, das sie in Differenz und mitunter auch in Konflikt mit der orthodox geführten Einheitsgemeinde bringt. Larissa reagiert distanziert auf eine Organisationsform, die, um Einheit bemüht, einen religiösen Rahmen vorgibt, der in ihren Augen nur für eine kleine Minderheit bindend ist, während er eine Mehrheit in ihren vielfältigen Selbstverständnissen und in ihren mal engeren, mal loserer Verbindungen zur Gemeinde nicht repräsentiert.

»Ich denke, es gibt die jüdischen Gemeinden, die einen Teil des Ganzen prägen, zumindest in der Öffentlichkeit, und es gibt einen großen Teil von Menschen, die genauso wie ich und mein Mann und auch unsere Freunde versuchen, ihren Weg zu gehen und einen Weg für sich zu finden. Und ich denke, dass das die Mehrheit ist. Es ist mir sehr klar, dass die jüdischen Gemeinden die Aufgabe haben, nach außen prägend zu sein, eine Orientierungshilfe zu geben, nichtsdestotrotz glaube ich, dass die Gemeinden einen sehr winzigen Teil abbilden. Also das Bild der Einheitsgemeinde ist halt sehr verlockend, aber doch sehr schwierig. Ich kenne mehr Menschen, die so leben wie wir es tun, als Menschen, die ganz orthodox leben, was ja die Gemeinden hier in

9 Larissa, Transkript, S. 12, Zeile 485–500.

Deutschland repräsentieren, das orthodoxe Judentum. (...) Aber die jüdische Gemeinschaft, nicht die jüdischen Gemeinden als Institution, die jüdische Gemeinschaft ist sehr heterogen. Viele wollen nichts mit Judentum zu tun haben, fühlen eine gewisse Zugehörigkeit, können diese vielleicht auch nicht erklären. Also vielen fehlen einfach die Begriffe. (...) Und ich glaube, dass wir in den jüdischen Gemeinden zu wenig Möglichkeiten für Definitionen bieten. Auch wenig Gestaltungsfreiheit.«¹⁰

Larissa kritisiert das in ihren Augen starre Konzept der Gemeinden, deren vorgegebene religiöse Ordnung faktisch nur von wenigen gelebt wird. Für die junge Frau offenbart das Modell ein Dilemma, in dem sich die Gemeinden in ihrer Funktion als Repräsentanten der in Deutschland lebenden Jüdinnen und Juden befinden. Die politische Notwendigkeit, gegenüber einer nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft ein geschlossenes Bild erzeugen zu wollen, geht ihrer Ansicht nach zulasten der verschiedenen Selbstentwürfe und Grade an Zugehörigkeiten, die Jüdinnen und Juden für sich selbst in Anspruch nehmen. Im Zweifel, so ihre Sorge, hat die nach außen hin präsentierte Einheit nach innen zur Folge, dass die Zahl derer wächst, die sich von einem gemeindlich organisierten Judentum abwenden, um sich gemeinsam mit anderen eigene Räume zu erschließen.

In ihren Äußerungen macht sich eine Haltung geltend, die bereits für die Konflikte zwischen Gemeindefunktionären und der jungen Generation in den 1970er Jahren maßgeblich war, nämlich das Einklagen von individualisierten Lebensentwürfen, die in Widerspruch zu institutionalisierten Anforderungen geraten waren.¹¹

»Also ich denke, als individualistisch aufgewachsener Mensch, als liberal aufgewachsener Mensch ist es sehr schwer, sich da von sehr engen Richtlinien bestimmen zu lassen. Und ich denke, das müssten auch all die Institutionen so langsam wahrnehmen, dass das Kollektive zwar eine Rolle spielt im Jüdischen, der Individualismus aber auch uns erreicht hat. Und ich bin sehr gespannt, wie es dann für meine Kinder aussehen wird.«¹²

Scheinen hier Parallelen zu vorhergehenden innerjüdischen Auseinandersetzungen zwischen den Generationen auf, so lässt sich gleichwohl eine Verschiebung beobachten, betrachtet man, aus welcher Position heraus die junge Frau ihre Kritik äußert. Larissa spricht als praktizierende Jüdin, die Anerkennung für ihren eigenen Weg in ein religiöses Judentum fordert. Die junge Frau besucht die Gottesdienste der lokalen Gemeinde und nimmt am Gemeindeleben ebenso wie an lokalen wie überregionalen Seminarangeboten

10 Ebd., S. 11, Zeile 445–457, 468–476.

11 Vgl. Kauders 2007, S.181 ff.

12 Larissa, Transkript, S. 14, Zeile 590–595.

und Veranstaltungen für junge modern orthodoxe Frauen und Männer teil. Parallel bewegt sie sich online auf orthodoxen Plattformen und nimmt dort virtuell Schiurim-Angebote zu unterschiedlichen Themen wahr. All das ist ihr wichtig, denn: »Ich nehme immer wieder so ein Stückchen für mich mit, aber wiederum ein Teil bleibt mir frei zur Gestaltung.« Larissa schätzt die Auswahl an verschiedenen Treffpunkten, Lernmöglichkeiten und Artikulationsräumen im lokalen Raum wie virtuell, weil sie ihr ein Leben in einem jüdischen Umfeld ermöglichen und ihr dabei helfen, weiter zu lernen und ihr Wissen über die jüdischen Traditionen zu vertiefen. Sie unterscheidet jedoch nachdrücklich zwischen den institutionellen Angeboten und der eigenen sozialen Praxis im Umgang mit der jüdischen Religion und Tradition. Dabei ist für sie zentral, selbst darüber zu entscheiden, welche jüdischen Gesetze und Rituale sie einhalten und wie sie diese gestalten will. So begeht das junge Paar zwar am Freitagabend Kabbalat Schabbat, hält aber den Schabbat nicht und nutzt gelegentlich auch das Auto, um zur Synagoge zu fahren. Mit deutlicher Abwehr reagiert Larissa auf eine Orthodoxie, die an der strikten Wahrung der Gesetze festhält, auch wenn sich die Einzelnen nicht daran halten. Darin äußert sich weniger ein Zweifel an der Einhaltung der Gebote oder eine Hinwendung zu einem eher liberal verstandenen Judentum. Vielmehr offenbart sich in ihren Äußerungen ein Selbstverständnis, in dem die Authentizität des eigenen Handelns zum Maßstab für die gewählte Lebensform wird.

»Und für mich stand irgendwann fest, ich möchte aber authentisch sein. Ich möchte sagen können, ich befinde mich in einem Prozess, ich möchte mein jüdisches Leben so weit selbst gestalten, ohne ein Diktat von irgendeiner Organisation. Ich möchte sagen können, das mache ich und das mache ich nicht. Und ich kann auch sehr wohl erklären, warum ich das nicht mache. Auch wenn die Erklärung einfach ist, weil es gerade nicht passt.«¹³

»Aus diesem Grund versuchen wir eben uns selbst zu helfen und haben einen Freundeskreis von Gleichgesinnten und versuchen halt Schabbat oder die Feiertage zusammen zu verbringen und zu gucken, wo geht es hin? Also wir gestalten halt selbst in dem Moment. Und jeder von uns lebt sein Judentum anders. Manche haben eine koschere Küche zu Hause, essen aber auswärts nicht koscheres Fleisch. Manche haben keine koschere Küche, essen aber nur koscheres Fleisch. Und keiner verurteilt den anderen. (...) Was wichtig bleibt, ist, dass wir halt selbst gestalten, dass ist uns allen wichtig.«¹⁴

Larissa steht beispielhaft für ein Selbstverständnis, in dem sich Elemente einer individualisierten Religiosität mit einem jüdisch traditionellen Lebensentwurf verbinden. Auf ihrem Weg als praktizierende Jüdin nimmt sie Bezug auf verschiedene gemeinschaftliche Angebote und religiöse Autoritäten und bleibt

13 Ebd., Zeile 558–566.

14 Ebd., S. 12, Zeile 515–533.

damit in Distanz zu möglichen institutionellen Vorgaben oder Arrangements. Auf diese Weise obliegt ihr selbst die Entscheidung darüber, ob, wem und wie lange sie sich anschließen will, während sie umgekehrt der Situation entgeht, sich organisationsgebundenen Verhaltenserwartungen und -anforderungen aussetzen zu müssen. Diese Haltung, die soziale Hierarchisierungen unter Praktizierenden ablehnt, führt umgekehrt dazu, dass sie sich mit ihrem Partner einen eigenen Kreis von Gleichgesinnten gesucht hat, deren gemeinsamer Anspruch darin liegt, sich wechselseitig in ihren verschiedenen religiösen Praxen anzuerkennen. In dem selbstintitierten Rahmen gestehen sich die Einzelnen nicht nur das Recht auf ihre subjektive Perspektive zu, sie begreifen sich selbst als Experten in Bezug auf die eigene religiöse Praxis und heben damit die Differenz zwischen vermeintlichen »Verwaltern« und »Laien« auf.

»Imagined« community. Der Traum von der richtigen Gemeinschaft

Anatol ist 1999 als 14-Jähriger aus der Ukraine eingewandert. Der junge Mann stammt aus einer säkularen jüdischen Familie, besucht jedoch, ähnlich wie Larissa, bereits in seinem Heimatort Dnjetropetrowsk eine von Chabad gegründete Jeschiwa. Die Familie zieht nach Nordrhein-Westfalen, wo er bis zum Abitur keinen engeren Kontakt zur ortsansässigen jüdischen Gemeinde pflegt. Das ändert sich, als die Gemeinde an einen neuen orthodoxen Rabbiner übergeben wird, der einige Jahre im Rahmen der Lauder Foundation beschäftigt war und gezielt in der Jugendarbeit aktiv wird. Anatol fängt an, regelmäßig die Gottesdienste zu besuchen, und bekommt Kontakte zu einer der jüdisch orthodoxen Gemeinschaften im belgischen Antwerpen vermittelt, was ihn nachhaltig prägt. Er besucht die Stadt wiederholt und ist fasziniert von der gelebten Orthodoxie. Mit knapp zwanzig lässt er sich dort beschneiden und beginnt sich einem modern orthodoxen Judentum anzunähern. Dieser Schritt veranlasst ihn, nach Abschluss seines Bachelors in Medientechnik gemeinsam mit seiner Frau nach Berlin zu ziehen, um sich in der Nachbarschaft einer neu gegründeten orthodoxen Gemeinde niederzulassen, wo er zum Zeitpunkt des Interviews lebt. Die junge Gemeinde, die im Umfeld der Lauder Foundation gegründet worden ist, setzt sich mehrheitlich aus jungen Paaren und Familien zusammen, die aus der zweiten Generation der russisch-jüdischen Einwanderung kommen.

Für Anatol ist die Begegnung mit dem jüdischen Leben in Antwerpen maßgeblich für sein Verständnis vom Judentum. Den jungen Mann beeindruckt vor allem die Vorstellung, sich als Teil des jüdischen Volkes zu begreifen und dieser Zugehörigkeit durch eine kollektive Lebensform auch Ausdruck zu verleihen. Ähnlich wie auch Larissa sieht er das Judentum als eine Abstammungs-

gemeinschaft, die durch die Staatsgründung Israels zur Nation geworden ist, geeint durch eine gemeinsame Tradition und Religion.

»Für mich spielt das jüdische Volk als eine Einheit eine große Rolle. Ich habe mich als Teil dieser Menschen gefühlt, derer, die ich in Antwerpen gesehen habe, dass ich zu ihnen gehöre, obwohl wir einander nicht kennen, aber wir gehören zu einem Volk, das früher kein eigenes Land hatte, aber jetzt hat es das. Ich habe so ein Gefühl bekommen, dass das eine Notwendigkeit ist, die jüdische Tradition, die jüdische Lebensweise weiterzuführen. Das hat mich sehr beeindruckt.«¹⁵

Die Vorstellung vom jüdischen Volk, dessen Einheit über Raum und Zeit bewahrt werden muss, lässt sich in seinen Augen langfristig nur in Israel verwirklichen. Da das jüdische Leben in der Diaspora in der Folge von Liberalisierungen droht, sich endgültig zu assimilieren, bleibt nur der jüdische Staat, der Geschlossenheit garantieren kann. »Ich denke, dass Israel das zukünftige Zentrum von Judentum ist. Irgendwann in der Zukunft wird es nichts anderes geben außer Israel und das Judentum in Israel.« Soll Israel Schutz nach außen bieten, so gilt es auch, die Gefahren einer inneren Zersplitterung im Blick zu haben. Anatol fürchtet nicht nur Assimilation, sondern auch die Glaubensvielfalt der verschiedenen jüdisch orthodoxen Gemeinschaften, deren Beharrungsvermögen der Einheit des jüdischen Volkes und damit auch einer nationalen Religiosität in Israel im Wege stehen.

Eingeständenermaßen fällt es dem jungen Mann nicht leicht, sich an die vielen Gebote zu halten. Zudem reagieren seine Eltern distanziert auf die Entscheidung, religiös zu leben, und sie können seinen Schritt nur schwer nachvollziehen. Anatol versucht einen eigenen Weg zu finden, der einerseits Kompromisse zulässt, um das Familienleben nicht zu sehr zu strapazieren, ihm aber andererseits ermöglicht, gegenüber den Eltern darauf zu bestehen, dass er beispielsweise manche Speisen nicht länger essen kann. Auch die Idee eines religiösen Glaubens stellt für Anatol eine Herausforderung dar. Entscheidender ist für ihn der Glaube an die Gemeinschaft des jüdischen Volkes in Geschichte und Gegenwart, die er auch im eigenen Alltag erleben und an der er teilhaben möchte.

»Glaube an Gott – so eine Vorstellung habe ich nie gehabt. Aber ich denke, dass es Gott gibt, dass es etwas gibt, was uns schützt. Es schützt uns genau im Augenblick, wenn wir daran glauben, dass wir ein Ganzes sind, dass wir ein Volk sind. Dass wir ein Ziel haben, welches mit unserer Geschichte verbunden ist, die in der Thora geschrieben ist.«¹⁶

Die »imaginierte Gemeinschaft« eines einigen jüdischen Volkes bildet auch den Bezugsrahmen für seine Entscheidung, die jüdische Gemeinde in Nordrhein-

15 Anatol, Transkript, S.4, Zeile 124–132.

16 Ebd., Zeile 132–138.

Westfalen zu verlassen und sich in Berlin der kleinen orthodoxen Gemeinde anzuschließen. In deutlichen Worten begründet der junge Mann seinen Wechsel mit der Kritik an einem, in seinen Augen, anonymisierten und unverbindlichen Gemeindemodell, das in Lagerbildungen und Konflikten zerrieben zu werden droht.

»Alle Leute, die hier wohnen, gehen in die Synagoge. Hier wird eine jüdische Gemeinde organisiert. Nicht so eine, wo keiner irgendwohin geht, niemand einander kennt, wie in (X., seiner Herkunftsgemeinde in NRW, K.K.), sondern eine seriöse jüdische Gemeinde, wie sie früher war, wie ein System. Die Leute kennen einander, die Leute können einander einen guten Rat geben. Hier ist es alles anders. Hier gibt es keine säkularen Veranstaltungen, zum Beispiel. Hier wird es wahrscheinlich nie säkulare Veranstaltungen geben, weil das nicht vorgesehen ist. Ein Konzert wird hier nicht stattfinden. Ich mag diese Konzerte überhaupt nicht. Dieser Ritus, ja!? Du kommst in die Synagoge, das Gebet findet statt. Aber drum herum wird geplaudert! Jeder macht, was er will, verstehst du? Sie kommen, um zu essen oder zu reden, verstehst du? (...) Den einen gehörte die Gemeinde, dann sind die anderen gekommen, bei denen ist nicht klar, sind sie Russen oder Juden. Jeder versucht die Macht zu übernehmen. Jetzt finden wieder Wahlen statt. Also, insgesamt ein Durcheinander. Hier haben wir kein Durcheinander. Ich brauche eine jüdische Gemeinde, eine jüdische Gemeinde und kein Durcheinander.«¹⁷

In Anatols Äußerungen bündeln sich Erfahrungen, die zum einen mit dem Modell der Einheitsgemeinde zusammenhängen und zum anderen Entwicklungen der letzten drei Jahrzehnte spiegeln, die auf die Einwanderung der russischsprachigen Juden selbst zurückgehen. Mit seinem Wunsch nach einer »seriöse(n) jüdische(n) Gemeinde« folgt der junge Mann einem idealtypischen Bild jüdischen Gemeindelebens, das der Wahrung und Tradierung des Judentums gilt, organisiert zwischen Synagoge, Schule und Mikwe. Dieser Vorstellung scheint die neu gegründete orthodoxe Gemeinde in Anatols Augen weitgehend zu entsprechen. Die zahlenmäßig kleine Gemeinde verkörpert das Prinzip der religiösen Gemeinschaft, die sich »interaktionsnah« konstituiert und deren Gruppengröße begrenzt ist.¹⁸ So wie er selbst und seine Partnerin haben sich die meisten Mitglieder in der räumlichen Nachbarschaft zur Synagoge niedergelassen. Es sind die »religiös Qualifizierten«, die hier zusammenkommen, die gemeinsame Normen und Wertvorstellungen teilen und eine kollektive Identität generieren.¹⁹ Das Anforderungsprofil für eine

17 Ebd., S. 17, Zeile 616–630, 671–677.

18 Vgl. Hartmann Tyrell, *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung*, Wiesbaden 2008, S. 45.

19 Vgl. Max Weber, *Die protestantischen Sekten und der Kapitalismus*. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1986, S. 30.

Mitgliedschaft ist hoch und die Beziehungen zueinander im Wesentlichen direkt und gekennzeichnet von einer gewissen Verbindlichkeit. Der regelmäßige Besuch der Gottesdienste bestimmt den Wochenrhythmus der Gemeinschaft, während die Kinder den gemeindeeigenen Kindergarten und die Schule besuchen, eingebettet in ein soziales Leben im Kreis von anderen jüdischen Familien. Man kennt sich untereinander und hilft sich wechselseitig »mit einem guten Rat«, wie Anatol sagt.

Dagegen gilt für die Einheitsgemeinden als autonomen Körperschaften und Parochialgemeinden, dass sie vor Ort allen Jüdinnen und Juden offenstehen, sofern die halachische Zugehörigkeit geklärt ist. Mitglied zu werden ist also zuerst einmal ein formaler Akt und die Zahl der Mitglieder nicht begrenzt. Das heißt auch, dass an die Mitgliedschaft zwar Erwartungen gebunden sein können, diese aber für die Aufnahme nicht zur Voraussetzung gemacht werden. Es bleibt den Einzelnen überlassen, ob sie aktiv teilnehmen oder sich passiv auf die steuerliche Abgabe beschränken, sich mehr auf kulturelle Angebote, wie »klassische Konzerte«, und weniger auf die religiösen Kernaufgaben der Gemeinde konzentrieren, oder insbesondere die sozial beratenden Tätigkeiten in Anspruch nehmen. Als Verwaltungseinheiten, die nicht nur für Kultus, sondern auch für die Belange von Bildung und Wohlfahrt zuständig sind und deren Strukturen mit wachsender Größe immer komplexer werden, entsprechen die Gemeinden teilweise eher der Sozialform von Organisationen denn der von Gemeinschaften. Insbesondere der Zuwachs an Gemeindemitgliedern durch die russisch-jüdische Einwanderung der 1990er Jahre hat die Vor-, aber auch die Nachteile dieses Modells vor Augen geführt, das einerseits eine beeindruckende Integrationsleistung bewiesen hat und darin andererseits Gefahr lief, seine vergemeinschaftende religiöse Gestalt weitgehend zu verlieren. Wenn Anatol sich über die große Zahl an neuen Mitgliedern empört, die entweder fernbleiben oder nur gelegentlich in die Gemeinde kommen, stimmt er insofern in eine vielfach geteilte Kritik seit den 1990er Jahren ein, die gleichwohl nichts an der Legitimität²⁰ ändert, die eigene Mitgliedschaft passiv zu verstehen oder ein kulturelles Verständnis vom Judentum zu haben. Ähnliches gilt für das Recht der Gemeinden, sich als Körperschaften selbst zu verwalten und damit verbunden legitimierende Verfahren wie Gemeindewahlen durchzuführen. Auseinandersetzungen darüber, wer die Geschicke der Gemeinde lenkt und vertritt, sind somit erst einmal Teil eines demokratischen Prozesses der Selbstrepräsentation, der mitunter eben auch konflikthaft verlaufen kann.

Anatols Sehnsucht nach einer religiösen Face-to-Face-Gemeinschaft, die eine kollektive Identität teilt, spiegelt insofern die Unzufriedenheit mit einem Modell von Gemeinde wider, das, gerade weil es den Anspruch vertritt, allen

20 Ders., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Aufl., Tübingen 2002, S. 19f., 122ff.

Jüdinnen und Juden Zugehörigkeit anzubieten, darauf verzichtet, Einfluss auf die Lebensführung der Einzelnen zu beanspruchen. Zugleich signalisieren seine Aussagen Elemente eines Generationenkonflikts innerhalb der eingewanderten Gruppe selbst, der sich auch bei anderen jungen religiösen Jüdinnen und Juden beobachten lässt. Die Hinwendung zur Religion kann als eine Abkehr von den säkularisierten Lebenswelten der Eltern verstanden werden, die den religiösen Suchbewegungen ihrer Kinder häufig mit Distanz und Abwehr begegnen.

Larissa wie Anatol können als *Ba'alej Teshuvah* – Rückkehrer zum Glauben – bezeichnet werden. Beide kommen aus säkularen Familien und haben bereits in ihrer Kindheit in der Ukraine, vermittelt über Chabad, an religiösem jüdischen Leben teilgenommen.²¹ Als Jugendliche, die sich der Religion zuwenden, gehören sie zu einer Minderheit unter den russischsprachigen Jüdinnen und Juden. Die Entscheidung für einen Weg in die moderne Orthodoxie vollzieht sich nicht zufällig in der Adoleszenz als einer Phase, die der Ablösung von der vorangegangenen Generation dient und darin neue Bindungen und Positionierungen ermöglicht.²² Vor dem Hintergrund der eigenen Migrationserfahrungen gewinnt dieser Vorgang an besonderer Bedeutung.²³ Die Jugendlichen beginnen Werte, Normen und Deutungsmuster reflexiv zu hinterfragen, um eigene Antworten für ein gelungenes Leben zu generieren, in die Haltungen des eigenen migrantischen Herkunftsmilieus integriert werden oder aber verabschiedet werden können. In diesem Prozess der Sinnsuche bildet für sie das Judentum eine zentrale Referenz, dem sie auch im verfassten Rahmen der hiesigen jüdischen Gemeinden begegnen.

Larissa und Anatol begründen ihre Kritik an den jüdischen Einheitsgemeinden beide aus der Perspektive eines religiös gelebten Judentums. Folgt man der jungen Frau auf ihrem persönlichen Weg in eine moderne Orthodoxie, so nimmt sie Bezug auf verschiedene Räume, Gemeinschaften und virtuelle Lernangebote, die sich zu großen Teilen jenseits der institutionalisierten Gemeinde befinden. Gerade der Zugriff auf das Internet als ein Medium des

- 21 Vgl. Studien aus den USA und Frankreich über Jüdinnen und Juden aus säkularen jüdischen Familien, die sich der Orthodoxie zuwenden: Herbert M. Danzger, *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*, New Haven/London 1989. Lynn Davidman, *Tradition in a Rootless World. Women Turn to Orthodox Judaism*, Berkeley 1991. Danièle Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004.
- 22 Vgl. Vera King, *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*, Wiesbaden 2002. Shmuel N. Eisenstadt, *From Generation to Generation*, New Brunswick & London 2003.
- 23 Vgl. Christine Riegel/Thomas Geisen, *Zugehörigkeit(en) im Kontext von Jugend und Migration – eine Einführung*, in: Dies. (Hg.), *Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen*, Wiesbaden 2010, S. 7.

Austauschs vermittelt Zugehörigkeitserfahrungen jenseits des Lokalen, die nicht länger territorial gebunden sind.²⁴ Gleichzeitig nimmt die junge Frau eine Position ein, die am Maßstab subjektiver Authentizität orientiert ist und darüber das Recht auf ein individualisiertes Verhältnis zum Judentum einfordert.²⁵ Ihre Haltung begründet eine Distanz gegenüber einer organisierten Religionspraxis, die eher einem konventionellen Muster folgt, und favorisiert stattdessen selbstinitiierte Kreise von Gleichgesinnten, deren eigene Kriterien Vorrang vor religiös verfassten Ordnungen genießen.

Auch Anatol teilt das Ideal einer jüdischen Gemeinschaft, die im direkten Austausch erfahren und gelebt werden kann. Seine Vorstellung einer kollektiv geteilten Identität des jüdischen Volkes steht jedoch in Differenz zu Larissas Forderung nach religiöser Individualisierung, was auch in der anders gelagerten Kritik an der jüdischen Einheitsgemeinde zum Ausdruck kommt. Während Larissa ein offeneres und durchlässigeres Modell fordert, das verschiedenen Zugehörigkeiten Raum gibt, haben für Anatol jüdische Selbstverständnisse jenseits einer praktizierten Orthodoxie nichts in einer jüdischen Gemeinde verloren. Der Umstand, dass dort andere, vornehmlich ethnisch verstandene Zugehörigkeiten Platz finden, wie sie vielfach in der Elterngeneration der eigenen Gruppe anzutreffen sind, entwertet für Anatol die Gemeinde. Sie wird zu einem Ort, den »die Russen« eingenommen haben, die in die Gemeinde nicht zum Gebet kommen, sondern um ein klassisches Konzert zu hören.

Pick and Dip

Im Unterschied zu den skizzierten orthodoxen Selbstverständnissen versteht sich die Mehrheit der jungen russischsprachigen Juden eher säkular und bezieht sich auf das Judentum kulturell oder orientiert am »Grunddatum« religiöser Individualisierung.²⁶ Die folgenden Aussagen geben Auskunft über selbstbewusste junge Jüdinnen und Juden und eine religiös-kulturelle Praxis, die nicht durch fest definierte Mitgliedschaften oder Zugehörigkeitskriterien gekennzeichnet ist.

24 Vgl. Arjun Appadurai, *Sovereignty Without Territoriality*. Notes for a Post National Geography, in: Patricia Yeager (Hg.), *The Geography of Identity*, Ann Arbor 1996, S. 40–58.

25 Vgl. Enzo Pace u. a. (Hg.), *Preface*, in: Dies. (Hg.), *Annual review of the sociology of religion* 2010, Bd. 1, Leiden 2010, S. vii–x.

26 Diese Entwicklung lässt sich seit den 1960er Jahren auch in anderen Religionen, in Deutschland insbesondere in den christlichen Kirchen, beobachten, wo sich die konfessionelle Identität deutlich abgeschwächt hat und die religiösen Selbstbeschreibungen sich pluralisiert haben. Vgl. Hans-Georg Ziebertz u. a. (Hg.), *Religiöse Signaturen heute*. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh 2003, S. 422. Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford 2007.

»Ich bin Jude im säkularen Sinne. Was eine Rolle (spielt), ist diese Identifikation mit der Geschichte, mit der Verfolgung in Russland, mit dem Staat Israel, mit der Geschichte des jüdischen Volkes, so diese Art von Sachen.«²⁷

»Mir ist wichtig, dass man eben nicht religiös werden muss. Dass man eben säkular bleiben darf und kann.«²⁸

»Es geht einfach nur darum, dass es eine größere Gruppe von Menschen ist, die sich auf eine andere Weise versammeln. Die über andere Themen reden. Also so, wie würde man sagen? Klassischer, fast kanonischer Kultur und Bildung eher. Was man vielleicht noch etwas altmodisch bezeichnen könnte mit so etwas wie Theater und Oper und Ballett. Und das andere eben, dass man eine bestimmte Bildung anstrebt. Das könnte man ganz grob zu den Werten zählen. Und das ist etwas, was von meiner Familie und anderen Familien geteilt wird auf eine Weise. (...) Ich habe eine Art von Kulturjudentum, das ich, glaube ich, verkörpere. Das aber nichts mit Religion zu tun hat für mich.«²⁹

»Ich bin ein Drei-Tage-Jude und ich werde nachher auch Kerzen anzünden, und ich esse kein Schwein. Und das ist für mich okay. Es gibt ja auch die Meinung, die viele vertreten, die sagen, das geht nicht. Entweder oder. Aber mittlerweile denke ich, dass man auf jeden Fall eine Entscheidung hat und dass es nicht schlimm ist, wenn man nur eine Sache macht, und wenn es das ist, was den Unterschied macht, dann reicht das. Also, es hat auch keiner mir zu sagen, was ich tun soll und was nicht. Und ob ich jetzt weniger jüdisch bin oder nicht, die Frage stellt sich nicht. (...) Für mich heute ist der Glaube das Schwierigste. Ich bin ein sehr praktisch veranlagter Mensch, auch sehr pragmatisch und realistisch. Also, ich habe sehr große Schwierigkeiten, an Gott zu glauben. Weil es irgendwie so unrealistisch ist, dass da was ist. Und deswegen ist es mir wichtig, durch die praktischen Dinge die Religion und die Tradition zu tragen und zu erhalten.«³⁰

»Also, wir haben diese Mitte für uns gefunden. Das heißt, wir sind nicht so, dass wir Schabbat halten und keine elektronischen Geräte benutzen und kein Fernsehen und keine Party machen und keine Ahnung, ja? Also so nicht. Aber wir haben es zum Beispiel mit dem Essen, das wir eben tatsächlich versuchen koscher zu halten, wie wir der Meinung sind, dass es umzusetzen ist, also milchig und fleischig zu trennen. Wir können uns auch kein koscher geschlachtetes Fleisch leisten, weil es einfach teuer ist in Deutschland, also in Berlin. Das heißt, ich glaube, das ist so, wie man das für sich rechtfertigt. Es können Leute sagen, ja, entweder ganz oder gar nicht. (...) Das ist halt so, ich finde, das muss jeder für sich entscheiden. Also so, wie man das umsetzen kann. So wie man fähig ist, das mit seinem eigenen individuellen Glauben zu vereinbaren.«³¹

27 Juri, Transkript, S. 4, Zeile 147–150.

28 Kostja, Transkript, S. 15, Zeile 674–676.

29 Lena, Transkript, S. 13, Zeile 565–576.

30 Ana, Transkript, S. 19, Zeile 838–843, S. 20, Zeile 889–896.

31 Irina, Transkript, S. 11, Zeile 451–461.

Die aufgeführten Zitate stehen beispielhaft für verschiedene Bezüge und Identifikationen, die unsere Interviewpartner und -partnerinnen zum Judentum herstellen. Sie reichen von säkularen Selbstverständnissen, die sich vor allem auf Geschichte und Kultur des jüdischen Volkes beziehen, bis zu individualisierten Zugängen jüdischer Religiosität, in denen die Einzelnen für sich das Verhältnis zwischen Glauben und Religion zu bestimmen suchen und in diesem Zusammenhang auf jene Traditionen und Praktiken verweisen, die für sie selbst von Bedeutung sind. Die Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger beschreibt diesen Prozess als das Ergebnis eines kollektiven Gedächtnisschwundes, in dem die Kette des Erinnerns, also die Abfolge der Vermittlung des religiösen Wissens, abgebrochen ist.³² Aus dieser Erfahrung, so Hervieu-Léger, folgt jedoch nicht das Ende der Religion; vielmehr kehren Elemente des Religiösen wieder, die neu gemischt und an veränderte Lebensverhältnisse angepasst werden. Wie die Äußerungen unserer Interviewpartner und -partnerinnen zeigen, verlagert sich damit jedoch der Akzent in Richtung des Subjekts: Nicht die religiöse Tradition steht im Zentrum, sondern die Sinnuche der Einzelnen, die Entscheidungen darüber treffen, auf welche Weise sie sich dem Judentum annähern, ob darin der jüdischen Religion und Tradition oder eher einem kulturellen Verständnis eine Rolle zukommt und wie sich ein solcher Bezug im eigenen Lebenszusammenhang zeigt.

In diesem Prozess der Selbstverständigung gewinnen Organisationen an Bedeutung, die entweder selbst Bildungsangebote machen oder Räume zur eigenen Gestaltung eröffnen und auf diesem Weg dazu beitragen, jüdisches Leben und jüdische Identitäten zu stärken. Zwar gehören Seminarangebote und Machanot/Ferienfreizeiten für Heranwachsende, organisiert von der Zentralwohlfahrtsstelle, bereits seit den Nachkriegsjahrzehnten zum regelmäßigen Angebotsrepertoire, die auch in der Vergangenheit mit dem Ziel veranstaltet wurden, jüdische Identitäten zu stärken und ein Gemeinschaftsgefühl zu entwickeln. Seit den 2000er Jahren hat jedoch die Vielfalt an Themen zugenommen, über die vermittelt in verschiedener Weise Bindungen an das Judentum hergestellt werden können. Zudem hat sich der Kreis der anbietenden Organisationen erweitert, die sowohl aus den USA, Israel oder aus Deutschland kommen und die bereits existierenden Formate inhaltlich wie formal verändert haben.

Marina, Studentin der Anglistik, ist bereits als Dreijährige mit ihrer Familie nach Deutschland gekommen und hat nur sporadisch am Jugendzentrum der örtlichen jüdischen Gemeinde sowie an den Sommerfahrten der ZWST teilgenommen. Erst nach Abschluss der Schule findet sie einen Zugang zum Judentum, vermittelt über Angebote der modern orthodoxen Lauder Stiftung. Sie nimmt eine Zeit lang an den Lerngruppen des Morasha-Programms teil, das

32 Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick 2000.

sich international an religiös interessierte jüdische Studierende richtet und ihr insbesondere bei einem Studienaufenthalt in England einen intensiven Einblick in jüdisches Leben verschafft. Die enge Bindung an die Lauder Gemeinde hält jedoch nur eine begrenzte Zeit an, was auch damit zusammenhängt, dass Marina sich vor allem für religionsbezogenes Wissen über das Judentum interessiert und die Seminare weniger als eine Unterweisung in religiöser Erziehung begreift, die schlussendlich auf die Einhaltung der Religionsgebote abzielen. Stattdessen sucht die junge Frau vor allem den Anschluss an gemeinschaftliche Formen, in denen sie mit anderen jungen Jüdinnen und Juden ihre freie Zeit verbringen oder kulturelle Angebote wahrnehmen kann.

»Als die Schule dann fertig war, wurde ich auf so einen Lauder Schabbat eingeladen. Und dann wurden da Schiurim gehalten, und das fand ich alles sehr interessant. Und da ist mir auch klar geworden, dass ich eigentlich gar nicht so viel weiß, wie ich gerne wüsste. Und da ist mir klar geworden, dass sich da ein riesiger Bereich eröffnet, um den ich mich vielleicht noch nicht so gekümmert habe und in dem es auch sehr viel zu lernen gibt. Und ja, dann bin ich immer wieder auf Schabbat gewesen und habe mich generell damit beschäftigt.«³³

»Und irgendwie war dieses Morasha dann doch nicht das, was ich wollte. Ich habe mich dann selbst weiter damit beschäftigt, Schiurim gehört (...) und bin zu diesen ganzen Veranstaltungen gegangen, zu allem, was es gab, um Leute kennenzulernen, also um einfach in dieser Gemeinschaft dabei zu sein. (...) Dann gibt es in Berlin dieses neue Studentim, das ist auch sehr interessant. Also, das richtet sich auch an jüdische Studenten und ist so etwas zwischen Party und Religion. Also, einfach Events zusammen zu machen, also mal ein Kino-Abend zum jüdischen Thema, mal kochen, mal tanzen zusammen.«³⁴

Juri, studierter Informatiker, hat als Jugendlicher ebenfalls nur gelegentliche Kontakte zur lokalen Gemeinde gehabt. Auch er schildert, dass er gerne solche jüdischen Treffpunkte aufsucht, die Geselligkeit ermöglichen, und bevorzugt ansonsten Angebote, in denen er als säkularer Jude Wissen zu verschiedenen jüdischen Themen vermittelt bekommt. Zu diesem Zweck hat er Seminare der Zentralwohlfahrtsstelle sowie der Jewish Agency wahrgenommen. Die Teilnahme an solchen Veranstaltungen, so Juri, bietet nicht nur einen intellektuellen Einstieg in jüdische Kultur und Tradition, sie schafft gleichzeitig auch ein Netzwerk unter den jungen Erwachsenen, das dem jungen Mann zusagt. Die Treffen vermitteln ihm nicht nur das Gefühl, über einen großen Bekanntheitskreis zu verfügen, sondern stützen zugleich den Eindruck, dass dieser Kreis interessante Kontakte ermöglicht, die den eigenen Status untermauern:

33 Marina, Transkript, S. 2, Zeile 78–85.

34 Ebd. Transkript, S. 3, Zeile 122–130.

»Dass es so ein Netzwerk gibt, das ist ja schon angenehm. Also das bringt viele Vorteile. Du lernst viele Leute kennen, die man unter anderen Umständen nie kennengelernt hätte. Wo lerne ich zum Beispiel einen Arzt kennen? Oder einen Graphikdesigner?«³⁵

»Ich bin auf jüdischen Partys gerne unterwegs. Und was noch wichtig ist, sind Seminare zu anspruchsvollen Themen, zu geschichtlichen, philosophischen, religiösen Themen. Zu religiös sollte es nicht unbedingt sein. Ich werde jetzt nicht unbedingt an einem Arbeitskreis teilnehmen, wo man darüber diskutiert, was man zu Pessach alles machen muss. Das interessiert mich jetzt zum Beispiel nicht wirklich. Aber an Themen, zum Beispiel, wie Pessach entstanden ist, oder welche geschichtlichen Hintergründe es hat, oder wie sich der religiöse Gedanke durch die Jahrhunderte geformt hat. So was interessiert mich schon.«³⁶

Oleg wiederum berichtet davon, wie er bereits als Jugendlicher, enttäuscht von den Machanot der Zentralwohlfahrtsstelle, vermittelt über das Bildungswerk der Janusz Korczak Akademie, wiederholt die J-ArtEck-Ferienlager besucht hat, die sich in ihrem Bildungsprogramm explizit an jüdische Kinder und Jugendliche aus russischsprachigen Familien wenden und sich aus einer kulturjüdischen Perspektive dem Judentum, der Tradition und der jüdischen Geschichte zuwenden.³⁷ Der Chemiestudent begreift das Judentum als Nationalität und tut sich mit der Religion eher schwer, hält aber ein Grundwissen über Feste, Feiertage, Geschichte und Rituale für unverzichtbar. Gerne feiert er als Stipendiat des Jüdischen Studierendenwerks die jüdischen Feste und organisiert mittlerweile selbst lokale Kinder- und Jugendangebote im Rahmen von J-ArtEck, damit jüdische Kinder »wenigstens wissen, wer sie sind«.

»Dieses Camp hat mich zu einem Juden gemacht. Es hat ein hohes kreatives Niveau. Dort wird einem das Judentum auf eine besondere und umfassende Art nahegebracht. Die Teilnehmer beschäftigen sich mit vielen Bereichen der Kunst, des Theaters, der Musik. Es umfasst alles. Es ist anders als bei der ZWST. Zum Schabbat gibt es ein musikalisches Programm mit Instrumenten, du willst diese Lieder singen, du bist so einbezogen. In den anderen Feriencamps werden die Instrumente wegen des Schabbats nicht angefasst. Aber das hat natürlich einen großen Effekt. Mich hat es berührt, es war sehr gut.«³⁸

Olga wiederum lebt mit ihrer Familie als modern orthodoxe Jüdin und hat mit anderen gemeinsam eine Organisation ins Leben gerufen, die die moderne

35 Juri, Transkript, S. 6, Zeile 241–245.

36 Ebd. Transkript, S. 7, Zeile 258–268.

37 J-ArtEck Jugendbildungsstätte e. V. Jewish Art Eck ist ein internationales jüdisches Kreativcamp für russischsprachige jüdische Kinder und Jugendliche. Siehe URL: <https://www.j-arteck.org/> (besucht am: 01.09.2020).

38 Dimitrij, Transkript, S. 3, Zeile 87–97.

Orthodoxie in Gestalt von zahlreichen Veranstaltungen und Seminaren insbesondere jungen Erwachsenen und jungen Familien nahebringt, dazu gehört beispielsweise auch ein Programm für bestimmte Feiertage. Diese Veranstaltungen sind in ihren Augen von einer »andere(n) Atmosphäre« beherrscht, die durch das gemeinsame Lernen und Praktizieren erzeugt wird. Gleichzeitig erfüllen sie auch einen praktischen Zweck, da sie auf Herausforderungen reagieren, die Teil der modernen Lebensführung sind. So bieten sie all denjenigen, die ohne Partner oder Familie leben oder aufgrund beruflicher Mobilität von diesen getrennt sind, einen organisierten Rahmen, der es ermöglicht, mit anderen gemeinsam Feiertage zu begehen.

»Es ist was anderes, wenn man in der Gruppe was lernt. (...) Das hat eine andere Atmosphäre, wenn man sich dann auch wirklich diese Zeit nimmt, und einmal im Monat oder einmal in zwei Monaten wird eine größere Veranstaltung gemacht. Ich finde immer, der Vorteil für mich ist vor allen Dingen, dass ich nicht kochen muss an dem Wochenende. Auch zu den Feiertagen. Zum Beispiel den Pessach Seder habe ich noch nie zu Hause gemacht, seit ich verheiratet bin. Weil wir den immer die letzten Jahre auch geleitet haben mit meinem Mann. Man organisiert sich die Sachen, die man braucht, und weil man natürlich auch oft sieht, man ist nicht der Einzige, der es braucht. Gerade in Frankfurt gibt es ja auch sehr viele Singles, sehr viele Leute, die hier wohnen, die ohne Familie hier sind. Und nicht jeder hat die Möglichkeit, dann zu den Feiertagen oder jede Woche zum Schabbat nach Hause zu fahren.«³⁹

Lilja dagegen hat als Kind und Jugendliche viel Zeit im Jugendzentrum der lokalen Gemeinde verbracht und zudem an zahlreichen Seminaren in anderen Städten teilgenommen. Auch Lilja ist weder gläubig, noch nehmen Traditionen in ihrem privaten Leben Raum ein. Zentral ist für sie eine jüdische Ethik des Guten, die sich für sie maßgeblich in ihrem lokalen politischen Engagement in der Sozialdemokratie ausdrückt, wo sie sich insbesondere für die Bekämpfung von Rassismus, Antisemitismus und Diskriminierung einsetzt. Die junge Frau schildert begeistert das Gefühl, Teil einer Gemeinschaft zu sein, das sie sowohl in der lokalen Gemeinde als auch auf den Seminaren vor allem durch das gemeinsame Singen und Beten erlebt hat, »als würde man da reingeboren worden sein. Man ist da einfach drin.« So eindringlich ihre Schilderungen einer unhinterfragten Zugehörigkeit sind, so deutlich unterstreicht sie zugleich, dass allein sie darüber entscheidet, wann sie sich dieser Gemeinschaft anschließen will und zu welchen Bedingungen:

»Das Judentum ist (...) einfach die jüdische Kommune, Gemeinde, Gemeinschaft. So wie Freundschaft. Ja, so was. Ich bin ja nicht gezwungen dahin zu gehen. Ich finde das einfach schön, deswegen mache ich das.«⁴⁰

39 Olga, Transkript, S. 9, Zeile 380–396.

40 Lilja, Transkript, S. 11, Zeile 421–423.

Diese Liste bietet einen kleinen Ausschnitt aus einem deutlich größeren Repertoire an Veranstaltungen, Kursen, Seminaren, Sommerschulen, Feriencamps und thematischen Reisen, die es unseren Gesprächspartnern und -partnerinnen ermöglichen, sich in vielfältiger Weise auf jüdische Kultur, Religion und Geschichte zu beziehen und darüber neue Artikulationsräume zu erschließen, die wahlweise eigene religiöse, kulturelle, politische Entwürfe zulassen und sich dabei auch ästhetischen und kreativen Darstellungsformen öffnen. Einige haben die Festivals von Limmud besucht und folgen dem Ethos eines Selbstverständnisses, das jenseits religiöser Denominationen und Hierarchien ein demokratisches Miteinander im gemeinsamen Lernen favorisiert, manche bevorzugen eine liberal-jüdisches Verständnis und finden sich zu den Feiertagen bei den Angeboten von »Jung und Jüdisch« ein, wieder andere nehmen an Daycamps für Familien der orthodoxen Gemeinschaft Chabad Lubawitch teil oder wenden sich als queere jüdische Menschen neu gegründeten Vereinen wie Keshet e. V. zu. Seit seiner Gründung 2008 stellt das jüdische Studierendenwerk ELES einen wichtigen Multiplikator dar für die Möglichkeit, jüdische Identitäten im Rahmen eines inklusiven Konzepts zu erkunden, das sich programmatisch offenhält für eine Vielfalt an jüdischen Selbstverständnissen und diesen in politischen, künstlerischen, kulturellen und spirituellen Formaten Ausdruck verleiht. Wieder andere haben die »Leadership«- und »Brückenschlag«-Programme der Zentralwohlfahrtsstelle in Kooperation mit der Jewish Agency und der Stiftung Erinnerung, Verantwortung und Zukunft wahrgenommen und dabei etwas über die Geschichte des Staates Israels, den Antisemitismus und die Schoa gelernt. Nicht zuletzt berichten die Interviewten von dem nachhaltigen Eindruck, den die seit Beginn der 2000er Jahre von philanthropischer Seite ins Leben gerufenen »Taglit – Birthright«-Reisen, die allen jungen Juden und Jüdinnen bis zu ihrem 27. Lebensjahr kostenlos für zehn Tage eine Bildungsreise nach Israel ermöglichen, auf sie hatte. Obgleich die jungen Erwachsenen mitunter deutlich ihre Distanz gegenüber einer zu einseitigen Programmatik der Reisen zum Ausdruck bringen⁴¹, die eine positive und starke Bindung an den israelischen Staat fördern sollen und im Idealfall eine Aliyah nach Israel zum Ziel haben, berichten alle Befragten übereinstimmend über eine emotional intensive Reise- und Gruppenerfahrung, die ihre Bindung an das Land selbst gestärkt hätten.

Fragt man danach, was die vielen Angebote aus der Perspektive der jungen Erwachsenen gemeinsam haben, so verfügen sie alle über einen »außeralltäglichen« Erlebniswert, der temporär Gemeinschaft ermöglicht.⁴² Wenn unsere

41 Daniel Killy, Die Anmeldungen für Taglit-Reisen gehen zurück. Weil sich jüdische Jugendliche von Israel distanzieren?, in: Jüdische Allgemeine, 10.01.2019, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/juedische-welt/kritische-millennials/> (besucht am 01.10.2020).

42 Vgl. Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt am Main 1989.

Interviewpartner und -partnerinnen sich an die Feiern jüdischer Feste in der Gruppe, die besondere Atmosphäre von Schabbatonim (Retreats), das Erleben von Partys, gemeinsame Reisen oder Campbesuche erinnern, so schildern sie Angebote, Gemeinschaften zu bilden, die dem steigenden Bedarf nach individualisierter sozialer Geborgenheit entsprechen, ohne dass daraus verbindliche Formen der Zugehörigkeit folgen müssen. Nicht zufällig nehmen die jungen Erwachsenen wahlweise an einem »Event«, »Seminar« oder »Workshop« teil und bevorzugen darin neuere, vornehmlich situativ ausgerichtete Sozialformen, die (nicht nur) im jüdisch religiösen Feld an Relevanz gewinnen. Im Vergleich zu den jüdischen Gemeinden, die ortsgebundene und biographisch langfristig gedachte Mitgliedschaften vorsehen, gilt für die Sozialgestalt des »Events«, dass sie über räumlich, zeitlich und inhaltlich flexible Interaktionsstrukturen verfügt, die vor allem in situativen und punktuellen Veranstaltungen zum Ausdruck kommen und damit den spezifischen Bedürfnissen einer Altersgruppe, deren Interessen und mobilen Lebensformen entsprechen.⁴³ Gleichzeitig »lösen« diese situativen Sozialformen das Dilemma der Einzelnen, sich zwar nach Gemeinschaft zu sehnen, den traditionell damit einhergehenden Verpflichtungen und Zwängen jedoch entgehen zu wollen.⁴⁴ Ein Beispiel dafür liefert Sergey, der aus einer vaterjüdischen Familie stammt. Der junge Mann hat an mehreren Israelreisen teilgenommen, die von Birthright- bis zu Leadership-Oranim-Programmen reichen und eine intensive Verbindung von Schulungen über Israel mit Professionalisierungsprogrammen verbinden, mit dem Ziel, den hiesigen jüdischen Nachwuchs zu stärken. In Deutschland hat er in verschiedenen Städten Seminare und Workshops besucht, beispielsweise zum Nahost-Konflikt oder über jüdische Literatur. Wiederholt war er zudem auf jüdisch europäischen Tagungen zu Gast und hat etwa in Polen die Geschichte des Warschauer Ghettos kennengelernt. Die »attraktiven Angebote« und »günstigen Reisen«, so Sergey, haben ein starkes Gefühl der Zugehörigkeit geschaffen, dass ihm gefällt:

»Also, die ganzen, diese jüdischen Events haben so eine bestimmte Community erzeugt, in der ich bin. Die ich sehr nett finde, dass man in jeder Stadt irgendwelche Freunde hat, und man trifft sich regelmäßig irgendwo, und dieses Gefühl von einem Netzwerk ist sehr schön.«⁴⁵

43 Vgl. Winfried Gebhardt u. a. (Hg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000. Volkhard Krech u. a., Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 65 (2013), S. 51–71.

44 Vgl. Rafael Walthert, Ritual, Individuum und religiöse Gemeinschaft. Das International Christian Fellowship Zürich, in: Dorothea Lüddeckens/Rafael Walthert (Hg.), Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen, Bielefeld 2010, S. 243–268.

45 Sergey, Transkript, S. 9, Zeile 326–330.

Allerdings macht der junge Mann deutlich, dass er sich säkular versteht, die Forderung nach einem religiösen Übertritt ungerecht und die Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde wenig verlockend findet. Sergeys Schilderungen verweisen in pointierter Form auf wesentliche Elemente dieser »posttraditionalen Vergemeinschaftungsformen«.46 Sie nehmen die Gestalt besonderer Ereignisse an, die mit intensiven Erlebnissen an dafür ausgewählten Orten einhergehen, verzichten jedoch auf dauerhafte Verpflichtungen über das besuchte Ereignis hinaus. Ob, mit wem und in welcher Weise sich die Einzelnen binden, bleibt ihnen selbst überlassen. Im Unterschied zu den auf Dauer angelegten Mitgliedschaften in den Gemeinden, die auf langjährigen Loyalitäten beruhen, kommen die jungen Erwachsenen hier zusammen, weil sie gemeinsame Interessen, Hobbys oder Leidenschaften teilen. Die Teilnahme an solchen Angeboten kann von Seiten verschiedener jüdischer Organisationen erfolgen, sie kann aber auch selbstinitiiert sein – mit Freunden, in Clubs, auf privaten Partys und Feiern, an Orten also, die nicht durch klar definierte Zugehörigkeitskriterien gekennzeichnet sind, sondern in denen verschiedene Praktiken der Sozialität erfahren und produziert werden.47

Schlussfolgerungen

Die Ergebnisse der Umfrage wie die Aussagen unserer Interviewpartner und -partnerinnen spiegeln ein mehrheitlich säkulares und kulturell verstandenes Judentum wider, dem Bewegungen in eine religiöse jüdische Existenz sowie individualisierte religiöse Bezüge an die Seite gestellt sind. Gemeinsame Schnittmengen teilen religiöse und säkulare Entwürfe nicht allein in einem gewachsenen Selbstbewusstsein, sich als junge Jüdinnen und Juden zu begreifen, sondern auch darin, den institutionalisierten Angeboten einer jüdischen Zugehörigkeit und den damit einhergehenden Verbindlichkeiten eher distanziert zu begegnen. Stattdessen nehmen sie für sich in Anspruch, »Experten in eigener Sache« zu sein, die selbst darüber entscheiden, wann und mit wem gemeinschaftliche Formen von Jüdischkeit geteilt werden und ob diese eher einen religiösen oder kulturellen Charakter haben, oder vielmehr darin bestehen, sich beispielsweise gemeinsam politisch engagieren oder einfach freie Zeit mit anderen Jüdinnen und Juden verbringen zu wollen. Die individualisierten Praxen und Artikulationen der jungen Erwachsenen vor allem im Kontrast

46 Vgl. Ronald Hitzler u. a. (Hg.), *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen*, Wiesbaden 2008.

47 Vgl. Alina Gromova, *Generation »kosher light«. Urbane Räume und Praxen junger russischsprachiger Juden in Berlin*, Bielefeld 2013.

zu den herkömmlichen Angeboten der institutionalisierten Gemeinden zu deuten, nimmt zwar ein zentrales Anliegen der nachwachsenden Generation auf. Übersehen wird dabei jedoch, dass die neu erschlossenen Räume und Projekte nicht allein auf die Eigeninitiative der jungen Erwachsenen zurückgehen, sondern in vielen Fällen eingebettet sind in eine veränderte und erweiterte Angebotsstruktur jüdischer Organisationen aus Israel und den USA, die sich seit den 1990er Jahren (wieder) in Deutschland etabliert haben, mit dem Anspruch, das hiesige jüdische Leben aufzubauen. Wie auch in den beiden folgenden Kapiteln deutlich wird, spielt darin zum einen die Jewish Agency for Israel eine maßgebliche Rolle, deren Programmatik »Jewish identity through education« nicht länger allein auf die Aliyah, die Einwanderung nach Israel, setzt, sondern daran arbeitet, das Verhältnis zwischen dem israelischen Staat und der jüdischen Diaspora in einer Weise zu redefinieren, die die kulturelle Nähe von Diasporagemeinschaft und Nation stärkt und unterstreicht. Dieses Organisationsziel eröffnet insbesondere den jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden Artikulationsräume, in denen sie Anerkennung für Identitätspositionen erfahren, die jenseits religiöser Zugehörigkeiten liegen. Zugleich werden mit der Niederlassung der globalen orthodoxen Organisationen aus den USA und der Reetablierung des liberalen Judentums in Deutschland die Konturen eines jüdisch religiösen Feldes sichtbar, das nicht länger allein durch das Nachkriegsmodell der orthodox geführten Einheitsgemeinden bestimmt ist, sondern sich religiös pluralisiert hat. Allerdings zeigen unsere empirischen Ergebnisse in diesem wie in den beiden folgenden Kapiteln, dass dieser Vorgang nicht allein eine Vervielfältigung von religiösen Richtungen zur Folge hat, die sich wahlweise orthodox, liberal oder konservativ verstehen. Stattdessen lässt sich zugleich eine Ausdifferenzierung der Sozialformen beobachten, in denen ein neues Judentum in Deutschland Gestalt annimmt. Neben das Modell der Einheitsgemeinde, die als Parochialgemeinde territorial organisiert ist, treten (teilweise innerhalb oder außerhalb der Einheitsgemeinden) in kleinerem Umfang Gemeindeformen, in denen Gläubige freiwillig zusammenkommen, die einem bestimmten Personenkreis angehören oder gemeinsame Interessen beziehungsweise Überzeugungen teilen. Zudem nehmen die jungen Erwachsenen in Gestalt von Workshops, Seminaren, auf organisierten Festen und Feiertagen eher eventförmigen Angebote wahr, die neben Wissen und Kultur auch religiöse Erlebnisse durch punktuelle Veranstaltungen vermitteln und ihre integrative Kraft gerade dadurch entfalten, dass die Einzelnen Gemeinschaft erfahren können, diese im Alltag aber keine Entsprechung haben muss.

Das folgende Kapitel widmet sich den hier skizzierten Entwicklungen aus einer anderen Perspektive. Es wendet sich einem Thema zu, das für die jüdische Gemeinschaft in den Nachkriegsjahrzehnten wiederholt an Bedeutung gewonnen hat und durch die russisch-jüdische Einwanderung zentral gewor-

den ist. Die Rede ist von der großen Zahl an vaterjüdischen Frauen, Männern und Kindern, die im Zuge der Einwanderung nach Deutschland gekommen sind und über deren Zugehörigkeit in der hiesigen jüdischen Gemeinschaft kontrovers verhandelt und gerungen wird.

Kapitel V: In and out

Erfahrungen von vaterjüdischen Frauen in Deutschland

Die Frage danach, wie mit Nachkommen aus vaterjüdischen Familien umgegangen werden soll, beschäftigt die hiesige jüdische Gemeinschaft seit Jahrzehnten. Sie ist Teil einer gesellschaftlichen Entwicklung, in der Entscheidungen darüber, mit wem eine Familie gegründet wird, sich über einen langen Zeitraum individualisiert und im Ergebnis dazu geführt haben, dass auch viele der in Deutschland lebenden Jüdinnen und Juden in gemischten Partnerschaften leben. Wie in diesem Zusammenhang Kinder jüdischer Väter und nichtjüdischer Mütter Zugehörigkeiten formulieren und wie umgekehrt jüdische Institutionen mit den Nachkommen solcher »mixed families« umgehen, wird seit den 2010er Jahren verstärkt diskutiert. Dies hängt vor allem mit der Migration der russischsprachigen Jüdinnen und Juden zusammen, die in der Folge der sowjetischen Nationalitätenpolitik mit einem anderen Verständnis jüdischer Herkunft eingewandert waren, da sie dort die vaterjüdische Abstammung als Juden klassifizierte und oft genug Antisemitismus und Diskriminierungen nach sich zog. Auch in unserer Umfrage gaben achtzig Prozent der Befragten an, dass für sie Vaterjuden zur jüdischen Gemeinschaft gehören. Da die Zahl an patrilinearen Jüdinnen und Juden unter den nach Deutschland Eingewanderten als besonders hoch gilt¹, spielt sie in Bezug auf Debatten um die Zukunftsfähigkeit der hiesigen Gemeinden eine wachsende Rolle.² Den Auftakt hierfür stellte die 2011 publizierte Dissertationsschrift mit dem Titel »Wer ist Jude?« des Vizepräsidenten des Landesverbands der Israelitischen Kultusgemeinden Heinrich C. Olmer dar, der auch als Gemeindepolitiker die Frage der Anerkennung patrilinearere Juden aufwarf und dabei vor allem die

- 1 Cohen und Kogan sprechen in ihrer Studie davon, dass fünfzig Prozent der nach Deutschland eingewanderten Jüdinnen und Juden nach dem Religionsgesetz nicht jüdisch sind, für Israel liegt die Zahl bei dreißig Prozent. Vgl. Cohen/Kogan 2005.
- 2 Ein Blick auf die jüngsten statistischen Daten, die der Experte für die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung Sergio DellaPergola ermittelt hat, ergibt für Deutschland im Jahr 2020 folgendes Bild: DellaPergola gibt die »core Jewish population« (jüdische Eltern) mit 118.000 an und die Zahl derjenigen, die über einen jüdischen Elternteil verfügen, mit 150.000 Personen. In der verbleibenden Differenz ist erstens die (kleine) Zahl an Konvertiten nicht aufgeschlüsselt, auch ist zweitens nicht zurechenbar, wie viele davon eine jüdische Mutter haben, also als Juden gelten, und wie viele einen jüdischen Vater. Gleichwohl verweist die hohe Zahl von über 30.000 Personen auf einen möglichen Handlungsbedarf. Vgl. Sergio DellaPergola/L. Daniel Staetsky 2020, S. 68 (besucht am 12.12.2020).

veränderte Zusammensetzung der hiesigen jüdischen Gemeinschaft sowie eine erneut drohende Überalterung der jüdischen Gemeinden in den Blick nahm.³ In den letzten Jahren haben sich zudem vaterjüdische Stimmen zu Gehör gebracht, die ebenfalls als Akteurinnen und als Wissenschaftlerinnen den Blick auf die schwierigen Fragen der institutionellen Zugehörigkeit und Anerkennung von vaterjüdischen Kindern lenken, deren ambivalente (Selbst-)Verortung in einer nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft thematisieren und zugleich auf die alltägliche Selbstverständlichkeit solcher Biographien aufmerksam machen.⁴

Die angeführten Beispiele zeigen, dass die Frage nach dem Umgang mit patrilinearen Juden keineswegs »eingewandert« ist, sondern die hiesige jüdische Gemeinschaft bereits seit den Nachkriegsjahren beschäftigt. Für die wieder gegründeten Gemeinden nach 1945 stellten vaterjüdische Männer, Frauen und Kinder eine Herausforderung dar, weil sie sich in ihren eigenen, am Religionsgesetz orientierten Zielsetzungen deutlich von den fremdbestimmten Kriterien der NS-Rassegesetze distanzieren wollten und umgekehrt mit biographischen Verläufen von halachisch nicht jüdischen Menschen konfrontiert waren, die während des Nationalsozialismus als »jüdische Mischlinge« verfolgt wurden und nun auf Mitgliedschaft hofften.⁵ Nathan Peter Levinson schreibt in seinen Erinnerungen, dass in den unmittelbaren Nachkriegsjahren weitgehend Einigkeit über die Aufnahme der Kinder jüdischer Väter geherrscht habe und dementsprechende Statusklärungen rasch vollzogen worden seien.⁶ In den kommenden Jahrzehnten veränderte sich diese Praxis und wurde deutlich restriktiver. Bereits in den 1970er Jahren brach daraufhin in internen Diskussionen um Gegenwart und Zukunft des jüdischen Nachwuchses die Frage nach dem künftigen Umgang mit »Mischehen« auf⁷ und zog schließlich bei den Gemeinderatswahlen 1986 in der Jüdischen Gemeinde Frankfurt die Gründung der Neuen Jüdischen Liste nach sich, in deren Programm gemischte Partnerschaften und daraus folgend die Notwendigkeit,

3 Vgl. Heinrich C. Olmer, *Wer ist Jude? Ein Beitrag zur Zukunftssicherung der jüdischen Gemeinschaft*, Würzburg 2010.

4 Vgl. Ruth Zeifert, *Nicht ganz kosher: Vaterjuden in Deutschland*, Berlin 2017. Lea Wohl von Haselberg (Hg.), *Hybride jüdische Identitäten. Gemischte Familien und patrilineare Juden*, Berlin 2015. Julia Bernstein, *Ab und zu Kosher, ab und zu Schabbat. Eine Studie zu Identitäten, Selbstwahrnehmungen und Alltagspraktiken von Kindern aus »mixed families« in Deutschland*, London 2014.

5 Vgl. Michael Brenner und Norbert Frei, *Deutsche Juden oder Juden in Deutschland*, in: Brenner 2012, S. 230. Zur Geschichte der jüdischen Mischlinge im Nationalsozialismus siehe auch: Beate Meyer, »Jüdische Mischlinge«: Rassenpolitik und Verfolgungserfahrung 1933–1945, Hamburg 2007.

6 Vgl. Pnina Navè-Levinson, *Aus freier Entscheidung. Wege zum Judentum*, Berlin 2000, S. 95.

7 Vgl. Constantin Goschler/Anthony Kauders, *Positionierungen*, in: Brenner 2012, S. 309.

Kindern nichtjüdischer Mütter die Aufnahme in den Gemeinden zu ermöglichen, eine der zentralen Forderungen war.⁸ Etwa zeitgleich, 1983, hatten die liberalen jüdischen Gemeinden in den USA und in Großbritannien begonnen, fortan die Aufnahme patrilinear jüdischer Kinder zu ermöglichen, sofern eine jüdische Erziehung von Seiten der Eltern verpflichtend zugesichert werden konnte. In anderer Weise hat auch der israelische Staat den Pluralisierungen jüdischer Herkunft im Zuge der Einwanderung der russischsprachigen Jüdinnen und Juden Rechnung getragen, indem er die sowjetische Definition einer ethnonational verstandenen jüdischen Herkunft akzeptiert und in der Folge den patrilinearen Juden die israelische Staatsbürgerschaft zuerkannt hat. Die israelische Politik hatte zwar zu Beginn der 2000er Jahre im Zuge der russischsprachigen Einwanderung auf die erhebliche Anzahl von nichtjüdischen Familienangehörigen sowie Vaterjuden mit einer nationalen Offensive reagiert, deren Ziel dem religiösen Übertritt ins Judentum galt, allerdings blieb der Erfolg aus und die Konversionszahlen rückläufig.⁹ Jenseits einer Integrationspolitik, die die religiöse Konversion als nationale Aufgabe begreift, existieren insofern drei Kategorien von Staatsbürgerschaft, die in verschiedener Weise mit dem Judentum verbunden sind, nämlich Juden nach der Halacha, liberal oder konservativ übergetretene Juden sowie Menschen jüdischer Herkunft, die nach der Halacha aber keine Juden sind.¹⁰

Die Entwicklungen in den hiesigen jüdischen Einheitsgemeinden sind dagegen immer noch durch eine Politik der Schließungen auf der Grundlage der Halacha gekennzeichnet, die jedoch in den zurückliegenden Jahren auf schrittweise Öffnungen im Umgang mit patrilinearen Jüdinnen und Juden treffen, ausgelöst durch die Etablierung neuer jüdischer Vereine und Organisationen.¹¹ Im Folgenden sollen anhand von Fallbeispielen diese (un)gleichzeitigen Prozesse der Öffnung und Schließung aus der Perspektive von drei jungen Frauen aus vaterjüdischen Familien geschildert werden. Alle drei stammen aus religionsfernen Familien, in zwei Fällen wurde die jüdische Herkunft eines Elternteils lange beschwiegen. Die drei Frauen erzählen exemplarisch von ihren Suchbewegungen im Prozess der Migration und als Heranwachsende in Deutschland und davon, wie sich aus Versatzstücken individueller Familiengeschichten, den Erfahrungen im sozialen Umfeld und durch die Begegnungen mit diversen jüdischen Organisationen ein je eigenes jüdisches Selbstverständnis herausgebildet hat. Es sind vor allem die Angebote

8 Ebd., S. 318. Kauders 2007, S. 194f.

9 Vgl. Michal Kravel-Tovi, »National Mission«: Biopolitics, non-Jewish immigration and Jewish conversion Policy in Contemporary Israel, *Ethnic and Racial Studies* 35 (2012), S. 742.

10 Vgl. Olmer 2010, S. 141.

11 Vgl. bspw. URL: <https://eles-studienwerk.de/>, <https://www.tamargermany.de/>, <https://www.studentim.de/home.html> (besucht am 01.04.2021).

von jüdischen Institutionen und Organisationen, die ihnen einerseits in verschiedener Weise jüdische Kultur, Tradition und Religion nahebringen und sie andererseits mit unterschiedlichen religiösen Anforderungen an jüdische Zugehörigkeiten konfrontieren, die sie herausfordern und zu denen sie sich verhalten müssen.

Dascha

Dascha, Studentin für Logistik und Produktion, ist neun Jahre alt, als sie 1995 mit ihrem Bruder und ihren Eltern, dem jüdischen Vater und der russisch-orthodoxen Mutter aus Moldawien einwandert. Das kleine Mädchen wächst in dem Wissen auf, dass der väterliche Teil der Familie jüdisch ist. Die Familie ist nicht religiös, versammelt sich jedoch jeden Freitagabend zum gemeinsamen Essen am Tisch des Großvaters. »Das war so mein jüdischer Bezug«, sagt die junge Frau im Interview und berichtet, wie sie bei ihrer Einschulung nach ihrer Religion gefragt wird und zur Überraschung ihrer Mutter »jüdisch« angibt. Während die meisten Verwandten väterlicherseits nach Israel auswandern, ziehen ihr Vater und dessen Bruder mit ihren Familien nach Deutschland und verbringen die ersten Monate in einer zentralen Erstaufnahmeeinrichtung in Sachsen. Von dort entschließen sie sich gemeinsam mit anderen ausgewanderten Familien in eine größere Stadt in Nordrhein-Westfalen zu gehen. »Wir sind alle zusammen dorthin gezogen, sind uns gegenseitig so hinterhergezogen, mit den Kindern, den Familien, und dann waren wir alle gemeinschaftlich auch in der Synagoge, weil, wir waren halt auch viel unter uns.«¹² Die Gemeinde, so berichtet sie im Interview weiter, wird im Verlauf ihrer Kindheit und Jugend ein zentraler Ort, sowohl was die sozialen Kreise der Familie als auch was ihre eigenen Kontakte, Aktivitäten und Freundschaften angeht:

»Die Gemeinde hat uns auch sehr geholfen, uns hier einzuleben. Weil, als ich hier mit dem Religionsunterricht angefangen habe, da hat sich sogar herausgestellt, dass mein Religionslehrer, der hat in derselben Stadt gewohnt wie wir in Moldawien. Mein Vater hat sich sehr gefreut und auch direkt Anschluss gefunden. Und die sind bis zum heutigen Tag befreundet. Man hatte da auch einen Ansprechpartner. Einfach wirklich, wo es langgeht, wie man was regelt, und das war auch gut. Und wie gesagt, auch die Bekannten, mit denen wir in diesem Heim halt angekommen sind, die sind alle mit uns hier zusammen hingegangen, und bei Feiern und bei allen Festen haben wir uns immer getroffen, und das war eine spannende Zeit und eine lustige Zeit! Ich hatte echt eine lustige Kindheit, was das angeht. Es war auch schön. Und wir hatten ja in der Synagoge immer am Sonntag Jugendklub. Ich bin da auch immer hingegangen. Und

12 Dascha, Transkript, S. 2, Zeile 64–69.

wir hatten da quasi, also unsere Jugend, unsere Generation, wir kannten uns, wir sind immer hingegangen, und dann immer ein bis zwei Tage in der Woche Religionsunterricht, da haben wir uns wiedergesehen, dann am Sonntag, und da hatte man immer ein zweites Zuhause quasi. Ich fand das immer schön.«¹³

Dascha berichtet von einem jüdischen Gemeindeleben, das gleichermaßen durch religiöse, kulturelle und soziale Belange und Abläufe geprägt ist und maßgeblich durch die Eingewanderten bestimmt wird. Die Gemeinde, das sind Gottesdienste und jüdische Feste, der wöchentliche Besuch im Jugendzentrum und der Religionsunterricht, aber auch ein Raum für Geselligkeit, ein Ort, an dem erweiterte familiäre und freundschaftliche Begegnungen stattfinden und gepflegt werden können. Die Gemeinde bietet ein Dach für die sozialen Netzwerke derjenigen, die gemeinsam ihre Ankunft in Deutschland organisiert haben und sich nun ein Leben aufbauen wollen. Sie verschafft der nichtjüdischen Mutter über Jahre eine Arbeit und dient ihrem Vater als Informationsbörse bei dem Versuch, sich auf dem lokalen Arbeitsmarkt zurechtzufinden. In dieser Gemengelage wächst das junge Mädchen als Teil einer lokalen jüdischen Gemeinschaft auf, die mehrheitlich die Züge der eingewanderten russischsprachigen Gruppe trägt, geprägt durch verwandtschaftliche und soziale Beziehungen, die Erfahrung der Migration, eine gemeinsame Sprache, gemeinsame Feiern und Ähnliches mehr. Dass Dascha als Vaterjüdin nach dem orthodox jüdischen Religionsgesetz nicht jüdisch ist, hat sie, nach eigenem Bekunden, »nie zu spüren bekommen.«

»Weil es war damals eine Zeit, also wie gesagt, diese Freunde, die alle so mitgezogen sind, das sind alles nicht streng religiöse Leute. Das heißt, es war zu der Zeit nicht so extrem, dass man jetzt sagen könnte, okay, man kann euch erkennen, dass ihr nicht dazugehört, sozusagen. Das war viel einfacher damals. Und es gab nie diese Klarstellung eigentlich, ob ich ein Mitglied der Gemeinde bin oder nicht. Und eigentlich, das ist auch das Schöne in A., die Gemeinde, also die kennen mich alle und ich komme dahin, ich bin wie zu Hause.«¹⁴

Als die junge Frau im Zuge ihres Studiums in eine andere Stadt zieht, muss sie feststellen, dass die bis dahin unhinterfragte jüdische Zugehörigkeit nun Gegenstand einer Überprüfung wird, an der sie scheitert. Der Wunsch, in der dort ansässigen Gemeinde an einer Feier teilzunehmen, erfordert erstmals eine dokumentierte Mitgliedschaft in einer Gemeinde und führt dazu, dass Dascha sich eingestehen muss: »Ich hatte nichts! Und das hat sich wirklich so fortgesetzt, also das erste Jahr dort war echt deprimierend für mich, weil ich kann nicht nachweisen (...), also, ich werde so gesehen als Jüdin nicht

13 Ebd., S. 5, Zeile 181–204.

14 Ebd., Zeile 335–341.

anerkannt vor der Gemeinde.«¹⁵ Die bis dahin für sie selbstverständliche Identifikation als Jüdin, die auch innerhalb der lokalen Gemeinschaft akzeptiert und bestätigt worden war, verändert sich durch ihren Ortswechsel in doppelter Hinsicht: Sie muss einen offiziellen Nachweis ihrer Mitgliedschaft erbringen und stellt fest, dass sie über diesen nicht verfügt, weil sie halachisch keine Jüdin ist. Um diese Hürde zu nehmen, bedürfte es einer spezifischen Handlung, Dascha müsste einen »Giur machen«, also den Prozess der religiösen Konversion durchlaufen, an dessen Ende sie eine Prüfung ablegen und im Falle ihres Bestehens übertreten könnte.

In der jüdischen Gemeinde trifft sie auf den ehemaligen orthodoxen Rabbiner ihrer Heimatgemeinde, ein Mann, der die dortige Gemeinde und die Jugendarbeit maßgeblich geprägt hat und für die Heranwachsenden eine wichtige Bezugsperson war. Der Rabbiner fordert sie auf, den Weg für einen Übertritt einzuleiten. Ein Schritt, den Dascha zuerst einmal mit der Begründung für sich zurückweist, dass ein orthodoxer Übertritt eine Lebensführung verlangen würde, die mit den praktischen Anforderungen an ihren Alltag nicht in Einklang zu bringen wäre.

»Wenn ich bei ihm das Judentum annehmen müsste, müsste ich auch zu streng orthodox wechseln, und ganz ehrlich gesagt, ich möchte das nicht. Also, das ist mir eine zu große Umstellung überhaupt im Leben. Und ich habe jetzt auch eine Lebenssituation, ich muss arbeiten, ich habe keine Wahl, um überhaupt meine Wohnung zu finanzieren, mein Leben zu finanzieren.«¹⁶

Der Verweis auf die Notwendigkeit, Geld zu verdienen, um ihr Studium zu finanzieren, hilft Dascha, ihre Entscheidung gegen einen solchen Übertritt mit vorhandenen Sachzwängen zu legitimieren. So braucht sie beispielsweise den Samstag als Arbeitstag und kann ihn deswegen nicht für den Schabbat frei halten. Dieser Argumentation folgend, könnte sich die junge Frau nun beispielsweise für eine Konversion zum liberalen Judentum entscheiden, um über andere jüdisch religiöse Antworten und Handlungsspielräume in Hinblick auf die Herausforderungen an eine moderne Lebensführung zu verfügen. Im weiteren Verlauf des Interviews wird jedoch deutlich, dass es weniger die besonderen Bedingtheiten des orthodoxen Übertritts sind, die sie an einem solchen Schritt hindern. Vielmehr führt Dascha ihr eigenes Verständnis von Religiosität ein, in dessen Zentrum ihr persönlicher Glaube steht. Dieser Glaube ist zwar integraler Bestandteil ihres Lebens, aber vor allem dadurch gekennzeichnet, dass er für andere unsichtbar bleibt und sich nicht notwendig in bestimmten Praktiken zeigen muss.

15 Ebd., Zeile 355–358.

16 Ebd., Zeile 366–371.

»Für mich steht der Glaube im Vordergrund. Und ich finde, heutzutage, wo das Leben einen wirklich manchmal zwingt, auch am Wochenende arbeiten zu gehen oder so was, kann man sich das nicht immer unbedingt leisten, das Ganze zu befolgen. Für mich steht immer der Glaube an vorderster Stelle. Also, ich glaube an Gott. Ich glaube an all das Gute und mir persönlich reicht das so weit. Ich gehe auch gerne in die Gemeinde. Ich habe gerne den Bezug dazu. Und das ist so mein Anschluss an das Judentum an sich, dass ich da Freunde habe, dass ich da auch einen Bezug habe. Ich werde versuchen, mir das zu erhalten. Und auch meinen zukünftigen Kindern das zu erhalten, weil ich das schön finde. Ich finde, man sollte das nicht verlieren. Und ich finde, der Glaube gehört auch zum Leben dazu. Das ist etwas, was im Herzen ist. Und entweder glaubt man an Gott oder nicht, aber dazu muss ich keine Röcke tragen, oder kein Licht am Samstag anmachen. Das sind für mich frühere Gebote. Ich verstehe sie. Ich finde es auch okay, wenn Leute die befolgen. Jeder muss es für sich entscheiden und wissen. Aber für mich persönlich bringt das nicht zum Ausdruck, dass ich Jüdin bin, nur deswegen, weil ich die Sachen mache.«¹⁷

Dascha besteht auf einer individualisierten Religiosität, die sie als eine private und persönliche Angelegenheit begreift und als ein verinnerlichtes Gefühl, das zugleich eine ethische Dimension aufweist, nämlich an »das Gute« zu glauben. Sie bringt damit ein weitverbreitetes Verständnis von Religiosität zur Geltung, das ihr in einer modernen Lebenswelt als angemessen erscheint, anders als die, in ihren Augen, »früheren Gebote«, die eine geschlechtsspezifische Kleiderordnung und ritualisierte Handlungen einfordern. Diese hätten nicht nur eine andere Ordnung ihres Alltags zur Folge, sondern würden sie auch mit der Sichtbarkeit einer jüdisch religiösen Existenz konfrontieren, auf die Dascha keinen Wert legt. Während Religion gewissermaßen Privatsache bleiben soll, stellt sich ihr Bezug zum Judentum im Wesentlichen über die sozialen Bindungen her, die sie in ihrer alten Gemeinde geknüpft hat und die sich im eigenen Freundes- und Familienkreis niederschlagen. Dascha hat einen jüdischen Partner, der ebenfalls aus einer eingewanderten Familie kommt und bei dessen Eltern freitagsabends die Kerzen zum Schabbat angezündet werden. Sie liebt den Gefilten Fisch, den die Mutter ihres Freundes zubereitet, und ist froh um geteilte Traditionen und die gemeinsame russische Sprache, die ein verbindendes Element der Familien vor Ort und mit der in Israel lebenden Verwandtschaft ist. Die junge Frau fühlt sich eingebettet in eine lokale soziale Gemeinschaft, die zugleich Teil einer transnationalen russisch-jüdischen Diaspora ist, in die die eigenen verwandtschaftlichen Netzwerke verwoben sind. Ihre Schilderungen verweisen auf die sozialen und affektiven Dimensionen von Zugehörigkeit, als einer »emotionsgeladene(n) soziale(n) Verortung«, die sich durch »das Wechselspiel der Wahrnehmungen, (die) Performanz der Ge-

17 Ebd., S. 11, Zeile 455–477.

meinsamkeit und die sozialen Beziehungen der Gegenseitigkeit« bestimmt.¹⁸ Die Einbindung in das eigene migrantische Herkunftsmilieu und die damit verbundene Anerkennung sind für das eigene jüdische Selbstverständnis maßgeblich, während der Übertritt stellvertretend für ein existierendes Set von Codes und Regeln steht, die der jungen Frau lebensweltlich fremd sind.

Anders verhält es sich in den beiden folgenden Fällen. Auch Lisa und Katia stammen aus vaterjüdischen Familien und haben mit dem Grenzübertritt ambivalente Erfahrungen in Hinblick auf jüdische Zugehörigkeiten gemacht. Anders als Dascha haben sich jedoch beide Frauen dazu entschlossen, den Anforderungen des jüdischen Religionsgesetzes zu entsprechen und einen Giur zu vollziehen. Die beiden jungen Frauen schlagen somit einen anderen Weg im Umgang mit ihrer vaterjüdischen Herkunft ein, der jedoch, folgt man ihren Begründungen für einen solchen Schritt, Ähnlichkeiten zu Dascha aufweist und vor allem Einblicke darin gewährt, wie die beiden Frauen im Prozess der Konversion auf einer selbstbestimmten Haltung gegenüber den religiösen Autoritäten beharren.

Lisa

Lisa ist Doktorandin der Literaturwissenschaften und aktiv bei Hillel, einer aus den USA stammenden transnationalen jüdischen Studierendenorganisation. Zum Zeitpunkt der Einwanderung ihrer Familie im Jahr 1999 ist sie sechzehn Jahre alt. Wie in vielen anderen Fällen auch, stammt sie aus einer »typisch assimilierten« Familie, in der über die jüdische Herkunft ihres Vaters nicht gesprochen wird. Ihre Eltern klären sie erst darüber auf, als dem kleinen Mädchen in der Grundschule aufgrund seines Nachnamens nahegelegt wird, zu Hause die Herkunftsfrage noch einmal zu klären. Die Familie beginnt sich mit dem Judentum zu beschäftigen, als in den frühen 1990er Jahren internationale jüdische Organisationen vor Ort beginnen, ein neues jüdisches Leben aufzubauen. Lisa erinnert sich an dieses »Jewish revival«, das für sie wie auch für ihre Eltern zahlreiche Angebote bereithält, sich jüdischer Kultur und Religion zu nähern, und ihr selbst als Fünfzehnjähriger die Möglichkeit eröffnet, vermittelt über die Jewish Agency nach Israel zu gehen, um dort für drei Jahre ein Internat zu besuchen und das Abitur machen zu können. Das junge Mädchen ist begeistert von Israel, vom Leben im Internat, dem Land, der Sprache und den neuen Freunden. Da die Eltern sich jedoch für eine Emigration nach Deutschland entscheiden, muss ihre nicht volljährige Tochter den Aufenthalt

18 Joanna Pfaff-Czarnecka, Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung, Göttingen 2012, S. 12.

nach einem Jahr abbrechen, um sich der Familie anzuschließen. Eine Entscheidung, die dem Teenager ausgesprochen schwerfällt und zu Konflikten führt, weil Lisa lieber in Israel geblieben wäre und einer Auswanderung nach Deutschland sehr kritisch gegenübersteht.

Im Zuge des Aufnahmeverfahrens wird die Familie nach Mecklenburg-Vorpommern verteilt. Dort angekommen, wenden sich die Eltern der ansässigen jüdischen Gemeinde zu und sind erstmals mit den geltenden halachischen Aufnahmekriterien konfrontiert. Der Anfang, so erinnert sich Lisa, war »unangenehm«, denn ihre Familie muss erfahren, dass sie nach den Statuten der jüdischen Gemeinde »anscheinend nicht dazugehört«.

»Weil meine Mutter nicht jüdisch ist, nur mein Vater. Und so hieß es natürlich: Leider können wir Sie hier nicht aufnehmen, weil Sie ja keine Juden sind. Und das war dann der erste Schock. Nachdem man gerade festgestellt hat, man ist jüdisch, hieß es dann plötzlich, nein, doch nicht. Das sorgte für viel Verwirrung in der Familie. Aber letztendlich hat man dann doch irgendwie Anschluss gefunden und ich habe da ein Jugendzentrum geleitet. Und mein Vater und ich haben im Theater mitgespielt, wir waren in der Bibliothek tätig, also wir sind schon sehr aktiv gewesen. Mein Vater war auch Sozialmitarbeiter in der Gemeinde und hat den weiteren Neuankömmlingen geholfen.«¹⁹

Anders als Dascha erfährt Lisa also direkt nach ihrer Ankunft, wie es um die Aufnahmeregeln in eine hiesige jüdische Gemeinde steht. Nach anfänglichen Schwierigkeiten nimmt ihre Familie jedoch am lokalen Gemeindeleben teil, das sich neben kulturellen Angeboten und religiösem Ritus vor allem um soziale Belange der neu Eingewanderten dreht. Da die Gemeinde nach ihrer Zerstörung im nationalsozialistischen Deutschland erst im Zuge der Einwanderung reetabliert wurde, sind die russischsprachigen Familien fast vollständig unter sich.

Die Zurückweisung von Seiten der Gemeindeleitung mit Verweis auf das jüdische Religionsgesetz schildert die junge Frau als einen »Schock«, der sie auch Jahre später noch mit Bitterkeit erfüllt. Gleichzeitig macht sie im Interview jedoch deutlich, dass sie die exklusive Haltung der Gemeinde von Beginn an als einen Widerspruch zu ihren bisherigen Erfahrungen mit anderen jüdischen Organisationen sieht, denen sie bereits in ihrem Herkunftsland begegnet war. Schließlich hatte die Jewish Agency sie in der Ukraine darin bestärkt, dass »man (...) jüdisch« ist, und ihr das Angebot offeriert, als Schülerin nach Israel zu gehen, um dort im Internat entsprechend sozialisiert und auf ein mögliches Leben im jüdischen Staat vorbereitet zu werden.

Entgegen ihrem ursprünglichen Plan, nach Beendigung der Schule zurück nach Israel zu gehen, entschließt sich die junge Frau für einen Weg, der es ihr erlaubt, in Deutschland das Judentum besser kennenzulernen. Zu Beginn der

19 Lisa, Transkript, S. 6, Zeile 251–262.

2000er Jahre nimmt sie ein Studium der Jüdischen Studien auf und zieht in eine Universitätsstadt, wo sie neben dem Studium nach Möglichkeiten sucht, sich auch als Studentin für jüdisches Leben zu engagieren. Dabei stößt sie auf Studierendenorganisationen wie den Bundesverband der jüdischen Studierenden e. V. (BJSJ)²⁰, bei dem sie jedoch nicht heimisch wird, weil sie dort wieder den Eindruck gewinnt, nicht wirklich willkommen zu sein. Dies hängt zuallererst mit der damaligen Haltung des Verbands zusammen, sich an den religionsgesetzlichen Mitgliedschaftsregeln zu orientieren und eine Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde zu erwarten. Dementsprechend bietet der Verband den »patriarchalen Juden (...) keine Möglichkeit, Mitglieder zu sein«. Es sind jedoch nicht allein die Aufnahmebedingungen, sondern auch die inhaltliche Programmatik, die Lisa auf Distanz gehen lässt.

»Es war so eine Art verschworene Gemeinschaft, wo man sich nicht ohne Weiteres einfach nur dazugehörig fühlen kann. Es ist nicht willkommen heißend, sondern es ist ein bisschen abweisend. Ich weiß nicht, man muss zum Beispiel, um Mitglied zu sein, angeben, in welcher Gemeinde man Mitglied ist. Wenn man kein Mitglied der Gemeinde ist, was ja auch legitim ist, warum auch nicht, das kann ja jeder für sich entscheiden, wird das schon wieder problematisch. Da kommen dann Nachfragen, warum und wieso? Ich denke schon, dass sich in letzter Zeit da sehr viel geändert hat. Aber als ich angefangen habe zu studieren, was ja schon ein bisschen länger zurückliegt, war das noch so. Auch die Programme, die angeboten wurden, waren ja doch sehr einseitig. Also es waren wenig intellektuelle Angebote da, die jetzt für Studenten in erster Linie interessant sein können. Es waren vielleicht identitätsstiftende Maßnahmen oder zionistisch angelegte Machanot und all diese Sachen, die ja nicht wirklich für jeden geeignet sind. Und nicht alle fühlen sich wohl in so starr oder klar geprägten Strukturen, sage ich mal, die so eine politische Ausrichtung haben. Und wenn man die dann nicht teilt, ist es problematisch.«²¹

Die junge Frau begegnet dem jüdischen Studierendenverband mit einer gewissen Skepsis, weil dort in ihren Augen ein Angebot vermittelt wird, das sich strukturell gegenüber innerjüdischen Tendenzen der Pluralisierung abschließt und stattdessen vor allem auf die Stärkung einer zionistisch ausgerichteten Identität abzielt. Obgleich Lisa für sich selbst in Anspruch nimmt, zum Staat Israel eine starke emotionale Bindung zu haben, distanziert sie sich von einer solchen Programmatik, da sie zu viele andere jüdische Stimmen ausschließen und damit Diskussionsprozesse einschränken würde. Eine andere Erfahrung macht Lisa, als sie an ihrer Universität Hillel, eine global tätige jüdische Studierendenorganisation aus den USA kennenlernt und beginnt, sich dort zu

20 Seit 2016 Jüdische Studierendenunion Deutschland, davor Bundesverband jüdischer Studierender e. V.

21 Lisa, Transkript, S. 8–9, Zeile 350–368.

engagieren. Auf Einladung der Organisation nimmt sie an einer Konferenz in den USA teil und ist positiv überrascht von dem dort herrschenden pluralen religiösen Selbstverständnis, dem sie bis zu diesem Zeitpunkt in den jüdischen Organisationen in Deutschland nicht begegnet war:

»Was ich in Amerika entdeckt habe, dass es auch anders geht und dass man sowohl liberale als auch orthodoxe als auch Reformrichtungen miteinander vereinen kann. Das heißt, ich war bei einer Hillel-Konferenz in St. Louis an der Washington University und dort habe ich zum ersten Mal erlebt, okay, Schabbat-Gottesdienst, es gibt fünf oder sechs verschiedene Gottesdienste, man kann auswählen, wo man hinget. Es ist überhaupt kein Problem.«²²

Lisa beeindruckt nicht allein die Vielfalt an Gottesdiensten der verschiedenen jüdisch-religiösen Denominationen, sondern, damit verbunden, auch die Möglichkeit, für sich selbst den jeweiligen Ritus wählen zu können. Sie gewinnt Einblick in eine andere Form der Organisation von Religion, die Pluralität und damit auch eine mögliche Konkurrenz zwischen verschiedenen jüdisch religiösen Richtungen zulässt. Dazu gehört sowohl eine Auswahl an verschiedenen religiösen Anbietern als auch die Wahlfreiheit der Einzelnen, die es erlaubt, sich optional zwischen diesen zu entscheiden.

Die US-basierte Studierendenorganisation beruht zudem auf einem Konzept von Mitgliedschaft, welche auch vaterjüdischen Studierenden offensteht, und scheint für diejenigen leichter zugänglich, die »keine Vorkenntnisse haben und die sich nicht wirklich dort (in den jüdischen Gemeinden, K. K.) aufgehoben fühlen«.²³ Der Öffnung nach innen entsprechen auch Formate, die sich nach außen in die nichtjüdische Umgebung öffnen. Lisa selbst gestaltet in ihrem lokalen Umfeld gezielt solche Veranstaltungen, in denen über gemeinsame soziale Projekte beispielsweise die Zusammenarbeit mit muslimischen Studierenden initiiert wird, und entwickelt Programme für junge Juden und Jüdinnen, die sich bis dahin von den existierenden Angeboten nicht angesprochen gefühlt haben.

In anderer Weise als Dascha macht also auch Lisa die widersprüchliche Erfahrung, als Vaterjüdin zugleich ein- und ausgeschlossen zu sein. Gemeinsam erleben beide die Zugehörigkeit im lokalen Kreis der eingewanderten jüdischen Familien, die maßgeblich das Leben in den hiesigen jüdischen Gemeinden bestimmen, denen sie nach der Immigration angehören. Dascha bewertet diese komunitäre Anerkennung und die damit verbundenen sozialen Beziehungen als maßgeblich und hinreichend für ihr eigenes Verständnis, sich als Jüdin zu begreifen. Lisa wiederum hat sich dem Judentum bereits vor der Auswanderung nach Deutschland in Kontakt mit den transnationalen jüdi-

22 Ebd., S. 8, Zeile 315–321.

23 Ebd., Zeile 337–338.

schen Organisationen angenähert, die sich in der Ukraine niedergelassen und ihr als Jugendliche den Weg nach Israel eröffnet haben. Darüber hatte sie bereits in verschiedener Hinsicht über Anschlüsse an ein jüdisches Leben verfügt und sich darin angenommen gefühlt und war in der Lage, die erste Zurückweisung von Seiten der jüdischen Gemeinde in Deutschland zu relativieren. Durch ihr Studienfach gelingt ihr zudem ein wissenschaftlicher und intellektueller Zugang zum Judentum, der für ihre Entwicklung eines eigenen jüdischen Selbstverständnisses hilfreich ist. Als Studentin ist sie jedoch erneut mit der ambivalenten Erfahrung konfrontiert, von Seiten des alteingesessenen jüdischen Studierendenverbandes ausgegrenzt zu werden, während die US-amerikanisch-jüdische Studierendenorganisation sie nicht nur aufnimmt, sondern ihr zudem eigene Gestaltungsspielräume eröffnet. Dieses Nebeneinander von in- und exklusiven jüdischen Angeboten begleitet auch ihre Auseinandersetzung mit der Frage, wie sie als Vaterjüdin der Anforderung an einen religiösen Übertritt begegnen soll.

Der Giur konfrontiert Lisa zuerst einmal mit dem Umstand, dass in ihrer eigenen Biographie verschiedene Definitionen jüdischer Herkunft Gültigkeit beansprucht haben. Im Rahmen der sowjetischen Nationalitätenpolitik galt die patrilineare Zugehörigkeit als Definitionsmerkmal einer jüdischen Nationalität. Damit war ein ethnisches Kriterium festgeschrieben worden, oftmals verbunden mit Diskriminierungen, die in der postsowjetischen Realität des neu gegründeten Staates der Ukraine scheinbar wenig von ihrer Wirkmächtigkeit verloren hatten, wie es Lisas Erfahrungen in der Grundschule zeigen. Der Umstand, dass sie ethnisch als Jüdin galt und von Seiten der transnationalen jüdischen Organisationen in ihrem Herkunftsort als Vaterjüdin aufgenommen worden war, mag mit dazu beitragen, dass sie sich im Interview distanziert zu einem Vorgang äußert, der die Entscheidung über eine solche Zugehörigkeit autorisierten Dritten auf der Grundlage einer religionsgesetzlichen Prüfung zuweist.

Der Giur, der durch eine Phase des Lernens eingeleitet wird, endet mit einer Befragung durch ein Beit Din²⁴, das darüber befindet, ob der Übertritt vollzogen werden kann. Im Unterschied zu Konversionen in andere Religionen ist der Aufwand, in das Judentum überzutreten, vergleichsweise hoch.²⁵ Das liegt zum einen daran, dass das Judentum nicht missioniert, und zum anderen an

24 Rabbinatsgericht, in dessen Zuständigkeitsbereich neben Personenstandsregelungen und Streitschlichtung auch die Aufnahme ins Judentum fällt.

25 Vgl. Leo Trepp/Gunda Wöbken-Ekert, »Dein Gott ist mein Gott«. Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft, Stuttgart 2005. Shaye J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 2000. Avi Sagi/Zvi Zohar, *Transforming Identity. The Ritual Transition from Gentile to Jew*, London 2007, S. 37f. Walter Homolka/Esther Seidel (Hg.), *Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum*, München 1995.

der besonderen Verfasstheit einer Gemeinschaft, die sowohl auf einer Volks- als auch einer Religionszugehörigkeit beruht. Überzutreten bedeutet vor diesem Hintergrund, einerseits die religiösen Werte und Traditionen zu adaptieren und sich andererseits als Teil des jüdischen Kollektivs zu verorten, das heißt Geschichte und Schicksal des jüdischen Volkes zu kennen. Zwar unterscheiden sich orthodoxe und liberale Übertritte voneinander, gleichwohl geht es in den verschiedenen jüdisch-religiösen Denominationen um eine religiöse wie persönliche Prüfung der Konversionswilligen, die durch einen Prozess des Lernens vorbereitet und von einem Rabbiner (im liberalen Judentum auch durch eine Rabbinerin) begleitet wird. Gilt für einen orthodoxen Übertritt, dass das intensive religiöse Lernen vor allem bedeutet, die verschiedenen Lebensbereiche der Tradition – also den Regeln der Halacha – anzupassen, das heißt beispielsweise, dem Wochenrhythmus, den Speisegesetzen, den traditionellen Rollenbildern zu entsprechen, so stehen bei einem liberalen Übertritt die halachischen Regelungen hinter einer zeitgenössischen jüdischen Praxis zurück, in der es um eine graduelle Anpassung an religiöse und soziale jüdische Traditionen geht. Bei allen innerjüdischen Differenzen bleibt es bei einem Prozess, der ein Vorher und ein Nachher signalisiert und durch eine Phase des Übergangs gekennzeichnet ist, in der die Kandidaten und Kandidatinnen sich selbst ausführlich prüfen und befragen sollen, an deren Ende jedoch eine mit religiöser Autorität ausgestattete Expertengruppe über die Aufnahme entscheidet. Wie das folgende Zitat zeigt, begegnet Lisa der Deutung, wonach sie durch den Giur von einem Zustand in einen anderen wechseln würde, mit einem Vorbehalt:

»Ich habe da eigentlich für mich keine Fragen mehr gehabt, was meine Identität angeht. Aber deswegen ist es natürlich auch ein gewisser Widerspruch, das als Übertritt zu bezeichnen, weil, es ist nicht klar, von was in was tritt man eigentlich über, wenn man davor quasi jüdisch war und jetzt das auch noch ist, dann verstehe ich nicht, wo da der Übertritt ist. Aber ich habe das einfach nur als – ja, als einen bürokratischen Akt vielleicht verstanden.«²⁶

Da für sie selbst feststeht, dass sie Jüdin ist, widerstrebt es ihr, einen Prozess durchlaufen zu müssen, der die Zugehörigkeit, die sie für sich in Anspruch nimmt, nicht anerkennt und zudem festlegt, dass schlussendlich autorisierte Dritte darüber zu befinden haben, ob sie dazugehören kann. Dementsprechend redefiniert Lisa den Vorgang des Übertritts. Sie bezeichnet ihn als einen »bürokratischen Akt« und deutet ihn damit symbolisch um: Aus einer religionsgesetzlichen Prüfung wird ein verwaltungstechnisch notwendiger Schritt, der formalen Charakter hat und im Grunde nur beglaubigt, was in ihren Augen bereits der Fall ist.

26 Lisa, Transkript, S. 14, Zeile 616–622.

Die Distanz, mit welcher die junge Frau auf den vollzogenen Giur blickt, relativiert sich, als Lisa rückblickend schildert, wie sie sich im Vorhinein zwischen den verschiedenen religiösen Formen einer Konversion entschieden hat:

»Ich habe auch nicht orthodox, sondern liberal, bei einem liberalen Rabbiner, den Übertritt gemacht, weil ich auch nicht orthodox bin und das auch nicht sein möchte. Und als mir das klar wurde – denn ich habe beide Optionen quasi in Erwägung gezogen und mich da in beiden Richtungen kundig gemacht und eine Zeit lang tatsächlich mich für den orthodoxen Weg entschieden –, habe ich dann doch ziemlich bald verstanden, dass das nichts für mich ist. Und dass ich das auch sinnentleert finde, dann einen orthodoxen Übertritt zu machen, wenn ich eigentlich nicht vorhabe, nach diesen Regeln zu leben. Also das ist einfach ein Spiel, ich weiß nicht, also es kam mir sehr unlogisch vor. Und deswegen kam das dann nicht mehr in Frage. (...) Ich war dann in Berlin, da gab es seit einigen Jahren dann auch eine liberale Rabbinerkonferenz, bei der man das machen konnte, nachdem man Unterricht genommen hat, soundso viel Zeit, und dann eine Prüfung ablegen musste. Und das habe ich dann gemacht.«²⁷

Lisa schildert ihre Entscheidung für einen liberalen Übertritt als einen Prozess, in dem sie sich sowohl dem orthodoxen als auch dem liberalen Judentum angenähert hat, zuerst jedoch bereit war, orthodox überzutreten. An anderer Stelle im Interview bestätigt sie diese Haltung und interpretiert ihre anfängliche Nähe zur Orthodoxie vor allem als Ausdruck einer Verunsicherung, als neu eingewanderte Jüdin keine Fehler machen zu wollen.²⁸ Stellvertretend an ihrem eigenen Beispiel meint sie beobachten zu können, dass gerade die Distanz zu religiösen Traditionen unter den russischsprachigen Jüdinnen und Juden dazu führt, dass diejenigen, die über eine Konversion nachdenken, meinen, sich einer besonders strengen Form der jüdischen Religionsausübung zuwenden zu müssen:

»Also bei mir persönlich auch, zum Beispiel. Dass man, obwohl man jetzt nicht religiös ist, nur in den orthodoxen Gottesdienst geht und dass die Barriere da so groß ist, wenn man denkt, man ist dann kein richtiger Jude, wenn man jetzt (...) in die Reform-Synagoge hingehen würde, dann ist es ein Verrat oder, ich weiß nicht, also das sind alles emotionale, wenig begründete Ängste, die damit verbunden sind. Diese Angst um Anerkennung beziehungsweise Nichtanerkennung. Man muss sich jetzt als Jude beweisen, und dann schon richtig und nur orthodox, sonst wird man irgendwie falsch verstanden.«²⁹

Lisa interpretiert die Hinwendung zur Orthodoxie unter den zumeist säkularen russischsprachigen Jüdinnen und Juden als einen Schritt, der weniger

27 Ebd., S. 15, Zeile 622–637.

28 Vgl. Victoria Hegner, *Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin*. Frankfurt am Main 2008.

29 Lisa, Transkript, S. 13, Zeile 560–569.

etwas über die eigene religiöse Suche aussagt als vielmehr über das Bedürfnis der »Neuen«, nicht aufzufallen und den vermeintlich geltenden Verhaltensanforderungen zu entsprechen. Ihre Formulierung, sich als Jüdin »beweisen« zu müssen, definiert die jüdische Orthodoxie auch als eine Norm, mit der sich vor allem diejenigen konfrontiert sehen, die dazugehören und offiziell anerkannt werden wollen. Dieser Eindruck mag sich zusätzlich dadurch verstärken, dass zwischen den verschiedenen Möglichkeiten eines Übertritts hierarchisch unterschieden wird. So erkennt die Orthodoxe Rabbinerkonferenz in Deutschland, deren Richtlinien mit denen des Oberrabbinats in Israel übereinstimmen, bis in die Gegenwart einen liberalen Übertritt nicht an.³⁰ Vor diesem Hintergrund hallt das subjektive Empfinden, mit dem eigenen Übertritt jene Norm verletzt zu haben, auch Jahre später noch nach, wenn Lisa mit leisem Trotz erläutert, dass sie sich für diesen Schritt entschieden hat, weil ihr eine observante Lebensführung nicht entspricht. In das schlechte Gewissen, mit einer solchen Haltung das Judentum zu »verraten«, mischt sich eine gewisse Skepsis, die andeutet, was Lisa grundsätzlich fragwürdig findet, nämlich, warum der orthodoxe Übertritt als religiöse Norm in den hiesigen jüdischen Gemeinden gilt, wenn nur eine Minderheit der hier lebenden Jüdinnen und Juden bereit ist, ein gesetzestreuendes Leben zu führen.

Katia

Katia ist Studentin der Sozialwissenschaften in L. und Leiterin des Jugendzentrums einer jüdischen Gemeinde. 1998 wandert sie im Alter von zwölf Jahren mit ihren Eltern und Großeltern mütterlicherseits nach Deutschland ein. Katias Großvater ist Jude, was der Familie die Aufnahme im Rahmen des Kontingentverfahrens ermöglicht. In Moskau wächst das Mädchen bei den Großeltern auf. Ähnlich wie bei Lisa spielen religiöse Traditionen keine Rolle, die Familie ist atheistisch, man feiert das russische Neujahrsfest und den 9. Mai. Wie in anderen Familien auch, überlagern sich bei der Entscheidung für die Ausreise private Beweggründe mit den sozialen und politischen Veränderungen im Land. Die anstehende Verrentung des Großvaters und anhaltend schwierige Lebensverhältnisse tragen dazu bei, der Aufforderung von Freundinnen und Bekannten zu folgen, selbst nach Deutschland auszuwandern. Mit der Übersiedlung erfährt das junge Mädchen zum ersten Mal, dass ein Teil ihrer Familie jüdisch ist:

30 Barbara Steiner, *Die Inszenierung des Jüdischen. Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945*, Göttingen 2015, S. 45 f.

»Und als ich dann zwölf war und es hieß, wir wandern aus, habe ich gefragt, warum? Also, wie kommt's? Und dann wurde mir erzählt, aber ich glaube schon fast sogar in Deutschland: Ja, weil wir jüdisch sind. Und da hat es mich unglaublich interessiert, was das denn überhaupt ist. Und dann habe ich noch ein paar Erinnerungen zusammengekratzt, dass ich doch mit meinem Großvater mal in der Synagoge war und auch bei irgendeiner Veranstaltung war, einer jüdischen Veranstaltung, und dann kamen die ganzen Traditionen auf.«³¹

Ähnlich wie bei Lisa wird auch in Katias Familie der Umstand, dass es jüdische Angehörige gibt, lange beschwiegen. Für Katia markiert die Einwanderung nach Deutschland im Rückblick einen Wendepunkt, der für das Verständnis und die Deutung ihrer eigenen Biographie zentral ist. Die Mitteilung, dass der väterliche Zweig der mütterlichen Familie jüdischer Herkunft ist, hat zur Folge, dass sie sich fortan, teilweise begleitet von ihrem Großvater, daranmacht, innerhalb der eigenen Familie den verdeckten jüdischen Spuren nachzugehen. Angeregt wird dieser Schritt wesentlich dadurch, dass sie in die kleine lokale jüdische Gemeinde ihres neuen Wohnortes in Schleswig-Holstein hineinwächst und dort aktiv am Gemeindeleben partizipiert. Auch in diesem Fall handelt es sich um eine Immigrantengemeinde, die sich nach 1990 erneut gründet. In der kleinen jüdischen Gemeinschaft, die »sehr familiär aufgebaut ist« und in der »jeder jeden kennt«, gilt »das jiddische Kind« Katia, obgleich halachisch nicht jüdisch, als »Kind der Gemeinde«. Sie nimmt am Chor und der Theatergruppe teil und besucht regelmäßig die Gottesdienste.

»Insgesamt habe ich mich da einfach unglaublich wohlgefühlt und habe mich absolut zu Hause gefühlt und das Gefühl gehabt, das ist meins. Und auch das ganze Religionskonzept erschien mir so schlüssig und so unglaublich richtig. Also da habe ich dann angefangen, auch sehr viele Sachen zu befolgen, und bin dann immer weiter gegangen auf dieser Leiter sozusagen.«³²

Zu diesem Zeitpunkt verfügt die Gemeinde noch nicht über ein Angebot, das sich an Kinder und Jugendliche richtet. Dies ändert sich, ähnlich wie in vielen anderen jüdischen Gemeinden, als im Verlauf der Einwanderung der russischsprachigen Juden die Gemeinde weiterwächst. In Zusammenarbeit mit dem deutsch-israelischen Projekt Lehawa³³ wird ein Jugendzentrum gegründet, in dem sich Katia bald engagiert. Das Jugendzentrum steht auch Kindern und Jugendlichen mit nicht-halachischem Hintergrund offen und wird von jungen

31 Katia, Transkript, S. 4, Zeile 145–152.

32 Ebd., Zeile 165–171.

33 Lehawa (hebr. Flamme) wurde 2000 von der Zentralwohlfahrtsstelle (ZWST) als eine deutsch-israelische Projektinitiative ins Leben gerufen, die jährlich israelische Freiwillige im Rahmen eines sozialen Jahres nach Deutschland holten, um den hiesigen jüdischen Gemeinden beim Aufbau der Jugendarbeit zu helfen, vgl. Ben-Eliezer Ben-Rafael u. a., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, Leiden 2011, S. 301.

Israelis geleitet, die als Freiwillige ein soziales Jahr in Deutschland absolvieren. Sie vermitteln den Heranwachsenden – eingebettet in Freizeitaktivitäten – jüdische Religion, Tradition, Geschichte und Kultur und bringen ihnen den israelischen Staat und die israelische Gesellschaft sowie die hebräische Sprache nahe. Für Katia sind die Begegnungen mit den jungen Israelis eine wichtige und »spannende« Erfahrung, weil sie »das jüdische Leben auch noch mal von einer anderen Seite«³⁴ zeigen.

Während Katia in der Gemeinde wie auch bei den jungen Israelis im Jugendzentrum dazugehört, kann sie an den Ferienprogrammen der Zentralwohlfahrtsstelle nicht teilnehmen, weil sie nach der Halacha keine Jüdin ist.

»Wo ich ausgegrenzt wurde, das war die Zentrale Wohlfahrtsstelle. Und zwar ganz unangenehm. Du bist kein Gemeindeglied, also hast du keinen Anspruch auf irgendwelche Reisen, Fahrten und so weiter. Und ja, das hat mich sehr geprägt. Also, mich hat das insofern geprägt, dass, erstens: Ich fand das einfach eine strukturelle Ungerechtigkeit. Und das hatte dann für mich nichts mit Judentum zu tun, obwohl es, klar, natürlich, unmittelbar was mit Judentum zu tun hat. Aber für mich war das nicht so, dass das Judentum das Böse ist, das waren eher so die Strukturen, die böse sind. Einfach die Umstände, die historisch so gekommen sind, wie sie gekommen sind. Einfach ignorieren und weitergehen und damit auch Kinder – vor allem Kinder – sehr stark verletzen und ausgrenzen. Und das hat für mich die Folge gehabt, dass ich dann eigentlich ganz empowered wurde, selbst was zu machen, es anders zu machen.«³⁵

Ähnlich wie Dascha und Lisa macht also auch Katia als Heranwachsende durchaus widersprüchliche Erfahrungen mit den verschiedenen lokalen, nationalen und transnationalen jüdischen Organisationen in Hinblick auf die Frage, ob sie mit ihrer patrilinear jüdischen Familiengeschichte teilhaben darf oder nicht. Vor diesem Hintergrund reagiert sie auf den Ausschluss von den Programmen der Zentralwohlfahrtsstelle zwar verärgert, beschließt jedoch eher pragmatisch, selbst im sozialen Umfeld der eigenen Gemeinde tätig zu werden, um eine andere, inklusive Jugendarbeit zu etablieren. Als Beauftragte für Jugendarbeit und später als Leiterin des Jugendzentrums versucht sie, im Rahmen ihrer Tätigkeit Strukturen zu schaffen, die auch Kindern aus gemischten Familien offenstehen.

»Und als ich dann das Jugendzentrum in der jüdischen Gemeinde geleitet habe, habe ich das sehr stark kommuniziert. Also, da habe ich Strukturen aufgebaut, um eben diese Leute aufzufangen, die ausgeschlossen wurden, und zwar auf diese für mich doch – so scheint es mir – sehr brutale Art und Weise, weil es eben Kinder sind, die es nicht verstehen, warum das so ist. Und Kinder sollen nicht für die Fehler – was heißt

34 Katia, Transkript, S. 6, Zeile 178–179.

35 Ebd., S. 11, Zeile 461–477.

Fehler? Das ist kein Fehler, wenn zwei Menschen sich lieben, dass sie heiraten und Kinder bekommen. Aber die Kinder müssen nicht für die Entscheidungen der Eltern in dieser Art und Weise die Verantwortung tragen. Vor allem, weil die Entscheidungen teilweise politische Hintergründe hatten. Eben um von dieser Benachteiligung wegzukommen, um eben diese Diskriminierung für die eigenen Kinder auszumerzen und so weiter. Also, es gab verschiedene Gründe. Ist klar nicht immer so, aber es spielte immer eine Rolle. Und deswegen finde ich das auch nicht richtig, im Kindesalter unter diesen historischen Bedingungen so zu handeln. Und deswegen habe ich dann auch als Jugendzentrumsleiterin sehr viel mit der Jewish Agency zusammengearbeitet. (...) Genau. Dann habe ich eher mit anderen Institutionen gearbeitet als der Zentralen Wohlfahrtsstelle, um eben diese Zweiklassengesellschaft nicht aufzumachen.«³⁶

Katia nutzt ihre Leitungsfunktion im Jugendzentrum, um einem anderen Verständnis in der Gemeindefarbe Geltung zu verschaffen, das halachisch jüdische wie vaterjüdische Kinder gleichermaßen einschließt. Dabei kann sie nicht nur auf die Unterstützung in ihrer lokalen Gemeinde setzen, sondern findet Kooperationspartnerinnen in anderen jüdischen Organisationen, wie etwa der Jewish Agency. Ihr Handeln begründet sie mit Verweis auf die Praxis gemischt jüdischer Familien in der Sowjetunion, wonach solchen Partnerschaften auch die Funktion zukam, die nachwachsenden Generationen vor den Diskriminierungen und dem Makel einer jüdischen Herkunft in einer nichtjüdischen Gesellschaft zu schützen. Wichtiger ist es ihr jedoch, in der Gemeindefarbe auf die grundsätzliche Herausforderung zu reagieren, dass das Recht auf eine freie Wahl eines Partners oder einer Partnerin, unabhängig von Herkunft oder Religion, in Konflikt mit dem Religionsgesetz gerät, worunter insbesondere die wachsende Zahl an vaterjüdischen Kindern zu leiden hätten.

Dieses plurale Selbstverständnis in der jüdischen Jugendarbeit kann Katia auch bei ihrer nächsten Tätigkeit als Leiterin eines Jugendzentrums in der Großstadtgemeinde in L. einbringen. Nach einem Studienortwechsel beschließt sie mit ihrem Partner, einem russischsprachigen Juden, der ebenfalls aus einer vaterjüdischen Familie kommt, ihre Herkunftsgemeinde zu verlassen, weil die Stelle des Rabbiners längere Zeit vakant bleibt und das Paar gemeinsam übertreten möchte. Beide fühlen sich zur modernen Orthodoxie hingezogen. In L. nehmen sie sich mit Erlaubnis des beratenden Rabbiners eine Wohnung und befinden sich zum Zeitpunkt des Interviews im Prozess des Giur.

»Modern orthodox. Das bedeutet aber für mich jetzt nicht, wenn ich mich der modernen Orthodoxie zuordne, dass ich alle anderen Richtungen verabscheue, für falsch halte oder Sonstiges, aber für mich ist es eben das Richtige. Vielleicht auch, weil ich

36 Ebd., Zeile 477–499.

eben darin die Möglichkeit sehe, mehr Entscheidungsfreiheit für meine Kinder zu ermöglichen, denn dadurch, dass unsere Vorfahren, dadurch dass meine Familie auch mir nicht klar gesagt hat, was was ist und wie das geht, und ich mir das alles selbst aneignen musste, denke ich, das ist vielleicht wichtig für meine Kinder, für die späteren Generationen, die nach mir kommen werden, klar zu sagen: Okay, das ist so quasi die Klassik, und es gibt aber auch noch andere Sachen. Und bevor du dich für andere Sachen entscheidest, musst du erst mal wissen, was die Klassik ist, was der Ursprung irgendwo ist. So. So ist mein Grundgedanke dabei.«³⁷

Katia begründet ihre Entscheidung für einen modern-orthodoxen Übertritt mit der eigenen familiären Erfahrung, jenseits von jüdischer Religion und Tradition aufgewachsen zu sein. Vor diesem Hintergrund will sie im Fall der Familiengründung der nächsten Generation ein Judentum weitergeben können, in dem die Traditionen umfänglich bewahrt und gelebt werden. Dafür scheint ihr ein orthodoxer Giur in besonderer Weise geeignet, da das Kennenlernen der »Klassik«, also der in ihren Augen historisch ursprünglichsten Form, die Voraussetzung dafür bildet, sich später möglicherweise auch auf andere Verständnisse des Judentums einzulassen.

Die junge Frau macht mit diesem Schritt einen Willen zur Traditionsbildung geltend, der seinen Ausgangspunkt in einer Situation findet, die gerade durch die Abwesenheit von Tradition gekennzeichnet ist. Das junge Paar hat neu lernen müssen, welche Gesetze, Regeln und Rituale das jüdische Leben bestimmen können und trifft beständig Entscheidungen darüber, welche Bedeutung und Relevanz sie den Traditionen in ihrer eigenen Lebensführung zuweisen wollen. Die beiden halten Schabbat und die Feiertage und haben zu Hause eine entsprechende Küche, um milchig und fleischig zu trennen. Außerhalb der eigenen vier Wände verzichten sie weitgehend auf warme Speisen und versuchen auf diese Weise, möglichst strikt Kaschrut zu halten. Katia hat verschiedene Möglichkeiten für sich gefunden, ihr Haar bedeckt zu halten. Das junge Paar ist sehr aktiv im religiösen wie kulturellen Gemeindeleben.

Gleichzeitig bringt Katia zum Ausdruck, dass ihre Entscheidung für die Orthodoxie sich nicht negativ von anderen jüdischen Denominationen absetzen soll. Darin artikuliert sich nicht allein eine Haltung, die die faktische Diversität jüdischer Lebensformen anerkennt, sondern vielmehr eine Position, die vor allem davon gekennzeichnet ist, dass die eingeschlagenen Wege jeweils das Ergebnis individualisierter Entscheidungen darstellen und auch anders hätten getroffen werden können.

Ihre Hinwendung zu einem orthodoxen Judentum begründet sie nicht allein mit einem religiösen Selbstverständnis, sondern auch als einen Schritt, der notwendig ist, wenn sie in der hiesigen jüdischen Gemeinschaft dazugehören und anerkannt werden will. Während sich ihre Mutter als Vaterjüdin areligiös

37 Ebd., S. 9, 397–414.

versteht und keine Bindung an die Gemeinde unterhält, möchte Katia an dieser Gemeinschaft teilhaben und ist dafür auch bereit, deren Regeln zu folgen.

»Sie (die Mutter, K. K.) sagt: »Ich muss nicht in die Synagoge gehen, um jüdisch zu sein. Ich bin jüdisch. Im säkularen Sinne. (...) Und ich werde da nicht akzeptiert und ich brauche diese Akzeptanz auch nicht«, sagt sie. Genau das ist bei mir anders. Also ich habe dann auch ... also ich befinde mich schon seit eigentlich 15 Jahren im Übertrittsprozess.«³⁸

Anders als ihre Mutter erkennt Katia die religionsgesetzlichen Voraussetzungen für eine Zugehörigkeit zum Judentum an. Mit dem abschließenden Kommentar, dass sie sich bereits seit geraumer Zeit im Prozess des Giur befindet, macht sie jedoch deutlich, dass sie nicht darauf verzichtet, den halachischen Regeln und den Autoritäten, die diese Regeln prüfen und vertreten, eine eigene Interpretation an die Seite zu stellen, was den Vorgang der Konversion selbst betrifft. Wie ihre folgenden Ausführungen zeigen, geht es der jungen Frau darum, auszuhandeln, wie sich das Verhältnis zwischen der Selbstaneignung einer jüdisch-religiösen Identität und der Anerkennung derselben durch religiöse Experten bestimmt.

»Ich formuliere es positiv. Also, positiv, mit einem positiven Vorzeichen. Für mich hat der Giur eine Bedeutung von Richtigstellung. Weil jüdisch bin ich schon. Es ist für mich kein Übertritt. Für mich ist es eine Richtigstellung von einem Sachverhalt, der schon seit 15 Jahren besteht. Seitdem ich verstanden habe, warum wir in Deutschland sind, beziehungsweise verstanden habe, was das alles in meinem früheren Leben zu bedeuten hatte, dass wir eben so gelebt haben, wie wir gelebt haben.«³⁹

»Und der Übertritt in Anführungsstrichen ist für mich wirklich in Anführungsstrichen, weil ich schon längst da bin. Also, das ist einfach für mich eine Formalität, die dann eben richtiggestellt werden muss, bevor dann solche Ereignisse eintreten wie Ehe und Kinder bekommen.«⁴⁰

Katias Anspruch, den Giur nicht als einen Übertritt, sondern als eine »Richtigstellung« oder eine »Formalität« zu verstehen, stellt mehr als nur eine Akzentverschiebung dar. In ihren Augen vollzieht sie mit diesem Schritt nicht einen angeleiteten Wechsel in das Judentum hinein, der durch eine Aufnahmeprüfung abgeschlossen wird, sondern erlangt offiziell eine Zugehörigkeit, die für sie selbst bereits seit Jahren Geltung besitzt. Die junge Frau besteht darauf, diesen Prozess, seinen Verlauf und sein Gelingen für sich selbst zu definieren, anstatt eine religiöse Instanz darüber befinden zu lassen. Diese Deutung erlaubt es ihr auch, jenseits der Kriterien, die im Zuge eines Giurs Gültigkeit

38 Ebd., S. 8, Zeile 318–325.

39 Ebd., Zeile 354–352.

40 Ebd., S. 9, Zeile 386–390.

beanspruchen – wie das Lernen und Praktizieren der orthodox religiösen Gesetze –, die Bedingtheiten ihrer russisch-jüdischen Herkunftsfamilie sowie ihren eigenen Werdegang sichtbar zu machen und in ein eigenes jüdisches Selbstverständnis zu überführen. Dazu gehört etwa, dass sie Rituale in der Familie, wie den wöchentlich gekochten Tscholent der Urgroßmutter oder den wiederkehrenden Verzehr von Mazze in jedem Frühjahr, ohne einen Verweis auf das jüdische Pessachfest, rückblickend als eine verdeckte, aber vorhandene jüdische Erinnerungsspur begreift. Ebenso verweist sie auf die beruflichen Restriktionen, denen der Großvater als Jude in der Sowjetunion ausgesetzt war. Katia beschreibt für sich selbst also einen Prozess, der als ein Wandel von einer passiven jüdischen Existenz hin zu einer aktiv angeeigneten Form der jüdischen Lebensführung verstanden werden kann. Diese Sichtweise ermöglicht es der jungen Frau, den Übertritt als einen Vorgang zu begreifen, der nicht allein in der Deutungshoheit der religiösen Instanzen liegt, sondern selbst angeeignet und sinnhaft in den eigenen Lebensverlauf integriert werden kann.

Auch in Katias Fall lässt sich also, ähnlich wie bei Lisa, beobachten, wie der Giur reinterpretiert und mit einer selbstbestimmten Bedeutung versehen wird. Beide Frauen wollen ihre jüdische Zugehörigkeit nicht allein durch das Religionsgesetz definiert sehen und suchen nach Wegen der Selbstermächtigung, indem sie den eigenen biographischen Erfahrungen und Verständnissen einer jüdischen Herkunft gegenüber einem fremdbestimmten Akt vorrangig Gültigkeit zuweisen.

Schlussfolgerungen

Die Fallbeispiele geben Auskunft darüber, wie die Frage der jüdischen Zugehörigkeit im Prozess der Migration wiederholt redefiniert und schlussendlich von den Betroffenen selbst angeeignet wird. Die drei jungen Frauen sind mit der Anforderung der jüdischen Gemeinden konfrontiert, entweder eine matrilineare Abstammung vorzuweisen oder für eine Mitgliedschaft konvertieren zu müssen. Gleichzeitig treffen sie jedoch auf andere jüdische Räume und Organisationen, in denen ihre vaterjüdische Herkunft (Teil-)Zugehörigkeiten ermöglicht, weil dort kulturelle, plural religiöse sowie ethnonationale jüdische Identifikationen zugelassen sind. Die Frauen beklagen zwar die in ihren Augen widersprüchlichen und hierarchischen Regelungen der Zugehörigkeit, sie berichten aber auch von Handlungsspielräumen, in denen sich ein eigenes jüdisches Selbstverständnis entwickeln und zum Ausdruck gebracht werden kann.

An diesem Vorgang sind verschiedene jüdisch nationale wie transnationale Akteure beteiligt, die den Heranwachsenden unterschiedliche Bezüge einer jü-

dischen Identität nahebringen und darin sowohl in- wie auch exklusiv auftreten. Die hiesigen jüdischen Gemeinden repräsentieren als Institutionen die jüdische als Religionsgemeinschaft, die den Zugang zur Gemeinschaft über das Religionsgesetz regelt und von vaterjüdischen Menschen einen Übertritt fordert. Allerdings gibt es mittlerweile mehr als eine Möglichkeit, diesen Schritt zu gestalten: Während Katia einen orthodoxen Giur anstrebt, ist Lisa liberal übergetreten, nachdem sie über die jüdische Studierendenorganisation Hillel aus den USA Zugänge zu verschiedenen jüdisch religiösen Denominationen gewonnen hatte. Die Niederlassung internationaler jüdischer Organisationen, die Existenz religiöser Institutionen, wie in diesem Fall die Allgemeine Rabbinerkonferenz, und die wachsende Zahl an liberalen jüdischen Gemeinden sorgen somit für schrittweise Öffnungen im religiösen Feld, die den Einzelnen verschiedene Wege ins Judentum ermöglichen. Dokumentieren sich hierin sichtbar Prozesse einer religiös jüdischen Pluralisierung, so stehen den institutionellen Schließungen zudem im Alltag die faktischen Teil-Öffnungen der Gemeinden als russisch-jüdische Immigrantengemeinden gegenüber, die als Räume der »Selbstorganisation« wesentlich durch »Beziehungsstrukturen unter Einwanderern« gekennzeichnet sind.⁴¹ In diesem lokalen Setting überlagern sich nicht nur kulturelle und religiöse Selbstverständnisse mit sozialen Aufgaben und Anforderungen, darin sind auch eingewanderte Familien, in denen beide Eltern jüdisch sind, und solche, in denen nur ein Elternteil jüdischer Herkunft ist, eine soziale Tatsache, ebenso wie ein ethnisch verstandenes Judentum wechselseitig als selbstverständlich angesehen und akzeptiert wird. Wenn unsere Interviewpartnerin Dascha sich gegen einen Giur entscheidet, verzichtet sie zwar auf die institutionelle Form der Gemeindegemeinschaft. Sie fühlt sich jedoch weiterhin in der lokalen russisch-jüdischen Herkunftsgemeinschaft aufgehoben und anerkannt und ist eingebettet in ein verwandtschaftliches Netzwerk zwischen Deutschland und Israel, das Züge einer russisch-jüdischen Diaspora trägt. Die Schilderungen unserer Interviewpartnerinnen weisen zudem auf die (nicht nur) in Deutschland wachsende Zahl israelischer Angebote und Kooperationen hin, die zumeist von der Jewish Agency organisiert sind. Für Lisa und ihre Familie haben sich über die Teilhabe an den Programmen der israelischen Organisation bereits im Herkunftsland kulturelle Wege ins Judentum eröffnet, die an die besonderen historischen Erfahrungen der russischsprachigen Jüdinnen und Juden angeschlossen haben und zugleich die Auswanderung nach Israel vorbereiten sollten. Katia wiederum sind zwar die Ferienfreizeiten der Zentralwohlfahrt

41 Vgl. Friedrich Heckmann, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie interethnischer Beziehungen*, Stuttgart 1992, S. 97. Karsten Lehmann, *Community-Kirchen im Wandel. Zur Entwicklung christlicher Migrantengemeinden zwischen 1950–2000*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 4 (2006), S. 485–501.

fahrtsstelle verschlossen geblieben, zugleich hat sie jedoch durch die Formate der Jewish Agency über Gestaltungsräume im Bereich der Jugendarbeit verfügen können, die auch vaterjüdischen Kindern offenstehen. In diesen Aktivitäten zeichnen sich zum einen die Konturen einer transnationalen israelischen Organisation ab, die im Unterschied zu den hiesigen religiös-jüdischen Institutionen die in der Sowjetunion geltenden, ethnischen Definitionen jüdischer Herkunft anerkennt und damit jungen Jüdinnen und Juden neue Artikulationsräume eröffnet.⁴² Zum anderen dokumentiert das Vorgehen der Jewish Agency eine Veränderung, was das Ziel der Organisation selbst betrifft. Der Aufbau eines neuen Judentums wird nun nicht länger als ein Projekt begriffen, das sich allein innerhalb der Grenzen des israelischen Staates vollzieht, sondern die Existenz einer jüdischen Diaspora anerkennt. Damit wachsen jedoch auch die Herausforderungen und der Anspruch, eine solche mitzugestalten. Vor diesem Hintergrund verlagert sich der Schwerpunkt der Organisationstätigkeit weg von der Vorbereitung der Einreise nach Israel hin zu der Entwicklung einer kollektiven jüdischen Existenz, die sich kulturell und emotional dem israelischen Staat verbunden fühlen soll.

Die vorgestellten Fallbeispiele geben exemplarisch Auskunft darüber, wie die Einzelnen im Austausch mit den erweiterten Angeboten religiös und kulturell verschiedene jüdische Lebensentwürfe ausbilden können und im Ergebnis zu einer Pluralisierung jüdischen Lebens in Deutschland beitragen. Darin sind nicht nur unterschiedliche Bezüge zum Judentum aufgerufen, vielmehr wird deutlich, wie sich mit den verschiedenen Grenzziehungen auch die Identifikationen in Bezug auf die Frage einer jüdischen Zugehörigkeit verändern. Gleichzeitig zeigen die vorgestellten Fälle, wie die Einwanderung der russischsprachigen Jüdinnen und Juden seit den 1990er Jahren neben jüdischen Gemeinden und Organisationen aus Deutschland auch transnationale und global tätige jüdische Organisationen auf den Plan gerufen hat, die in den USA und in Israel beheimatet sind und den Aufbau der hiesigen Gemeinschaft maßgeblich begleiten und zu formen suchen.

Der Bedeutung religiös globaler Organisationen soll im kommenden Kapitel nachgegangen werden, das den Blick auf zwei orthodoxe Organisationen lenkt, die eine besondere Dynamik im jüdisch-religiösen Feld entfaltet haben und für die hiesigen Einheitsgemeinden zur Herausforderung werden.

42 Darin folgt sie der Aufnahmepolitik der säkularen Institutionen des israelischen Staates im Zuge der Einwanderung der russischsprachigen Juden und Jüdinnen nach Israel. Vgl. Panagiotidis 2019.

Kapitel VI: Zwischen Religion und Säkularität

Orthodox geführte Einheitsgemeinden – globale orthodoxe Gemeinschaften

Die beiden vorhergehenden Kapitel geben auch Auskunft darüber, wie sich infolge der russisch-jüdischen Einwanderung erste Entwicklungen im jüdisch religiösen Feld beobachten lassen, das sich in den zurückliegenden drei Jahrzehnten institutionalisiert und pluralisiert hat. Besondere Beachtung wird in diesem Zusammenhang der Niederlassung von zwei orthodoxen Organisationen geschenkt, die in den USA beheimatet sind und sich seit den 1990er Jahren erfolgreich in Zentral- und Mitteleuropa etabliert haben, die chassidische Gruppierung Chabad Lubawitch und die modern orthodox ausgerichtete Ronald S. Lauder Stiftung. Das Wachstum der beiden Organisationen seit den 1990er Jahren ist beeindruckend.¹ Lauder unterstützt in Deutschland in mehreren Städten Kindergärten, Schulen und Gemeindezentren und unterhält eigene Einrichtungen, Chabad verfügt mittlerweile in 17 deutschen Städten über eigene Niederlassungen. Zudem sind in einigen Einheitsgemeinden, wie etwa in Berlin, Chabad-Rabbiner vertreten oder stehen, wie in Hamburg, der jüdischen Gemeinde vor.² Beobachterinnen sprechen ihnen große Verdienste bei dem Versuch zu, insbesondere den areligiös sozialisierten russischsprachigen Jüdinnen und Juden Zugang zur jüdischen Tradition und Religion zu ermöglichen.³

Auch in den Ergebnissen unserer Umfrage bilden sich die noch immer vorsichtigen religiösen Pluralisierungen ab. Danach verstehen sich rund sechzig Prozent der Befragten liberal, während sich knapp 23 Prozent als eher orthodox bis stark orthodox begreifen. Auf die Frage danach, welchen Gemeinden oder Gemeinschaften die jungen Erwachsenen angehören, geben knapp fünfzehn Prozent die modern orthodoxe Lauder-Gemeinschaft und die orthodoxe Gemeinschaft Chabad Lubawitsch an, während nur sechs Prozent Mitglied einer liberalen Gemeinde sind. Obgleich also mehr als die Hälfte der Befrag-

- 1 Der weltweite Erfolg der Organisation ist beachtlich. 1990 lag die Anzahl von Chabad-Zentren bei 1900, mittlerweile liegen die Zahlen weltweit bei fast 4.000.
- 2 In der Hansestadt verfügt die Organisation mittlerweile zudem neben ihrem Bildungshaus über ein eigenes orthodoxes Rabbinerseminar. Vgl. Fünf Rabbis für Deutschland, in: Jüdische Allgemeine, 28. Mai 2018, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/fuenf-rabbis-fuer-deutschland/> (besucht am 10.06.2018).
- 3 Vgl. Micha Brumlik, Bewahrer des jüdischen Erbes, in: taz, 30.05.2018.

ten sich selbst als liberal beschreibt, scheint der Zustimmung zu einem liberalen Judentum in geringerem Maße auch die Entscheidung für eine entsprechende Gemeinde zu folgen. Stattdessen verbleiben die jungen Erwachsenen entweder in der Einheitsgemeinde oder nehmen von einer Mitgliedschaft insgesamt Abstand.

Sowohl die Distanz gegenüber einer Gemeindegliedschaft als auch eine steigende religiöse Vielfalt zeigen eine Konstellation an, die nicht ohne Spannung ist und tendenziell zulasten der orthodox geführten Einheitsgemeinden geht, welche die Geschicke der jüdischen Gemeinschaft in den zurückliegenden Jahrzehnten maßgeblich bestimmt haben. Zwar gilt auch für die Nachkriegsjahrzehnte, dass Jüdinnen und Juden außerhalb der Gemeinden bleiben wollten.⁴ Ebenso finden sich vereinzelte Versuche, nach 1945 lokale Traditionen eines liberalen Judentums wiederzubeleben, wie etwa in Berlin oder in Frankfurt am Main.⁵ Allerdings kommt es erst durch die gestiegenen Mitgliederzahlen in den 1990er Jahren zu einer institutionell sichtbaren religiösen Differenzierung, die mitunter im lokalen Raum nicht ohne Konflikte bleibt. Während einige Gemeinden mittlerweile verschiedenen religiösen Richtungen unter einem Dach Platz gewähren, ist andernorts zwischen Einheitsgemeinden und liberalen Gemeinden kein Einvernehmen herzustellen, was wiederholt Auseinandersetzungen um Fragen der öffentlichen Anerkennung sowie um den gleichberechtigten Zugang zu finanziellen Mitteln und Räumlichkeiten nach sich gezogen hat.⁶ Für die orthodoxen Organisationen von Chabad und Lauder gilt ebenfalls, dass das Verhältnis zu ihnen von Seiten der Einheitsgemeinden nicht frei von Ambivalenzen und Spannungen ist. Einerseits haben die jüdischen Gemeinden in den zurückliegenden Jahren dankbar die Unterstützung der orthodoxen Anbieter in Anspruch genommen, weil auf diesem Wege die eigene Ressourcenschwäche im Bereich der religiösen Angebote schrittweise kompensiert werden konnte. Andererseits waren diese Formen der Kooperation zugleich von Konkurrenz geprägt und oft genug mit der Sorge verbunden, dem wachsenden Einfluss von Organisationen zu unterliegen, deren globales Profil nicht den eigenen historischen und lokalen Traditi-

4 Vgl. Constantin Goshler/Anthony Kauders, Die jüdische Gemeinde, in: Brenner 2012, S. 313.

5 Ebd., S. 316.

6 Vgl. Michael Brenner, Staatsvertrag zwischen Bund und Zentralrat, in: Jüdische Allgemeine, 17.12.2013. Alexander Kissler, Sie trauen sich keine zehn Zentimeter weit über den Weg, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), 28.06.2008, URL: https://www.faz.net/aktuell/politik/sie-trauen-sich-keine-zehn-zentimeter-weit-ueber-den-weg-11407300.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 (besucht am 01.04.2020). Barbara Goldberg, Raum für Pluralismus, in: Jüdische Allgemeine, 2.1.2014, URL: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/17972> (besucht am 01.04.2020). Roland Kaufhold, Starke Liberale, in: Jüdische Allgemeine, 03.08.2017, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/starke-liberale/> (besucht am 01-04-2020).

onen entsprechen würde.⁷ Ist die jüdische Gemeinschaft heutzutage also mannigfaltiger und aktiver als in den Nachkriegsjahrzehnten, so hat dies für die Einheitsgemeinden auch zur Folge, dass sich erstmals neben ihnen religiöse Konkurrenten etablieren.

Die Charakterisierung der gegenwärtigen Entwicklungen als ein »Wiederaufleben jüdischer Religionsrichtungen«⁸ übersieht, dass insbesondere in der Gestalt der orthodoxen Gemeinschaften globale Akteure auftreten, deren Organisationsmerkmale in der hiesigen jüdisch-religiösen Landschaft neue Akzente setzen. Die beiden weltweit tätigen orthodoxen Gemeinschaften verfolgen seit geraumer Zeit das Konzept des Outreach, das umfänglich darauf abzielt, auch säkular lebende Jüdinnen und Juden zu erreichen. Während die Lauder Stiftung sich dem Wiederaufbau jüdischen Lebens in Europa verschrieben hat, betreibt Chabad eine Form der inneren Missionierung, mit dem Ziel, religiös entfremdete Jüdinnen und Juden zum Judentum zurückzuführen. Seit den 1990er Jahren lässt sich also nicht nur die Ausdifferenzierung jüdisch-religiöser Denominationen beobachten. In den orthodox geführten Einheitsgemeinden und den global tätigen orthodoxen Gemeinschaften von Lauder und Chabad treffen auch verschiedene Organisationsmodelle aufeinander, die auf unterschiedliche Weise einer gemeinsamen Herausforderung begegnen, nämlich, das Verhältnis zwischen religiösen Ansprüchen und säkularen Anpassungserfordernissen für die jüdische Gemeinschaft zu bewältigen.

Die Einheitsgemeinden nach 1945

Ein kurzer Blick zurück auf die Entwicklung der jüdischen Gemeinden in Deutschland nach 1945 erinnert an ihre besonderen historischen Bedingungen. Bereits kurz nach Kriegsende wurden die ersten jüdischen Gemeinden gegründet, zumeist von deutschen Jüdinnen und Juden, die in Verstecken überlebt hatten oder der Deportation entgangen waren, weil sie in Mischehen lebten. Hinzu kam die weitaus größere Gruppe von mehrheitlich osteuropäischen Juden, die die Konzentrationslager überlebt hatten und als sogenannte »Displaced Persons« zumeist in den jüdischen DP-Lagern untergebracht gewesen waren. Während die überwiegende Mehrzahl der DPs Deutschland

7 Vgl. »Gemeinde distanziert sich von Chabad«, in: Jüdische Allgemeine, 22.03.2017, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/gemeinde-distanziert-sich-von-chabad/>, (besucht am 10.05.2017). Detlef David Kauschke, »Streit nutzt niemandem«. Abraham Lehrer über den Dialog mit Chabad Lubawitsch und den Pluralismus in der jüdischen Gemeinschaft, in: Jüdische Allgemeine, 03.05.2017, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/streit-nutzt-niemandem/> (besucht am 10.05.2017).

8 Vgl. Steven M. Lowenstein, Religion und Identität, Paderborn 2012, S. 151.

bis 1952 verlassen hatte, traten diejenigen, die hiergeblieben waren, ebenfalls den Gemeinden bei; hinzu kam eine wachsende Zahl von Remigranten, die vor allem aus Israel zurückgekehrt waren. Längst nicht alle in Deutschland lebenden Juden schlossen sich einer Gemeinde an. Für die jüdischen Organisationen galt es, ein Gemeindemodell zu finden, das angesichts einer zahlenmäßig kleinen, in sich heterogenen jüdischen Bevölkerung einer Zersplitterung Vorschub leisten sollte. Dementsprechend konsolidierten sich die Gemeinden einerseits anhand von Vorbildern aus der Vorkriegszeit. Danach sollte es vor Ort nur eine Gemeinde geben, der als Einheitsgemeinde die Verwaltung der religiösen sowie der Bildungs- und Wohlfahrtsinstitutionen oblag. Geleitet von einem gewählten Vorstand, waren darin sämtliche religiösen und sonstigen Gruppierungen repräsentiert. Andererseits wurde, anders als in den Vorkriegsgemeinden, aufgrund der geringen Mitgliederzahlen und einem fehlenden Organisationsgrads auf Seiten der kleinen Zahl von deutschen Juden, die einem liberalen Judentum angingen, auf eine religiöse Differenzierung verzichtet. Die Synagogen der Einheitsgemeinden wurden orthodox geführt, um damit denjenigen zu entsprechen, für die der Besuch eines Gottesdienstes mit einem anderen Ritus nicht möglich gewesen wäre.⁹ In den folgenden Jahrzehnten blieben religiöse Neuerungen weitgehend aus, bis auf einige lokale Bemühungen, ein liberales Judentum aufleben zu lassen. Galt somit das Modell der »orthodox geführten Einheitsgemeinde«, so waren die Mitglieder der Gemeinden, bis auf eine kleine Minderheit, selbst weit davon entfernt, orthodox zu sein. Bis auf eine kleine Gruppe praktizierender Juden, suchte die Mehrzahl der sogenannten »Drei-Tage-Juden« diese Räume an den hohen Feiertagen auf, weil es familiären Traditionen entsprach, denen man gefühlsmäßig anhing.¹⁰ Mit Ausnahme der hohen Feiertage fielen die Gottesdienstbesuche ansonsten eher spärlich aus, und die breite Mehrheit hielt privat die Schabbat- und die Speisegesetze nicht ein. Zudem war der Grad an religiöser Institutionalisierung gering, weil in der Bundesrepublik Deutschland weder Rabbiner noch anderes religiöses Personal ausgebildet wurde. Stattdessen wurde bei Bedarf religiöses Personal aus dem Ausland angeworben.¹¹

Studien über die Nachkriegsjahrzehnte der kleinen jüdischen Gemeinschaft in Deutschland haben wiederholt darauf hingewiesen, dass die Bedeutung der jüdischen Religion für das Selbstverständnis und die Organisation der hiesigen jüdischen Gemeinden eher eine eingeschränkte Rolle hatte. Harry Maor stellte bei Untersuchungen der Budgetverteilungen ausgewählter

9 Vgl. Michael Brenner, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945–1950*, München 1995. Jael Geis, *Übrig sein – Leben »danach«. Juden deutscher Herkunft in der britischen und amerikanischen Zone Deutschlands 1945–1949*, Berlin 1999.

10 Vgl. Brenner 1995, S. 107.

11 Vgl. Gotzmann in diesem Band.

jüdischer Gemeinden in den späten 1950er Jahren fest, dass im Vergleich zu den Finanzausgaben in anderen europäischen jüdischen Gemeinden ein großer Teil der Gelder aufgrund der sozialen Bedürftigkeit der Mitglieder für Sozialausgaben verwendet wurde, während deutlich weniger finanzielle Mittel für religiöse und Bildungsaufgaben veranschlagt wurden.¹² Mit Blick auf die exzeptionelle Situation der jüdischen Gemeinden und ihre zentralen Repräsentanten sprechen Studien in Bezug auf die Nachkriegsjahrzehnte wahlweise von einem System der »bürokratischen Patronage«¹³ oder vom »Primat der Politik«¹⁴, um die Besonderheiten der hiesigen jüdischen Gemeinschaft zu beschreiben. Sie zitieren beispielsweise den Generalsekretär des Zentralrats der Juden in Deutschland, Hendrik George Van Dam, der in einem Jahresrückblick von 1970 die Aufbauphase der zurückliegenden Jahrzehnte als einen Versuch der Rechtswiederherstellung im Sinne einer materiellen und moralischen Wiedergutmachung schilderte, um vor diesem Hintergrund kritisch anzumerken, dass es nunmehr um das Leben und Überleben der Gemeinden gehen müsste.¹⁵ In ähnlicher Weise äußerten sich auch andere jüdische Repräsentanten und richteten ihren besorgten Blick vor allem auf die nächste Generation. Dem jüdischen Nachwuchs wurde Indifferenz, fehlendes Wissen und eine wachsende Distanz zu einem religiösen Judentum vorgehalten und die Sorge geäußert, dass das mangelnde Interesse an Synagoge und Gemeindepolitik sowie die engen Beziehungen zur nichtjüdischen Umgebung zu einem Mitgliedschaftsschwund führen würde. Wie nicht anders zu erwarten, blieb diese Kritik nicht unwidersprochen und wurde von Seiten derjenigen jungen Jüdinnen und Juden, die Interesse an jüdischen Belangen zeigten, mit Argumenten zurückgewiesen, die sich auch in der Gegenwart finden. Vermittelt über die Themen »Demokratie, Israel und »Mischehe«¹⁶ wurden Forderungen nach mehr Offenheit und innergemeindlicher Demokratie laut, eine größere und sichtbare Meinungsvielfalt in Bezug auf politische Fragen gefordert und eine fehlende religiöse Pluralisierung beklagt.

Die Frage, wie geeignet das Nachkriegsmodell der orthodox geführten Einheitsgemeinde für die weitere Entwicklung der hiesigen jüdischen Gemeinschaft sein würde, stellte sich in unerwarteter Weise erneut mit der Ankunft der russischsprachigen Jüdinnen und Juden. Sieht man von den wenig realistischen Erwartungen der damaligen Gemeindeführungen ab, wonach eine Minderheit von Alteingesessenen eine Mehrheit von neu Eingewanderten in-

12 Vgl. Harry Maor, *Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland*, Mainz 1961, S. 134.

13 Vgl. Y. Michal Bodemann, *Administrative Konsolidierung: Deutsche Juden und Ostjuden im Feld der bürokratischen Patronage (1950–1969)*, in: Ders. 1996.

14 Vgl. Goschler/Kauders 2012, S. 313.

15 Ebd., S. 303 ff.

16 Ebd., S. 304.

tegrieren sollten, so zeigte sich seit den 1990er Jahren ein weiteres Mal, wie das Modell der Einheitsgemeinde im Spannungsfeld zwischen religiösen Geltungsansprüchen und sozialen Anforderungen seine Fähigkeit zur sozialen Inklusion eindrücklich unter Beweis stellte und gleichzeitig Gefahr lief, in Bezug auf die religiöse Organisation der Gemeinden an seine Grenzen zu stoßen.

Bei den neuen Gemeindemitgliedern stießen nicht allein die halachischen Aufnahmeregeln wiederholt auf Unverständnis und Kritik, weil sie nicht anschlussfähig an die jüdischen Erfahrungen in der Sowjetunion waren. Für die mehrheitlich religiös distanzierten Jüdinnen und Juden war die Praxis einer orthodox geführten Gemeinde, deren Geltungsbereich sich auf die Räumlichkeiten und das religiöse Personal der Gemeinde und Synagoge beschränkt, die Mitglieder davon aber unbehelligt lässt, mitunter schwer zu vermitteln. In Interviews aus einer Gemeindestudie in den 2000er Jahren weisen der Geschäftsführer und ein Mitglied des Vorstands einer westdeutschen Großgemeinde selbst auf ein gewisses Dilemma hin, das angesichts einer Situation entstände, in der einerseits die halachischen Kriterien der Aufnahme und die »Regeln der Einheitsgemeinde« eingehalten werden müssten und andererseits den eigenen Mitgliedern »wirklich laissez-faire« zugestanden würde, »das heißt, jeder, der auf seine Fassung leben möchte, lebt auf seine Fassung.«¹⁷

»Doch, das ist schon ein Problem, weil denen (den russischsprachigen Juden, K. K.) das Verständnis natürlich noch mehr dafür fehlt, also wenn wir sozusagen – wir haben ja so 'ne Situation, wo wir zwar streng orthodox sind, aber kein Mensch verhält sich danach, ja? Das ist nur halt von der Konstruktion der Einheitsgemeinde her, ist das der einfachste Weg.«¹⁸

Der Vorsitzende einer weiteren Großstadtgemeinde fasst seine eigene Haltung in Bezug auf die kulturellen und sozialen Aktivitäten der neuen Gemeindemitglieder pragmatisch folgendermaßen zusammen:

»Ich würde alles hier (in der Gemeinde, K. K.) zulassen, wo ich den jüdischen Rahmen drumbauen kann. (...) Wenn ich jetzt sagen wir mal zwei Stunden Russisch mit denen mache und ich kann eine Stunde Jüdischkeit oder irgendwas Jüdisches mit denen machen, hab ich kein Problem zu sagen, ich mache hier Russischunterricht.«¹⁹

Sein Vorgehen erläutert er mit Verweis auf die Erfahrungen zurückliegender jüdischer Migrationen aus osteuropäischen Nachbarländern, die im Zuge der dortigen antisemitischen Verfolgungswellen der 1950er und 1960er Jahre nach

17 Vorstandsmitglied einer westdeutschen Großgemeinde, Transkript, S. 10, Zeile 17–18, Interview geführt am 24.11.2005.

18 Geschäftsführer einer westdeutschen Großgemeinde, Transkript, S. 3, Zeile 22–26, Interview geführt am 31.10.2005.

19 Gemeindevorsitzender einer westdeutschen Großgemeinde, Transkript, S. 4, Zeile 162–164, 172–174, Interview geführt 11.04.2006.

Westdeutschland ausgewandert waren und in verschiedener Weise ihren Weg in die hiesigen Gemeinden gefunden hatten.

»Die Einstellung, die (russischsprachigen Juden, K. K.) kommen auf dem jüdischen Ticket, also müssten sie sich damit (mit ihrer jüdischen Herkunft, K. K.) oder sollten sie sich damit auseinandersetzen, ist bei weitem nicht mehr so verbreitet wie früher. (...) Ja, man nimmt es hin. Das ist genauso wie bei den Alteingesessenen, wie viele von denen haben da am Gottesdienst teilgenommen? Wie viele haben am Religionsunterricht teilgenommen? Die Leute akzeptieren, das sind Menschen, genauso wie die anderen. Die Juden, die aus Ungarn, der Tschechoslowakei damals hierhergekommen sind, auch von denen sind die wenigsten regelmäßig in der Gemeinde gesichtet worden.«²⁰

In den Aussagen der Gemeinderepräsentanten kommt der Versuch zum Ausdruck, die jahrzehntelange Praxis der Nachkriegsgemeinden zu beschreiben, deren Anspruch zuallererst darin bestand, all diejenigen, die halachisch jüdisch waren, in die jeweiligen Ortsgemeinden aufzunehmen, unabhängig davon, wie die Einzelnen ihr Jüdischsein verstanden oder praktizierten.

Das Nachkriegsmodell der »orthodox geführten Einheitsgemeinde« ist also weder mit den historischen Vorgängern der jüdischen Einheitsgemeinden zu vergleichen, die verschiedenen religiösen Richtungen unter einem (Verwaltungs-)Dach Raum boten, noch ist es von den besonderen Herausforderungen und Bedingtheiten der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland nach 1945 zu trennen.²¹ Schließlich boten die Gemeinden vor allem einen Schutzraum für Juden, die in verschiedenster Weise das nationalsozialistische Deutschland und den Holocaust überlebt hatten und nun in der deutschen Nachkriegsgesellschaft lebten, übernahmen zentrale Aufgaben der sozialen Fürsorge und verstanden sich als Interessenvertretung der hiesigen jüdischen Gemeinschaft.

Vor diesem Hintergrund entwickelte sich in den kommenden Jahrzehnten eine Gemeindeorganisation, die kaum Einfluss auf die alltägliche Lebensführung nahm und ebendarüber die Möglichkeit bot, möglichst viele Mitglieder zu binden, unabhängig davon, ob sie eher selten an religiösen Interaktionen teilnahmen oder ihr Alltagshandeln an religiösen Vorgaben orientierten. Die orthodox geführte Einheitsgemeinde repräsentiert insofern nicht die religiöse Praxis der Mehrheit ihrer Mitglieder, sondern eine bestimmte religiöse Ordnung, die in den dafür vorgesehenen, abgrenzbaren Räumen der Gemeinde Gültigkeit beansprucht und durch diese auch repräsentiert wird. Diese Ordnung kommt zuerst in den halachischen Aufnahmekriterien zur Geltung und wird verkörpert durch das religiöse Personal. Sie bestimmt die traditionell

20 Ebd., S. 3, Zeile 162–164, S. 6, Zeile 298–301.

21 Vgl. Ina Lorenz, Das »Hamburger System« als Organisationsmodell einer jüdischen Großgemeinde, in: Robert Jütte/Abraham Peter Kustermann (Hg.), Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart, Wien 2014.

orthodoxe Liturgie des Gottesdienstes, die Rituale, wie etwa Beschneidung, Bar/Bat Mizwas, Heirat und Begräbnis, das Einhalten von Schabbat und Feiertagen, und sie sorgt dafür, dass innerhalb der gemeindlichen Räumlichkeiten kaschrut gehalten wird.

Anders formuliert, folgt aus dem Modell der Einheitsgemeinde für das Gemeindeleben, dass die Mitglieder sich zwar in einem religiösen Kontext bewegen, darauf jedoch nicht unbedingt Bezug nehmen müssen. Am Gemeindeleben teilzunehmen, kann dann sowohl bedeuten, die Synagoge regelmäßig oder nur an den Hohen Feiertagen zu besuchen und für ein solches Handeln verschiedene Beweggründe zu haben, die religiös motiviert sein, aber auch einer Konvention oder dem eigenen Empfinden von Tradition entsprechen können. Es kann auch heißen, sich eher auf das Feiern von Festen, gesellige Zusammenkünfte oder kulturelle Angebote zu konzentrieren. Ebenso ist es möglich, die Gemeinden in erster Linie in Bezug auf ihre sozialen Dienstleistungen und Beratungsangebote wahrzunehmen, für die sich die Gemeinden im Sinne der jüdischen Wohlfahrt zuständig sehen. Man kann aber auch nur passiv dazugehören, seine Mitgliedschaftsteuer entrichten und auf dem jüdischen Friedhof bestattet werden wollen. Sofern die halachische Zugehörigkeit eine Mitgliedschaft ermöglicht, gilt das Prinzip, den Einzelnen größtmögliche Freiräume zuzugestehen. Die grundsätzliche Herausforderung einer Entwicklung, in der die Einzelnen auf Religion verzichten können und der Glaube zur Option²² wird, ist somit integraler Bestandteil des Gemeindelebens. Im Umkehrschluss markiert damit die gemeinsame Abstammung im Sinne des jüdischen Religionsgesetzes den kleinsten gemeinsamen Nenner, den alle miteinander teilen.

Im Gegensatz zu dem Modell der orthodox geführten Einheitsgemeinde tendieren jüdisch-orthodoxe Gemeinschaften dazu, ablehnend auf Versuche zu reagieren, den eigenen religiösen Leitwert durch Kompromisse mit dem »modernen Leben« zu kompromittieren. Nun geht ein solches Verständnis üblicherweise mit einer weitgehenden religiösen Kontrolle einher, die nur um den Preis einer relativen Abschottung von der Gesellschaft gelingt und eine eher kleine Anhängerschaft generiert. Anders verhält sich dies im Fall der beiden aus den USA stammenden orthodoxen Gemeinschaften Chabad Lubawitsch und Lauder. Beide Organisationen stehen für eine neue Form der Vermittlung eines orthodoxen Judentums, welche gerade nicht durch Abgrenzung gekennzeichnet ist, sondern aktiv in ein säkularisiertes jüdisches Umfeld eingreift, ohne darin jedoch die eigene orthodoxe Lebensführung preiszugeben.

22 Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009.

Orthodoxer Outreach: Die Ronald S. Lauder Organization und Chabad Lubawitsch

Die Lauder-Stiftung ist eine modern orthodoxe Einrichtung, die sich dem Wiederaufbau jüdischen Lebens in Zentral- und Osteuropa verschrieben hat. Finanziell ausgestattet von einem in den USA ansässigen jüdischen Unternehmer, steht sie in der US-amerikanischen Tradition transnationaler philanthropischer Vereinigungen. Lauder Yeshurun, der orthodox ausgerichtete Trägerverein der Projekte in Deutschland, ist auf religiöse jüdische Bildungsprogramme spezialisiert, die vor allem säkular erzogene, jüdische Jugendliche erreichen sollen und insbesondere russischsprachige Jüdinnen und Juden anziehen. Der Verein bietet nicht nur niedrigschwellige Angebote wie Ferienlager und Schabbatfeiern an, sondern hat auch ein Lehrhaus für Talmudstudien und ein Rabbinerseminar in Berlin eingerichtet, in dem orthodoxe Rabbiner ordiniert werden, die auch in den Einheitsgemeinden tätig sind. Zudem hat die Organisation in verschiedenen Städten die Gründung von Kindergärten, Schulen und Gemeindezentren initiiert. Erfolge einer religiösen Vitalisierung zeigen sich beispielsweise in Berlin, wo sich im räumlichen Umfeld der 2014 gegründeten orthodoxen Gemeinde Kahal Adass Jisroel eine Gemeinschaft junger, observant lebender Familien angesiedelt hat, die über einen Kindergarten und eine eigene Schule verfügen und die von Lauder gestiftete nahegelegene Jeschiwa oder die Midrascha besuchen; in Frankfurt, wo der für junge modern orthodoxe Jüdinnen und Juden offene Verein »Jewish Experience« ansässig ist, den Absolventinnen der ehemals in der Stadt angesiedelten Lauder Midrascha gegründet haben, oder Leipzig, wo die Lauder Yeshurun eines ihrer regionalen Zentren errichtet hat, das von einem Rabbiner-Ehepaar (Schluchim) und weiteren Mitarbeitern geleitet wird, die sich um das Gelingen der Seminare und Veranstaltungen zur jüdischen Bildung kümmern.

»The face of Jewish orthodoxy for the Jewish and the general public«²³

Bei Chabad Lubawitsch handelt es sich um eine ursprünglich aus Osteuropa stammende chassidische Gruppierung, die der Orthodoxie bzw. der Ultra-Orthodoxie zuzurechnen ist. 1940 vor den Nationalsozialisten nach New York geflohen, gründete der damalige sechste Rebbe Yosef Jitzock Schneerson in

23 Vgl. Sue Fishkoff, *The Rebbe's Army. Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York 2003, S. 14.

Crown Hights in Brooklyn ein neues Zentrum von Chabad, das in den folgenden Jahren vor der besonderen Herausforderung stand, nach der Vernichtung des historischen Zentrums und der Zerstreuung der verbliebenen Anhänger, die Gemeinschaft in der Distanz zusammenzuhalten. Bereits in den 1950er Jahren erwuchs daraus ein weltweites Kommunikationsnetz, das anfänglich mit Briefen, Mitschriften und auf Kassetten gesprochenen Ansprachen, später mit Videobotschaften und schließlich dem Internet den Kontakt zwischen dem in Brooklyn etablierten Zentrum und der verstreuten Gemeinschaft aufrechterhielt.²⁴ Frühzeitig dokumentiert sich darin ein positives Verhältnis zu modernen Kommunikationsmedien, ein Merkmal, das Chabad bis in die Gegenwart kennzeichnet und von anderen orthodoxen Gemeinschaften unterscheidet. Parallel beginnt die Organisation bereits in den 1960er Jahren, Ehepaare, das heißt jeweils einen Chabad-Rabbiner und dessen Frau, als sogenannte Schluchim oder Emissäre in verschiedene Teile der Welt zu entsenden um lokale Niederlassungen zu errichten, mit dem Ziel, nicht-observante Jüdinnen und Juden an religiöse Traditionen heranzuführen. Damit läutete die Gemeinschaft ihre sogenannten Outreach-Programme ein, eine Bewegung der innerjüdischen Missionierung, die im Judentum einmalig ist und in ihrer Organisationsform Ähnlichkeiten zu evangelischen Missionsgesellschaften aufweist.²⁵ Sie verbindet sich, so die US-amerikanische Ethnologin Susan Fishkoff, mit einer spezifischen, universell verfassten Botschaft der Gemeinschaft, die alle Jüdinnen und Juden unabhängig vom Grad ihres Wissens und ihrer Observanz ansprechen und an das Judentum heranzuführen will, um auf diesem Weg die Ankunft des Messias und die Erlösung der Welt zu erreichen.²⁶

Sowohl Lauder wie auch Chabad berücksichtigen den Umstand, dass viele Juden und Jüdinnen zwar jüdischer Herkunft sind, aber nur wenig von jüdischer Religion und Tradition wissen und ohne kommunitive Erfahrungen des Judentums sind. Darauf reagieren die Organisationen mit einer dezidiert pragmatisch-pädagogischen Haltung, die betont niedrigschwellig verfährt. Outreach bezeichnet in diesem Zusammenhang eine Vielzahl an Aktivitäten, die nicht orthodoxen Juden das Judentum vermitteln sollen. Mit diesem Vorgehen, so Adam S. Ferziger, dokumentiert sich eine Veränderung innerhalb

24 Vgl. Jacques Gutwirth, *The Rebirth of Hasidim. 1945 to the present day*, London 2005, S. 72. Ursula Rudnik, *Auf der Suche nach einer irdischen Wohnstätte für Gott. Die Chabad-Bewegung*, in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 2 (2008), S. 5.

25 Vgl. Adam S. Ferziger, *From Lubavitch to Lakewood: The Chabadization of American Orthodoxy*, in: *Modern Judaism* 33 (2013), 2, S. 101–124. Hartmann Tyrell, *Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung*, in: Artur Bogner u. a. (Hg.), *Weltmission und religiöse Organisation. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004. Adam J. Szubin, *Why Lubavitch wants the Messiah now. Religious Immigration as a Cause for Millenarianism*, in: Albert I. Baumgarten (Hg.), *Apocalyptic Time*. Leiden 2000.

26 Vgl., Fishkoff 2003, S. 19f.

von Teilen der US-amerikanischen Orthodoxie, die auf einen Wandel ihres Selbstverständnisses und in ihrem Verhältnis zu nicht orthodoxen Jüdinnen und Juden hinweist.²⁷ Während die Mehrzahl der ultra-orthodoxen Gemeinschaften weiterhin auf deutliche Abgrenzung bedacht ist, reagieren andere aktiv auf die Prozesse der Enttraditionalisierung und Säkularisierung, die sie unter den US-amerikanischen Juden und Jüdinnen feststellen konnten.²⁸ Darin kommt ein gewachsenes Selbstbewusstsein zum Tragen in Hinblick auf die Überlebensfähigkeit einer religiösen Strömung, deren Niedergang in den Nachkriegsjahrzehnten prognostiziert worden war und die sich stattdessen als Minderheit behaupten konnte. Die Differenz »from a survivalist mode to expansionism«²⁹ verkörpert vor allem die religiöse Bewegung von Chabad, die einem zentralen Leitwert zu folgen scheint, wonach der Organisationszweck zuallererst im Wachstum der Gemeinschaften liegt, mit dem Ziel, insbesondere religionsferne Juden zu erreichen. Die Anthropologin Elise Berman analysiert, wie aus der Binnenperspektive der Gemeinschaft ein hierarchisch verstandenes Wachstumsmodell aussehen kann. Danach gilt als höchste Stufe, wenn ein Jude zum Lubawitcher wird, als zweite Stufe, wenn aus religionsfernen praktizierende Jüdinnen werden, während die dritte Stufe den Kreis erheblich erweitert und grundsätzlich all diejenigen einschließt, die zum Einhalten eines Gebots gebracht werden.³⁰ Bereits seit Mitte der 1960er Jahre demonstriert Chabad in durchaus spektakulärer Weise durch die Mizwot-Kampagnen, wie sie dieses Konzept praktisch umsetzen. Weltweit treten vor allem in größeren Städten seit Jahren junge Chabadniks im öffentlichen Raum an Männer heran und fragen nach einer möglichen jüdischen Herkunft, um ihnen im positiven Fall anschließend einen Gebetsriemen anzulegen und gemeinsam ein Gebet zu sprechen.³¹ Diese religiöse Interaktion unterstreicht eindrücklich den Anspruch auf ein aktives Wirken in der jüdischen Welt und

27 Vgl. Adam S. Ferziger, *From Demonic Deviant to Drowning Brother. Reform Judaism in the Eyes of American Orthodoxy*, *Jewish Social Studies*, 15, 3, 2009, S. 56–88.

28 Während die Studie von Samuel Heilman Einblicke in eine auf sich selbst ausgerichtete Ultra-Orthodoxie gewährt, weisen Adam S. Ferziger und Herbert M. Danzger auf den Wandel einer Anzahl von traditionellen Bildungseinrichtungen wie Jeschiwot und Kollelim hin, die sich nicht länger allein auf die Ausbildung religiöser Experten aus gewachsenen orthodoxen Gemeinschaften konzentrieren, sondern sich auch für nicht religiös sozialisierte Juden öffnen. Vgl. Samuel C. Heilman, *Defenders of Faith. Inside Ultra-Orthodox Jewry*, Berkeley & Los Angeles 2000. Adam S. Ferziger, *Between Outreach and »Inreach«: Redrawing the Lines of the American Orthodox Rabbinate*, in: *Modern Judaism*, 25,3, 2005, S. 237–263. Herbert M. Danzger 1989, S. 43 f.

29 Adam S. Ferziger 2013, S. 113.

30 Vgl. Elise Berman, *The Construction of Identity and Maintenance of Social Ties among Chabad-Lubavitch Emissaries*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2009), 1, S. 69–85.

31 Vgl. Fishkoff 2003, S. 49.

auf öffentliche Sichtbarkeit. Insbesondere für Letzteres sorgt die Organisation seit einigen Jahren erfolgreich, indem sie jüdisch religiöse Inszenierungen in öffentlichen Räumen durchführt, wie das alljährliche Entzünden von Chanukka-Leuchtern in verschiedenen deutschen Städten.

Ein Blick auf das religiöse Selbstverständnis von Chabad wie von Lauder wirft die Frage auf, wie die orthodoxen Organisationen mit der Differenz zwischen dem eigenen Profil und einem mehrheitlich säkular geprägten jüdischen Umfeld umgehen. Wie bewältigen sie die Offenheit gegenüber nicht praktizierenden und religiös entwöhnten Jüdinnen und Juden, ohne ihre eigene Wertordnung zu verletzen? Wie sieht die Praxis der orthodoxen Organisationen nun aus der Perspektive unserer Studienteilnehmenden aus? Unsere Interviews geben erste Hinweise auf diese Frage und liefern zudem Antworten darauf, worin für sie die Anziehungskraft der global erfolgreichen Orthodoxie besteht. Gemeinsam ist den Gesprächspartnern und -partnerinnen, dass sie aus säkularen Familien stammen und ihr Interesse an einem religiösen Judentum in Interaktion mit den Angeboten lokaler jüdischer Organisationen oder Gemeinden entwickelt haben.³² Gelegentlich sind ihnen diese bereits in ihren Herkunftsgesellschaften begegnet, mehrheitlich jedoch erst nach ihrer Ankunft in Deutschland. Das religiöse Personal von Chabad und von Lauder war entweder in den lokalen Einheitsgemeinden maßgeblich in der Jugendarbeit tätig, oder es existierten am Wohnort der Familien bereits eigene Standorte der orthodoxen Gemeinschaften, die von den Kindern und Jugendlichen aufgesucht wurden.

»Wir waren zum Schabbat eingeladen, unsere ganze Studierendengruppe. Vom Chabad-Rabbiner und seiner Familie. Die Atmosphäre war etwas ganz Besonderes, warm und herzlich. Gerade für die russischsprachigen Studierenden unserer Gruppe ist das eine tolle Möglichkeit, das Judentum kennenzulernen, mit koscherem Essen und mit allem. Und Chabad übernimmt die ganzen Kosten.«³³

»Einfach die Atmosphäre, die er geschaffen hat. Er hat nicht versucht, uns, ich sage jetzt mal, uns zu besseren Juden zu machen. Er hat das mit sehr viel Liebe, sehr viel Freude gemacht. Die Türen waren immer geöffnet für alle Menschen. Egal, ob sie sich für das gute Essen interessiert haben, für das interessante Programm, ob sie lernen wollten, das war ganz egal. Er hat alle gleich empfangen, gleich behandelt. Und deswegen sind auch viele Menschen, viele Jugendliche danach ihm gefolgt, im wahrsten Sinne des Wortes. Er hat einfach eine sehr charmante, nette Art, wie er mit Menschen umgeht. Er hat sehr interessante Programmpunkte erstellt, sehr besondere Sachen sich

32 Vgl. Melanie Eulitz, Globaler Chassidismus, lokales Jüdischsein. Die weltweite innerjüdische Missionierung von Chabad Lubawitsch und ihr Wirken in Deutschland, in: Hans-Georg Soeffner (Hg.), Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Wiesbaden 2010.

33 Elena, Transkript, S. 6, Zeile 276–281.

einfallen lassen. Das war sehr persönlich. Und er hat jeden, wie gesagt, gleich behandelt. Ich denke, das ist das Besondere.«³⁴

»Als dann die Lauder Foundation kam und freitagsabends Kabbalat Schabbat, also das Gebet gemacht hat, und es gab Essen und es gab Programm, das war dann ein Beispiel für das lebendige Judentum. Und das hat, glaube ich, so den Auslöser gegeben, dass ich angefangen habe, mich dafür zu interessieren.«³⁵

Versucht man zu erklären, worin für die jungen säkular aufgewachsenen Jüdinnen und Juden die Anziehungskraft der beiden orthodoxen Organisationen liegt, so kehren bestimmte Elemente wieder, denen eine zentrale Bedeutung zugeschrieben wird. Dazu gehört vor allem die Art und Weise der Ansprache, mit denen ihnen das Personal der Organisation begegnet. Der Eindruck, voraussetzungslos willkommen zu sein, gehört zu den grundlegenden und positiven Erfahrungen, die unsere Gesprächspartner und -partnerinnen teilen. Wiederholt erleben sie, dass man von ihnen weder Kenntnisse der Religion oder Tradition erwartet noch sie mit moralischen Anforderungen konfrontiert, was beispielsweise das Verhältnis zwischen den Geschlechtern oder das Einhalten der Kleiderordnung betrifft.

Die den Jugendlichen entgegengebrachte Wertschätzung verbindet sich mit einer Programmatik, die das Judentum als gemeinschaftliches Erlebnis sinnlich und emotional nahebringt. Gezielte Angebote, wie das Feiern von Festen, Day Camps für Familien oder Kinder, Treffen für Frauen, oder die wöchentliche Einladung zu Kabbalat Schabbat, wo gemeinsam gegessen, gesungen, gebetet und gelernt wird, schaffen einen Raum, in dem unterschiedslos alle teilnehmen können, ganz gleich ob sie neu hinzukommen, wiederholt mitmachen oder tatsächlich schon dazugehören. Für die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden bieten die Angebote also sowohl die Möglichkeit, andere in ihrem Alter kennenzulernen, als auch, Zugänge zur jüdischen Religion zu bekommen. Sie fühlen sich nicht nur als Jugendliche anerkannt, die als Migrantinnen in einer neuen Umgebung ankommen müssen, sondern auch als Juden in einer jüdischen Gemeinschaft, deren Geschichte, Religion, Tradition ihnen in der Regel fremd sind.

Aus der Perspektive der orthodoxen Organisationen lassen sich diese Angebote als religiöse Events verstehen, also als Veranstaltungen, die, thematisch fokussiert, einzigartige Erlebnisse vermitteln und unter den Anwesenden Gemeinschaft stiften sollen.³⁶ So bietet die Einladung zur familiären Schabbatfeier den Besuchern die Möglichkeit, einem wichtigen häuslichen Ritual beizu-

34 Tanja, Transkript, S. 5, Zeile 167–178.

35 Olga, Transkript, S. 5, Zeile 193–197.

36 Vgl. Winfried Gebhardt, »Feste, Feiern und Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen«, in: Ders. 2000, S. 17–32.

wohnen und dabei jüdisches Familienleben praktisch vorgelebt zu bekommen. Wenn die Frau vom Rabbiner andere Frauen dazu einlädt, gemeinsam Challa³⁷ für den Schabbat zu backen, schafft sie einen einfachen Zugang, der es erlaubt, im gemeinsamen Tun etwas über die Gebote (Mizwot) zu lernen, die traditionelle Frauen für den Schabbat erfüllen, und gleichzeitig zu lernen, selbst einen leckeren Hefezopf herzustellen. Die verschiedenen Angebote dienen dazu, als primäre Zielgruppe die Religionsfernen zu erreichen. Die auf sie ausgerichteten Aktivitäten erzeugen einen Raum, in dem alle mit ihren verschiedenen Bedürfnissen Platz haben und der zugleich einen Rahmen bietet, in dem niedrigschwellig rekrutiert werden kann. Aus Fernstehenden können erst einmal Teilnehmende werden, die regelmäßig wiederkommen, vielleicht beginnen, die Gottesdienste zu besuchen, oder später möglicherweise orthodox werden und sich einer der Organisationen anschließen. Für die verschiedenen Angebote, Events und Veranstaltungsformate gilt also, dass die dort Anwesenden nicht mit den religiösen Überzeugungen übereinstimmen oder den moralischen Erwartungen entsprechen müssen. Sie werden freundlich begrüßt, ermutigt, beispielsweise an spezielleren Angeboten teilzunehmen, aber von ihnen wird nichts erwartet. Auf diese Weise passen sich die orthodoxen Organisationen an die größeren Freiheiten in der alltäglichen Lebensführung an und können jede Form der Exklusion vermeiden. Obgleich Lauder und Chabad dezidiert strikte religiöse und moralische Positionen vertreten, müssen sich die Teilnehmenden an diesen Veranstaltungen nicht genötigt fühlen, den Wertordnungen zu entsprechen, denen die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft selbst Folge leisten. Diese Differenz und die daraus erwachsenden möglichen Konflikte werden organisationsintern durch ein hierarchisches Modell bewältigt, das grundsätzlich zwischen (eigenen) Mitgliedern der Gemeinschaft und Teilnehmenden unterscheidet und als Zielgruppe einer auf Wachstum ausgerichteten Organisation zuallererst die Religionsfernen im Blick hat.

Während für die Mehrzahl der jungen Jüdinnen und Juden die Teilnahme an solchen Angeboten und Events attraktiv ist, ohne dass davon die eigene Lebensführung berührt werden würde, entscheidet sich eine Minderheit für einen Weg in ein orthodox verstandenes Judentum. Wie unsere Interviewpartner und -partnerinnen schildern, geht ihrem Wechsel hin zur jüdischen Orthodoxie weniger eine starke religiöse Überzeugung voraus. Vielmehr vollzieht sich der Vorgang als ein schrittweiser Prozess, in dem sie als Teilnehmende an gemeinschaftlichen Aktivitäten von Angehörigen der Organisationen frühzeitig dazu aufgefordert werden, in einem begrenzten Umfang verantwortliche Tätigkeiten in der Jugendarbeit zu übernehmen.

37 Hebr. Brot – Hefezopf im jüdischen Brauchtum –, das zum Schabbat gebacken wird.

»Und ich habe auch als Madricha ausgeholfen, so mit ungefähr fünfzehn Jahren habe ich angefangen. Ich wusste selbst nicht, was ich da mache. Ich habe Kinder mit betreut, und die ganzen Gebete und alles kannte ich nicht, aber es war ein Learning by Doing. Und wenn man etwas unterrichten möchte, dann muss man es selbst beherrschen. Und dadurch habe ich mich damit auseinandergesetzt, mit den Feiertagen und mit Traditionen, Gebeten, und wir sind auch öfters nach Leipzig gefahren ins Thora-Zentrum.«³⁸

»Am Anfang war das eher vielleicht so ein Rückhalt, den man dann bekommen hat. Also, ich habe nicht versucht, jetzt sofort alle Gesetze zu lernen und alles zu befolgen. Ich habe etwas mitgeholfen dann so, bei Jugendveranstaltungen. (...) Oder wir haben versucht, einfach etwas jüdisches Leben zu schaffen, es war einfach auch für mich was ganz Neues zu sehen.«³⁹

»Und sie haben halt jemanden gesucht, der ... also auch quasi ein Ausgleich, wenn es nicht nur Jungs machen, und hatten mich dann gefragt und mich so quasi ins Boot geholt. Und da musste man sich natürlich schon ein bisschen mehr auch mit – nicht nur mit irgendwelchen gesellschaftlichen Sachen auseinandersetzen, sondern auch mit der Religion, weil gerade natürlich freitags dann im Winter das Programm auch Schabbat-konform sein musste, ohne Schreiben und ohne alles. Und das hat den Ausschlag gegeben, dass ich dann auch gesehen habe, das ist vielleicht gar nicht alles so schlimm, wie man sich das vorstellt, wenn man dann doch nicht das Licht anmacht und solche Sachen. (*Beide lachen*) Aber das hat dann aber auch noch mal lange gedauert, bis ich (...) bis ich auch wirklich selbst angefangen habe das zu praktizieren.«⁴⁰

Die Zitate unserer Gesprächspartner und -partnerinnen weisen darauf hin, dass die Angebote, aktiv am Aufbau der Gemeinschaft mitzuwirken, zu einem Zeitpunkt erfolgt sind, an dem die jungen Erwachsenen von sich selbst rückblickend sagen, dass ihnen die Kenntnisse über Inhalte, Abläufe und Bedeutung weitgehend gefehlt hätten.⁴¹ Gleichzeitig führt ihre gezielte Einbindung dazu, dass sie mit dem Anspruch, anderen etwas vermitteln zu wollen, nicht nur anfangen, ihr Wissen über jüdische Tradition und Religion zu vertiefen, sondern nach und nach auch Elemente des Gelernten in die eigene Lebensführung zu übernehmen. Die Annäherung an die Orthodoxie verläuft also in Interaktion mit dem entsprechenden religiösen Personal, das Anreize zur Partizipation schafft, indem es den Interessierten frühzeitig Verantwortung gegenüber Dritten zuweist. Dies kann zur Folge haben, dass die Jugendlichen sich in ihrer herausgehobenen Rolle auch als Vorbilder für andere begreifen, welche die Wahrung jüdischer Gebote und Regeln nicht nur vermitteln, son-

38 Leah, Transkript, S. 5, Zeile 197–203.

39 Vladimir, Transkript, S. 7, Zeile 287–292.

40 Olga, Transkript, S. 6, Zeile 220–231.

41 Eulitz 2012.

dern durch das eigene Handeln auch glaubhaft vorleben wollen und darüber schrittweise selbst den Zugang zur Observanz finden.

Aus der Perspektive der jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden gewinnen Lauder und Chabad nicht allein wegen ihrer Willkommenskultur an Attraktivität, sondern auch aufgrund der Tatsache, dass sie dort weitgehend unter sich bleiben. Ob auf den Seminaren, in den Gemeindezentren oder Bildungshäusern von Chabad, es treffen zuallererst Eingewanderte aufeinander, die den Wunsch teilen, das Judentum in diesem Rahmen kennenzulernen.

»Und das war einfach immer eine unglaubliche Atmosphäre, weil ja Leute aus der ganzen Republik kamen. Und man war zusammen. Aber auch viele natürlich, waren so Gleichgesinnte, natürlich viele ja auch gerade erst eingewandert oder schon länger da. Es gab sehr wenige Alteingesessene. Und das war immer eine sehr schöne Stimmung, weil alle irgendwo aus dem gleichen Grund da waren, weil sie irgendwie als lernen wollten.«⁴²

»Also die Gemeinde besteht aus, was weiß ich – 80 Prozent der Familien haben einen russischen Hintergrund. Es ist so, dass hier mittlerweile auch schon andere Familien leben, die einen deutschen Hintergrund haben oder aus anderen europäischen Ländern kommen. Aber Russisch ist sozusagen die Umgangssprache, wahrscheinlich die meistgesprochene Sprache in der Gemeinde.«⁴³

Die jungen Erwachsenen dürfen sich als Lernende begreifen, ohne auf Alteingesessene zu treffen, die seit Kindesalter eine jüdische Sozialisation durchlaufen haben und denen gegenüber sie sich unterlegen fühlen. Die Angebote der orthodoxen Organisationen lösen insofern auch ein Problem, das sich ihnen insbesondere an all den Orten und in all den Situationen stellt, in denen sie feststellen müssen, dass sie numerisch zwar in der Mehrheit sind, aufgrund ihrer fehlenden religiösen Kenntnisse jedoch den Status einer Minderheit einnehmen. Wiederholt klagen sie über »diese Atmosphäre, wenn du dich nicht zu Hause fühlst«,⁴⁴ und schildern den Eindruck, die Alteingesessenen würden eine geschlossene Gruppe bilden, »so eine Art verschworene Gemeinschaft, wo man nicht ohne Weiteres sich einfach nur dazugehörig fühlen kann.«⁴⁵ In diesen Aussagen macht sich ein fehlendes »Vertrautheitswissen«⁴⁶ geltend, das

42 Olga, Transkript S. 7, Zeile 261–267.

43 Vladimir, Transkript, S. 16, Zeile 678–686.

44 Anatol, Transkript, S. 18, Zeile 67.

45 Lisa, Transkript, S. 8, Zeile 350–352.

46 Alfred Schütz, *Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2: *Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag 1972, S. 53–69, S. 57. Vgl. dazu: Sveta Roberman, *Impostors of Themselves. Performing Jewishness and Revitalizing Jewish Life among Russian-Jewish Immigrants in Contemporary Germany*, in: *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*. 2014: 199–213. <https://archive.jpr.org.uk/10.1080/13504630.2014.944144> (besucht am 21.05.2016).

sich vor allem in Bezug auf die fehlende Religionspraxis einstellt. Die jungen Erwachsenen kämpfen wiederholt mit dem Eindruck, nicht über die entsprechenden »Codes« zu verfügen, um die auferlegten Verhaltensweisen sowie »bestimmte, größtenteils verselbstständigte Verkehrsregeln im Umgang mit anderen« zu verstehen.⁴⁷ Die Teilnahme an den orthodoxen Angeboten von Lauder oder Chabad löst dieses Problem in doppelter Hinsicht. Die jungen Juden treffen auf eine Situation, in der sie nicht in den Vergleich gestellt sind, weil sie dort nicht auf Alteingesessene treffen, und haben zudem den Eindruck, das »richtige Judentum« zu lernen, wenn sie in die Orthodoxie eingeführt werden, eine Annahme, die unter den russischsprachigen Jüdinnen und Juden verbreitet ist.⁴⁸ Zudem vollzieht sich der Einstieg in die Religion als ein fortschreitendes Lernen, in dem es darum geht, das Gelernte schrittweise in eigenes Handeln zu überführen, nämlich die Gebote im eigenen Alltag einzuhalten. Dieser Prozess verläuft nicht notwendig linear und kann individuell verschieden gestaltet werden, grundsätzlich erlaubt er den Jugendlichen und den jungen Erwachsenen jedoch selbst zu prüfen, welches Wissen sie bereits erworben haben und woran sie sich selbst bereits halten. Ein solcher Vorgang birgt in sich nicht nur ein hohes Maß an Rationalität, er verschafft auch Orientierung und ermöglicht es den Einzelnen, für sich selbst im zeitlichen Verlauf festzustellen, wo sie auf dem Weg in eine gesetzestreue Lebensführung stehen.

Die Niederlassungen der orthodoxen Organisationen von Lauder und Chabad haben dazu geführt, dass auch in Deutschland kleine orthodoxe Gemeinschaften entstanden sind, wie etwa in Berlin, Frankfurt und in Hamburg. Über diese Gemeinschaftsbildungen hinaus ist ihr Wirken zweifelsohne maßgeblicher in Hinblick auf die Vielzahl niedrigschwelliger Angebote und Zugänge, die insbesondere für den Kreis der Zugewanderten Räume geschaffen haben, in denen sie sich jüdischer Religion und Tradition annähern konnten, ohne sich unterlegen zu fühlen, weil sie nicht auf familiär vermittelte Vorkenntnisse zurückgreifen können. Chabad und Lauder tragen insofern nicht nur zu einer beginnenden jüdisch religiösen Pluralisierung in Deutschland bei, sie geben den jungen russischsprachigen Juden und Jüdinnen auch eine religiöse Antwort auf die Frage, wie man jüdisch werden kann. Nur eine Minderheit folgt dem Weg in ein observantes Judentum. Die Mehrheit nimmt dagegen entweder punktuell Veranstaltungsformate der Orthodoxie wahr, weil sie eine Atmosphäre zu erzeugen vermögen, die insbesondere auf sinnliche und emotionale Erfahrungen abhebt, oder folgt Angeboten zum jüdischen

47 Vgl., Ronald Hitzler u. a., Zur Einleitung: »Ärgerliche« Gesellungsgebilde?, in: Dies. (Hg.), Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnographische Erkundungen, Wiesbaden 2009, S. 16.

48 Vgl., Victoria Hegner, »I am what I am...« Identitätskonzepte junger russischsprachiger Juden in Chicago, in: Karen Körber (Hg.), Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel. Göttingen 2015, S. 82–106.

Lernen, nicht um selbst religiös zu werden, sondern um Wissen über das religiöse Judentum zu erwerben.

Schlussfolgerungen

Die beiden orthodoxen Organisationen erweitern nicht nur das religiöse jüdische Feld in Deutschland. Mit ihrem Verständnis und ihren Konzeptionen des Outreach präsentieren sie zudem ein anderes Organisationsmodell als die orthodox geführten Einheitsgemeinden, um auf das Spannungsverhältnis zwischen religiösen Geltungsansprüchen und den Anpassungserfordernissen an eine mehrheitlich von Säkularität geprägte jüdische Gemeinschaft zu reagieren.

Das Modell der jüdischen Einheitsgemeinde erwächst aus der historisch besonderen Situation nach 1945, die dazu geführt hat, alle an einem Ort ansässigen Juden in einer Gemeinde zu vertreten, sofern sie nach dem Religionsgesetz dazugehören. Mit dieser Entscheidung geht einher, dass zwar der religiöse Geltungsanspruch auf eine orthodox geführte Gemeinde erhoben wird, dieser sich jedoch vor allem in der institutionellen Ordnung selbst verwirklicht. Die halachische Zugehörigkeit bildet zwar die formale Voraussetzung für eine Mitgliedschaft, die einzelnen Gemeindemitglieder sind aber in ihrer individuellen Lebensführung freigestellt, der religiösen Tradition der Gemeinde zu entsprechen. Die Einheitsgemeinde entspricht hier der Funktionslogik einer religiösen Organisation, die sich unter den Bedingungen einer säkularisierten Gesellschaft selbst für die Stabilisierung und Traditionssicherung der Religion zuständig sieht. Dazu gehört, das »explizit religiöse Handeln« unter das eigene Dach zu ziehen, da alltagskulturelle religiöse Praxen rückläufig sind und die familiäre Sozialisation die Tradierung nicht länger gewährleistet.⁴⁹ Das Modell der Einheitsgemeinde entspricht hier gewissermaßen der Luhmann'schen Theorie der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften, wonach die Religion, wie jedes andere ausdifferenzierte Teilsystem auch, nur eine bestimmte spezialisierte Funktion erfüllt, die kein anderes System ersetzen kann, auf die sich umgekehrt aber auch Normen und Zielsetzung beschränken.⁵⁰ Auf diese Weise können die Gemeinden ihrem gleichzeitigen Anspruch auf Inklusion gerecht werden und als Interessenvertretungen einer heteroge-

49 Vgl. Hans Geser, Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Organisation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen, in: Michael Krüggeler u. a. (Hg), *Institution – Organisation – Bewegung: Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, S. 39–69, hier S. 47.

50 Vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1998, S. 243 ff. Siehe auch: Ders., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2002.

nen Gemeinschaft auftreten, die unterschiedliche politisch-historische, ethnische, kulturelle und religiös jüdische Identitäten versammeln und sozial zu integrieren suchen, wie sie es nicht zuletzt im Prozess der Einwanderung der russischsprachigen Juden bewiesen haben.

Auch die jüdisch orthodoxen Organisationen reagieren auf die Herausforderung moderner Gesellschaften, wonach es den Einzelnen freisteht, sich für oder gegen die Religion zu entscheiden. Mit ihrem Konzept des Outreach verbindet sich einerseits der Anspruch, grundsätzlich allen Jüdinnen und Juden die Möglichkeit der Teilhabe an Formen eines im orthodoxen Sinne religiösen Lebens zuteilwerden zu lassen. Dieser innerjüdische missionarische Impuls, der insbesondere im Fall von Chabad mit dem Leitwert eines stetigen Wachstums der Gemeinschaft verbunden wird, darf andererseits nicht zur Folge haben, dass das jüdische Leben der streng gesetzestreuen Gemeinschaft durch den Kontakt mit nichtreligiösen Jüdinnen und Juden kompromittiert wird. Dies gelingt durch eine hierarchische Trennung, die zwischen den orthodoxen Gemeinschaften und den Angeboten der orthodoxen Organisationen unterscheidet. Die Bildungseinrichtungen und Seminarangebote von Lauder sowie die Bildungshäuser von Chabad bieten niedrigschwellige Veranstaltungsformate und Events an, die durchlässige Räume schaffen, in denen grundsätzlich alle willkommen sind. Insbesondere das religiöse Personal der Organisation, wie beispielsweise die als Emissäre entsandten Rabbinerpaare oder die Religionslehrer und -lehrerinnen, signalisiert Offenheit und einen situativen Pragmatismus im Umgang mit den kulturellen Konventionen der Zielgruppe. Davon bleibt die eigene, religiös strikte und homogene Gemeinschaft jedoch getrennt und nur denen zugänglich, die sich für ein observantes Leben entschieden haben.

Während der Kreis derjenigen, die sich für die Orthodoxie entscheiden, laut den Ergebnissen unserer Studie klein ist, sind die verschiedenen Angebote und Veranstaltungsformate von Lauder und Chabad für eine ungleich größere Zahl junger Jüdinnen und Juden attraktiv, die diese für eine begrenzte Zeit oder hin und wieder wahrnehmen. Auch in unseren Interviews wird insbesondere die Erlebnisqualität der besuchten religiösen Events unterstrichen, an denen auch diejenigen teilhaben können, die nicht dauerhaft dazugehören wollen. Die Erzeugung von Gemeinschaft, ohne von den Anwesenden etwas zu fordern, scheint einer »Sucher-orientierten« Religiosität zu entsprechen⁵¹, die zugleich Ausdruck einer Entwicklung ist, in der Bindungen an etablierte religiöse Traditionen rückläufig sind und das eigene Streben nach Subjektivität und Authentizität zu einem zentralen Maßstab wird. Der Verzicht der beiden Organisationen auf die Forderung nach exklusiver Zugehörigkeit und formeller Mitgliedschaft schafft Raum für verschiedene Formen von Zusammen-

51 Vgl. Danièle Hervieu-Léger 2004, S. 73.

künften, an die auch Jüdinnen und Juden anschließen können, denen »loose connections« lieber sind als langfristige Verpflichtungen.⁵² Somit erfüllen beispielsweise die Bildungshäuser von Chabad als »porous institutions«⁵³, jenseits der engen Kreise der observant lebenden Gemeinschaft, gerade für diejenigen eine Funktion, die temporär nach Nähe und Gemeinschaft suchen, diese aber auch zeitnah wieder verlassen möchten.

52 Robert Wuthnow, *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities*, Cambridge 1998.

53 Ebd., S. 58.

Fazit

In unserer Studie haben wir junge russischsprachige Jüdinnen und Juden, die als Kinder und Jugendliche in den 1990er Jahren nach Deutschland eingewandert sind, zu ihrem Leben und Aufwachsen in Deutschland befragt. In das Sample wurden nicht nur Mitglieder der jüdischen Gemeinden aufgenommen, sondern über verschiedene Rekrutierungswege auch junge Jüdinnen und Juden einbezogen, die außerhalb der Gemeinden verblieben sind. Erhoben wurden die sozio-demographischen Daten der Befragten, sozioökonomische Daten wie Bildungsabschlüsse und die eigene Beschäftigungssituation im Vergleich zur Elterngeneration. Des Weiteren wurden das Verhältnis zu Deutschland und zu Israel sowie Erfahrungen mit Antisemitismus und Diskriminierung untersucht, verschiedene Verständnisse des Judentums erfasst und Fragen zur Erinnerungskultur, zur eigenen jüdischen Lebensweise und jüdischer Erziehung, Sprache und Werten gestellt und, darüber vermittelt, unterschiedliche Formen von Zugehörigkeit ausgelotet. Diesen Themen wurde in den offenen leitfadengestützten Interviews vertiefend nachgegangen.

Unsere Untersuchungsergebnisse machen die widersprüchlichen Erfahrungen deutlich, mit denen die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden in der deutschen Einwanderungsgesellschaft konfrontiert sind. Im Unterschied zur Generation der Eltern können sie auf soziale und ökonomische Aufstiege verweisen, die rückblickend die familiäre Entscheidung für die Migration nach Deutschland bestätigen. Die gelungene strukturelle Integration, verbunden mit der erworbenen Staatsbürgerschaft, hat zur Folge, dass die jungen Erwachsenen selbstverständlich ihren Platz in Deutschland behaupten. Gleichzeitig begegnen sie einer hegemonialen symbolischen Ordnung der deutschen Mehrheitsgesellschaft, in der sie als Migrantinnen und als Juden wiederholt Diskriminierungen und Antisemitismus ausgesetzt sind. In ihren Aussagen werden defensive wie offensive Strategien sichtbar, sich zu den symbolischen und sozialen Grenzen ihrer Mehrfachzugehörigkeiten zu verhalten, um in diesem dynamischen Wechselspiel zwischen Fremdzuschreibung und Selbst-Identifikation als Akteure kenntlich zu bleiben.

Differenzen zwischen Fremd- und Selbstzuschreibungen erleben die jungen Erwachsenen nach ihrer Einwanderung auch im Feld der Erinnerungskultur. Die Umfragedaten unterstreichen das Primat des »Großen Krieges« in den familiär tradierten Erzählungen der eingewanderten Familien, während in Deutschland das Gedenken an den Holocaust im Zentrum steht. Unsere Interviews dokumentieren verschiedene Reaktionen der jungen Jüdinnen und

Juden im Umgang mit dieser offiziellen Gedenkkultur und den verschiedenen jüdischen Erinnerungsgemeinschaften, die hier aufeinandertreffen. Diese Reaktionsweisen können als »Akt des Positionierens«¹ verstanden werden und sind für die Erzeugung kultureller Identitäten in diasporischen Gemeinschaften konstitutiv. Die eigenen ausgebildeten Deutungsmuster der jungen Generation tragen dazu bei, dass sich das hiesige kollektive jüdische Gedächtnis erweitert und pluralisiert.

Die jungen Jüdinnen und Juden begegnen in Deutschland und den hiesigen jüdischen Gemeinden nicht nur einer anderen Erinnerungskultur, sondern auch der Definition der jüdischen als einer Religionsgemeinschaft. Ähnlich wie die Generation ihrer Eltern halten auch die jungen Erwachsenen laut unseren Umfrageergebnissen an der Vorstellung fest, einer ethnischen Abstammungsgemeinschaft anzugehören, zu der in den Augen der meisten Befragten auch diejenigen gehören, die nur einen jüdischen Vater haben. Zudem spiegeln die Ergebnisse der Umfrage wie die Aussagen unserer Interviewpartner und -partnerinnen ein mehrheitlich säkulares und kulturell verstandenes Judentum wider, dem Bewegungen in eine religiöse jüdische Existenz sowie individualisierte religiöse Bezüge an die Seite gestellt sind. Schnittmengen teilen religiöse und säkulare Entwürfe nicht allein in einem gewachsenen Selbstbewusstsein, sich als junge Juden zu begreifen, sondern auch in einer gewissen Distanz gegenüber Gemeindemitgliedschaften und den damit einhergehenden Verbindlichkeiten. Stattdessen nehmen sie für sich in Anspruch, »Experten in eigener Sache« zu sein, die selbst darüber entscheiden, wann und mit wem gemeinschaftliche Formen von Jüdischkeit geteilt werden und ob diese eher einen religiösen oder kulturellen Charakter haben, oder vielmehr darin bestehen, sich beispielsweise gemeinsam politisch engagieren oder einfach freie Zeit mit anderen Jüdinnen und Juden verbringen zu wollen. An die Stelle langlebiger Gemeindemitgliedschaften treten dementsprechend optionale und fluide Zugehörigkeiten, die in Sozialformen des »Events« wie in Workshops, Seminaren oder auf Partys nach Gemeinschaften suchen, deren integrative Kraft sich auch darin entfaltet, dass sie optional und zeitlich begrenzt bleiben, ohne dass daraus Verbindlichkeiten für den eigenen Alltag entstehen müssen.

Insbesondere die Frage danach, wie mit Nachkommen aus vaterjüdischen Familien umgegangen werden soll, beschäftigt die hiesige jüdische Gemeinschaft seit Jahrzehnten und hat in der Folge der erheblich gestiegenen Anzahl von patrilinearen Jüdinnen und Juden aus eingewanderten Familien an Bedeutung zugenommen. Unsere Studie dokumentiert nun nicht nur die hohe Akzeptanz einer vaterjüdischen Herkunft unter unseren Befragten, sondern

1 Vgl. Stuart Hall, Die Frage der kulturellen Identität, in: Ders., Ausgewählte Schriften 2, Hamburg 1994, S. 9.

zeigt an Fallbeispielen von drei jungen Frauen auf, wie diese einerseits in den jüdischen Gemeinden auf den religionsgesetzlich definierten Ausschluss stoßen und andererseits in Interaktionen mit verschiedenen jüdischen Organisationen Einschlüsse beziehungsweise die Möglichkeiten von (Teil-)Zugehörigkeiten erleben, weil dort kulturelle, plural religiöse sowie ethnonationale jüdische Identifikationen zugelassen sind. An diesen Vorgängen sind verschiedene jüdisch nationale wie transnationale Akteure beteiligt, die den Heranwachsenden unterschiedliche Bezüge einer jüdischen Identität nahebringen und Handlungsspielräume eröffnen. Exemplarisch zeigt sich hier, wie die Einzelnen im Austausch mit den erweiterten Angeboten religiös und kulturell verschiedene jüdische Lebensentwürfe ausbilden können und im Ergebnis zu einer Pluralisierung jüdischen Lebens in Deutschland beitragen. Gleichzeitig zeigen die vorgestellten Fälle, dass die Einwanderung der russischsprachigen Jüdinnen und Juden seit den 1990er Jahren neben jüdischen Gemeinden und Organisationen aus Deutschland auch transnationale und global tätige jüdische Organisationen, wie Lauder und Chabad und die Jewish Agency, auf den Plan gerufen hat, die in den USA und in Israel beheimatet sind und den Aufbau der hiesigen Gemeinschaft maßgeblich begleiten und zu formen suchen.

Insbesondere im religiös jüdischen Feld haben solche globalen Organisationen der Orthodoxie eine Dynamik entfaltet, die für die hiesigen Einheitsgemeinden eine Unterstützung und eine Herausforderung zugleich waren. Die vorliegenden Ergebnisse zeigen, dass für die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden, die aus areligiösen und traditionsfernen Elternhäusern kommen, die Angebote der neuen Orthodoxie emotionale wie wissensorientierte Zugänge zur jüdischen Religion und Tradition ermöglichen. Für die Mehrzahl der Befragten schaffen sie vorübergehend oder punktuell Anschlüsse an eine Gemeinschaft, während es eine Minderheit ist, der sie einen Weg in ein gesetzestreuendes Leben eröffnet haben. Diese Entwicklungen zeugen nicht nur davon, dass das hiesige religiöse jüdische Leben vielfältiger wird, sondern verweisen auch darauf, dass hier mittlerweile neben dem Nachkriegsmodell der Einheitsgemeinde andere gemeindliche Formen zu finden sind. Allen Organisationsformen gemein ist die Suche nach Antworten darauf, wie das Spannungsverhältnis zwischen religiösen Geltungsansprüchen und den Anpassungserfordernissen an eine mehrheitlich von Säkularität geprägte jüdische Gemeinschaft zu gestalten ist.

Unsere Studie bestätigt ein mehrheitlich säkulares jüdisches Selbstverständnis, das von individualisierten religiösen Suchbewegungen begleitet wird und sich in wachsender Distanz zu langjährigen Gemeindemitgliedschaften befindet. Darin sind Kontinuitäten eines ethnisch-kulturell verstandenen Judentums zu beobachten, das in seinem erweiterten Selbstverständnis, wonach auch patrilineare Juden zur jüdischen Gemeinschaft gehören, auf erfahrungsgeschichtliche Prägungen der russischsprachigen Jüdinnen und Juden ver-

weist, die auch künftig auf die hiesige jüdische Diaspora einwirken.² Allerdings sollte eine Deutung der Befunde nicht dabei stehen bleiben, vornehmlich auf die historischen Bedingtheiten der eingewanderten Gruppe abzuheben und diese ausschließlich zu einem Sonderfall zu erklären. Zum einen machen bereits Studien über die kleine, in sich heterogene jüdische Nachkriegsgemeinschaft in Deutschland darauf aufmerksam, dass das religiöse jüdische Leben unter den hiesigen Jüdinnen und Juden bis in die 1980er Jahre ebenfalls eine eher untergeordnete Rolle spielte, worauf der anschließende Beitrag von Andreas Gotzmann noch einmal hinweist. Zum anderen kommt eine Umfrage des Zentralrats der Juden in Deutschland zur Wahrnehmung der jüdischen Gemeinden zu vergleichbaren Ergebnissen. Ausgehend von dem Befund eines Mitgliederschwundes seit den frühen 2000er Jahren, wurden Gemeindemitglieder und Nichtmitglieder befragt, die sowohl aus der Gruppe der alteingesessenen als auch israelischen wie russischsprachigen Jüdinnen und Juden in Deutschland bestanden. Danach bestätigen zwar siebzig Prozent der Mitglieder die Bedeutung einer gemeindlichen Zugehörigkeit, allerdings beklagen über achtzig Prozent, keinen Einfluss auf die Gestaltung des Gemeindelebens nehmen zu können und mit ihren Anliegen, Interessen und Vorstellungen nicht gehört zu werden. Diese Zahlen gewinnen an Bedeutung, wenn sie zu weiteren Befunden ins Verhältnis gesetzt werden, wonach sowohl fast die Hälfte (47 Prozent) der Nichtmitglieder als auch immerhin ein gutes Drittel der Gemeindemitglieder sich eigene jüdische Räume jenseits der Gemeinde erschließen oder an diesen teilhaben. Schaut man zudem nach den jüdischen Selbstverständnissen, so bestätigt sich, wie auch in der vorliegenden Untersuchung, die Wahrnehmung einer religiös sich pluralisierenden Gemeinschaft, in der die Gruppe der säkularen und kulturellen Jüdinnen und Juden wächst. Dementsprechend nehmen die Forderungen nach einer Kultur der Offenheit zu, in denen es nicht nur um die Anerkennung unterschiedlicher religiöser Strömungen, um verschiedene Lebensstile und private Lebensformen geht, zu denen auch Partnerschaften mit nichtjüdischen Personen gehören, sondern auch um die Möglichkeit regulärer Mitgliedschaften von Vaterjüdinnen und -juden in den hiesigen Gemeinden.³

Richtet sich der Blick zudem über den nationalen Tellerrand, so sei an die US-amerikanische Studie des Pew Research Institute »A Portrait of Jewish Americans«⁴ erinnert, die insbesondere in Bezug auf die junge Generation

2 Vgl. Remennick 2006.

3 Gemeindebarometer. Ergebnisse einer Befragung unter Jüdinnen und Juden in Deutschland. Zentralrat der Juden in Deutschland, Berlin 2020, URL: <https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/artikel/news/gemeindebarometer-1/> (besucht am 27.02.2021).

4 A Portrait of Jewish Americans, 1.10.2013, S. 1–20. <http://www.pewforum.org/files/2013/10/jewish-amrican-full-report-for-web.pdf>. (besucht am 12.10.2018). Ähnlich wie in unserem Sample entschieden sich die Forschungsteams der beiden Umfrage-Institute für

US-amerikanischer Jüdinnen und Juden mit ähnlichen Ergebnissen aufwartet. Obgleich das US-amerikanische Judentum durch eine plurale jüdisch religiöse Landschaft geprägt ist, lässt sich auch dort insbesondere im Generationenvergleich in erster Linie die Zunahme eines säkularisierten Selbstverständnisses feststellen, die einer der Leiter der Studie wie folgt kommentiert hat: »Older Jews are Jews by religion. Younger Jews are Jews of no religion.«⁵ Zu den zentralen Aussagen der Studie des PEW Research Institute gehört beispielsweise, dass die Zahl der »mixed marriages« seit den 1990er Jahren auf 58 Prozent gestiegen ist. Diejenigen, die sich als nichtreligiöse Juden verstehen, geben an, ihre Kinder nicht jüdisch zu erziehen, und die Anbindung an religiöse Denominationen sind insgesamt rückläufig. Unter den nach 1980 Geborenen liegt die Zahl der nichtreligiösen Juden bereits bei 32 Prozent.⁶ Ähnlich wie in der vorliegenden Untersuchung nehmen auch unter den jungen US-amerikanischen Jüdinnen und Juden die Bindung an die herkömmlichen Gemeinden und ein religiöses Selbstverständnis ab, während sich die Befragten gleichwohl in einem starken Sinne als Juden identifizieren und sich zwei Drittel in einer besonderen Weise mit Israel verbunden fühlen. Gleichen sich also die verschiedenen religiösen Zugehörigkeiten darin an, dass sie an Bedeutung verlieren, so gibt es eine signifikante Ausnahme, nämlich die wachsenden Zahlen der Orthodoxie, der sich insbesondere die junge Generation zuwendet.⁷

Auch der Blick zurück auf die deutsch-jüdische Geschichte vom neunzehnten Jahrhundert bis in die 1920er Jahre führt noch einmal vor Augen, dass eine

eine weite Definition derjenigen, die zum Judentum gehören. Einbezogen wurden auch diejenigen, die sich als areligiöse Juden begreifen, aber über einen jüdischen Elternteil verfügen oder jüdisch erzogen wurden und sich kulturell oder ethnisch als Juden verstehen.

- 5 Vgl. Laurie Goodstein, *Poll Shows Major Shift in Identity of U.S. Jews*, in: *The New York Times*, 01.10.2013.
- 6 Vgl. Dies. Wächst also der Anteil der säkularen Juden innerhalb der Gruppe der jungen Erwachsenen prozentual am stärksten, so lässt sich auch im Feld der religiösen Denominationen eine signifikante Veränderung beobachten, die auf eine wachsende Polarisierung innerhalb des amerikanischen Judentums verweist. Während die Zahl derjenigen, die sich dem Reform- oder dem konservativen Judentum zugehörig fühlen, am höchsten in der Altersgruppe der über 65-Jährigen ist und mit jeder jüngeren Kohorte kontinuierlich abnimmt, gilt für die Orthodoxie das Gegenteil: Nur 3 Prozent der Älteren, aber immerhin 15 Prozent der unter 30-Jährigen verstehen sich als orthodoxe Juden. Damit zeichnet sich eine Entwicklung ab, die weniger durch – mal engere, mal losere – Bande an verschiedene jüdisch religiöse Gemeinschaften gekennzeichnet ist, sondern durch eine Zweiteilung in ein orthodoxes Judentum, das aufgrund der höheren Geburtenrate wächst, und ein zunehmend säkulares Judentum.
- 7 Auch für Großbritannien liegen Daten von 2016 vor, die seit 1990 einen Rückgang von zwanzig Prozent der Gemeindemitgliedschaften verzeichnen, mit Ausnahme einer kleinen, aber wachsenden Zahl der streng orthodoxen Juden. Vgl. Donatella C. Mashiah and Jonathan Boyd, *Synagogue Membership in the United Kingdom in 2016*. Institute for Jewish Policy Research (JPR) Report July 2017, S. 2.

fortschreitende Säkularisierung sowie die Existenz pluraler Identitäten und eine Individualisierung jüdischer Lebenswelten historisch weder neue noch »postmoderne« Phänomene sind. Studien über die Modernisierung und die Emanzipation der Juden erinnern daran, wie das schrittweise Heraustreten aus einem Judentum, das eine allumfassende Lebenswirklichkeit gewesen war, sowohl für liberale wie gesetzestreue Jüdinnen und Juden weitreichende Veränderungen nach sich zog. Sie weisen darauf hin, wie in einem ungleichzeitigen und durchaus konflikthaften Prozess das Alltagsleben jedes Juden und jeder jüdischen Familie beeinflusst wurde, die nun selbst darüber entscheiden konnten, inwieweit sie die Tradition noch für sich als verbindlich betrachten wollten. Faktisch bedeutete diese Entscheidungsfreiheit, dass immer mehr religionsgesetzliche Verpflichtungen immer weniger strikt befolgt und dann zunehmend vernachlässigt wurden, ohne dass die Kenntnis von ihnen und ihre Bedeutung vollständig aus dem Bewusstsein verschwunden wären. Deutlich wird in der historischen Rückschau, wie sich das deutsche Judentum binnen eines Jahrhunderts erst konfessionalisierte und dann für viele Jüdinnen und Juden seine religiöse Bedeutung verlor, um im Zuge der Emanzipation vielfältige jüdische Identitäten hervorzubringen, die auch in säkularer Weise gezeigt werden konnten. Sichtbar werden neue Formen eines jüdischen Selbstverständnisses jenseits der Assimilation, die sich auch in der gemeinsamen Erfahrung gegen einen wachsenden rassistisch begründeten Antisemitismus herausbildeten. So etwa durch Mitgliedschaften in jüdischen Vereinen, durch zionistische Aktivitäten oder auch in Gestalt von Frauen und Männern, die als Sozialistinnen und Anarchisten sich sozial und kulturell als Jüdinnen und Juden verstanden, ohne religiös zu sein oder einer Gemeinde anzugehören.⁸ Dass es für dieses neue jüdische Selbstgefühl, wie der Historiker Philipp Lenhard schreibt, trotz eines Bekenntnisses, nur noch Konfession zu sein, maßgeblich blieb, »sich selbst als ethnische Gemeinschaft zu definieren«⁹, verweist auf eine historische Spur in den Debatten um die Neuverortungen einer jüdischen Ethnizität, die, das zeigt (nicht nur) die vorliegende Studie, bis heute virulent ist.

Vor allem die Frauen- und Geschlechterforschung hat darauf hingewiesen, wie im Zuge dieses Prozesses von Modernisierung und Verbürgerlichung die religiöse Praxis zu einer individuellen Entscheidung wurde, in der die Familie den Raum bildete, in dem innerfamiliär zwischen den Generationen und Partnern eine mitunter widersprüchliche Vielfalt von Verhaltensformen ausgehan-

8 Vgl. Mirjam Zadoff, *Der rote Hiob. Das Leben des Werner Scholem*. Berlin 2014. Michael Brenner, »Der lange Schatten der Revolution. Juden und Antisemiten in Hitlers München 1918–1923«, Berlin 2019.

9 Vgl. Philipp Lenhard, *Volk oder Religion? Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität in Frankreich und Deutschland 1782–1848*, Göttingen 2014, S. 354.

delt wurde.¹⁰ Dies galt etwa in Bezug auf die Frage, wie mit der Einhaltung der Speisegesetze im öffentlichen und privaten Raum umgegangen wurde oder in welcher Weise religiöse Traditionen, wie beispielsweise das wöchentliche Schabbatmahl, säkular überformt und als Essen der Großfamilie weitergeführt werden konnten, um somit an die soziale Funktion des Schabbat anzuknüpfen und den Zusammenhalt der Familie zu stärken. Zeichnen sich in diesen Vorgängen individualisierte Wege der Reinterpretation jüdischer Traditionen wie auch die Abkehr von diesen ab, so lassen sich gegenwärtig mitunter ähnliche Aushandlungen mit umgekehrten Vorzeichen beobachten, wenn einige der jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden davon berichten, wie in ihren säkular orientierten Herkunftsfamilien auf ihre Entscheidungen, das Judentum religiös zu leben, reagiert wird. Galt es damals, vermittelnde Wege zwischen den religiös gebundenen Älteren und einer jüngeren Generation zu finden, die nur noch in einer subjektiven Auswahl praktizierten, so bringen heute die jungen religiös gewordenen Erwachsenen ihren Eltern nahe, dass der Verzicht auf Schweinefleisch und eine Auswahl vegetarischer Speisen ein guter Anfang für künftige gemeinsame Mahlzeiten sein können, und zeigen sich erfreut über den »typisch kulturjüdischen« Großvater, der mittlerweile den Enkelkindern zum jüdischen Neujahrsfest einen Granatapfel schenkt und mit ihnen anschließend zum Essen ein Stück Apfel in den Honig taucht.

Sind also weder religiös individuelle noch säkulare oder kulturell jüdische Lebensentwürfe historisch neu, so finden sich auch manche der damit verbundenen »posttraditionellen« Sozialformen bereits um den Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Die Historikerin Sarah Wobick-Segev schildert für das ausgehende neunzehnte Jahrhundert am Beispiel jüdischen Lebens in urbanen europäischen Zentren, wie der schrittweise Rückzug aus den traditionellen jüdischen Gemeinden und die gestiegene Optionalität einer gemeindlichen Zugehörigkeit zur Herausbildung neuer Orte, Versammlungsformen und -anlässe beitragen, in denen sich neue Bedürfnislagen und Interessen mit der Sehnsucht nach (gelegentlicher) Gemeinschaft verbinden. Dazu gehören in ihren Beschreibungen auch die entstehenden Ferien- und Sommercamps für Kinder und Jugendliche, die eine damals sich entwickelnde Freizeit- und Erlebniskultur mit einer Programmatik verbinden, in der junge Jüdinnen und Juden einander kennenlernen, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit ausbilden und sich an das eigene Judentum erinnern sollen.¹¹ Unschwer finden sich

10 Vgl. Marion Kaplan, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany*, New York 1991; Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelle Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004.

11 Vgl. Sarah Wobick-Segev, *Homes Away from Home. Jewish Belonging in Twentieth-Century Paris, Berlin and St. Petersburg*, Stanford 2018, hier vor allem S. 75 ff.

hier bereits jene auch heute noch zentralen Vergemeinschaftungsangebote, die Ausdruck dafür waren, dass mit der Auflösung traditioneller jüdischer Lebenswelten neue Formen der Zusammenkunft entstanden, die einerseits den sich individualisierenden jüdischen Lebensentwürfen entsprachen und andererseits dem gleichzeitigen Bedürfnis Ausdruck verliehen, neue Erfahrungsräume zu schaffen, die den Rückgang familiär und gemeindlich vermittelter Tradition und religiöser Sozialisierung zeitweise ersetzen sollten.

Diaspora revisited

Mit der Einwanderung der russischsprachigen Jüdinnen und Juden nach 1990 hat sich die Frage danach, ob es ein jüdisches Leben im »Land der Täter« geben darf, in Überlegungen darüber verwandelt, wie dieses Leben aussehen kann. Die vorliegende Studie skizziert einige mögliche Antworten, die auf Brüche, aber auch auf Gemeinsamkeiten sowohl im Bezugsraum der deutsch-jüdischen Geschichte als auch bei ähnlichen Entwicklungen in anderen Ländern aufmerksam machen. Dass auch in Deutschland mittlerweile selbstverständlich von der Existenz einer jüdischen Diaspora gesprochen wird, unterstreicht ein gewachsenes Selbstbewusstsein, für das Israel ein wichtiger Bezugspunkt bleibt, in dem sich jedoch auch abbildet, was erst mit der Gründung des Staates 1948 möglich wird, nämlich, sich zwischen einem Dasein in der Diaspora oder in einem jüdischen Staat entscheiden zu können.

Der Begriff der Diaspora, der seinen historischen Ursprung in der jüdischen Geschichte hat und von jüdischen Übersetzern der hebräischen Bibel (Tanach) aus dem Griechischen bereits im Alexandrien des 3. Jahrhunderts v. u. Z. verwendet wurde, um jüdisches Leben in der »Verstreung« zu beschreiben, hat nun in den zurückliegenden Jahrzehnten eine enorme Konjunktur erfahren, in deren Folge er nicht nur erweitert, sondern auch semantisch umgewertet wurde.¹² Im Anschluss an seine Entdeckung in den Literatur- und Kulturwissenschaften, insbesondere durch die Arbeiten von Stuart

12 Die Erweiterung und semantische Verschiebung nimmt ihren Anfang im Zuge der afro-amerikanischen Rückbesinnung auf die Geschichte der Sklaverei und im Versuch, die traumatischen Erfahrungen von Vertreibung und Verschleppung zu artikulieren und daraus erste Ansätze eines affirmativ-emanzipatorischen Verständnisses zu entwickeln. Zu den Herausforderungen für die jüdische Geschichte und Theologie vgl. Mathias Krings, *Diaspora: Historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften*, in: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 2003, 49, S. 137–152. Anna Lipphardt, *Diaspora. Wissenschaftsgeschichtliche Annäherungen an das Forschungskonzept*, in: *Miriam Ruerup, Praktiken der Differenz. Diasporakulturen in der Zeitgeschichte*. Wallstein 2009, S. 44–61. Ruth Mayer, *Diaspora*, Bielefeld 2005.

Hall und Paul Gilroy¹³, kehrte »Diaspora« als ein analytisches Konzept differenzierter Identitätsmodelle wieder, um die gesellschaftlichen Erfahrungen von Migration, Mehrfachzugehörigkeiten und kultureller Globalisierung angemessen zu beschreiben. Diasporakulturen sind danach distinkte soziale Formationen, in denen Menschen, die aufgrund von freiwilligen oder erzwungenen Migrationen außerhalb ihres ursprünglichen Territoriums leben, sich weiterhin auf ihr Herkunftsland beziehen.¹⁴

Dieser skizzierte Begriffswandel hat auch Spuren in den innerjüdischen Debatten um das Selbstverständnis und die Bedeutung der jüdischen Diaspora nach der Staatsgründung Israels hinterlassen. In kritischer Distanz gegenüber einer Haltung, die eine jüdische Existenz in Israel privilegiert und dazu führt, dass die diasporischen Gemeinschaften zionisiert werden, mehren sich in den USA und in Europa seit den 1990er Jahren Stimmen, die sich selbstbewusst für eine nichtstaatliche jüdisch-diasporische Existenz aussprechen und sich gegen eine Perspektive wenden, wonach mit der Gründung des Staates Israel das Ende des Galuts, also des Exils, erreicht ist.¹⁵ Den Auftakt und wiederholten Bezugspunkt der Debatte bilden die Ausführungen der US-amerikanischen Judaisten und Literaturwissenschaftler Daniel und Jonathan Boyarin, die, gestützt auf jüdische Quellen ebenso wie auf postmoderne Theoretiker wie Jean Lyotard, Anthony Appiah und Stuart Hall, für ein Judentum plädieren, das seinem Ursprung und seinen Grundwerten entsprechend durch die Idee der Diaspora repräsentiert wird.¹⁶ Die Geschichte der Juden, so die Autoren, beginne nicht in erster Linie mit der Zerstörung von und der Vertreibung aus einem geographischen Raum. Stattdessen schlagen sie, angelehnt an ein konstruktivistisches Theorieverständnis, eine Perspektive auf die jüdische Diaspora vor, die »die Idee in Frage stellt, dass ein Volk ein Land benötigt, um ein Volk zu sein«.¹⁷ Damals wie heute, so die Autoren, sei die diasporische Identi-

13 Stuart Hall, *Cultural Identity and Diaspora*, in: Patrick Williams and Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, New York 1994, S. 392–403. Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London 1993.

14 Steven Vertovec, *The Political Importance of Diasporas*. Centre on Migration, Policy and Society, Working Paper Nr. 05–13, COMPAS, University of Oxford 2005. Dass dem Begriff im Zuge seiner wachsenden Verbreitung durchaus ein programmatischer Charakter anhaftete, unterstrich der Literaturwissenschaftler Khachig Tölölyan bereits im Vorwort des gleichnamigen Journals, in dem er 1991 schreibt: »diasporas are the exemplary communities of the transnational moment«. Vgl. Khachig Tölölyan, *The Nation State and its Others*, in: *Diaspora*, 1991, Vol.1, No. 1, S. 3–7, S. 5.

15 Stellvertretend für eine Vielzahl jüdisch intellektueller Stimmen in der Diaspora vgl. Tony Judt, *Israel: The Alternative*, in: *The New York Review of Books*, 23.10.2003, Judith Butler, *Am Scheideweg: Judentum und die Kritik am Zionismus*, Berlin 2013.

16 Vgl. Daniel Boyarin/Jonathan Boyarin, *Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity*, in: *Critical Inquiry* 1993, Vol. 19, Nr. 4, S. 693–725.

17 Vgl. Dies., S. 718.

tät politisch-ethische Notwendigkeit wie auch für das eigene kulturelle Überleben in einer globalisierten Welt unerlässlich.¹⁸ Etwa zum gleichen Zeitpunkt artikulierte die in Frankreich lebende Historikerin Diana Pinto Überlegungen zu einem selbstbewussten europäischen Diaspora-Judentum.¹⁹ Getragen von einem Optimismus angesichts eines neuen Europa nach dem Ende des Kalten Krieges, welches die Erinnerung an den Holocaust in seiner Präambel zugrunde legt, lotete sie Chancen und Perspektiven eines europäisch geprägten Judentums aus. Pinto unterstreicht das kosmopolitische und grenzüberschreitende Potenzial der jüdischen Diasporas und verweist auf die Erfahrung von Mehrfachzugehörigkeiten, um damit der Annahme zu widersprechen, dass die Bindung an den Staat Israel die vorgängige und allgemein verbindliche Daseinsform jeglicher jüdischen Existenz darstelle. Hinterfragt die Historikerin mit ihren Ausführungen das Verhältnis von Zentrum und Peripherie, wie es der israelische Staat seit seiner Gründung wiederholt festschreibt, so halten Caryn Aviv und David Shneer in *New Jews* diesen Dualismus und die ihm eingeschriebene Hierarchie insgesamt für überholt und rufen das Ende der Diaspora aus.²⁰ Sie dringen darauf, die Vitalität einer globalen jüdischen Gemeinschaft zu begreifen, die aufgrund ihrer Fähigkeit, lokal verschiedene Formen und Zentren jüdischen Lebens auszubilden, überall zu Hause ist und über vielerlei dezentrale Netzwerke verfügt, und behaupten vor diesem Hintergrund, dass sich die Bedeutung Israels für individuelle wie kollektive jüdische Identitätsentwürfe in der Gegenwart entscheidend reduziert hat.²¹

18 Vgl. Daniel Boyarin, *A Traveling Homeland. The Babylonian Talmud as Diaspora*. Philadelphia 2015.

19 Vgl. Diana Pinto, *A New Jewish Identity in post-1989 Europe*. JPR Policy Paper 1996. Dies., *Am deutschen Kreuzweg. Warum das jüdische Leben die deutschen Holocaust-Nischen verlassen sollte*, in: *Zeit online*, 6. Juli 2000 URL: https://www.zeit.de/2000/28/200028.jued._leben._xml?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F (besucht am 20.11.2020).

20 Vgl. David Shneer/Caryn Aviv, *New Jews. The End of the Jewish Diaspora*. New York 2005.

21 Zu einem ähnlichen Ergebnis, wenn auch mit einem deutlich anderen Akzent versehen, kommt Peter Beinart in seiner Analyse über das Verhältnis des amerikanischen Judentums zu Israel. Der Autor, selbst bekennender Zionist, beobachtet mit Besorgnis die Entwicklungen in der religiösen jüdischen Landschaft in den USA und die größer werdende Gruppe modern-orthodoxer Juden, deren »antiliberaler Zionismus« an Einfluss in den jüdischen Organisationen gewinne, während insbesondere unter den jungen, liberalen Jüdinnen und Juden ein wachsender Trend zu beobachten sei, sich von Israel abzuwenden und den dortigen politischen Geschehnissen zunehmend gleichgültig zu begegnen. Vgl. Peter Beinart, *The Crisis of Zionism*, New York 2012. Aus einer in Deutschland beheimateten Perspektive hat Micha Brumlik diese Debatten aufgenommen und in seinem Plädoyer für ein Leben in der Diaspora dazu aufgefordert, fortan den verschiedenen religiösen Traditionen mehr Bedeutung beizumessen, um ein lebendiges Judentum auch künftig zu ermöglichen. Vgl. Micha Brumlik, *Wann, wenn nicht jetzt? Versuch über die Gegenwart des Judentums*, Berlin 2015.

So verschieden die begrifflichen Annäherungen an und die ethnographisch angereicherten Beobachtungen über die gegenwärtigen jüdischen Diasporas im US-amerikanischen und im europäischen Raum auch ausfallen, gemeinsam ist ihnen allen, dass sie sich einige Jahrzehnte nach der Gründung des modernen israelischen Staates in einem Prozess der Selbstverständigung befinden, in dem sowohl Formen der Zugehörigkeit in den jeweiligen Nationalstaaten als auch das Verhältnis zu Israel neu justiert werden und auf dem Prüfstand stehen.²² Mitunter lässt sich in diesem Zusammenhang beobachten, dass die Bejahung der Diaspora-Existenz auf einem idealtypischen Verständnis des Begriffs beruht, der insbesondere das kosmopolitische Potenzial solcher Gemeinschaften betont, die im strikten Gegensatz zu nationalstaatlich organisierten Gesellschaften konstruiert sind.²³ Die Wiederkehr der jüdischen Diaspora kann dann gewissermaßen als exemplarische Repräsentation einer Vergesellschaftungsform verstanden werden, die mit territorial verorteten Kategorien bricht und in ihren transnationalen Bezügen die Grenzen eines »methodologischen Nationalismus«²⁴ aufzeigt.²⁵ Eine solche behauptete Fundamentalopposition relativiert sich, wenn in den Blick gerät, wie nationale Politiken selbst zunehmend transnational agieren, um im Zuge wachsender Migrationspopulationen die Bindung diasporischer Gemeinschaften an die jeweiligen Herkunftsstaaten herzustellen und aufrechtzuerhalten.

Ein Beispiel dafür stellt die veränderte Programmatik der »Jewish Agency for Israel« dar. Die Organisation, die seit 1952 in erster Linie weltweit für die Einwanderung von Juden nach Israel zuständig ist, war in den 1990er Jahren maßgeblich auch für die russisch-jüdische Immigration verantwortlich. Der Historiker Jannis Panagiotidis analysiert die damals erwünschte Massenemigration als eine Politik der »de-ethnicization«²⁶, in der der israelische Staat religiös-ethnische Kriterien, die zum Judentum gehören, gelockert hatte, um die säkular lebenden und exogam heiratenden Jüdinnen und Juden aufnehmen zu können. Mit dem Ende dieser Migration und der Einsicht, dass ein Teil der postsowjetischen Jüdinnen und Juden in ihren Herkunftsländern bleiben würden oder ein anderes Migrationsziel, allen voran Deutschland, gewählt hatten, lässt sich beobachten, dass sich die Schwerpunkte der Tätigkeit

22 Vgl. Michal Y. Bodemann und Micha Brumlik, *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden*, Göttingen 2010.

23 Vgl. Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis 1994. James Clifford, *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge 1997.

24 Vgl. Ulrich Beck, *Der kosmopolitische Blick, oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt 2004.

25 Kritisch dazu vgl. Floya Anthias, *Evaluating Diaspora: Beyond Ethnicity?* in: *Sociology* 1998, Vol. 32, Nr. 3, p. 557–580. Benedict Anderson, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*, London 1998, S. 74 ff. Nathan Sznajder, *Diaspora-Nationalismus*, in: Y. Michal Bodemann/Micha Brumlik, *Göttingen 2010*, S. 58–73.

26 Vgl. Panagiotidis 2019, S. 292 ff.

in der Jewish Agency verlagert beziehungsweise erweitert haben. Die Arbeit der Organisation richtet sich nicht mehr allein auf das Ziel der Auswanderung nach Israel, sondern auch darauf, die kulturelle und emotionale Bindung zwischen dem israelischen Staat und der jüdischen Diaspora dauerhaft herzustellen, das heißt einer neuen Generation von Jüdinnen und Juden jüdische Geschichte, Kultur und Tradition als eigene Geschichte nahezubringen, sich mit anderen jungen Juden auszutauschen, tragfähige Netzwerke auszubilden, die für den Aufbau einer starken Gemeinschaft von Nutzen sein können, und darin zugleich die Beziehung zum Staat Israel zu stärken.²⁷ Finden sich darin fraglos Anschlüsse an die zionistisch orientierte Bildungs- und Jugendarbeit der jüdischen Gemeinden sowie der Zentralwohlfahrtsstelle seit den Nachkriegsjahrzehnten, so zeichnen sich gleichwohl Verschiebungen ab. Das transnationale Engagement der Organisation in Deutschland dokumentiert beispielhaft die Bedeutung, die im Zuge wachsender Globalisierung und Mobilität seit den 1990er Jahren diasporischen Gemeinschaften von nationalstaatlicher Seite zgedacht wird.²⁸ So lässt sich in vielen Ländern der Wandel staatlicher Politiken beobachten, die im Zuge globalisierter Migrationsbewegungen darauf abzielen, mit Praktiken, wie beispielsweise der »post-territorial citizenship«, externe Diasporas zu fördern, welche im extremen Fall als eine Form des »deterritorialized nation state« verstanden werden können.²⁹ Mit der – wenngleich widerwilligen – Anerkennung einer dauerhaft existierenden Diaspora verbindet sich auch der Anspruch, diese mitzugestalten, wie sich am Beispiel der eingewanderten russischsprachigen Jüdinnen und Juden zeigen lässt.³⁰ Dieses Vorgehen zeigt sich beispielsweise in den Angeboten der Jewish

27 <http://www.jewishagency.org/de/program/15406> (besucht am 23.11.2018).

28 Der israelische Politikwissenschaftler Gabriel Sheffer weist seit vielen Jahren auf die historische wie gegenwärtige Bedeutung jüdisch diasporischer Gemeinschaften hin und plädiert in Bezug auf die politischen Entwicklungen im eigenen Land für die Akzeptanz der jüdischen Diaspora, für dauerhaft stabile und fruchtbare Beziehungen sowie eine stärkere Symmetrie im Verhältnis, die auch Möglichkeiten der Teilhabe derjenigen einschließt, die sich für ein Leben außerhalb der eigenen staatlichen Grenzen entschlossen haben. Vgl. Gabriel Sheffer, *Diaspora Politics. At Home Abroad*, Cambridge University Press 2006, siehe auch ders.: *Israel muss an die Diaspora denken*, in: *Jüdische Allgemeine*, 25. Februar 2014, <https://www.juedische-allgemeine.de/politik/israel-muss-an-die-diaspora-denken/> (besucht am 23.11.2018).

29 Patha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton 1993, S. 1124. Francesco Ragazzi, *Diasporas, Cosmopolitanism and Post-territorial Citizenship*, in: Sonika Gupta and Sudarsan Padmanabhan (Hg.), *Politics and Cosmopolitanism in a Global Age*. London 2019. Alan Gamlen, *Why Engage Diasporas?* Working Paper 08–63, COMPAS, University of Oxford 2008. David Carment, *Diasporas and Fragile States beyond Remittances: Assessing the Theoretical Linkages*, in: David Carment/Ariane Sadjed, *Diasporas as Cultures of Cooperation. Global and Local Perspectives*, London 2017, S. 223–260.

30 Vgl. Edward Hobsbawm/Terence Ranger, *Invention of Tradition*, Cambridge 1992.

Agency, die sich an Vaterjuden richten oder säkulare, kulturjüdische Selbstverständnisse ansprechen. Mit dieser Programmatik setzt die Organisation in der Diaspora fort, was bereits im Fall der Immigration der russischsprachigen Juden nach Israel galt. Der Staat akzeptierte in seinen säkularen Institutionen die ethnonationale Definition sowjetischer Jüdischkeit so weit, dass die Einwandernden die israelische Staatsbürgerschaft erwerben konnten, dem jüdischen (und nicht dem arabischen) Bevölkerungssektor zugeordnet wurden und damit das Kriterium nationaler Zugehörigkeit erreicht war.³¹ Die transnationale Politik Israels in Gestalt der Jewish Agency setzt diese Praxis jenseits der territorialen Grenzen fort, indem sie auch in der hiesigen jüdischen Gemeinschaft nicht-halachischen sowie säkular jüdischen Herkünften Anerkennung und Legitimität verleiht. Auf diese Weise sorgt der israelische Staat nicht nur für ein emotionales Band, sondern trägt zum möglichen Wachstum, der Erweiterung und der Pluralisierung jüdischer Selbstverständnisse bei und leistet somit einen Beitrag zur Herstellung der jüdischen Diaspora selbst.

Blick zurück nach vorn

Der Blick zurück auf den Beginn der Einwanderung der russischsprachigen Jüdinnen und Juden erinnert noch einmal daran, dass auf die wohlwollenden Erwartungen in Bezug auf eine Vitalisierung der hiesigen jüdischen Gemeinschaft eine Welle wechselseitiger Enttäuschungen folgte. Aus Sicht der Alteingesessenen entpuppten sich die »Neuen« nicht als verfolgte Juden auf der Suche nach ihrer religiösen Identität, sondern als »Russen«, die wenig Interesse an Religion und Tradition zeigten, die Synagoge mieden und stattdessen die jüdischen Gemeinden in Kulturvereine und Sozialstationen zu verwandeln drohten. Umgekehrt wählten ebenjene »Neuen« das Bild einer Mauer, die die Alteingesessenen aufgebaut hätten, um sich von den sozialen Problemlagen der Eingewanderten fernzuhalten. Sie schilderten die vermeintliche Herablassung, mit der man ihnen begegnen würde, weil es ihnen an religiöser Zugehörigkeit mangle, und beklagten die fehlende politische Repräsentanz beziehungsweise den Ausschluss aus politischen Ämtern in den Gemeinden.³²

31 Zu den personenstandsrechtlichen Herausforderungen der russischsprachigen Juden in Israel und den Entwicklungen einer israelisch-säkularen Identität. Vgl. Asher Cohen/Bernard Susser, *Jews and Others: Non-Jewish Jews in Israel*, *Israel Affairs* 15, 1, 2009, S. 52–65; Guy Ben-Porat, *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*, Cambridge 2013.

32 Vgl. Yfaat Weiss/Lena Gorelik, *Die russisch-jüdische Zuwanderung*, in: Michael Brenner (Hg.), *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart*, München 2012, S. 407 ff.

In diesen gegenseitigen Verwerfungen jener frühen Jahre bilden sich Elemente eines Beziehungsmusters ab, die der deutsch-jüdische Soziologe Norbert Elias in seiner berühmten Gemeindestudie »Etablierte und Außenseiter« entwickelt hat.³³ Ausgehend von seiner Analyse sozialer Konflikte in einer Vorortgemeinde in England stellte er ein Machtgefälle zwischen zwei sozialen Gruppierungen im lokalen Raum fest, die sich weder ethnisch noch sozialstrukturell grundsätzlich voneinander unterschieden. Stattdessen begründete sich die Differenz zwischen ihnen in der Tatsache des späteren Zuzugs – das heißt im sozialen Alter der Gruppe –, der einen unterschiedlichen »Kohäsionsgrad«³⁴ zur Folge hatte. Während die Etablierten gegenüber den Neuen eine geschlossene Einheit bildeten, mit einer gemeinsamen Lebensweise und einem geteilten Normenkanon, warfen sie den Außenseitern vor, die Normen der Ansässigen nicht einzuhalten. Dass es dabei mitunter weniger um die mangelnde Normkonformität der Neuankömmlinge ging, sondern letztlich darum, die eigene Machtposition zu stärken, bewies die Tatsache, dass den Außenseitern auch solche Verhaltensweisen zum Vorwurf gemacht wurden, die man innerhalb der eigenen Gruppe guthieß. Diese analytische Unterscheidung trifft in mancherlei Hinsicht rückblickend auch auf Konstellationen innerhalb der jüdischen Gemeinden zu. Während Alteingesessene selbstverständlich für sich in Anspruch nahmen, dass ihr eigenes, oftmals zurückhaltendes Verhältnis zu Religion und Tradition Merkmal eines familiär verstandenen traditionellen Judentums war, galt das Verhalten der russischsprachigen Juden als Ausweis des Scheiterns einer Gruppe, die vom Judentum nichts versteht. Auch die eigene praktische Distanz zu Israel jenseits einer betonten symbolischen Nähe wurde in Differenz zu den »Neuen« gesetzt, die mit der Größenordnung ihrer Einwanderung nach Deutschland eine vermeintliche jüdische Norm verletzt hatten. In diesen wie auch in anderen Fällen verwandelten sich eher graduelle Unterschiede wechselseitig in Entgegensetzungen, die mitunter bis in die Gegenwart wirkmächtig sind. Betrachtet man zudem die zögerliche Bereitschaft und das große Beharrungsvermögen der Gemeinden, in den Leitungsfunktionen und Vorstandsämtern der 2000er Jahre der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die große Mehrheit der Gemeindemitglieder aus russischsprachigen Jüdinnen und Juden besteht, so scheint sich hier unter veränderten Vorzeichen teilweise ein Muster zu wiederholen, das sich bereits in den ersten Jahren der Nachkriegsgemeinden zwischen den deutschen und den osteuropäischen Juden beobachten ließ.³⁵

Gleichwohl zeigt die vorliegende Studie, dass sich in den zurückliegenden drei Jahrzehnten viel verändert hat. Die Ankunft der russischsprachigen

33 Vgl. Norbert Elias/John Scotson, *Etablierte und Außenseiter*. Frankfurt 1990.

34 Dies., S. 361.

35 Kauders 2006, S. 164ff.

Jüdinnen und Juden hat insgesamt zu einer Entwicklung beigetragen, in der die Säkularisierung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft gewachsen ist und sich zugleich, wenn auch in deutlich geringerem Ausmaß, ein pluralisiertes jüdisch religiöses Feld abzeichnet. Dies erschöpft sich nicht allein in verschiedenen, institutionell verfassten Strömungen, sondern findet seinen Ausdruck vor allem in mitunter fluiden religiös-kulturellen Praxen, für die weder starre Glaubensgrundsätze noch die Konvention gemeindlicher Ordnungen eine bindende Wirkung entfalten können. Darin finden sich, bei allen Unterschieden, durchaus Parallelen zu den christlichen Großkirchen in Deutschland, die hierzulande den Status der Volkskirchen weitgehend eingebüßt haben. Für die jüdische Gemeinschaft zeichnet sich vor diesem Hintergrund ein gleichsam paradoxer Befund ab. Während die Möglichkeiten für die Einzelnen zugenommen haben, das Judentum sowohl als eine moderne Religion als auch als eine Form der Lebensgestaltung zu begreifen und sich in verschiedenen Räumen auf das religiöse und kulturelle Erbe der jüdischen Geschichte und Tradition zu beziehen, sind die jüdischen Gemeinden als diejenigen Einrichtungen, die in ihrem eigenen Selbstverständnis und im Verhältnis zur nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft symbolisch die jüdische Gemeinschaft verkörpern, in eine anhaltende Krise geraten und haben für die nachwachsende Generation an Attraktivität verloren. Folgt man den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung, so lassen sich zwei Reaktionsweisen beobachten, mit denen die jungen Erwachsenen auf die empfundenen Unzulänglichkeiten in den hiesigen Gemeinden reagieren: Sie treten aus, oder sie beschweren sich über die herrschenden Verhältnisse. Beide Handlungsoptionen hat der Soziologe Albert O. Hirschman in seiner bekannten Studie *Abwanderung und Widerspruch* untersucht, in der er der grundsätzlichen Frage nachgeht, unter welchen Umständen Menschen sich angesichts von wahrgenommenen Fehlentwicklungen entscheiden, entweder die eigene Unzufriedenheit mit der herrschenden Situation zu artikulieren oder sich nach Alternativen umzusehen und zu gehen.³⁶ Und tatsächlich lässt sich mit Hirschman ein wesentlicher Unterschied zwischen den Protesten der zweiten Generation der jungen Jüdinnen und Juden gegen das Gemeinde-Establishment in den 1970er Jahren und dem gegenwärtigen Handeln der jungen Erwachsenen feststellen. Während der Widerspruch – der sich in seinen inhaltlichen Forderungen nach Öffnungen, Pluralisierungen und der Anerkennung individualisierter Lebensentwürfe durchaus ähnelte – damals der einzige Weg schien, um auf Probleme und Unzulänglichkeiten innerhalb der jüdischen Gemeinden hinzuweisen, weil die Möglichkeit zu einem Organisationswechsel nicht gegeben war, stellt sich für die jungen Jüdinnen und Juden die Situation heute anders da. Die, die

36 Albert O. Hirschman, *Abwanderung und Widerspruch. Reaktionen auf Leistungsabfall bei Unternehmungen, Organisationen und Staaten*. Tübingen 1974.

gehen wollen, um nach einem Ort zu suchen, der ihrem Verständnis von jüdischer Zugehörigkeit eher entspricht, verfügen auch zunehmend über Wahlmöglichkeiten, wo sie ankommen können. Nicht nur in Berlin, sondern auch in anderen Städten sind Räume entstanden, wo die jungen Erwachsenen entweder zusammenkommen, um ihre Freizeit zu gestalten, oder, um in Lerngruppen gemeinsam die Thora zu lesen, wo sie politische Netzwerke mit anderen kulturellen und religiösen Minderheiten knüpfen oder sich einfach nur treffen wollen. Vereinzelt hat die Einsicht darin, dass mit der Existenz konkurrierender Einrichtungen die Voraussetzungen für einen Wechsel zwischen verschiedenen jüdischen Orten geschaffen sind, dazu geführt, dass mancherorts Einheitsgemeinden begonnen haben, sich zu öffnen. Mit Blick auf die Zukunft bleibt abzuwarten, ob es bei Einzelfällen bleibt oder ob ein positives Zusammenspiel von Abwanderung und Widerspruch im Ergebnis möglicherweise zu größeren Reformen führen wird.

Andreas Gotzmann

Ein neues Judentum?

Religiöse Identität in den jüdischen Gemeinden Deutschlands vor und nach der Zuwanderung

Nach der Katastrophe des Holocaust und dem mühsamen Aufbau neuer jüdischer Gemeinden in den beiden deutschen Staaten zeigt sich die jüdische Gemeinschaft in Deutschland im neuen Jahrtausend von Grund auf verändert. Als gegen Ende der Deutschen Demokratischen Republik die erste frei gewählte Volkskammer 1990 jüdischen Einreisenden aus der zerbrechenden Sowjetunion die Möglichkeit eines dauerhaften Aufenthalts eröffnete, war der Grundstein für ein neues Judentum gelegt. Wohlgermerkt, das deutsche Judentum im Sinne der Tradition vor dem Holocaust gab es in Deutschland nicht mehr. Die Nachkriegsgemeinden in Westdeutschland hatten eine ganz eigene Tradition begründet, in der das deutsche Judentum vor 1933 allenfalls als vage Reminiszenz Raum fand. Der neu geschaffenen Tradition jüdischer Gemeinden in Westdeutschland stand im wiedervereinigten Deutschland nochmals ein grundlegender Wandel bevor, der inzwischen weit fortgeschritten ist.¹ Der folgende Beitrag widmet sich vor diesem Hintergrund Fragen jüdischer Identität in Deutschland und den innerjüdischen Debatten, die die Immigration der ersten Generation der russischsprachigen Juden in den jüdischen Gemeinden auslöste.

Von den 1990er Jahren bis in die ersten Jahre des neuen Jahrtausends verfestigten sich in den Gemeinden Diskurse um Zugehörigkeit, die zu gegensätzlichen Perspektiven von eingewachsenen Gemeindemitgliedern und Zugewanderten führten. Um diese Diskurse zu verstehen, geht es weniger um ein Nachzeichnen der Debatten als darum, die verhandelten Identitätsdiskurse insbesondere im Hinblick auf den Stellenwert der Religion zu hinterfragen: Anders, als es bislang sowohl von medialer als auch innerjüdischer Seite dargestellt wird, waren die Diskurse um Integration und Identität in dieser Phase nicht, wie zu vermuten wäre und wie die Debatten selbst vorgaben, von dem

1 Die Situation in der Deutschen Demokratischen Republik war durchaus eine andere. Da sie schon aufgrund ihrer geringen Größe keinen Einfluss auf die Gestaltung jüdischen Lebens nach der Vereinigung der beiden deutschen Staaten hatte, wird sie hier außen vor gelassen.

Streben nach gegenseitiger Anerkennung gekennzeichnet. Stattdessen betonten sie vor allem Eigenheiten und Widersprüche, so dass Aspekte eines übergreifenden und sehr spezifischen gemeinsamen Selbstverständnisses verdeckt blieben.

Ein wissenschaftlicher Zugang erfordert im Unterschied zu religiösen oder kulturellen Binnenperspektiven eine dezidiert andere Sichtweise, die den jeweiligen kulturellen Definitionen und Sichtweisen nur indirekt verbunden ist und keine primäre intrakulturelle Reflexionsebene darstellt. Wiewohl dies eine wissenschaftliche Selbstverständlichkeit ist, bietet dieser Zugang die Chance, gerade in den einseitig geführten und oftmals überhitzten Debatten zum Thema religiöser Identität Missverständnisse der Akteure aufzuklären. Die Studie nimmt nicht nur Bezug auf zentrale Fragen der Integration der Zuwanderer in die jüdische Gemeinschaft in Deutschland. Sie tut dies erstmals im Abgleich der Identitätsmodelle, die für die alteingesessenen Mitglieder der Nachkriegsgemeinden einerseits und die Neuzugewanderten andererseits kennzeichnend sind. Diese Dinge lassen sich zudem nicht unabhängig von den weltweiten Debatten um jüdische Identität verhandeln, weshalb diese vereinzelt einbezogen werden.

Diese Studie entstand im Nachgang eines weiter gefassten interdisziplinären Forschungsprojekts zu den Integrationsmustern jüdischer Immigranten aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion. Sie greift neben der in diesem Rahmen durchgeführten Datenerhebung und qualitativen Interviews auf weitere Recherchen und die neuere Forschung zu diesem spezifischen Migrationsgeschehen sowie zur Geschichte der Nachkriegsgemeinden zurück.² Da es hier nicht um individuelle, sondern inhaltliche Standpunkte und Diskussionen im Kontext eines kulturellen Diskurses geht, werden im Folgenden die Namen jener Personen und Gemeinden anonymisiert, die unter dieser Voraussetzung an der Studie und den Datenerhebungen teilgenommen haben. In den Interviews war immer wieder festzustellen, dass die angesprochenen Inhalte in den Gemeinden mit erheblichen Sensibilitäten und dementsprechend oft mit gemischten Gefühlen verbunden waren, weshalb die Anonymisierung so weit wie möglich auch auf Personen und Gemeinden ausgedehnt wurde, die in ihrer Amtsfunktion befragt wurden.³

2 Projekt: Im Gelobten Land? Die Integrationsmuster jüdischer Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion im Prozess der Eingliederung in die jüdischen Gemeinden in Deutschland (1990–2000), Projektleitung: Profs. Dres. Andreas Gotzmann (Univ. Erfurt), Doron Kiesel (FH Erfurt); Projektmitarbeiterin Dr. Karen Körber, wiss. Hilfskraft Marina Chernivsky (2005–2008). Die Interviews wurden 2005–2006 von Dr. Karen Körber durchgeführt; siehe auch dies., Juden, Russen, Emigranten, 2005; Dies., Puschkin oder Thora?, 2009. Yfaat Weiss/Lena Gorelik, Aufbrüche, in: Michael Brenner (Hg.), Geschichte der Juden in Deutschland, 2012, S. 379–436.

3 Allen an dieser Studie und dem Bereitstellen der Daten beteiligten Personen und Institutionen sei hiermit der Dank ausgesprochen.

Rahmenbedingungen

Um die Brisanz der mit der Einwanderung verbundenen Frage nach einer jüdischen Identität verstehen zu können, sei das Geschehen im Hinblick auf zentrale Charakteristika knapp skizziert: Die neuere Zuwanderung von Juden nach Deutschland stand von Beginn an in direktem Bezug zur Vernichtung des europäischen, insbesondere des deutschen Judentums im Holocaust. Nicht nur die noch zu DDR-Zeiten getroffenen Regelungen, auch die Verhandlungen der Bundesregierung des geeinten Deutschland mit den jüdischen Gemeinden um ein besonderes Zuwanderungsrecht fanden stets unter diesem Vorzeichen statt. Beide Seiten griffen damit ein Argument auf, mit dem die jüdische Gemeinschaft Westdeutschlands bereits in den 1970er Jahren die Möglichkeit jüdischer Zuwanderung gefordert hatte. Schon damals hatte es sich vor allem um »russische« Juden gehandelt, denen die Ausreise ermöglicht worden war und die sich für Deutschland als Ziel entschieden hatten.⁴ Die damals wie in den 1990er Jahren zunächst als humanitäre Geste verstandene Aufnahmebereitschaft seitens des Staates, die den Zuwanderern neben einem dauerhaften Aufenthaltsrecht auch Leistungen der staatlichen Sozialsysteme zusicherte, wurde als Flüchtlingshilfe definiert, blieb dabei jedoch auf eine bestimmte Personengruppe beschränkt. Dies knüpfte zumindest der Idee nach, jedoch keinesfalls in allen Aspekten an die Regelungen hinsichtlich sogenannter »deutscher« Aussiedler beziehungsweise Spätaussiedler an. Eine gesetzliche Grundlage für diese ungewöhnliche Zuwanderung gab es zunächst nicht; sie wurde erst durch die Annahme eines generellen Flüchtlingsstatus der Betroffenen mit Bezug auf die Kontingentregelungen aus den 1970er Jahren für die sogenannten vietnamesischen *boatpeople* geschaffen.⁵

Neben den Aspekt, dass man eingedenk deutscher Verbrechen während der Zeit des Nationalsozialismus jüdischen Personen aufgrund des deutlich zunehmenden Antisemitismus in den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion hierzulande eine Perspektive eröffnen wollte, trat ein weiterer. Mit Bezug auf die besondere Verantwortung des deutschen Staates für die jüdischen Gemeinden in Deutschland im Sinne einer moralischen Selbstverpflichtung wurde von den Repräsentanten der Gemeinden wie schon Jahrzehnte zuvor

4 AJW [AJW = Allgemeine Jüdische Wochenzeitung (1. Folge)/JA = Jüdische Allgemeine Wochenzeitung (2. Folge)] 12/1975, Stabilität jüdischen Lebens, S. 1–2. A. J. Merritt/R. L. Merritt, Berlin's Jews after Unification. Challenges to Community, in: Hermann Kurthen u. a. (Hg.), Antisemitism and Xenophobia in Germany after the Unification, New York 1997, S. 224–241. Zunächst gab es u. a. bei Heinz Galinski erhebliche Vorbehalte gegen eine solche Einwanderung; Michael Cohn, The Jews in Germany (1945–1993). The Building of a Minority, Westport 1994, S. 28.

5 Becker/Körber, Holocaust-Memory and Multiculturalism, 2004, S. 5–20.

darauf verwiesen, dass diese Zuwanderung zudem die drängenden bevölkerungsstatistischen Probleme der im Schwinden begriffenen jüdischen Bevölkerung der Bundesrepublik lösen werde. Die Politik stärkte mit dieser Regelung daher erstmals explizit eine religiöse, zudem als ethnisch begriffene Gruppe durch eine spezifische Immigrationspolitik in ihrem zahlenmäßigen Bestand. Das Zusammenspiel dieser beiden Intentionen bedingte einen ganz eigenen Umgang mit der seit den 1990er Jahren zugewanderten Gruppe, wobei im Laufe der Jahre der Wunsch, jüdischen Emigranten aus den GUS-Staaten aus humanitären Gründen eine neue Heimat zu bieten, gegenüber der Absicht, dadurch die jüdische Gemeinschaft in Deutschland zu stärken, zunehmend in den Hintergrund trat. Die zahlenmäßige Stärkung und Förderung jüdischen Lebens wurden zum beherrschenden Thema der Debatten in den jüdischen Gemeinden sowie bei deren Verhandlungen mit staatlichen Institutionen.⁶

Am klarsten wird diese zunehmende Fokussierung, wenn man die Folgen des unabhängig hiervon beschlossenen allgemeinen Zuwanderungsgesetzes von 2005 für die Sonderregelung zugunsten dieser jüdischen Migranten betrachtet. Bei der anschließenden Neuordnung des Aufenthaltsgesetzes griff man auf die Erfahrungen der vergangenen Jahre zurück.⁷ Da sich diese Zuwanderung aufgrund der politischen Vorgaben und unzureichender Maßnahmen zur gesellschaftlichen Integration im Wesentlichen – 2004 zu etwa 85 Prozent – als eine Zuwanderung in die sozialen Systeme gestaltet hatte, richtete sich das Interesse der Bundesregierung vor allem auf eine Begrenzung dieser als »Kontingentflüchtlinge« bezeichneten Gruppe, die – anders, als die Begrifflichkeit vorgibt – bislang durch keine Quote begrenzt worden war.⁸ Abweichend von

- 6 Das ist auch daran erkennbar, dass den miteingewanderten nichtjüdischen Familienangehörigen nur ein geringerer rechtlicher Status zugebilligt wurde. Franziska Becker/Karen Körber, »Juden, Russen, Flüchtlinge«. Die jüdisch-russische Einwanderung nach Deutschland und ihre Repräsentation in den Medien, in: Freddy Raphaël (Hg.), »... das Flüstern eines leisen Wehens«. Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden, Konstanz 2001, S. 425–450. Hans-Ulrich Dillmann, Aufnahme mit Auflage, in: JA 26 (2005), S. 1; siehe auch das bestehende Interview mit Dieter Graumann.
- 7 Gesetz über den Aufenthalt, die Erwerbstätigkeit und die Integration von Ausländern im Bundesgebiet: Aufenthaltsgesetz (AufenthG) § 23 Abs. 2; siehe 16.05.2007 BGBl. I S. 748; bzw. 27.07.2015 BGBl. I S. 1386; nachfolgend auch 15.08.2019 BGBl. I S. 1307 und 19.06.2020 BGBl. I S. 1328.
- 8 Zur aktuellen Statistik (2018); <https://fowid.de/meldung/mitglieder-juedischer-gemeinden-deutschland-1955-2016> (besucht am 26.06.2018); »Durch diese Zuwanderung sind von 1991 bis Ende 2009 rund 212.000 jüdische Migranten einschließlich ihrer Familienangehörigen nach Deutschland gekommen. Es zogen auch 2016 immer noch jüdische Gemeindemitglieder aus den GUS-Staaten (vor allem aus der Ukraine) und dem sonstigen Ausland nach Deutschland (ca. 770). Demgegenüber wanderten nur 187 aus.« 1991 verzeichneten die jüdischen Gemeinden Deutschlands insgesamt 33.692 Mitglieder; 2006 mit 107.794 ihre höchste Mitgliederzahl. Christian Böhme/J. Hart, Wir haben deutlich protestiert, in: JA 59 (2004), S. 1. Jürgen Dahlkamp, Teurer Exodus, in: Der Spiegel 8/2005, S. 68–71; nennt zwischen 60 und 85 % der Zuwanderer als Sozialleistungsempfänger.

den üblichen Regelungen für Flüchtlinge war zudem kein individueller Nachweis einer Verfolgung nötig; es genügte, Jude beziehungsweise mit einem jüdischen Partner verheiratet zu sein.⁹ Während die staatliche Seite nunmehr auf eine quantitative Begrenzung der Zuwanderer abzielte und die Frage ihrer Integrationsfähigkeit stärker ins Zentrum der Debatte rückte, hatten die jüdischen Gemeinden inzwischen ähnlich formulierte, in ihren Motiven jedoch anders gelagerte Bedenken. Mit Verweis auf die Stärkung »jüdischen Lebens« waren sie nunmehr an einer qualitativen Eingrenzung interessiert. Denn anders als erwartet war nur ein Bruchteil, nämlich etwa 80.000 der rund 200.000 Zugewanderten, bislang den jüdischen Gemeinden beigetreten.

Zugleich musste die jüdische Seite – vertreten durch den Dachverband der jüdischen Gemeinden, den Zentralrat der Juden in Deutschland – eingestehen, dass das bislang einzige vermeintlich klare Kriterium dieser Regelungen – die Voraussetzung, »Jude zu sein« – weder eindeutig war noch sie selbst befriedigte. Obschon man dies zunächst wohl nicht wirklich reflektiert hatte, war es bis zu diesem Zeitpunkt ein Charakteristikum der humanitären Geste gewesen, dass die Definition des Jüdischseins letzten Endes offengeblieben war. Nicht nur, dass der Gesetzgeber hier keine spezifischen Vorgaben gemacht hatte. Bereits auf Seiten der Immigranten gab es unterschiedliche Wahrnehmungen. Denn viele Juden in den Sowjetrepubliken hatten aufgrund der stets vorhandenen, nun aber zunehmenden und offenen Diskriminierung darauf geachtet, ihre Zugehörigkeit möglichst verdeckt zu halten. So nutzten manche die Möglichkeit, bei ihrer Heirat nichtjüdisch klingende Namen anzunehmen. Andere hatten ihre jüdische Abstammung aus den Dokumenten tilgen lassen, so dass sogar das Fehlen jeglicher Hinweise ein Zeichen von Zugehörigkeit sein konnte. Entscheidender war jedoch, dass die in der Sowjetunion geltenden und in den amtlichen Dokumenten verzeichneten Volkszugehörigkeiten einer patrilinearen Systematik folgten, also vom Vater auf dessen Nachkommen vererbt wurden, wobei sich Kinder aus in diesem Sinne gemischten Ehen mit ihrer Volljährigkeit für eine Zugehörigkeit entscheiden konnten. Dadurch war staatlicherseits eine ethnisch gedachte jüdische Volkszugehörigkeit etabliert worden, die von der Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde, vom Einhalten religiöser Rituale wie etwa der Beschneidung bei Männern oder von kulturspezifischen Kenntnissen nicht nur von amtlicher Seite, sondern auch dem Selbstverständnis der Betroffenen nach unabhängig war.

Ebenso wie die weitgehende Säkularisierung der Bevölkerung der Sowjetunion oder das Fehlen einer jüdischen Erziehung und Sozialisation war dies den politischen und jüdischen Akteuren in Deutschland bekannt. Gleiches gilt für die Tatsache, dass die Anzahl von Eheschließungen zwischen Juden und Nichtjuden in der Sowjetunion ausgesprochen hoch war. All das wuss-

9 Die Kinder aus solchen Ehen natürlich eingeschlossen.

ten die deutschen Akteure insbesondere durch zurückliegende Auswanderungsschübe russischer Juden vor allem nach Israel und in die USA, aber auch nach Deutschland, weshalb das Erstaunen gegenüber den sich hieraus ergebenden Konsequenzen im Nachhinein verblüfft. Die jüdischen Gemeinden in Deutschland setzten ihrerseits eine spezifische Definition für die Anerkennung von Personen als Juden voraus, nämlich die Abstammung von einer jüdischen Mutter beziehungsweise den religiösen Übertritt zum Judentum nach den Regeln der Orthodoxie.¹⁰ Wohlgemerkt entschied man sich – anders, als dies oft dargestellt wird – bewusst gegen andere innerjüdisch normativ gefestigte Definitionen für diejenige, die in den Nachkriegsjahrzehnten von den Gemeinden unter dem Schlagwort der Einheitsgemeinde als alleiniger Maßstab etabliert worden war. Diese orthodoxe religionsrechtliche Definition wird zwar von allen religiösen Gruppierungen akzeptiert, ist jedoch keineswegs die einzig geltende. Hierzu muss man sich zunächst bewusst machen, dass die unterschiedlichen orthodoxen Gruppierungen in den westlichen Gesellschaften mit etwa 10 % der jüdischen Bevölkerungen eine Minderheit darstellen. Ebenso wie die Orthodoxie erkennt das reformorientierte amerikanische konservative Judentum (*Conservative Judaism*), das inzwischen auch als traditionell (*Masorti*) bezeichnet wird und in den USA mit etwa 18 % des jüdischen Bevölkerungsanteils vertreten ist, ausschließlich die matrilineare Abstammung als maßgeblich für die Zugehörigkeit zum Judentum durch Geburt an. Im Gegensatz hierzu sieht die größte religiöse Denomination, das Liberale oder Progressive Judentum – in den USA mit etwa 35 % vertreten bei weiteren 30 % religiös nicht Assoziierten und etwa 6 % kleineren religiös-kulturellen Gruppierungen –, inzwischen auch in der alleinigen Abstammung von einem jüdischen Vater einen Zugehörigkeit bedingenden Faktor.¹¹ Von diesen religiösen Definitionen, zumal von der für Israel in religiösen Fragen entscheidenden orthodoxen Position, unterscheidet sich allerdings das Zuwanderungsgesetz des Staates Israel – das sogenannte Rückkehrrecht (*Chok haSchwut*) – aufgrund der Definition einer ausschließlichen Volkszugehörigkeit erheblich. Ähnlich wie die säkularen Konzepte von Volkszugehörigkeit etwa für die sogenannten Russlanddeutschen, aber auch der Volkszugehörigkeiten in der ehemaligen Sowjetunion, erkennt dieses – unter anderem eingedenk der Verfolgung auf Grundlage der nationalsozialistischen Rassentheorie – allen Einwande-

10 J. Hart, Wir vertreten alle Gemeinden, in: JA (Archiv), 15.01.2003.

11 PEW Research Center 2013, 20.02.–13.06.2013, Kapitel 3; je nach Erhebung schwanken diese Zahlen etwas, deren Verhältnis bleibt insgesamt jedoch gleich. Vgl. Ira M. Sheskin/Arnold Dashefsky, Jewish Population in the United States 2016, in: Current Jewish Population Reports 16 (2016), [https://www.jewishdatabank.org/content/upload/bjdb/825/United%20States%20Jewish%20Population,%202016%20\(FINAL\).pdf](https://www.jewishdatabank.org/content/upload/bjdb/825/United%20States%20Jewish%20Population,%202016%20(FINAL).pdf) (besucht am 17.09.2019). Dies., American Jewish Year Book 2016: The Annual Record of North American Jewish Communities, Cham 2017.

ren prinzipiell die Staatsbürgerschaft als Juden zu, die wenigstens einen jüdischen Großelternteil gleich welchen Geschlechts vorweisen können.¹² Diesem Gesetz liegt ein säkularisiertes Konzept von Volkszugehörigkeit zugrunde; die weitergehende Religionszugehörigkeit bleibt davon unberührt. Und jenseits des Staates Israel haben sich noch andere säkulare Identitätsmodelle etabliert, die allerdings keine rechtliche Würdigung und keine normative Anerkennung von jüdischen Institutionen erhielten.

Während diese Dinge in anderen Staaten, insbesondere natürlich in Israel, seit Jahren offensiv diskutiert wurden, geschah dies hierzulande nicht. Erst im Rahmen der staatlichen Neuregulierung der Zuwanderung wurde das Thema aufgegriffen, insbesondere da die jüdischen Gemeinden die Tore für eine weitere Zuwanderung offen halten, zugleich aber die einwandernde Gruppe ihren Vorgaben entsprechend eingrenzen wollten. Begreiflicherweise konnte sich die damalige Bundesregierung nicht dazu verständigen, dass der deutsche Staat nach dem Holocaust erneut definieren sollte, wer Jude ist und wer nicht. Der Kompromiss, der daraufhin mit den jüdischen Gemeinden vereinbart wurde, setzte für die Aufnahme eine positive Integrationsprognose voraus.¹³ Diese umfasste nicht nur pragmatische Aspekte wie berufliche Perspektiven oder Deutschkenntnisse, also jene Faktoren, die für die staatliche Seite entscheidend waren, sondern auch eine Prüfung hinsichtlich ihrer Anerkennung als Juden seitens der jüdischen Gemeinden. All dies findet seither in einem vorgeschalteten Verfahren noch im Heimatland, der letztgenannte Teil der Vorprüfung durch Vertretungen der deutschen jüdischen Gemeinden statt.¹⁴ Die Bundesregierung übertrug damit einen Teil der Entscheidung und Verantwortung für das Recht auf Einreise nach Deutschland den jüdischen Gemeinden. Dieser Kompromiss hatte einen faden Beigeschmack, denn der ursprünglich humanitäre Aspekt dieser Geste des Gesetzgebers wurde zugunsten der religions- und bevölkerungspolitischen Planungen einer Religionsgemeinschaft zurückgestellt, wiewohl alle, die den sowjetischen Regelungen entsprechend als Juden galten, Diskriminierungen ausgesetzt waren, und nicht nur jene, die nach Maßgabe orthodoxer Normen Juden sind.

12 In der Fassung von 1970; Sefer HaChukkim 586 (11. Adar Scheni 5730/19.3.1970), S. 34. Siehe die Kommentierung; Hataot Chok 866 (5730/1970), S. 36. Zu den Optionen der Definitionsmöglichkeiten der Gruppenzugehörigkeit siehe z. B. auch Sergio DellaPergola, World Jewish Population 17 (2016), S. 9–15, [https://www.jewishdatabank.org/content/upload/bjdb/831/World%20Jewish%20Population,%202016%20\(Final\).pdf](https://www.jewishdatabank.org/content/upload/bjdb/831/World%20Jewish%20Population,%202016%20(Final).pdf) (besucht am 17.09.2019).

13 Hans-Ulrich Dillmann, Punkt für Punkt, in: JA 30 (2006), S. 2. Dilemma für Schily, in: Der Spiegel 10/2005, S. 17. Enge Beziehung, in: Der Spiegel 18/1997.

14 Elke Wittich, In allen Lebenslagen, in: JA (Archiv), 27.4.2006; diese Überprüfung soll durch die Zentralwohlfahrtsstelle (ZWST) stattfinden.

Inzwischen kam die Einwanderung zum einen wegen dieser Neuregelung des Aufenthaltsgesetzes, zum anderen aufgrund der Tatsache, dass die jüdische Bevölkerung in den GUS-Staaten durch die Massenauswanderung im Schwinden begriffen ist, fast zum Erliegen. Wie sehr das gesamte Geschehen von einem allgemein humanitären Akt hin zu dem Aspekt der Stärkung jüdischen Lebens in Deutschland und damit zur Frage der Zugehörigkeit und der Anerkennung verschoben wurde, dokumentieren einige bezeichnende Fehlwahrnehmungen: So bedauerten die jüdischen Gemeinden über die Jahre hinweg durchgängig ein mangelndes Interesse der Zuwanderer an einer Mitgliedschaft, wiewohl schon die ganz erhebliche Anzahl nichtjüdischer Ehepartner, die mit ihren jüdischen Familienmitgliedern zugewandert waren – Zahlen hierzu liegen nicht vor – bereits darauf verwies, dass das Selbstverständnis selbst der nach orthodoxer Definition als Juden anerkannten Immigranten kaum ein religiöses sein würde. Einige Gemeinden folgerten sogar, dass die Zuwanderung als Juden automatisch eine Zwangsmitgliedschaft in den Religionsgemeinden bedinge, ein sehr eigenwilliger Begriff von den bürgerlichen Grundrechten, der jedoch immerhin so bestimmend war, dass dies der gerichtlichen Klärung bedurfte.¹⁵

Die zentrale Frage der Integration wurde aber auch deshalb zu einem beherrschenden Thema in den Gemeinden, weil die staatlichen Maßnahmen zur beruflichen und gesellschaftlichen Integration von Migranten in Deutschland generell mangelhaft sind. Die Einwanderung ging daher wie bei anderen Zuwanderern auch meist mit einem Bruch in der Erwerbsbiographie Hand in Hand. Sie endete insbesondere für Zuwanderer mittleren Alters meist in der Arbeitslosigkeit, obwohl ein erheblicher Anteil von ihnen akademische Ausbildungen beziehungsweise höhere Berufsabschlüsse vorweisen konnte, die hierzulande allerdings nicht immer als gleichwertig anerkannt werden. Da Fortbildungsmaßnahmen oftmals fehlten, war es für den überwiegenden Teil der zugezogenen Erwachsenen jenseits der Lebensmitte nicht möglich, sich – zumal auf dem vorherigen Niveau – beruflich zu etablieren. Das sieht in Ländern wie den USA oder Israel, die sich als Immigrationsgesellschaften verstehen und vertiefte Eingliederungs- und Fortbildungsmaßnahmen anbieten und verbindlich machen, in denen die finanzielle Unterstützung der Zuwanderer zudem geringer und zeitlich begrenzt ist, bekanntermaßen anders aus. Erste vergleichende Untersuchungen zu diesem Migrationsgeschehen lassen erkennen, dass den Zuwanderern derlei positive wie negative Konsequenzen durchaus bewusst waren und ihre Wahl des Zielortes beeinflussten.¹⁶ Die Ein-

15 Martin Dommer/Sebastian Knauer, Viele Zimmer unter einem Dach, in: *Der Spiegel* 19/2004, S. 66–68.

16 Yion Cohen/Irena Kogan, Jewish Immigration from the Former Soviet Union to Germany and Israel in the 1990ies, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 50 (2005), S. 249–265. Ben-Rafael, E. u. a., *Building a Diaspora. Russian Jews in Israel, Germany, and the USA*,

wanderer nach Deutschland nahmen diese spezifischen Schwierigkeiten insbesondere zugunsten ihrer Kinder auf sich, eine Entscheidung, die, wie Karen Körber in ihrer Studie aufzeigt, sich für die nachwachsende Generation bewährt hat. Daran gemessen, war die Zuwanderung trotz aller Probleme erfolgreich, denn die nachfolgende Generation erweist sich als bestens integriert und hat sich zum Teil sogar schon eine akademische Ausbildung mit entsprechenden beruflichen Perspektiven erarbeitet. Die Elterngeneration zahlte dafür jedoch den Preis eines sozialen Abstiegs sowie der sprachlichen und kulturellen Entwurzelung.

Erwartungshaltungen

Für den ganz überwiegenden Teil der Immigranten waren die drängendsten Probleme zweifellos sozialer Natur. Fragen nach einer wie auch immer gearteten religiösen beziehungsweise ethnischen Zugehörigkeit traten dem-

Leiden 2006 (International Comparative Social Studies; 13), S. 55–190. Wiewohl die für die deutsche Einwanderungspolitik kennzeichnenden, zum Teil schwierigen Bedingungen, insbesondere die Probleme der Integration in den Arbeitsmarkt, wie diese Studie argumentiert, den Zuwanderern größtenteils bekannt waren, in jedem Fall sehr schnell bekannt wurden, und dies im Abgleich mit der, was das soziale Netz angeht, viel ungünstigeren Situation z. B. in Israel oder den USA, werden inzwischen Forderungen laut, die von der Klage über eine Altersarmut der Eingewanderten getragen sind. Soweit dies den Veröffentlichungen zu entnehmen ist, ist nunmehr eine gegenüber der Grundsicherung erhöhte Altersrente von Seiten des Zentralrats, aber auch von politischer Seite angedacht, die dieser Migrantengruppe eine erweiterte soziale Fürsorge, z. B. wie sie für sogenannte Russlanddeutsche gilt, eröffnen würde. Ob diese Forderung sich auf die gesamte Generation von Zuwanderern bezieht oder erneut nur auf Teile derselben, bleibt bislang unklar, ebenso die genaue rechtliche Fassung. Siehe hierzu z. B. Pressemitteilung der ZWST, Altersarmut jüdischer Zuwanderer bekämpfen, Frankfurt, 21.02.2019. Die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST) begrüßt den von der Opposition im Bundestag vorgelegten Antrag zur Alterssicherung jüdischer Kontingentflüchtlinge; ZWST Präsident Abraham Lehrer: »Ziel ist die Verbesserung der sozialen Lage jüdischer Zuwanderer. Benötigt wird eine Lösung, welche die Lebensleistung der Zuwanderer und die historische Verantwortung für die Wiederherstellung jüdischen Lebens in Deutschland berücksichtigt.« Hierbei richtet man sich gegen den Lösungsvorschlag des Bundesrats, sie in das Fremdretenrecht aufzunehmen, was laut ZWST »70 % der jüdischen Zuwanderer dauerhaft von einer Verbesserung ihrer finanziellen Situation« ausschließen würde. Schrep, B., Einwanderer aus der Ex-UdSSR. »Ich dachte, ich bekomme eine gute Rente«, in: Der Spiegel 22/2019; 24. Mai 2019; <https://www.spiegel.de/plus/einwanderer-aus-der-ex-udssr-ich-dachte-ich-bekomme-eine-gute-rent-e-a-00000000-0002-0001-0000-000164076170>. Jüdische Allgemeine (online/v. 21.02.2019), Bundestag. Antrag für bessere Renten jüdischer Zuwanderer abgelehnt; <https://www.juedische-allgemeine.de/politik/antrag-fuer-bessere-renten-juedischer-zuwanderer-abgelehnt/> (beides aufgerufen am 04.09.2019).

gegenüber deutlich in den Hintergrund. Dennoch wurde vor allem der Aspekt einer jüdischen Identität für den allgemeinen gesellschaftlichen Diskurs entscheidend, und das in einem solchen Maß, dass die staatliche Seite dies ihrerseits anerkannte. So verpflichtete sich die öffentliche Hand auf Bundes- und Länderebene über Staatsverträge, auf lokaler Ebene durch Subventionen dazu, die jüdischen Immigranten über die allgemeinen, allen Zuwanderergruppen zustehenden staatlichen Leistungen hinaus zu fördern, allerdings nur den durch die Gemeinden als jüdisch anerkannten Teil.¹⁷ Jenseits der Förderleistungen, die diesen Kontingentflüchtlingen, ob sie jüdisch waren oder nicht, und unabhängig von der Anerkennung seitens der jüdischen Gemeinde, zustanden, erhalten die Gemeinden seither spezifische Finanzhilfen, um ihre gestiegenen Unkosten aufzufangen und sie bei der Integration der neuen Gemeindemitglieder zu unterstützen. Diese besondere Hilfestellung erklärt sich auch dadurch, dass die jüdischen Gemeinden insgesamt, anders als die von der öffentlichen Hand vergleichbar geförderten großen christlichen Kirchen, aus eigenen Mitteln kaum überlebensfähig wären. Zudem führte die Zunahme der Gemeindemitgliedschaften um mehr als 80 % aufgrund der hohen Anzahl derjenigen, die dauerhaft auf staatliche Unterstützung angewiesen blieben, nicht zu einer entsprechenden Steigerung der Mitgliedsbeiträge.¹⁸

Die zusätzlichen Maßnahmen zur finanziellen Absicherung der jüdischen Gemeinden waren insbesondere als eine Förderung für Integrationsleistungen gedacht. Sie bezogen sich auf soziale Hilfsangebote, die zusätzlich zu gleichartigen Angeboten staatlicher Stellen eingerichtet wurden. Die Gemeinden boten dementsprechend allgemeine Hilfestellungen bei der gesellschaftlichen Etablierung, beim Spracherwerb, bei Behördenkontakten, der Wohnungssuche beziehungsweise der Sozialbetreuung an. Hinzu kamen aber auch wei-

17 Dahlkamp, *Teurer Exodus*, 2005, S. 68–71; S. Kramer, Generalsekretär des Zentralrats, reagierte auf die Deckelung dieser zusätzlichen Bezuschussung der Gemeinden mit dem Verweis, wenn der Staat nicht mehr Geld für Integrationsarbeit zahle, dann sei auch er (Kramer) für eine Begrenzung des Zuzugs.

18 Wobei zu fragen bliebe, ob die christlichen Kirchen für vergleichbare Sozialleistungen zugunsten ihrer Gemeindemitglieder nicht weitgehend eigene Mittel aufwenden. Jahresbericht der ZWST 2009, Anlage 1, nennt ein Zahlenverhältnis für 2006 von 8.123 Altingesessenen zu 99.671 Zuwanderern. Eine Auflistung der zentralen staatlichen Zuschüsse, neben die wie bei anderen Religionsgemeinschaften auch eine unüberschaubare Anzahl sonstiger Förderungen tritt, findet sich z. B. bei Heide Sobotka, *Ein zeitaufwendiges Hobby*, in: JA (Archiv) (24.4.2002) und Dommer/Knauer, *Viele Zimmer*, 2004. Wobei Klagen, dass man die Gemeinden nur als Sozialamt nutze, um bei Besserung der finanziellen Situation auszutreten, schon weit früher nicht unbekannt waren; siehe Hendrik George van Dam, *Wachsamkeit zur Selbstkontrolle*, in: AJW 35/1957, S. 1. Julius H. Schoeps u. a., *Jüdische Zuwanderer aus der GUS. Zur Problematik von sozio-kultureller und generationsspezifischer Integration. Eine empirische Studie des Moses Mendelssohn Zentrum 1997–1999*, in: Ders. u. a. (Hg.), *Ein neues Judentum in Deutschland?*, 1999, S. 13–139; S. 106–116; S. 64–76.

tergehende Angebote vor allem zum Thema Identität, wohlgerneht einer jüdischen Identität. Die sozialen und kulturellen Integrationsangebote erwiesen sich insbesondere für die vielen mittleren und kleinen Gemeinden als eine große Herausforderung, der man sich dennoch in bewunderungswürdiger Weise stellte. Da weder die professionellen Kenntnisse noch entsprechend ausgebildetes Personal vorhanden waren, reagierten die Gemeinden mit zusätzlichem ehrenamtlichen Engagement und gerieten gelegentlich an den Rand der Selbstüberforderung.

Dass und wie die jüdischen Gemeinden dennoch mit großer Selbstverständlichkeit und persönlichem Engagement aktiv wurden, war mit Blick auf ihre Geschichte jedoch zu erwarten gewesen.¹⁹ Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs waren erstaunlich schnell wieder erste jüdische Gemeinden gegründet worden, oftmals zunächst auf Initiative deutscher Juden. Nachdem die osteuropäischen Displaced Persons aus Arbeits- und Konzentrationslagern, aus Verstecken, aus der Emigration und aus sowjetischen Internierungslagern insbesondere in die amerikanische Besatzungszone einwanderten und sich mit den deutschen Juden zusammenschlossen, war das drängendste Problem die Versorgung der Überlebenden, denen es an allem mangelte. Selbst nach der überwiegenden Auswanderung dieser ersten jüdischen Gemeinschaft auf Zeit und der allmählichen Konsolidierung der Gemeinden in der wenig freundlich gesonnenen postfaschistischen Gesellschaft der Bundesrepublik blieb die soziale Fürsorge unter dem Vorzeichen gegenseitiger Verantwortung für die in physischer und psychischer Hinsicht Bedürftigen, die zudem ihrer materiellen Existenzgrundlagen beraubt waren, die zentrale Aufgabe der Gemeinden.²⁰ Nachdem diese Nachkriegsgemeinden trotz ihres nurmehr geringen Anteils deutscher Juden im Rahmen des Luxemburger Abkommens von 1952/53 von der Bundesregierung und den Rechtsnachfolgeorganisationen der zerstörten deutschen Gemeinden mit einem Fixum der vereinbarten Entschädigungszahlungen finanziell abgesichert worden waren, besserte sich die Situation dauerhaft. In den nachfolgenden Jahrzehnten erhielten sie neben den sonstigen Vergünstigungen, die der deutsche Staat Religionsgemeinschaften gewährt, ebenso wie die christlichen Kirchen dauerhaft erhebliche öffentliche Fördermittel. Wiewohl auch für die jüdischen Gemeinden keine umfassenden Zahlen vorliegen, wird man von einer Förderung durch die öffentliche Hand

19 Michael Brenner, Epilog oder Neuanfang? Fünf Jahrzehnte jüdischen Lebens im Nachkriegsdeutschland: Eine Zwischenbilanz, in: *Tribüne* 148 (1998), S. 174–185. Marion Kaplan, *Jewish Life in Post-Wall Germany*, in: Mark Raphael Baker (Hg.), *History on the Edge. Essays in Memory of John Foster*, Melbourne 1997, S. 164–191.

20 Tobias Freimüller, Mehr als eine Religionsgemeinschaft. Jüdisches Leben in Frankfurt am Main nach 1945, in: *Zeithistorische Forschungen* 3 (2010), S. 368–407. Atina Grossmann/Tamar Levinsky, *Zwischenstation*, in: Michael Brenner (Hg.), *Geschichte der Juden in Deutschland*, 2012, S. 95–138.

ausgehen müssen, die vermutlich jene der äußerst vermögenden beiden großen Kirchen übersteigt, wo diese auf 80–95 % der Haushalte geschätzt wird. Ohne diese Zuwendungen wäre die zum Zeitpunkt der Zuwanderung sehr kleine jüdische Gemeinschaft kaum in der Lage gewesen, ihre bestehenden oder die infolge neu gegründeten Gemeinde-Institutionen zu finanzieren. Zu den Beiträgen für Integrationsleistungen kamen nun zusätzliche Mittel etwa für neue jüdische Schulen und Synagogen sowie für weitere Ausbildungsstätten für religiöses Personal hinzu.²¹

Diese starke Betonung des sozialen Elements und einer gemeinschaftlichen Verantwortung wurde von den jüdischen Gemeinden fortgeschrieben. Dabei wurde immer wieder unterstrichen, dass Solidarität und tätige Hilfe zentrale Bestandteile der religiösen Tradition seien, also als ein kulturell kodiertes »jüdisches« Handeln verstanden werden müssten. Dieses Herausstreichen eines spezifisch jüdischen Charakters der Hilfestellungen jenseits der von staatlicher Seite als notwendig erachteten Förderung entspricht jedoch nicht un-

21 Ein Beispiel bieten sowohl der Zentralrat der Juden in Deutschland als auch die vergleichsweise gut situierte Gemeinde Frankfurt am Main; siehe z. B. Produkthaushalt der Stadt Frankfurt am Main, 2008, S. 133, 372, 388, 394, 403, 406, 407, 411, 1587, 2011; 2016, separat davon die Betreuung ehemaliger jüdischer Bürger. Dasselbe im Produkthaushalt Frankfurt am Main 2009; S. 139, 370, 375, 386, 390, 391, 398, 401, 402, 407, 1642, 1664, 1666. Hessischer Landtag, Drucksache 16/8018 (v. 7.11.2007); die Leistungen zur »Entschuldung« der Gemeinde werden vom Land (40 %) und der Stadt Frankfurt am Main (60 %) getragen, tauchen aber mit voller Summe bereits im Haushalt der Stadt auf. Dies konnte auch auf Rückfrage hin nicht geklärt werden. Wiewohl die Frankfurter Gemeinde erstanlicherweise nicht Mitglied des Landesverbands der jüdischen Gemeinden in Hessen ist, gehen an diese nach internen Vereinbarungen 70 % der staatlichen Leistungen für den Landesverband. Die Gesamtförderung belief sich für 2007 auf 2.629.458 €, ab 2008 auf 4.684.615 € mit Entschuldungszuschuss. Die von der Gemeinde genannten pauschalisierten Gesamtaufwendungen für 2009 beliefen sich auf insg. 26.800.000 €. Im Abgleich wäre der städtische Anteil mit 20 % (5.36.000 €), Land mit 18 % (4.824.000 €), Eigenleistung 34 % (9.112.000 €) – unklar bleibt ein Rest von 28 % (7.504.000 €). Die interne grobe Aufschlüsselung des Gemeindehaushalts ist mit 6 % bei Religion (wobei nicht zu klären war, was darunter subsumiert wurde), Verwaltung (11 %), Soziales (36 %), Liegenschaftskosten (9 %); insg. 62 % der Ausgaben, der Rest bleibt erneut unklar. Ein Teil der Bundesförderung des Zentralrats fließt über die Zentralwohlfahrtsstelle den jüdischen Gemeinden für die Sozialfürsorge und besondere Betreuungsprogramme zu, darunter zahlreiche spezifische Veranstaltungen für die Zugewanderten. Derlei findet sich vergleichbar auch bei Selbsthilfegruppen und anderen Trägern sozialer Angebote, darunter zweifellos auch zahlreiche kirchliche Institutionen. Ein Beispiel für einen Teil der Finanzierungsmodelle bietet etwa die 2004 in den Räumen der Schule der Vorkriegsgemeinde, dem Philanthropin, eröffnete Lichtigfeld-Schule in Frankfurt am Main; siehe Matthias Kittmann, Das Philanthropin wird wieder jüdisch, in: JA 6 (2004), S. 19. Hans Riebsamen, Jüdische Gemeinde bekommt mehr Geld, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 29 (2008), S. 41. Frankfurter Vertrag, Frankfurter Rundschau Online (2.7.2008). Vgl. für die christlichen Großkirchen Carsten Frerk, Violettbuch Kirchenfinanzen. Wie der Staat die Kirchen finanziert, Aschaffenburg 2010.

bedingt der jüdischen Tradition.²² So sind kaum religiöse Aspekte in diesem Handeln erkennbar, und die Solidarleistung entspricht weit weniger einem traditionellen Begriff von jüdischer Solidarität als dem allgemeinen, gesellschaftlich etablierten. Im Vorgriff auf die noch zu stellende Frage nach einer religiösen Identität wurde, anders als im Sinne des überlieferten jüdischen Sozialwesens, der *Zedaka*, keineswegs nur das Minimum gefördert, und die Unterstützten wurden nicht durch den Entzug von Mitbestimmungsrechten zurückgesetzt. Auch forderte man von den Unterstützten weder Rückzahlungen noch adäquate Gegenleistungen ein. Solidarität und Hilfe wurden also nicht wie in der jüdischen Tradition im faktischen Sinn als eine gegenseitige Solidarität, die zur Selbsthilfe verpflichtet, verstanden, sondern wie bei der staatlichen sozialen Unterstützung eher als ein einseitiges Alimentieren. Das Bemühen, dieser zusätzlichen Unterstützung einen spezifisch jüdischen, religiös legitimierten Charakter zuzuschreiben, dokumentiert allerdings, wie sehr Gemeinschaftlichkeit und Solidarität aus persönlicher Erfahrung heraus im Zentrum des Selbstverständnisses standen und stehen: Der Fokus lag jedoch eindeutig auf pragmatischen Hilfestellungen in der neuen Lebenssituation. Religiosität und eine hierfür spezifische Traditionspflege blieben zumindest im Untersuchungszeitraum eher symbolischer Natur.²³ So waren beispielsweise Veranstaltungen mit eindeutig religiösem Bezug, etwa im Rahmen der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland, deutlich die Ausnahme. Dies entspricht eher der Situation, wie William Frankel sie bereits 1960 aus Frankfurt am Main dem American Jewish Committee berichtete. Für ihn war das jüdische Gemeindeleben »not very Jewish in a religious sense (...) but a communal social ›huddling together‹.«²⁴

All dies wäre völlig unerheblich und entsprach ohnedies auch weitgehend den Bedürfnissen und Erwartungen der Immigranten, hätte man nicht zugleich eine erhitzte Debatte über das Jüdischsein der Neuzugewanderten ge-

22 Benjamin Bloch, *Zedaka – Die Gerechtigkeit. Jüdische Sozialarbeit 1945 bis heute*, in: *Tribüne* 149 (1999), S. 127–139. Heide Sobotka, *Zedaka heißt Wohltätigkeit*, in: JA (Archiv) (5.11.2003). Judith Kessler, *Identitätssuche und Subkultur. Erfahrungen der Sozialarbeit in der Jüdischen Gemeinde zu Berlin*, in: Julius H. Schoeps u. a. (Hg.), *Ein neues Judentum in Deutschland?*, 1999, S. 140–162. Infomaterial der Zentralwohlfahrtsstelle: *Zedaka. Das Leitbild der ZWST* (Stand 2008).

23 Tora? Kenn' ich nicht, in: *AJW* 22/1997, S. 15: »Viele Gemeinden böten nicht ausreichend religiöse Bildung an. Vielmehr arbeiten sie heute überwiegend als eine Art Sozialamt ohne Bezug zur Religion. Viel schwerer aber wiegt, dass Leute, die auch nur ein bisschen religiös sind, abgeschreckt werden.« (...) »Man kann sich gar nicht vorstellen, wie wenig junge Juden heute über ihr Judentum wissen.« Andreas Nachama bezeichnet dies als »non-observing orthodox«; siehe Andreas Nachama, *Mehr als ein Fragezeichen. Die Zukunft der Jüdischen Gemeinden in Deutschland*, in: Wolfgang Dreßen u. a. (Hg.), *Ex Oriente. Isaak und der weiße Elefant. Bagdad – Jerusalem – Aachen. Eine Reise durch drei Kulturen um 800 und heute*, Bd. 3, Mainz 2003, S. 190–197.

24 Freimüller, *Mehr als eine Religionsgemeinschaft*, 2010, S. 398.

führt. Denn die jüdischen Gemeinden sahen die Zuwanderung letztlich unter dem pragmatischen Vorzeichen der eigenen Existenzsicherung, weshalb auch immer wieder auf diese Voraussetzung für die Einreise und eine sich daraus für die Immigranten ergebende Verpflichtung, Mitglieder der Gemeinden zu werden, verwiesen wurde. Wie ein Gemeindevorsitzender es im Interview beschrieb: »Ich sag' den Leuten, wisst ihr überhaupt, warum ihr nach Deutschland gekommen seid? Wenn sie sagen, ja, uns ist es in Russland schlecht gegangen, sag ich: hmmm..., das Abkommen zwischen dem Zentralrat und der Bundesrepublik sagt *expressis verbis*, sie sollen die von den Nazis zerstörten jüdischen Gemeinden wieder mit aufbauen. (...) Und nur unter der Bedingung habt ihr die Einreise bekommen und habt die ganzen Vergünstigungen bekommen, die ihr hier habt.«²⁵ Derlei Vorhaltungen beeindruckten natürlich kaum diejenigen, die wenig bis gar nicht an jüdischen Zusammenhängen interessiert waren, sondern insbesondere jene, die den Gemeinden prinzipiell zugewandt waren und die nun mit der Forderung konfrontiert wurden, endlich »jüdisch zu sein«. Das grundlegende Problem hierbei war, dass die neuen Gemeindeglieder überwiegend nicht religiös waren, jüdisch religiöses Leben gar nicht kannten und, wenn überhaupt, ein eher intellektuelles Interesse an jüdischer Geschichte und Kultur bekundeten. Natürlich nahmen viele der Zugewanderten aufgrund ihrer besonderen Situation, aber auch aufgrund mangelnder Kenntnisse anderer Aspekte vor allem die sozialen Hilfestellungen in Anspruch. Das geschah allerdings nicht nur, weil die jüdischen Gemeinden aus ihrer Perspektive eine Verlängerung der öffentlichen Verwaltung darstellten.²⁶ Bald zeigte sich, dass die Gemeinden insbesondere für Teile der älteren Generation durchaus zu einem sozialen Anlaufpunkt jenseits rein sozialer Hilfeleistungen wurden. Doch auch an diesem Punkt trafen unterschiedliche Erwartungen aufeinander: Was für die neuen Mitglieder ein Schutzraum in der Emigration war, eine Gemeinschaft mit Personen, die ähnliche Lebens- und Migrationserfahrungen gemacht haben – eine Erfahrung, die sie mit der Gründergeneration der Gemeinden eigentlich teilten –, erschien den alteingesessenen Mitgliedern als »Russenclub«, als primär kulturelle Veranstaltungen mit Inhalten, die für sie nicht jüdisch oder zumindest nicht jüdisch genug waren.²⁷ Ins Zentrum des Wunsches, dass sich die Neumitglieder mehr

25 Interview Körper mit dem Gemeindevorsitzenden einer mittelgroßen Gemeinde..

26 Dass dem so ist, wird vereinzelt auch intern anerkannt; Heide Sobotka, Herausforderung: Integration, in: JA 12 (2004), S. 20. Siehe vorherige Anmerkung.

27 Rainer Hess/Jarden Kranz, Jüdische Existenz in Deutschland heute. Probleme des Wandels der jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland infolge der Zuwanderung russischer Juden nach 1989, Berlin 2000, S. 188–227. Gabriela Fenyes, Visionen müssen her, in: JA 2 (2004), S. 19. Siehe z. B. die Pro-und-Kontra-Debatte, in: JA 50 (2004), S. 11; A. Winkelmann: »Es gibt auch Gemeinden, in denen der russische Vorstand offensichtlich nicht an religiösen Fragen interessiert ist und Gottesdienste selbst an Fei-

in der Gemeinde engagieren sollten und dass dieses Interesse darüber hinaus eine spezifische Qualität aufweisen müsse, um den Voraussetzungen ihrer Aufnahme in Deutschland und durch die Gemeinden zu entsprechen, rückte denn auch die Frage nach der Teilnahme an religiösen Veranstaltungen, also von Religiosität als Teil jüdischer Selbstverortung.

Es war diese Differenz der unterschiedlichen Erwartungen beider Gruppen, die die eigentliche Konfliktlinie zwischen den wenigen Alteingesessenen und der überwiegenden Mehrheit neu zugewandeter Mitglieder kennzeichnet. Wenngleich einige Gemeinderepräsentanten die Konflikte aus einem über die Jahre gewachsenen Pragmatismus heraus durch das Beschwören genereller und zunehmend voraussetzungsloser Gemeinsamkeit inzwischen zu entschärfen versuchen, bestehen sie fraglos fort, da sich die unterschiedlichen Vorstellungen von Jüdischsein dadurch nicht ändern und einmal geschehene Desavouierungen sich nicht so einfach wieder tilgen lassen.²⁸ Dies wurde dadurch verstärkt, dass man sich auf Seiten der alten Gemeindemitglieder und bei Teilen der Repräsentanz lange Offensichtliches nicht eingestanden hatte. Um nur einige zentrale Themenfelder zu nennen, die sich aus einer solchen, durch unrealistische Erwartungen bedingten Perspektive ergaben: Ein Problem war zweifellos, dass eine kleine Minorität wie die alteingesessenen Gemeindemitglieder niemals in der Lage war, eine derart überwiegende Mehrheit zu »integrieren«. Zumal, wenn sich diese Integration über soziale Hilfestellungen hinaus auf Aspekte des kulturellen und religiösen Selbstverständnisses erstrecken sollte.²⁹ Ein nüchternes Anerkennen der Zahlenverhältnisse hätte

ertragen für überflüssig hält.« R(achel) Klüger: »Die Mehrheit war auch damals nicht religiös, fühlte sich dem Judentum aber verbunden. (...) Heute herrscht gähnende Leere bei den Gottesdiensten. (...) Viele Zuwanderer halten an ihrer nichtjüdischen Mentalität fest. Statt die Sitten und Werte einer deutschen jüdischen Gemeinde anzunehmen, glauben sie, dass sie es sind, die uns erst so etwas wie Kultur gebracht haben. (...) Sich einer Mehrheit zu beugen, die von jüdischer Religion keine Ahnung hat (egal welcher Richtung), ist der vorletzte Schritt vor der Schließung der Synagoge überhaupt. (...) Für die Alteingesessenen und für diejenigen Zuwanderer, die an jüdischem Leben ernsthaft interessiert sind, wäre es besser, auf einen gewissen Teil der Zuwanderer zu verzichten, einfach weil sie keine Juden mehr sind und auch keine mehr werden wollen.« Vladimir Vertlib, *Deutschstunde und Russendisko*, in: JA (Archiv), 30.11.2006, S. 1. Elke Wittich, *Schein und Sein*, in: JA (Archiv), 26.7.2007.

- 28 Interview Körber mit einem Vorstandsmitglied einer Großgemeinde: »nur deshalb, weil sie Juden sind, ohne jetzt zu definieren, es sind Gläubige, es sind Nicht-Gläubige, sondern einfach der Punkt, dass sie Juden sind, reicht quasi für uns aus, um zu sagen, ihr seid willkommen«.
- 29 Hiermit sei zunächst das Zahlenverhältnis angesprochen und nicht wie bei Daniel Krochmalnik, *Der beschwerliche Weg zum Judentum*, in: *Frankfurter Jüdische Nachrichten* 97 (1998), S. 1–2; der dies ausschließlich auf die Unkenntnis und Irreligiosität der Alteingesessenen bezieht, die ihre Identität angeblich lediglich als »eine Art Entrée-Billet in ein Deutschland, das versucht seine Vergangenheit wiedergutzumachen, indem überlebende Juden einen Bonus für ihr Judesein erhalten«.

auch die teilweise heftigen Konflikte um die Vertretung der Gemeinden vermeiden können, die noch zu Beginn der 2010er Jahre regelmäßig stattfanden.

Wie unrealistisch die Erwartungen waren, zeigt abermals ein Blick in die Vergangenheit der Gemeinden, denn wie bereits in den Nachkriegsgemeinden musste man auch jetzt davon ausgehen, dass die Notwendigkeit, eine Existenz aufzubauen, für die Neuzuwanderer Vorrang vor anderen Themen und ehrenamtlichen Tätigkeiten in den Gemeinden haben würde. Und wie dies schon die Gründergeneration der Gemeinden getan hatte, wählten auch die neuen Zuwanderer mit ihrer Stimmenmehrheit zunächst meist Vertreter des »vorherigen« Judentums – nach 1945 für viele Jahrzehnte noch Repräsentanten des alten deutschen Judentums, nach der Zuwanderung Vertreter der deutschen Nachkriegsgemeinden –, die aufgrund ihrer Sprachkompetenz und Vertrautheit mit Verwaltungsstrukturen die zentralen administrativen Aufgaben besser wahrnehmen konnten. Im Vergleich zur Situation nach dem Holocaust zeichnete sich jedoch ein relativ schneller Wechsel hin zu einer Übernahme solcher Ämter ab, was durchaus ein Interesse der Immigranten an den Gemeinden belegt, auch wenn dies oft nicht den Vorstellungen der bisherigen Gemeindeglieder entsprach.

Auch die Erwartung einer dauerhaften Wiederbelebung der stark überalterten jüdischen Gemeinschaft beruhte von Beginn an auf einer Fehleinschätzung: Die negative Differenz zwischen Geburten- und Sterberate war bereits in den alten Gemeinden erheblich gewesen. Die Verteilung der Alterskohorten gestaltete sich unter den Neuzuwanderern allerdings nicht wesentlich anders. Die Einwanderung konnte den weiterhin fortschreitenden Schrumpfungsprozess der jüdischen Gemeinschaft daher allenfalls verzögern, und zwar um jenen Faktor, um den diese durch die Zuwanderung angewachsen war.³⁰ Es

30 Heimstätte auf verfluchter Erde?, in: Der Spiegel 31/1963, S. 24–38; »Die Juden in Deutschland sind, zumindest biologisch gesehen, eine absterbende Gemeinschaft.« Für Baden wird z. B. eine negative Differenz von Sterbe- zu Geburtenrate von 7:1 genannt. Rückwanderung nach Deutschland ist nicht zu empfehlen [Interview mit Hendrik G. van Dam], in: Der Spiegel 31/1963, S. 29. Daniel Krochmalnik, Zeit ists, in: Kultusbeauftragtenkonferenz des Zentralrats der Juden in Deutschland an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, 2006 (interne Veröffentlichung), S. 5–22; S. 11. Die Endzeitstimmungsdebatten um ein »Absterben« der jüdischen Gemeinde sind an sich natürlich sehr eigenartig. Wenn die Zahlen der Alteingesessenen der Zentralwohlfahrtsstelle zwischen 1990 und 2006 stimmen und man das vergleichbare negative Bevölkerungswachstum auf die Gesamtzahl der Mitglieder überträgt, so dürfte bereits in den 2040er Jahren der Status vor der Einwanderung erneut erreicht sein. Spätestens in der zweiten Jahrhunderthälfte wäre dann mit dem Verschwinden der Gemeinden zu rechnen. Die aktuellen Zahlen zeigen, dass dieser Trend durch den demografischen Wandel bereits jetzt deutlich eingesetzt hat. So sind die Mitgliederzahlen schon seit 2007 wieder stetig rückläufig. Sie beliefen sich 2016 auf 98.594 Mitglieder; <https://fowid.de/meldung/mitglieder-juedischer-gemeinden-deutschland-1955-2016> (nach den Daten der ZWST) (besucht am 26.06.2018). Jahresbericht der Zentralwohlfahrtsstelle 2009, Anlage 1. Es ließ sich nur

war bereits zu Beginn der Zuwanderung klar, dass selbst eine liberalere Definition von Zugehörigkeit, etwa durch das Anerkennen nichtjüdischer Kinder aus Mischehen, daran kaum etwas ändern würde. Eine Lösung dieses grundlegenden Problems wurde in anderen jüdischen Gemeinschaften seit vielen Jahrzehnten intensiv diskutiert und führte zu ganz unterschiedlichen Reaktionen. Diskussionen um solche Lösungen drängten sich zudem auf, da die jüdischen Gemeinden Westeuropas ihre bevölkerungsstatistischen Probleme nach der weitgehend abgeschlossenen Emigration der jüdischen Bevölkerungen der postsowjetischen Staaten künftig nicht mehr durch Einwanderung abpuffern können. Es wäre unrealistisch, wenn man für die verbürgerlichten Gemeinden ebenso wie für die Gesamtbevölkerung erwarten würde, dass diese – wie beispielsweise die ultra-orthodoxe jüdische Bevölkerung in Israel – dem Mitgliederschwund ab sofort mit einer dauerhaft stark erhöhten Geburtenrate begegnen. Derlei wurde und wird erstaunlicherweise kaum reflektiert, wiewohl abzusehen ist, dass der stete Verweis auf ein Aufblühen jüdischen Lebens, das sich in der Gründung zahlreicher gemeindlicher Institutionen, der Eröffnung jüdischer Schulen, neuer Synagogen und Gemeindezentren widerspiegelt, der Situation auf längere Sicht kaum gerecht wird.³¹

- eine einzige Diagnose, die diesen offenkundigen Faktor einbezog, finden; Dahlkamp, Teurer Exodus, 2005, S. 68–71; allenfalls Kramer, Generalsekretär des Zentralrats: »Wenn wir von 89 Gemeinden in 20 Jahren noch 40 übrig haben, können wir glücklich sein; ich halte 10 bis 15 für realistischer.« Rachel Heuberger, Jüdische Jugend in Deutschland. Zwischen Isolation und Integration, in: Tribüne 149 (1999), S. 114–126. Ben-Rafael u. a., Building a Diaspora, 2006, S. 157. Schoeps u. a., Jüdische Zuwanderer, 1999, S. 41–44, S. 99. Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland (Auszug), Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (Stand: 1.1.2007). Siehe auch FN 8.
- 31 Bezeichnend ist die eigenartige Wahrnehmung, dass der Staat primär oder sogar ausschließlich für die Fehlplanungen jüdischer Gemeinden verantwortlich sei, für deren »finanzielle Desaster« und den nachfolgenden »kreative[n] Umgang mit den finanziellen Mitteln«, etwa da dessen Finanzierungszusagen zu gering seien; so der Generalsekretär des Zentralrats, S. Kramer; Sobotka, H., Das Geld reicht nicht, in: JA 3 (2005), S. 21. Dommer u. a., Viele Zimmer, 2004, S. 66–68; vergleichbar die Äußerungen Kramers hinsichtlich der »Umwidmung« eines Fonds staatlicher Integrationshilfen in allgemeine Finanzanlagen bzw. entsprechende »Umwidmungen« an der vom Zentralrat verwalteten Hochschule für Jüdische Studien; Spiegel Online (13.2.2002), Ermittlungen gegen eine jüdische Hochschule; ebd., (15.10.2003), Phantom-Professoren, fiktive Stipendiaten, Schattenparken; bzw. ebd. (19.10.2005) zum Urteil des Landgerichts Heidelberg in dieser Sache. Dahlkamp, Teurer Exodus, 2005, S. 68–71; Kramers Lösung, dass diese Entwicklung nur durch den Ausbau der Großgemeinden zu stoppen sei, ist bezeichnend. Dies bedeutet, dass man sich nicht auf zentrale Aufgaben – z. B. religiösen Ritus, Religionsunterricht oder auch sozialen Zusammenhalt – für möglichst viele Gemeinden, insbesondere für die kleineren konzentrieren solle, sondern auf den Ausbau von Community Centern nach US-amerikanischem Vorbild in einigen wenigen Großgemeinden konzentriert. Siehe auch Sobotka, H., Und dann war das Geld weg, in: JA (Archiv) (9.4.2003). Wittich, E., Soll und Haben, in: JA 50 (2004), S. 19; belegt gleichermaßen, dass es an adäquaten Verwaltungskennntnissen und einem angemessenen Rechtsverständnis hinsichtlich öffentlicher Subventionen fehlt.

Seit einigen Jahren erkennen innergemeindliche Institutionen durchaus, dass viele der zunächst mit Vehemenz geführten Debatten – so etwa das Erblühen der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland, die schon aufgrund ihrer neuen Größe wieder eine besondere Position unter den europäischen jüdischen Gemeinschaften einnehmen werde – unrealistisch waren und sind. So lassen die von der Zentralwohlfahrtsstelle veröffentlichten Verlaufsstatistiken der Mitgliederzahlen erkennen, dass der Mitgliederschwund bereits seit 2006 wieder voranschreitet und der inzwischen noch stärkere Überalterungsprozess der Gemeinden nicht aufzuhalten ist.³² Diesem nüchternen Anerkennen der Zahlen stehen jedoch weiterhin die bereits fest etablierten Diskurse entgegen; so verweisen beispielsweise die Forderungen an die politischen Parteien und Regierungen weiterhin darauf, dass sich die jüdischen Gemeinden hierzulande stabilisieren müssen.

Die scharfe Diskrepanz zwischen Wahrnehmung und Fakten wird insbesondere dann problematisch, wenn es um zentrale, das Selbstverständnis betreffende Fragen geht. Das kulturelle Missverstehen von beiden Seiten verstärkte sich in dem Maß, in dem die jeweiligen Standpunkte ideologisiert wurden. Dadurch wurde ein ganz zentraler Aspekt nahezu verdeckt, nämlich die Tatsache, dass sich Alteingesessene und Neuzugewanderte keineswegs unvereinbar gegenüberstanden. Tatsächlich ähnelten sie sich in einem solchen Maß, dass man sich fragt, wie es überhaupt zu diesen verhärteten Konfrontationslinien und gegenläufigen Wahrnehmungen kommen konnte.

Zugehörigkeit

Die Antwort lautet, dass von beiden Seiten – insbesondere aber seitens der noch tonangebenden Alteingesessenen – abstrakte Identitätsmodelle zur Legitimation der eigenen Existenz beziehungsweise des eigenen Handelns herangezogen wurden, die sich kaum mit den Lebenswirklichkeiten deckten. Diese

32 ZWST, Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland für das Jahr 2018; <https://www.zwst.org/medialibrary/service-information/ZWST-Mitgliederstatistik-2018.pdf> (besucht am 04.09.2019); den Höhepunkt hatten die Mitgliederzahlen 2006 erreicht. 2018 verzeichneten die Gemeinden und Landesverbände bereits einen Schwund von etwa 10 % ihrer Mitglieder, dies bei einer angewachsenen allgemeinen Altersquote der über Fünfzigjährigen von 60 %, bei den über Sechzigjährigen von 47 %. Demgegenüber belief sich die Altersquote der Mitglieder der über Sechzigjährigen zu Beginn der Einwanderung 1989 auf 33 %, dagegen für die über Fünfzigjährigen auf 44 %. Zugleich ist die Quote der nachwachsenden Generation zudem rückläufig, der unter Zwanzigjährigen für 1989 mit 18 %, 2018 derselben Gruppe mit 12 %; ZWST, Auszüge aus der Mitgliederstatistik der einzelnen jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland per 1. Januar 2001, S. 6–7.

standen einem wenig thematisierten Selbstverständnis, das erheblich von den vorgeschobenen Identitätsmustern abwich, nahezu unvereinbar gegenüber. Das daraus resultierende Vexierspiel mit vermeintlich Festgefügtem und dauerhaft Gültigem lässt sich an vielen Punkten beobachten. Es waren vor allem Fragen der Zugehörigkeit und Identität, die das Auseinanderdividieren der beiden Gruppen beförderten.

In diesen Konflikten wiederholt sich vieles, was bereits für die deutschen Nachkriegsgemeinden charakteristisch war, wobei es auch bezeichnende Differenzen gibt.³³ Ein zentraler Themenkomplex soll im Folgenden als Beispiel genügen, nämlich die Frage der Zugehörigkeit zum Judentum, die entweder im Sinne eines primär religiösen Selbstverständnisses oder in Gestalt eines davon weitgehend losgelösten ethnischen Begriffs beantwortet werden kann. Da die Einwanderung bis zu ihrer gesetzlichen Neuregelung ausschließlich durch die in der Sowjetunion gültige Definition von Volkszugehörigkeit bestimmt worden war, die jüdischen Gemeinden hierzulande sich jedoch allein auf die matrilineare Abstammung beriefen, bei männlichen Juden zudem die (religiöse) Beschneidung als Voraussetzung für die Anerkennung forderten, entstanden unterschiedliche Zugehörigkeiten sozusagen »rechter«, religionsgesetzlich anerkannter, und »anderer« Juden.³⁴ Im Ergebnis schuf dies zum Teil gar nicht fassbare Gruppen »jüdischer« Personen, von denen ein erheblicher Teil nicht Mitglied der jüdischen Gemeinden wurde beziehungsweise werden konnte, aber dennoch eine jüdische Identität sein Eigen nannte. Das war allerdings weder eine neue noch insgesamt gesehen eine wirklich problematische Situation, denn bereits vor der Zuwanderung gab es in Deutschland stets Personen, die mehrheitlich wohl sogar nach orthodoxer Definition jüdisch waren, aber kein Interesse an einer Gemeindegliedschaft hatten. Da sich Jüdischsein aus der Perspektive des Staates eigentlich als Religions- bzw. Gemeindezugehörigkeit definiert, erfassen die amtlichen Statistiken solche Gruppen nicht; die vereinzelt vorgenommenen Schätzungen schwanken dem-

33 Y. Michal Bodemann, *Ethnicity Cosmopolitanized? The New German Jewry*, in: Eliezer Ben-Rafael/Yitzhak Sternberg (Hg.), *Identity, Culture, and Globalization*, Leiden 2001, S. 353–370. Sven Becker/Michael Sontheimer, *Sie machen Revolution*, in: *Der Spiegel* 12/2013, S. 47–48.

34 »Religiös« wurde hier bewusst in Klammern gesetzt, da nicht erkennbar ist, inwieweit es den Gemeinden möglich war, bei fehlenden Bescheinigungen des Rabbinats bzw. von Mohalim (religiösen Beschneidern) die Art der Beschneidung nachzuvollziehen. Das ist insofern wichtig, da selbst eine Beschneidung, die von der operativen Vorgehensweise den religionsrechtlichen Regelungen entspräche, aus religiöser Sicht nicht anerkanntsfähig ist, wenn diese nicht mit der Absicht einer religiösen Beschneidung und unter Einhaltung der vorgeschriebenen Normen und Rituale vorgenommen wurde. Generelle Informationen zu den Möglichkeiten religiöser Beschneidungen in der ehemaligen Sowjetunion waren nicht zu finden.

entsprechend erheblich.³⁵ Auch heute dürfte die Anzahl der Juden, die den Gemeinden nicht angehören, recht hoch sein, zumal wenn man die vermutlich nur befristet in Deutschland lebenden jüdischen israelischen Staatsbürger hinzuzählt. Zweifellos befinden sich hierunter auch Personen, die nicht in die von den Gemeinden vorgegebenen Kategorien fallen, und darunter, wie auch in Israel, viele Männer, die zwar nach dem orthodoxen Religionsrecht als Juden gelten, als Unbeschnittene aber nicht in die Religionsgemeinschaft aufgenommen werden. Die meisten können sich dennoch auf normative Definitionen von Zugehörigkeit berufen, etwa die staatliche Registrierung in ihren Herkunftsländern oder die Anerkennung als Juden seitens des israelischen Staates.

Obwohl die Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft ihre Position durch den Verweis auf Religion gegen jede Kritik absicherten und dabei den Eindruck von Eindeutigkeit erweckten, ging man mit diesem weithin bekannten Problem intern durchaus anders, nämlich weit liberaler um, als nach außen hin vorgegeben wurde. Das geschah abermals im Rückgriff auf Erfahrungen aus der Nachkriegszeit, was jedoch kaum realisiert wurde. Diese fehlende Reflexion eigenen Tuns mag gewisse Unterschiede zum heutigen Umgang mit Neueinwanderern erklären: Schon beim Wiederaufbau jüdischer Gemeinden nach dem Holocaust hatten sich viele jener Fragen gestellt, die erneut aktuell wurden. Damals wie heute galt es, eigenen Definitionen von Zugehörigkeit gegenüber den von außen aufgezwungenen Maßstäben wieder Geltung zu verschaffen. Zwar war die Definition, wer Jude ist, historisch niemals ausschließlich eine Frage innerjüdischer Diskurse. Bis zum Beginn der Moderne war die Differenz zu externen Vorstellungen jedoch gering. Mit der allmählichen rechtlichen und sozialen Integration jüdischer Bevölkerungen und dem Ausdifferenzieren unterschiedlicher religiöser Denominationen im 19. Jahrhundert, die auf konservativer Seite die Anerkennung der jeweils liberaleren Positionen zunehmend ablehnten, veränderte sich die Situation grundlegend. Durch die parallele Entwicklung säkularer Modelle von jüdischer Identität,

35 Man sollte dabei auch sehen, dass, anders als bei anderen Religionsgemeinschaften, etliche der Staatsverträge mit jüdischen Gemeindeverbänden ungewöhnlicherweise auch den Aspekt einer Volkszugehörigkeit anerkennen. Heimstätte auf verfluchter Erde?, 1963; nach den Schätzungen des Zentralrats von 1963 hatten die 73 westdeutschen Gemeinden 22.484 Mitglieder (mit der DDR bei 81 Gemeinden ca. 24.000 Mitglieder); jenseits der Gemeinden gab es weitere 7.000 bis 8.000 Juden. Wladimir Struminski, Juden? Deutsche? Jüdische Deutsche?, in: JAW 18 (1999), S. 1; ein »bedeutender Teil für die 1950–1970er Jahre. Nachama, Mehr als ein Fragezeichen, 2003, S. 190–197; Nachama rechnet mit ca. 40.000 Nichtmitgliedern. Susanne Y. Urban, The Jewish Community in Germany. Living with Recognition, Anti-Semitism, and Symbolic Roles, in: Jewish Political Studies Review 21 (2009), 3–4, S. 31–55; S. 34; ca. 90.000 Personen. Y. Michal Bodemann, How can one stand to live there as a Jew. Paradoxes of Jewish Existence in Germans, in: Ders. (Hg.), Jews, Germans, Memory. Reconstructions of Jewish Life in Germany, Michigan 1996, S. 19–48; S. 22.

die auch unter dem Einfluss biologistischer Konzepte und rassistischer Theorien entstanden, wuchs die Zahl kulturell etablierter Definitionen des Jüdischseins abermals. Jüdische und externe Konzepte überlagerten sich immer wieder, wiewohl es durchaus auch zu bewussten Distanzierungen kam. So sahen sich beispielsweise Überlebende des Holocaust, deren Schicksal im Gefolge der Nürnberger Gesetze durch das Konzept einer »Rassezugehörigkeit« als Halb-, Viertel- und wie auch immer definierte Juden bestimmt worden war, nach 1945 mit der Situation konfrontiert, dass jene jüdischen Gemeinden, die kurz zuvor noch die für sie als »Juden« zuständige Verwaltungseinheit, wenn nicht sogar eine Solidargemeinschaft im Überlebenskampf gewesen waren, sie mit Verweis auf binnenkulturelle, jüdisch-religiöse Normen nun plötzlich als nicht zugehörig zurückwiesen.³⁶ Zugleich hatten viele der Überlebenden, insbesondere jene, die in den ersten Nachkriegsjahren aus Osteuropa zugewandert waren, kaum die Möglichkeit, sich jenseits ihrer Verfolgungsgeschichte durch entsprechende Dokumente auszuweisen. Ihre Familien waren oft ausgelöscht, mit der Vernichtung ganzer Gemeinden auch deren Archive zerstört worden, möglicherweise erhaltene Unterlagen aufgrund der politischen Verhältnisse des beginnenden Kalten Krieges nicht mehr zugänglich. Hinzu kamen überlebende deutsche Juden, die zu einem erheblichen Teil reformorientierten Gemeinden angehört hatten und denen gegenüber heutzutage vom israelischen Oberrabbinat vermutlich zumindest ein genereller Zweifel hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit geäußert würde.³⁷

Die Situation nach dem Holocaust und das Solidaritätsgefühl der Überlebenden erforderten jedoch ein pragmatisches Vorgehen seitens der neu gegründeten Gemeinden. So beschloss die Berliner Gemeinde in einer Zeit

36 Anthony D. Kauders, *Democratization and the Jews. Munich 1945–1965*, Lincoln 2004, S. 41–56. Jael Geis, *Übrig sein – Leben »danach«. Juden deutscher Herkunft in der britischen und amerikanischen Zone Deutschlands (1945–1949)*, Berlin 1999, S. 91–129. Atina Grossmann, *Jews, Germans, and Allies. Close Encounters in Occupied Germany*, Princeton 2007, S. 96–109. Anke Quast, *Nach der Befreiung. Jüdische Gemeinden in Niedersachsen seit 1945 – das Beispiel Hannover*, Göttingen 2001, S. 193–195.

37 Laura J. Hilton, *The Reshaping of Jewish Communities and Identities in Frankfurt and Zeilsheim in 1945*, in: Avinoam J. Patt/Michael Berkowitz (Hg.), *»We Are Here«. New Approaches to Jewish Displaced Persons in Postwar Germany*, Detroit 2010, S. 194–226; S. 208. Ein »Rollback« halachischer Entscheidungen der Nachkriegsperiode unter dem Einfluss der Ultra-Orthodoxie lässt sich an einigen bekannten Fällen festmachen, so an der Nichtanerkennung der Konversion der Großmutter eines Gemeindeglieds der Berliner Gemeinde, das einen Rabbinatsabschluss bei der Jeschiwa der Lauder-Stiftung erwerben wollte. Deren Seminardirektor R. J. Spinner entschied: Da der Übertritt der Großmutter zweifelhaft sei, könne der Enkel auch nicht als (vollwertiger) Jude anerkannt werden, obwohl die gesamte Familie seit mehr als einer Generation als Juden anerkannt war und lebte, der fragliche Enkel sogar vom ebenfalls ultra-orthodoxen Gemeindegemeindeglied Y. Ehrenberg als Jude anerkannt wurde. Gessler, P.: *Zu wenig Jude zum Beten*, in: die tageszeitung (lokal), 05.09.2000.

extremer Not und knappster Ressourcen, dass etliche der erst durch die nationalsozialistische Rassentheorie zu Juden erklärten Personen, sogar hilfsbedürftige nichtjüdische Ehepartner und zum Teil auch weitere direkte Familienangehörige, in die Versorgung der Holocaustüberlebenden mit Hilfsgütern internationaler Organisationen einbezogen werden sollten.³⁸ Zwar konnte diese Entscheidung nicht alle Personen, die zuvor von der nationalsozialistischen Gesetzgebung als Juden kategorisiert worden waren, befriedigen. Bezeichnend ist jedoch die Liberalität, mit der man in Zeiten eigener Bedürftigkeit sogar der Not jener Rechnung trug, die nach eigenem Verständnis niemals Juden waren. Man ging damals auch in anderer Hinsicht pragmatisch vor. So entschieden häufig Gemeindevorsitzende eigenständig über die Aufnahme von Personen als Mitglieder, also über deren Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft, wobei man aufgrund des Problems fehlender Zeugen und amtlicher Dokumentation immer wieder nach dem Augenschein und der Wahrscheinlichkeit vorging. Wiewohl die Säkularisierung jüdischer Definitionen von Zugehörigkeit in den vergangenen fünfzig Jahren fortgeschritten ist und neben die primäre einer Religionsgemeinschaft zunehmend auch jene einer säkularen Ethnizität trat, war die Annahme der jüdischen Religion durch ein religiöses Konversionsverfahren damals – und mit einer bezeichnenden Ausnahme auch heute noch – die einzige Möglichkeit, Teil des jüdischen Volkes zu werden.³⁹ Es ist daher nicht verwunderlich, dass die in der Aufbauphase im Nachkriegsdeutschland amtierenden Rabbiner ebenso wie internationale orthodoxe und liberale Rabbiner-Organisationen die Gemeindeleitungen mit Nachdruck darauf verwiesen, dass die Klärung von Personenstandsfragen – und das reicht von der Anerkennung als Juden über Eheschließungen, Scheidungen bis hin zu Übertritten – ausschließlich vom Rabbinat nach religiösen Grundsätzen vorgenommen werden dürfe.⁴⁰

38 Geis, *Übrig sein*, 1999, S. 91–130, S. 106–107. Eine der versuchten Grenzziehungen erkannte zumindest allen sogenannten Sternträgern eine generelle Unterstützungsberechtigung zu. Zugleich zeigt sich auch bei diesen Entscheidungen, wie sehr die nationalsozialistische Zeit und deren rassistische Kategorisierungen auch die innerjüdische Haltung weiterhin beeinflusst. Erkennbar wird dies beispielsweise im Umgang mit Ehegatten, die vor dem Zweiten Weltkrieg zum Judentum konvertiert waren, in der Zeit des Nationalsozialismus diese Konversion aber widerriefen und aus den jüdischen Gemeinden austraten. Mit diesem Akt konnten sie nicht nur sich retten; sie retteten damit oft auch den jüdischen Ehepartner. Anträge solcher Personen auf Wiederaufnahme in die jüdische Gemeinschaft/Gemeinden wurden trotz dieser auch positiven Folge in der Nachkriegszeit offenbar in der Regel abgelehnt. Harry Maor: *Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945*, Dissertation, Universität Mainz 1961, S. 2–3.

39 Mit der rechtlichen Konstruktion einer reinen Volkszugehörigkeit ohne Bezug auf die Religionsgemeinschaft treibt das Zuwanderungsrecht des Staates Israel den Differenzierungsprozess zwischen religiöser und ethnischer Zugehörigkeit weiter voran.

40 Margarete Myers Feinstein, *Jewish Observance in Amalek's Shadow. Mourning, Marriage, and Birth Rituals among Displaced Persons in Germany*, in: Patt u. a., *We Are*

Wie die Klagen von Rabbinern dieser Zeit belegen, stieß dies jedoch weitgehend auf taube Ohren. So lobte beispielsweise der Rabbiner von Köln, später von Niedersachsen, Zvi (Herrmann) Asaria-Helfgott, die Kölner Gemeindeführung der Nachkriegsjahre, da sie anders als andere Gemeinden nur selten gewagt habe, eigenständig religiöse Entscheidungen zu treffen.⁴¹ Realistisch betrachtet war dies aufgrund der Fülle der Personenstandsfragen und der Notwendigkeit, schleunigst Klarheit zu schaffen, vor dem Hintergrund kaum existierender interner Verwaltungsstrukturen bei nur wenigen amtierenden Rabbinern vermutlich gar nicht anders machbar gewesen. Und aus einer religionsrechtlichen Perspektive dürfte die überwiegende Anzahl solcher Entscheidungen zwar formal nicht korrekt, inhaltlich aber wohl richtig gewesen sein. Man hatte letztlich auch ganz andere Probleme. Ähnliches wiederholte sich in den Folgejahren jedoch immer wieder, was unter anderem an der Situation eines kaum funktionsfähigen Rabbinate und mangelnder gemeindeübergreifender Organisation lag. So wurde die Gültigkeit zahlreicher Übertrittsverfahren sogar von Rabbinern, so des Münchner Rabbiners Aron Ohrenstein aus den 1950er Jahren, mehrfach von auswärtigen und sogar von Kollegen in Deutschland angezweifelt; am Ende ließ man auch dies trotz erheblicher Bedenken auf sich beruhen.⁴² Die langjährige Kooperation von orthodoxen und liberalen Rabbinern in dem Rabbinategericht, das in den Folgejahren gegründet wurde und dessen Rechtsakte und Entscheidungen etwa bei Personenstandsfragen oder Konversionen aus orthodoxer Sicht zumindest fragwürdig, eigentlich ungültig waren, führte ebenfalls immer wieder zu Problemen und Debatten.⁴³ In der Regel wurde all dies trotz, eher jedoch gerade wegen mögli-

Here, 2010, S. 257–288; S. 276–77. Geis, *Übrig sein*, 1999, S. 108–129; man beachte die »Richtlinien« zur Aufnahme in jüdische Gemeinden ebenso wie die Resolution des Oberrabbinats der britischen Zone, dass Personen, die nach 1945 Ehen mit Deutschen eingehen, keinen Anspruch auf Mitgliedschaft haben sollen.

41 Zvi Asaria (Hg.), *Die Juden in Köln von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Köln 1959, S. 416. Andreas Brämer, *Die Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik. Grundlinien ihrer Entstehung*, in: *Menora* (1999), S. 237–270; z. B. S. 256. S. 258. Myers Feinstein, *Jewish Observance*, 2010 S. 270–273. Julius Carlebach/Andreas Brämer, *Von der Befreiung zur Freiheit: Zvi Asaria (Hermann Helfgott) und Abraham J. Klausner als Rabbiner im Nachkriegsdeutschland*, in: *Aschkenas* 5,2 (1995), S. 387–412. Dies., *Rabbiner in Deutschland. Die ersten Nachkriegsjahre*, in: Julius Carlebach (Hg.), *Das aschkenasische Rabbinate. Studien über Glaube und Schicksal*, Berlin 1995, S. 225–234.

42 Lina Barner, *Von Irmgard zu Irith. Konversionen zum Judentum im Deutschland der 1950er und 1960er Jahre*, Magisterarbeit, Universität München 2008, S. 34–37.

43 Ernst Róth, *Einige halachische Probleme um die Geruth*, in: *Udim* 4 (1975/6), S. 55–78; benennt die chaotischen Zustände der letzten Jahrzehnte. Peter N. Levinson wurde nur unter der Voraussetzung – offenbar auf Druck von Werner Nachmann – in das Rabbinategericht aufgenommen, dass er keine Übertritte alleine vornehme und sich auch sonst an die orthodoxe Halacha halte. Das war an sich natürlich schon deshalb problematisch, da er als liberaler Rabbiner von orthodoxer Seite gar nicht als legitimer Amtsvertre-

cher einschneidender Konsequenzen, kaum öffentlich diskutiert. Derlei wäre heutzutage nicht mehr denkbar. Die Standards haben sich insbesondere aufgrund der inzwischen weit konservativeren Ausrichtung des orthodoxen Lagers erheblich verschärft. Gerade die ultra-orthodoxe Positionierung des israelischen Oberrabbinats, der viele orthodoxe Rabbinats anderer Länder folgten, führte dazu, dass religionsrechtliche Regelungen immer restriktiver ausgelegt wurden. Dem steten und zunehmenden Drängen der Gemeinden auf eine generelle Anerkennung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland, die nicht nur staatsrechtlich, sondern auch im religionsrechtlichen Sinne als vertrauenswürdig gilt, lag der Wunsch ihrer Mitglieder zugrunde, auch andernorts, insbesondere aber in Israel problemlos als jüdisch anerkannt zu werden. Das bedeutet seit jeher, dort problemlos heiraten zu können und die Kinder einer in Deutschland zum Judentum konvertierten Mutter auch in Israel als Juden anerkannt zu bekommen. Das sind die wesentlichen Gründe, weshalb die Gemeinden inzwischen so sehr auf Eindeutigkeit beharren.

Doch auch für die Gegenwart gilt, dass trotz der steten Verweise auf jüdisch orthodoxe Richtlinien die Anerkennungspraxis der jüdischen Gemeinden faktisch weniger rigoros ist, als es nach außen den Anschein hat. So gibt es Hinweise, dass in etlichen Gemeinden über einen längeren Zeitraum hinweg erneut weitgehend eigenständig von den Gemeindeleitungen über die Aufnahme von Zuwanderern aus den postsowjetischen Staaten entschieden wurde. Nach Darstellung von Salomon Korn, Gemeindevorsitzender in Frankfurt am Main, orientierte sich die Praxis in der dortigen Gemeinde zuweilen an der rechtlichen Situation in Israel, indem zwischen einer »allgemeinen« Definition – tatsächlich eher einer Vermutung – und der religiös geltenden Zugehörigkeit unterschieden wurde: »Wenn ein Teil einer Familie jüdisch ist und das bei einem anderen Teil nicht ganz so eindeutig erscheint, wird nicht weiter nachgeforscht. Dann werden alle Mitglieder der Gemeinde. Wir wollen ja nicht eine Art umgekehrten Ariernachweis einführen. Aber es kann durchaus sein, dass dann irgendwann die *Bar Mizwa* (...) ansteht und der Rabbiner sagt, so ganz stimmt das mit deinem Judentum nicht, du solltest jetzt einmal ordentlich übertreten.«⁴⁴ Bei Fällen, in denen keine entsprechende Dokumentation vorgelegt werden konnte oder beispielsweise nur der fragliche Eintrag im russischen Pass vorhanden war, der nicht zwingend mit der orthodoxen Definition von Zugehörigkeit übereinstimmen musste, vertraute man zuweilen erneut auf den »Augenschein«. So berichtet eine Immigrantin, dass ein ande-

ter anerkannt wurde; Barner, Irmgard zu Irith, 2008, S. 47–50. Stephanie Tauchert, Jüdische Identitäten in Deutschland. Das Selbstverständnis von Juden in der Bundesrepublik und der DDR (1950–2000), Berlin 2007, S. 244.

44 Spiegel Spezial 9 (2006), S. 92–95; Öffnung zur Gegenwart. Salomon Korn zur Frankfurter Praxis; d. h., dass die Gemeindeverwaltung andere Kriterien als das orthodoxe Rabbinat für die Gemeindeangehörigkeit anlegt.

rer prominenter Gemeindevorsitzender ein »jüdisches Aussehen« als Entscheidungskriterium anführte. Das ist sicherlich in mehrfacher Weise fragwürdig, zeigt aber, dass selbst hochrangige Repräsentanten es mit den religiösen Regelungen weiterhin nicht allzu ernst nahmen.⁴⁵

Der jenseits solcher pragmatischen Vorgehensweisen immer wieder betonte Wunsch nach Eindeutigkeit und in der Folge das Bestehen auf feststehenden Definitionsmerkmalen des Jüdischseins seitens der Gemeinden ist durchaus verständlich. Dennoch stellte dies ebenso wie noch weiter gehende Aufforderungen zur Assimilation an orthodoxe Lebensweisen eine generelle Desavouierung aller Zugewanderten dar, da eine Art Generalverdacht zugrunde gelegt wurde, dass sie nämlich nicht seien, was sie ihr Leben lang waren. Wie es der Vorsitzende einer kleinen Gemeinde mit einigem Humor formulierte: »Sie fahren dort weg, weil sie als Juden belästigt wurden, und dann kommen sie her und belästigen uns; aber Juden wollen sie nicht sein.«⁴⁶ Dies verstärkte sich zudem, wenn den Immigranten sogar jene spezielle Volkszugehörigkeit abgesprochen wurde, die ihnen bei einer Einwanderung nach Israel bescheinigt worden wäre. Zugleich brach sich diese zunächst strikte Grenzziehung an der tatsächlichen Liberalität der Gemeinden: So wurden Kinder aus Mischehen wie schon in den Jahrzehnten vor der Einwanderung – gleich ob sie nun nominell jüdisch, jedoch keine Gemeindeglieder, oder überhaupt nicht jüdisch waren – von vielen Gemeinden durchaus einbezogen.⁴⁷ Ihnen standen und stehen der Gottesdienstbesuch, jüdische Bildungseinrichtungen und zuweilen sogar der Religionsunterricht offen. Zunächst bleibt diese Haltung, sich für Personen, die man nicht als Juden anerkennt, dennoch zu öffnen, unverständlich: Man erhoffte sich jedoch, dass sich diese Kinder zu-

45 Franziska Becker, *Ankommen in Deutschland. Einwanderungspolitik als biografische Erfahrung im Migrationsprozess russischer Juden*, Berlin 2001, S. 132. Dies., *Biographie und Anerkennung. Aufnahmeerfahrungen eines jüdischen Migranten*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 92 Jg. (1996), S. 227–246. Inzwischen wird bereits in den Herkunftsländern überprüft, ob die orthodoxen halachischen Kriterien des Jüdischseins erfüllt sind. Das geschieht in Zusammenarbeit mit der Zentralen Wohlfahrtsstelle, die Zweifelsfälle vermutlich dem neu geschaffenen orthodoxen Rabbinatsgericht vorlegt. Auch wenn dies die religiöse Rechtsgültigkeit nicht beeinträchtigt, darf man nicht übersehen, dass die vermeintlich harten Kriterien des orthodoxen Religionsrechts insbesondere in den zweifelhaften Fällen oftmals kaum den Standards, die für ein bürgerliches Verfahren kennzeichnend sind, entsprechen.

46 Interview Körper mit dem Gemeindevorsitzenden einer mittelgroßen jüdischen Gemeinde. Sergey Lagodinsky, *Unechte Juden, echte Probleme*, in: *Tacheles*, 2.2.2007.

47 Vergleichbar ist die pragmatische Entscheidung, bei der aufwendigen Sozialbetreuung gleichermaßen nicht auf die Zugehörigkeit zu achten; M. Olmer, *Nationalität Jude*, in: *JA (Archiv)* (22.5.2002); zeigt die Zwiespältigkeit einer uneinheitlichen Handhabung bei geringerer Offenheit auf, so wenn nichtjüdische Kinder jüdischer Väter vom Religionsunterricht ausgeschlossen bleiben. Barbara Steiner, *Die Inszenierung des Jüdischen. Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945*, Göttingen 2015, S. 137–143.

künftig aktiv für jenes »jüdische Erbe«, das ihnen abgesprochen wurde, entscheiden und durch einen Übertritt vollwertige Gemeindemitglieder werden würden.⁴⁸ Dass eine ganz spezifische, eigentlich eher nebensächlich erscheinende Regelung in den Gemeinden auf heftige Kritik stieß, ist bezeichnend für die widersprüchliche Situation: Ausgeschlossen blieben im Jahr 2007 solche nichtjüdischen Kinder lediglich von den Freizeiten der Zentralen Wohlfahrtsstelle. Gegen diese eigentlich selbstverständliche Entscheidung könnte man allenfalls vorbringen, dass sie eine Ausnahme der sonst nicht schlüssigen Praxis darstellte, die Rückkehr zu einer Norm, die sonst nicht beachtet wurde. Dennoch traf selbst diese vergleichsweise geringe Einschränkung zugunsten eines Förderungsinteresses für tatsächliche Gemeindemitglieder auf wenig Verständnis. Das zeigt, dass sich die Selbstwahrnehmung der Zuwanderer, jüdisch zu sein, keineswegs jener Definition angleicht, welche die Volksangehörigkeit von der Religionszugehörigkeit abhängig macht. Die Grenzziehungen wurden als inkonsequent und wohl auch als willkürlich wahrgenommen, ein Reflex auf die zumindest zum Teil im Sinne der Zuwanderer geübte Relativierung der Grenzen. Der Grund für die Ausnahmeregelung bei den Freizeiten von der sonst vorherrschenden Liberalität dürfte kaum allein bei den Kosten solcher Reisen zu suchen sein. Sie erklärt sich auch dadurch, dass derlei Freizeiten für die hiesigen Gemeinden schon immer einen zentralen Aspekt jüdischer Sozialisation darstellten. Gerade aufgrund des Mangels an einer familiären Vermittlung jüdischer Inhalte gleich welcher Art sollen diese in einem zeitlich begrenzten Rahmen ein Bewusstsein von Zugehörigkeit schaffen. Die dort geknüpften sozialen Netzwerke sollen jüdische Bekanntenkreise schaffen und in der erhofften Konsequenz auch endogame Partnerschaften fördern. Wie der ehemalige Frankfurter Rabbiner Menachem Klein im Namen der Orthodoxen Rabbinerkonferenz zu dieser Entscheidung sagte: »Wer zusammen verweist, kommt einander näher.« Das erforderte aus Sicht der Gemeindeleitungen an diesem spezifischen Punkt eine konsequentere Grenzziehung, sollte die Problematik exogamer Ehen mit deren möglichen Folgen nicht über wei-

48 Wobei einigen Verantwortlichen durchaus auch klar war, dass die darin liegende Uneindeutigkeit gerade aufgrund der sonst rigoros verteidigten Definitionen ein erhebliches Problem darstellte. Interview Körber mit dem Geschäftsführer einer Großgemeinde: Wenn man »die Sache verwischt, wird's problematisch. Weil, wer ist dann Jude, was erkennt man denn an als halachisch ... jüdisch und so etwas, das wird problematisch. Also da muss man ganz konsequent sein, weil sonst wird man unglaublich.« Briefwechsel mit der Jüdischen Gemeinde Berlin, S. Anusiewicz-Baer (Ref. für Bildung, Jugend und Erziehung), 12.11.2009; man erfasse nicht alle Kinder jüdischer Väter in der Mitgliederdatei, »sondern nur wenn die Kinder von den Eltern (Vätern) in der Gemeinde gemeldet werden. Da diese Kinder halachisch nicht jüdisch sind, werden sie nicht als Mitglieder geführt, werden bei der Berechnung des Schulgeldes jedoch als Mitglieder angenommen«.

tere Generationen fortgeschrieben werden.⁴⁹ Etlichen Zuwanderern war dieser logische Bruch nicht zu vermitteln, wiewohl er aus der Perspektive der Gemeinden durchaus nachvollziehbar war.

Religion und Religiosität

Hinter alledem steht natürlich die zentrale Frage nach der Bedeutung von Religion für die beiden Bevölkerungsgruppen, ein Aspekt, der im Weiteren im Fokus stehen soll. Jenseits der Vorwürfe, dass insbesondere die älteren Zuwanderer ihre Integration nicht intensiv genug verfolgten und beispielsweise erwarteten, dass in den Gemeinden Russisch gesprochen werde, wurden gerade diejenigen Zuwanderer zurückgesetzt, die am ehesten dauerhafte Beziehungen zu den Gemeinden aufbauen mochten. Der pauschale Vorwurf lautete, dass auch sie letztlich nicht jüdisch genug seien. Er bezog sich jenseits der Herkunft insbesondere auf die Frage der Religiosität und auf mangelnde Kenntnisse jüdischer Geschichte und Kultur. Die unrealistischen Erwartungen der Alteingesessenen wurden enttäuscht: »Wir haben Juden erwartet, aber gekommen sind Russen.«⁵⁰

Die gegenseitigen kulturellen Missverständnisse sind bekannt, dennoch verdienen sie es, abermals differenziert benannt zu werden. Am einfachsten ist das für die Einwanderer, obgleich sie eine alles andere als geschlossene Gruppe bildeten. Sie kamen im Gegenteil aus ganz unterschiedlichen Staaten, weshalb sich viele auch nicht als Russen empfinden. Für die überwiegende Mehrzahl

49 Johannes Boie, Sommerzeit, Reisezeit, in: JA 27 (2007), S. 19; zitiert R. Menachem haLevi Klein im Namen der Orthodoxen Rabbinerkonferenz: »In jüdische Ferienlager dürfen nur Kinder mitfahren, die halachische Juden sind. (...) Akzeptiert werden aber auch Kinder, deren Mütter den Wunsch geäußert haben, zum Judentum überzutreten (...). ›Wer zusammen verreist, kommt einander näher«, sagt Klein. Angesichts dessen, dass es bereits heute sehr viele Mischehen gibt, sei es besser, die Grenzen eng abzustecken.« Interview Körper mit dem Gemeindevorsitzenden einer kleinen Gemeinde; hier wird dieses Problem durchaus anders gesehen: »Die können natürlich in die Synagoge kommen, sie können zu den Feiertagen kommen, sie können alles, was innerhalb der Gemeinde stattfindet. Sie können nicht an Ferienlagern teilnehmen, was ich selbst verurteile, ich (...) finde das nach wie vor wirklich unerträglich und falsch, aber die genehmigen das nicht, und genauso ist es mit Seniorenerholungen: Nur Gemeindeglieder«. E. Presser, E., In den Wind gesprochen, in: AJW 24/1982, S. 7. Vergleichbar niedrigschwellige »Lockangebote«, die von Inhalten weitgehend absehen und ggf. Gemeinschaft zum eigentlichen Zweck machen, finden sich oft; siehe Constantin von Hoensbroech, Die Gemeinschaft ist das Wichtigste, in: JA (Archiv), 19.6.2002.

50 JA 50 (2004), S. 11; Rachel Klüger/Irina Leytus, Vom Umgang mit »Russen«, in: JA (Archiv) (4.6.2003). Franziska Becker, Migration and Recognition. Russian Jews in Germany, in: East European Jewish Affairs 33(2003), 2, S. 21–34.

der Zuwanderer war jedoch charakteristisch, dass es sich um eine städtische Bevölkerung handelte, die, anders, als dies wahrgenommen wurde, durch ein sehr geschlossenes – und dies muss betont werden – »jüdisches« Selbstverständnis gekennzeichnet war und ist. Dieses reicht in die zaristische Zeit zurück und entsprang ehemals dem Wunsch der jüdischen Bevölkerung, jenseits der Kleinstädte des staatlichen Ansiedlungsrayons am Rande des Reichs, der der jüdischen Bevölkerung oktroyiert worden war, Teil des im Entstehen begriffenen russischen Stadtbürgertums zu werden. Das mit diesem Konzept jüdischer Identität verbundene Bildungsbewusstsein, das soziale Aufwärtsstreben, die Wertschätzung russisch bürgerlicher Kultur mit ihrer nationalen Literatur, Kunst und Musik trafen auf gleichlautende Erwartungen, die von außen an die jüdische Bevölkerung herangetragen wurden. Aspekte wie Religion oder ein spezifisch jüdisches Kulturbewusstsein, das für die osteuropäischen jüdischen Aufklärer und spätere Versuche der Integration des Judentums in ein multi-ethnisches russisches Nationalerbe kennzeichnend gewesen war, traten in den Hintergrund. Diese spezifische Chiffre von Jüdischsein blieb so bestimmend, da sie das Leben der jüdischen Bevölkerung über Generationen hinweg auch in der Sowjetzeit erheblich beeinflusste. Und dies, obwohl sich das Bild des Juden als Paradigma des Bürgertums nach der russischen Revolution zu einem negativen Stereotyp verfestigte und nunmehr zum Zeichen eines unerwünschten Klassenbewusstseins und einer konservativen, anti-revolutionären Haltung wurde.⁵¹ So blieben Juden als paradigmatischen Repräsentanten des Bürgertums in der kommunistischen Zeit etliche Ausbildungsgänge, Berufszweige und Karrieren verwehrt. Diese drängten in der Folge vermehrt in die ihnen noch offenstehenden, dadurch zunehmend als jüdisch begriffenen Berufe mittlerer akademischer Bildung, etwa das Ingenieurwesen. Erkennt man diese gefestigte Selbstwahrnehmung der Migranten als eine jüdische an, so stellen sich deren Veranstaltungen im Rahmen der jüdischen Gemeinden, die von den Alteingesessenen als russische Kulturveranstaltungen empfunden werden, ganz anders dar: Insbesondere für die ältere Generation der Zuwanderer repräsentieren sie weiterhin ein spezifisch jüdisches Lebensgefühl, weshalb die jüdische Gemeinde nach der Immigration zwar nicht als ein ausschließlicher, aber doch als ein natürlicher Ort für derlei Aktivitäten gesehen wurde und wird. Religion war aufgrund der reli-

51 Vgl. Frank Grüner, Jüdischer Glaube und religiöse Praxis unter dem stalinistischen Regime in der Sowjetunion während der Kriegs- und Nachkriegsjahre, in: *Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas* 52 (2004), S. 534–556. Viktor E. Kel'ner, Die russisch-jüdische Intelligencija. Genesis und Problem ihrer nationalen Identifikation (2. Hälfte des 19. – Anfang des 20. Jahrhunderts), in: *Judaica* 59 (2003), S. 11–128. Julia Lerner u. a., *The Ethnic Script in Action. The Regrouping of Russian Jewish Immigrants in Israel*, in: *Ethos* 35(2007), 2, S. 168–195.

gionsfeindlichen Politik in den kommunistischen Staaten dagegen kaum ein Identifikationsmoment. Das galt für die jüdische Bevölkerung aufgrund ihrer Orientierung an moderner Bildung zweifellos weit mehr als für die christliche russisch-orthodoxe Mehrheit, die nach dem Ende der Sowjetunion leichter und zum Teil erstaunlich nahtlos an ihre religiöse Tradition anknüpfen konnte. Den jüdischen Migranten waren die Inhalte und Rituale jüdischer Religion jenseits binnenfamiliärer Erzählungen dagegen nicht nur unbekannt; sie waren ihnen im eigentlichen Sinne fremd und wirkten auf viele offenbar »orientalisch« und damit abstoßend. Eine gewisse Vertrautheit mit jüdischen Ritualen ließ sich allenfalls bei einem kleinen Teil der Senioren beobachten, die noch auf Kenntnisse und emotionale Erfahrungen aus ihrer Kindheit zurückgreifen konnten.

Es war insbesondere diese Differenz der Selbstwahrnehmung der Zugewanderten gegenüber der Fremdwahrnehmung durch die Alteingesessenen, die zu dauerhaften Konflikten führte. Die Enttäuschung der Alteingesessenen entsprach deren eigener Präsentation als Juden, die jenseits von Religion aber ebenso auf einen erweiterten Begriff von Judentum und jüdischer Kultur rekurrierte und von säkularen und nationalen Konzepten bestimmt war. Was hierbei als jüdisch empfunden wurde, blieb – insbesondere wenn sich dies auf Religion bezog – für die Zugewanderten allerdings negativ besetzt. Dementsprechend waren die Bemühungen seitens der Alteingesessenen, den neuen Mitgliedern gerade Religion als Kern eines als gemeinsam beschworenen Erbes zu vermitteln, von wenig Erfolg gekrönt. Selbst das zuweilen vorhandene Interesse an entsprechenden Inhalten blieb von einer distanzierten Reflexion und nicht von religiöser Überzeugung oder gar Handlungsbereitschaft gekennzeichnet. Die Versuche, den neuen Mitgliedern durch das Bereitstellen von Gebetbüchern mit russischer Übersetzung, Veranstaltungen der Erwachsenenbildung und Ähnlichem eine kollektive Bezugnahme zu ermöglichen, gingen dementsprechend fehl, was erneut zu Enttäuschungen führte.⁵² Waren die Inhalte der eher gesellschaftlichen Veranstaltungen, die von den Zuwanderern selbst organisiert beziehungsweise von diesen bevorzugt angenommen wurden, für die Alteingesessenen »zu wenig jüdisch«, so führte das Desinte-

52 Wolfram Nagel, Was heißt hier liberal, in: JA 19 (2004), S. 21; zitiert R. S. Almekias-Sig, die »heutige Einwanderergeneration [sei] der Religion weitgehend entfremdet. »Meine Gottesdienste sind teilweise Religionsunterricht. Ich muss alles erklären und die Seiten im Sidur angeben, damit sie überhaupt wissen, worum es geht.« In Weiden und Wuppertal ging man so weit, während der Urlaubszeit des Rabbiners gar keinen Gottesdienst zu halten, was in jeder Beziehung der jüdischen Tradition widerspricht, zumal dem Rabbiner – insbesondere in der Orthodoxie – keine spezifische gottesdienstliche Funktion zukommt, was auf ein mangelndes Interesse und entsprechende Unkenntnisse des Rituals seitens der Gemeinde verweist; vgl. E. Rubinstein, Wo, bitte, kann man beten, in: JA 33 (2004), S. 19.

resse der neuen Mitglieder an religiösen Ritualen zu einem wachsenden Unverständnis, da Religion als ein natürlicher, nicht zu hinterfragender Kern jüdischer Identität vorausgesetzt wurde. Nicht selten finden sich Aussagen von Gemeindevorsitzenden und -mitgliedern, die eine regelmäßige Gottesdienstteilnahme in direkten Bezug zu den internen Hilfeleistungen setzten, also mit erheblichem Nachdruck auf die unerfüllten, den Einwanderern zunächst gar nicht bekannten Erwartungen verwiesen. Diese Schwelle war jedoch nahezu unüberwindlich, denn die religiösen Rituale wurden von den Zugewanderten durchweg als fremd und hermetisch wahrgenommen. Sie blieben sprachlich und inhaltlich unzugänglich, da sie insbesondere in der orthodoxen Ausprägung bei den Gläubigen einen erheblichen Kenntnisstand und ein hohes Maß an kultureller Identifikation voraussetzen.⁵³

Bei alledem muss man sich aber auch vergegenwärtigen, dass die Alteingesessenen keineswegs viel erwarteten. Denn faktisch wurde und wird lediglich beklagt, dass zu viel russische Autoren und zu wenig jüdische gelesen oder zu viel russische Lieder und zu wenig jiddische gesungen wurden. Selbst hinsichtlich der Religiosität erwartete man – vermutlich in höherem Maß als für sich selbst, grundsätzlich jedoch keineswegs anders gelagert – nur eine gewissermaßen formale Teilnahme an Gottesdiensten und die Würdigung einiger zentraler Feiertage und Rituale im Sinne einer unverbindlichen Reverenz, die der Religion auch ohne religiösen Lebensstil und Kenntnisstand zu erweisen ist. Zweifellos brachen sich derlei Forderungen bereits an der Tatsache, dass Erwachsenen religiöse Vorstellungen und Rituale als Teil einer internalisierten Praxis generell schwer zu vermitteln sind, zumal wenn sie den eigenen Vorstellungen von einem aufgeklärten und modernen Leben widersprechen, wie dies für postkommunistische Gesellschaften typisch ist.⁵⁴ Zudem war den Zuwanderern gerade die spezifische Ausdrucksweise jüdischer Identität als vornehmlich symbolische Religiosität in den deutschen Nachkriegsgemeinden kaum zu vermitteln: Je stärker die Zugewanderten auf die Anerkennung von Religion und ein spezifisches Konzept jüdischer Kultur verpflichtet wurden,

53 Spiegel Spezial 9 (2006), S. 92–95; Öffnung zur Gegenwart. Salomon Korn, Vizepräsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, über jüdische Identität ...; Korn's Diagnose ist, dass aufgrund der Einwanderer das Liberale Judentum künftig dominieren werde. Diese Einschätzung lebt jedoch lediglich von der Vorstellung, dass diese Denomination von ihren Anhängern weniger abfordert. Bestätigt wird das dennoch von der allerdings wenig repräsentativen Umfrage bei Klaus D. Eberlein, Jüdische Identität und ihre Entwicklung. Was ist Jüdischkeit? Mit den Ergebnissen einer Meinungsumfrage unter jüdischen Jugendlichen in Israel und Deutschland, Berlin 2006, S. 577. Alphons Silbermann, Partizipation und Integration von jüdischen Immigranten aus der ehemaligen Sowjetunion. Eine Fallstudie aus der Synagogen-Gemeinde Köln, in: Menora (1999), S. 61–74.

54 Lagodinsky, Unechte Juden, 2007. Konstantin Goshler/Anthony D. Kauders, Die jüdische Gemeinde, 2012, S. 303–323.

umso deutlicher wurde ihnen, dass sie offenbar jene Art von Juden werden sollten, die die Alteingesessenen nie waren.

Womöglich hätten dieser zugespitzten Formulierung einige Alteingesessene sogar zugestimmt, denn verhalten versprach man sich von der Zuwanderung tatsächlich ein wenig von der vielzitierten Renaissance jüdischen Lebens, also ein inhaltliches und nicht nur ein zahlenmäßiges Mehr.⁵⁵ Wie ernst dies wirklich gemeint war, bleibt allerdings offen. So liegt die Vermutung nahe, dass viele Alteingesessene über eine wirkliche Religiosität der neuen Gemeindeglieder ähnlich unglücklich gewesen wären wie über deren vermeintlich unjüdische Identität. Darauf verweist schon die Tatsache, dass die jüdische Gemeinschaft im Nachkriegsdeutschland kaum als eine religiöse Gemeinschaft im eigentlichen Sinn bezeichnet werden kann. Die überwiegende Mehrheit der Mitglieder der Gemeinden verstand sich weit mehr als Teil einer Schicksalsgemeinschaft, deren zentraler Orientierungspunkt über die Generationen hinweg der Holocaust blieb.⁵⁶ In religiöser Hinsicht setzte man das Modell einer Einheitsgemeinde durch, die den Schwerpunkt auf eine formale Geschlossenheit und nicht auf Anerkennung der spezifischen religiösen Traditionen und Überzeugungen der zusammengewürfelten Nachkriegsgemeinden legte. Obwohl man dies immer wieder mit Verweisen auf Regelungen legitimierte, die für das ehemalige deutsche Judentum typisch gewesen sein sollen, beinhaltete das Konzept der Nachkriegszeit exakt das Gegenteil dessen, was vor dem Holocaust zur Aufrechterhaltung von Gemeinschaft jenseits der religiösen Differenzen ausgehandelt worden war.⁵⁷ Hatten damals insbesondere jüdische Großgemeinden – allen voran Breslau, Frankfurt am Main und Hamburg – unterschiedliche Verwaltungsmodelle der Gemeinde als rein administrative Dachorganisation vereinbart, so dass die differierenden religiösen Denominationen und sogar säkular ausgerichtete Gruppen bei unterschiedlicher finanzieller Beteiligung an den religiösen Institutionen relativ eigenständig nebeneinander existierten, so stellt das Nachkriegsmodell ein Nivellieren von Pluralität, ein Zwangskonzept zugunsten einer einzigen religiösen Tradition dar. Die Vereinheitlichung des religiösen und gemeinschaftlichen Lebens wurde als Aufrechterhalten eines angeblich für alle akzeptablen Mindeststandards legitimiert. Als dieser wurde ein weitgehend standardisierter – also sogar auf Sei-

55 Vgl. JA 36 (2004), S. 15; Gibt es eine jüdische Renaissance in Deutschland? Y. Michal Bodemann, *A Jewish Cultural Renaissance in Germany?*, in: S. Lustig/I. Leveson (Hg.), *Turning the Kaleidoscope. Perspectives on European Jewry*, New York 2006, S. 164–175.

56 Spiegel Spezial 9 (2006), S. 92–95; Öffnung zur Gegenwart; Salomon Korn: »In der Tat spielte die Religion nur bei einer Minderheit eine ausschlaggebende Rolle, für die Mehrheit war die Vergangenheit und das Gefühl, einer Schicksalsgemeinschaft anzugehören, entscheidend.«

57 Heinz Galinski, *Offener Brief an Dr. Erich Simon*, in: JAW Die Berliner Seite 6 (1950), S. 11.

ten der Orthodoxie nivellierter – orthodoxer Kultus eingerichtet, wohingegen die konservative und liberale Tradition fast vollständig verdrängt wurde.⁵⁸

Wiewohl sich nach langen Kämpfen um Anerkennung und anteilige Finanzierung das reformorientierte Judentum in den letzten Jahren erneut in einigen deutschen Gemeinden etablieren konnte, blieb die einseitig orthodoxe Ausrichtung für die überwiegende Mehrzahl der Gemeinden und damit auch für den Zentralrat als deren Dachverband bestimmend.⁵⁹ Die Orthodoxie war der Orientierungspunkt, wohin die Entwicklung zu einem »richtigen« Jüdischsein der neuen Gemeindemitglieder gehen sollte. Zugleich ist es das orthodoxe Normsystem, das die identitätsstiftenden und die politischen Debatten der jüdischen Gemeinden nach innen und außen bestimmt. Folglich gilt es vor allem, jenen Stellenwert in den Blick zu nehmen, den eine orthodoxe Lebensführung für die Alteingesessenen besaß: Zur liberalen und letztlich auch zur konservativen Ausrichtung fällt die Antwort leicht. Die Ausrichtung des Kultus und des Religionsbegriffs der Orthodoxie hatte die deutschen Vorkriegstraditionen des liberalen bzw. konservativen Judentums fast gänzlich verdrängt. Durch die weitgehende, in vielen Gemeinden nahezu vollständige Umwälzung der Zusammensetzung der jüdischen Gemeinden nach 1945 durch Zuwanderer vor allem aus osteuropäischen Traditionen, denen andere Vorstellungen von Religiosität und jüdischer Identität vertraut waren, wurde den überlebenden deutschen Juden in den wiedererstandenen Gemeinden meist ihre religiöse Heimat genommen, ein Vorgang, der sich unter anderen Vorzeichen nach 1990 teilweise wiederholte. Das geschah damals stets mit dem aus der orthodoxen Perspektive übernommenen Vorwurf, dass das deut-

58 Joel Berger, *Der Mann mit dem Hut. Geschichten meines Lebens*, Tübingen 2013, S. 317–321; beschreibt den Vereinheitlichungsprozess der Liturgie. Andreas Brämer, *Das Frankfurter Rabbinat seit 1945*, in: Georg Heuberger (Hg.), *Wer ein Haus baut, will bleiben. 50 Jahre Jüdische Gemeinde Frankfurt am Main. Anfänge und Gegenwart*, Frankfurt am Main 1998, S. 122–127; »Die Entscheidung für ein traditionelles Kultusleben spiegelte jedoch weniger eine religiöse Rückbesinnung zur traditionellen Lebensweise wider, sondern entsprach vielmehr gleichgültigem Pragmatismus.« Andreas Nachama, *Welche Synagoge darf's denn sein*, in: JA 15 (2006), S. 74, hat durchaus recht, wenn er darauf verweist, dass die liberale Tradition faktisch entwurzelt wurde, ein Prozess, den die Gesamtgemeinden inzwischen auf kulturellem Gebiet ihrerseits selbst durchleben. Fenyés, *Visionen*, 2004, S. 19. Einheitsgemeinde: *Raum für alle?*, in: JAW 8 (1996), S. 15. Presser, *Einheit oder Vielfalt*, in: JAW 21 (1996), S. 13. Andreas Gotzmann, *Einheitsgemeinde im Wandel. Historische Perspektiven einer grundlegenden Veränderung*, in: *Tribüne* 198 (2011), S. 185–194.

59 Wenn die Spaltung droht, in: JA 50 (2004), S. 2. Heide Sobotka, *Mittel und Wege*, in: JA 48 (2004), S. 2. Einspruch, in: JA 35 (2005), S. 2. Dommer/Knauer, *Viele Zimmer*, 2004, S. 66–68. Ayala Goldmann, *Förderung durch den Bund. Deutsche Juden im Clinch*, in: *Spiegel Online*, 20.4.2004. Daniela Schäfer, *Die seelischen Probleme der alten Generation. Eine erste Studie wurde vom Joint in Frankfurt am Main gemacht*, in: AJW 46/1959, S. 3; zur religiösen Entwurzelung und zur Distanziertheit der sozialen Betreuung in den Gemeinden.

sche Judentum generell, insbesondere in seinen religiösen Traditionen, kein »richtiges«, sondern ein »assimiliertes« Judentum gewesen sei, dessen Verdrängung sogar eine kulturelle »Heilung«, eine Rückkehr zu einer von der vermeintlichen Assimilation unbeschadeten Tradition darstelle. Vergleichbare Vorwürfe wurden nun mit etwas verschobener Schwerpunktsetzung gegenüber den Zuwanderern erhoben. Selbst der einzige über Jahrzehnte hinweg bestehende liberale Gottesdienst in einer Berliner Synagoge vermittelte dem Besucher über die Jahrzehnte hinweg eher den Eindruck, dass hier für wenige Überlebende ein Ritual zelebriert wurde, das vor allem von Reminiszenzen an eine verlorengegangene religiöse Heimat getragen war, von den allgemeinen Entwicklungen der religiösen Denomination aber weitgehend abgeschnitten blieb.⁶⁰ Erwartungsgemäß haben auch die in den letzten Jahrzehnten neu etablierten Reformgemeinden bislang für die Anerkennung ihrer Form von Religiosität zu kämpfen, unter anderem da sie im Nachvollzug orthodoxer Polemik innerhalb der Gemeinden weiterhin vor allem als ein defizitäres Judentum dargestellt werden.⁶¹ Die Abwertung eigenständiger religiöser Denominationen der Moderne in den deutschen Nachkriegsgemeinden identifizierte jede Abweichung von der als absolut begriffenen Lebensweise und den Ritualen der Orthodoxie als einen Verlust von vermeintlich Festgefühtem, eigentlich Jüdischem. Dieser jahrzehntelangen Religionspolitik der Gemeinden entsprechend, blieben die Inhalte und je eigenen Vorstellungen von Religion und Religiosität der Reformdenominationen hierzulande nahezu unbekannt.

Hinsichtlich der Orthodoxie, die als Angelpunkt eigener Selbstdarstellung und gesellschaftlicher Positionierung in den Gemeinden vorausgesetzt wurde und wird, stellt sich die Situation sehr viel komplexer dar. Wiewohl es nach dem Holocaust vor allem in den Lagern, die den aus Osteuropa Flüchtenden zugewiesen wurden, zunächst zu einem Aufschwung jüdischen Lebens unter anderem mit religiösen Einrichtungen und Bildungsmöglichkeiten kam, veränderten die traumatisierenden Erfahrungen von Verfolgung und Vernich-

60 Schalom Ben-Chorin, *Fremd im eigenen Land?*, in: AJ 36 (1980), S. 18.

61 So beispielsweise von Salomon Korn, *Öffnung zur Gegenwart*, in: Spiegel Spezial 9 (2006), S. 92–95. Interview Körper mit dem ultra-orthodoxen Rabbiner einer Großgemeinde, zum Verständnis seiner Gemeinde als einer orthodoxen: »So wird es genannt, weil wenn wir nehmen netto ... netto orthodox, kommt darauf an, was heißt orthodox. Wir können definieren ... leichter zu definieren eine liberale als eine orthodoxe. Ein Liberaler, wissen wir, ein Liberaler sagt: Es reicht mir, ich brauche nicht zwei Tage Rosch ha-Schana, es reicht mir ein Tag. (...) Schabbat spielt bei ihm keine Rolle. Koscher spielt bei ihm keine Rolle. (...) Einen Orthodoxen können wir nicht definieren. Denn (...) der Orthodoxe sagt: Ich bin ein Orthodoxer, aber trotzdem (...) ich esse kein Schwein, aber koscheres Fleisch kauft er nicht, aber ich bin orthodox. (...) er will nicht eine Vorbeterin, (...) er will nicht eine Rabbinerin, er will, er will das Alte ... Tradition, das gefällt ihm, da er will weitermachen mit der Tradition.«

tung die religiöse Einstellung des Einzelnen offenbar nicht grundlegend; allenfalls lässt sich eine gewisse Distanzierung von der Religion beobachten.⁶² Mit der großen Auswanderungswelle nach der Gründung des Staates Israel und der erneuten Öffnung der USA wanderte jedoch auch der Kern dieser osteuropäisch geprägten Orthodoxie aus. Die verbliebenen ehemals deutschen Juden gehörten mehrheitlich den Reformdenominationen an, sie bildeten in der Regel jedoch nur eine kleine Minderheit innerhalb der verbleibenden jüdischen Bevölkerung. Die in der Folge neu gegründeten Gemeinden behaupteten eine Orthodoxie ohne die entsprechende Lebensführung, welche zumal jenseits der wenigen Großstädte stets schwierig blieb. Das wirkte auf all jene, die auf ein gemeinschaftliches, im orthodoxen Sinne eigentlich religiöses Leben Wert legten, abschreckend.

Dieser Widerspruch zwischen Selbstverständnis und Lebensführung stellte sich von Nord nach Süd – mit einem nach Süden hin meist rapide abnehmenden Anteil ehemals deutscher Juden – und je nach Gemeinde etwas anders dar. So fand sich beispielsweise in Frankfurt am Main und München – Letztere eine fast ausschließlich von osteuropäischen Juden gegründete Gemeinde – durchaus eine größere Anzahl orthodox lebender Personen. Die Klagen der Rabbiner – wohlgemerkt aller religiösen Lager – der Nachkriegszeit hinsichtlich des kulturellen Wissens und insbesondere in Bezug auf die religiöse Lebensführung gleichen sich dennoch über die Jahrzehnte hinweg. Auch die Vertreter der neu gegründeten Gemeinden kritisierten vor und nach der Aufbauphase immer wieder den Mangel an jüdischer Bildung und einer als angemessen verstandenen Religiosität. Die Regelmäßigkeit solcher Wortmeldungen zugunsten eines vertieften und erneuerten Judentums ist dabei ebenso kennzeichnend wie die durchgängig negative Diagnose.⁶³ Die weiten zeitlichen Abstände zwischen diesen bald nahezu ritualisierten Forderungen von Gemeindegremien nach mehr »Jüdischkeit« lassen aber auch erkennen, dass das kein Thema war, das die Gemeinden wirklich bewegte. Damals wie heute rangierte Religion jenseits kurzer Predigttexte in den jüdischen Zeitungen weit hinter den zentralen politischen Themen Antisemitismus, Israel und seit den 1990er Jahren auch Integration, obwohl Fragen zur religiösen Identität in den Gemeinden präsenter sind als jemals zuvor.⁶⁴

62 Angelika Königseder/Juliane Wetzel, *Lebensmut im Wartesaal. Die jüdischen DPs (Displaced Persons) im Nachkriegsdeutschland*, Frankfurt am Main 1994, S. 133–135, S. 202–206. Myers Feinstein, *Jewish Observance*, 2010, S. 257–288; S. 278–282.

63 Um die Existenz der jüdischen Gemeinden, in: *AJW* 27/1953, S. 1. *AJW* 50/1984, S. 1, S. 3. Geis, *Übrig sein*, 1999, S. 131–163. Tauchert, *Jüdische Identitäten*, 2007, S. 206–266, S. 321–344.

64 Gleiches gilt für die Programme etwa der ZWST; z. B. Jahresbericht der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 2007. Eliezer Ben-Rafael u. a., *Building a Diaspora*, 2006, S. 252–259.

Ein Blick auf die religiöse Praxis in den Nachkriegsgemeinden sowie auf die religiöse Erziehung macht diese ungewöhnliche Distanz zur Religion verständlicher, die kennzeichnend für die jüdischen Gemeinden in Deutschland wurde und sie sowohl von orthodoxen wie auch reformjüdischen Gemeinden anderer Länder unterscheidet. Ein spezifisches Merkmal der deutschen Gemeinden war beispielsweise, dass das Rabbinat allenfalls eine marginale Rolle spielte. Das liegt nicht allein an der über Jahrzehnte hinweg geringen Zahl an Rabbinern in den Gemeinden.⁶⁵ Tatsächlich wurde das Rabbinat von den Gemeinderepräsentanten schon in den Anfangsjahren bewusst auf eine nachgeordnete Rolle verwiesen. Dass ein Rabbiner sich in seiner Gemeinde und darüber hinaus Einfluss verschaffen konnte, war die Ausnahme. Insgesamt blieb das Rabbinat schwach, eine gemeinsame, zumal eine einflussreiche Interessenvertretung im Sinne der deutschen Rabbinerverbände vor dem Holocaust oder derjenigen anderer westlicher Staaten existierte lange Zeit nicht. Die als religiöses Gegengewicht zum Zentralrat der Juden als der politischen und organisatorischen Gesamtvertretung gegründete erste Rabbinerkonferenz wurde vom Zentralrat schon bei ihrer Gründung vor allem als Konkurrenz wahrgenommen. Sie erlangte daher kaum Einfluss, was sich für die beiden vor wenigen Jahren gegründeten neuen Rabbinerverbände aller Voraussicht nach ebenso wenig ändern dürfte.⁶⁶ So ist auf orthodoxer Seite bereits erkennbar, dass spezifische Gruppierungen der Ultra-Orthodoxie durch die Gründung konkurrierender Institutionen gegen ein zentrales orthodoxes Rabbinatsgericht arbeiten.⁶⁷ Zugleich blieb die Durchsetzungskraft dessel-

65 Vgl. Anonym, Nach innen, in: Der Spiegel 47/1985, S. 104–107; laut Werner Nachmann waren es 1985 für 60 Gemeinden nur acht Rabbiner.

66 Brämer, Rabbinerkonferenz, 1999, S. 237–270.

67 Die Gründe z. B. für die Einrichtung des im Wesentlichen von Chabad-Rabbinern etablierten Deutschen Rabbinerrats sind vielfältig. Hierzu zählen Faktoren wie die Differenzen, die im Rahmen der Binnenmissionspolitik der chassidischen Chabad-Bewegung entstanden, deren Versuche, Gemeinderabbinare zu übernehmen, und die vermeintliche Ablehnung, in jedem Fall aber Zurückstellung der nicht von Gemeinden angestellten Chabad-Rabbiner in der Orthodoxen Rabbinerkonferenz. Hinzu kommen Vorbehalte der ultra-orthodoxen gegen modern-orthodoxe Rabbiner und zudem gegen jene Gemeinden, die (wie Frankfurt am Main) interne Kooperationen mit Reformgruppierungen eingingen; vgl. Detlef David Kauschke, Interview mit Josef Schuster: Ärger und Unverständnis. Zentralratsvizepräsident Josef Schuster über das Verhältnis zu Chabad, Prinzipien der Einheitsgemeinde und Vorbedingungen für weitere Gespräche, in: JA (Archiv), 07.03.2013. <https://www.sprachkasse.de/blog/2013/02/13/die-rabbinerkonferenzen-freunde/>; gibt Auszüge aus dem Briefwechsel in dieser Sache mit dem israelischen sephardischen Oberrabbiner Amar und Chabad an. Der Volltext des Schreibens ist leider nicht mehr verifizierbar. Aktuell findet sich unter dem Link nurmehr eine Facebook Seite, https://www.facebook.com/pg/Deutscher-Rabbinerrat-864232496922291/about/?ref=page_internal. Inzwischen ging diese Funktion auf das in Berlin angesiedelte Bet Din »Machsikei Hadat« über, wobei das dortige Richtergrremium jedoch nur einen Anhänger der Chabad-Bewegung aufweist; <http://www.betdin.de/contents.asp?aid=104843>. Siehe die Darstellung der Orthodoxen

ben selbst in den eigenen Reihen bislang gering. Wie ein jüngerer Skandal um den Verkauf unkoscheren, zum Teil offenbar zudem fast verdorbenen Fleisches durch den Frankfurter Importeur A & L Aviv, der unter Aufsicht des ultra-orthodoxen Frankfurter Gemeinderabbiners Menachem Halevi Klein stand, zeigt, wurde die Autorität der Orthodoxen Rabbinerkonferenz im Rahmen dieser Auseinandersetzung von Klein selbst unterwandert, wiewohl dieser bis dahin ein prominentes Gründungsmitglied der Rabbinerkonferenz gewesen war. Nachdem das Rabbinatsgericht der Orthodoxen Rabbinerkonferenz im Gefolge der Vorkommnisse erklärte, dass die Entscheidungen des Frankfurter Rabbiners Klein in Fragen der Kaschrut als nicht mehr vertrauenswürdig anzusehen sind, verweigerte dieser sowohl die »Vorladung« seitens der Kollegen als auch die Anerkennung ihres Urteils. Er rief im Gegenzug sogar ein eigenes, mit auswärtigen Rabbinern besetztes Rabbinatsgericht für Frankfurt zusammen, das ihm eine Unbedenklichkeitsbescheinigung ausstellte.⁶⁸

Rabbinerkonferenz, http://www.wikiwand.com/de/Orthodoxe_Rabbinerkonferenz. Neben diesen findet sich aber z. B. auch für Frankfurt am Main ein Beit Din von Chabad; ebenso in Düsseldorf (beide seit 2016); vgl. <https://www.facebook.com/chabad.frankfurt/posts/781468251987942>; http://www.chabad-duesseldorf.de/templates/articlecco_cdo/aid/3289788/jewish/Bet-Din-NRW.htm (besucht am 02.07.2018).

- 68 Zum Skandal siehe Barbara Goldberg, Eigentlich herrschte Vertrauen. Fleischbetrug: einer der beiden Angeklagten sagte im »Aviv«-Prozess vor Gericht aus, in: JA (Archiv), 25.11.2014. Dies. u. Rivka Kibel, Zeugen sind entsetzt. Angeklagter gibt zu, konventionelles Fleisch »gekaschert« zu haben, in: JA (Archiv), 15.10.2014. Dies., Auf koscher gemacht. Im Prozess um Fleischbetrug werden immer mehr skandalöse Einzelheiten bekannt, in: JA (Archiv) (23.10.2014). Denise Peikert, Fleisch als koscher verkauft. Bewährungsstrafe für Metzger, in: Frankfurter Rundschau (Archiv), 25.04.2015. Zu der nachfolgenden Frage der religionsrechtlichen Zuverlässigkeit der Entscheidungen des für die Koscher-Zertifizierung des fraglichen Händlers zuständigen Frankfurter Gemeinderabbiners Klein, der nachfolgend auf Anfragen zur Notwendigkeit des Kascherns von Küchen und Geschirr aufgrund des unkoscheren Fleisches Auskunft erteilt hatte, entschied das »zuständige« Rabbinatsgericht der Orthodoxen Rabbinerkonferenz, dass Kleins Zertifizierungen nicht mehr vertrauenswürdig seien. Klein, der den Vor- bzw. Einladungen des Rabbinatsgerichts nicht nachkam, wandte sich dagegen, dies mithilfe eines offenbar ad hoc zusammengerufenen, als »Beit Din für Fragen der Kaschrut in Frankfurt« firmierenden Gremiums (mit zwei Gerichtsvorsitzenden aus Paris und Jerusalem, einem Richter der Eda HaCharedit/Verband der Ultra-Orthodoxen Jerusalems und einem Gerichtsvorsitzender erstaunlicherweise »für Frankfurt am Main« aus dem Oberrabbinat Israel), das der Entscheidung des Rabbinatsgerichts widersprach. Hierzu muss man wissen, dass der ultra-orthodoxe Klein selbst zu den Gründungsmitgliedern der Orthodoxen Rabbinerkonferenz gehört hatte. Die Gemeinde Frankfurt ging offenbar weder gegen Klein noch gegen den durch diesen eingesetzten Maschgiach gerichtlich vor; nach Pressemeldungen verließ Klein jedoch bald darauf die Gemeinde »auf eigenen Wunsch«. Sein Name findet sich auf der Homepage der Rabbinerkonferenz inzwischen nicht mehr unter den ehemaligen Mitgliedern. Rivka Kibel, Kontroverse um Kaschrut. ORD versus Rabbinatsgericht, in: JA (Archiv), 24.12.2014. Die Entscheidungen beider Rabbinatsgerichte finden sich auf <http://honestlyconcerned.info/2014/11/25/orthodoxe-rabbinerkonferenz-deutschland->

Zugleich waren die Amtsautorität und der Rückhalt des Rabbinats in den Gemeindegremien gering. Auf die nachgerade klassische Frage, welche Rechte Rabbinern von den Gemeinden jenseits ihrer Dienstpflichten verbindlich eingeräumt wurden, winkten fast alle Befragten ab.⁶⁹ Am eingehendsten war noch die Reaktion eines Vertreters der ultra-orthodoxen Chabad-Bewegung, dass ohnedies alles verloren sei, wenn man derlei schriftlich fixieren müsse. Diese lakonische Reaktion auf eine der zentralen Fragen, die das Rabbinat seit jeher begleitet, zeigt allerdings auch, wie unklug das Rabbinat hierzulande politisch agierte und agiert. Denn eine jüdische wie jede andere religiöse Gemeinschaft, in der den religiösen Experten nicht eindeutige und ausschließliche Entscheidungsbereiche und Vetorechte bei Entscheidungen der Verwaltungsorgane zustünden, ist schlechterdings nicht vorstellbar.⁷⁰ Dies bedeutet natürlich keineswegs, dass die Rabbiner nichts zu sagen hatten. Häufig vermitteln die Quellen jedoch den Eindruck, dass sie – sofern sie die Gemeindeleitung nicht aufgrund ihrer persönlichen Reputation unter Druck setzen konnten – von den Gemeinden eher im Sinne der schon von den Zeitgenossen im 19. Jahrhundert als skandalös empfundenen Abwertung des Amtes angesehen wurden: Auf die Anfrage des preußischen Ministeriums nach der Funktion des Rabbiners hatte 1820 ein Berliner Gemeindevorsteher geantwortet, dass ein Rabbiner nach der Aufhebung der amtlich anerkannten rabbinischen Gerichtsbarkeit im Rahmen der frühen Emanzipationsgesetzgebung nur noch »Kauscherwächter« sei, also lediglich ein Aufseher für die Einhaltung ritueller Vorschriften. Das entsprach vor dem Holocaust weder dem Selbstverständnis des Rabbinats noch dessen Wahrnehmung in der jüdischen Bevölkerung, beschreibt die Wahrnehmung in den Nachkriegsgemeinden jedoch recht gut.⁷¹

Das Verdrängen des Rabbinats aus den Entscheidungsgremien und aus der Rolle der Repräsentanten des Judentums in Westdeutschland lässt sich be-

bekanntmachung-zum-verkauf-von-unkoscherem-fleisch-durch-die-firma-a-l-aviv-gmbh-24-november-2014/; <https://www.sprachkasse.de/blog/2014/12/10/doch-vertrauen-in-frankfurt/>; <http://www.ordonline.de/uber-die-ord/> (besucht am 2.07.2018).

69 Beide Rabbinerverbände regierten auf alle Anfragen im Rahmen der Studie generell nicht; Briefwechsel (Aug. 2009); unter den Befragten waren neben orthodoxen Vertretern drei Vertreter/-innen des liberalen Judentums.

70 Detlef David Kauschke, Interview mit Nathan Kalmanowicz (Kulturdezernent des Zentralrats), in: JA 27 (2006), S. 1; auf die Frage nach dem Einfluss der Rabbiner in den Gremien weicht der Dezernent aus. Das Rabbinat hat in den verschiedenen Gremien des Zentralrats – erstaunlicherweise mit Ausnahme des Schiedsgerichts, das allerdings nicht nach religiösem Recht entscheidet – keinerlei Sitz und Stimme. Satzung des Zentralrats der Juden in Deutschland (21.4.1996/Fassung vom 20.11.2005); § 15,4. Eine vereinzelte Kritik hierzu datiert schon auf 1955 zurück; Der Leser hat das Wort, in: AJW 24/1955, S. 5.

71 Das Gumpertzsche Gutachten über die gegenwärtige Stellung der Rabbiner zu den Gemeinden, in: W. Freund u. a. (Hg.), Zur Judenfrage in Deutschland. Vom Standpunkte des Rechts und der Gewissensfreiheit, Bd. 1, Berlin 1843, S. 213–216.

reits an den Protesten der ersten Rabbinergeneration ablesen. Der prominente deutsche liberale Rabbiner Robert Raphael Geis, der noch mit der Situation vor dem Holocaust vertraut war, reagierte auf die Entmachtung des Rabbinate nach 1945 unter Verweis auf die Vorkriegstradition sogar mit der Forderung, dass Anstellungen und Entlassungen von Rabbinern stets einem rabbinischen Forum vorbehalten sein sollten.⁷² Derlei war in der Vergangenheit zwar niemals der Fall gewesen; doch hatten die verschiedenen Rabbinerverbände ebenso wie die Rabbinerseminare im deutschen Judentum ein solches Renommee besessen, dass Gemeindeleitungen bei Konflikten vorsichtig agieren mussten. Selbst nach der Gründung der ersten Rabbinerkonferenz klagte deren Vorsitzender, der aus dem österreichischen Ostgalizien stammende orthodoxe Frankfurter Rabbiner Emil I. Lichtigfeld, mehrfach über die mangelnde Anerkennung. Anders, als dies zu diesem Zeitpunkt sogar für die christliche Bevölkerung noch selbstverständlich war, verdrängte die politische Gemeinderepräsentanz das Rabbinate sogar bei öffentlichen Veranstaltungen, um keine Konkurrenz aufkommen zu lassen. Lichtigfeld monierte: »Die Herren, die an der Spitze stehen, möchten im Rampenlicht verbleiben und wünschen nicht, dass jemand anders die Glorie mit ihnen teilt; es sei denn bei solchen Gelegenheiten, bei denen die Anwesenheit eines Rabbiners – sogar in den Augen der Nichtjuden – unbedingt notwendig ist. Bei denen wir also bestimmungsgemäß und notwendigerweise mit zur Staffage gehören.«⁷³ Daran hat sich, wie fast jeder öffentliche Auftritt und nahezu jede Wortmeldung jüdischer Gemeinden seit vielen Jahrzehnten belegt, bis heute nichts geändert, so dass das Judentum fast ausschließlich von Verwaltungsvorsitzenden repräsentiert wird, die nicht nur religiöse Laien, sondern gemessen an den Grundsätzen der für die Gemeinden verbindlichen Orthodoxie in der Mehrzahl kaum religiös sind. Die Diagnose der *Jüdischen Allgemeinen* lautete: »Ja, die meisten Vorstände in unseren Gemeinden, seien wir ehrlich, wissen von Religion oft deutlich weniger, als es gut wäre und Not täte.«⁷⁴

Hinzu kam, dass die ganz überwiegende Mehrheit der Rabbiner des deutschen Judentums, die noch emigrieren konnten oder die die Lager überlebt hatten, sowie die meisten Vertreter des noch schwerer von der Vernichtung

72 Brämer, Rabbinerkonferenz, 1999, S. 243.

73 Zitiert nach Brämer, Rabbinerkonferenz, 1999, S. 260. Barner, Irmgard zu Irith, 2008, S. 31–32; bezeichnend ist das Schreiben eines Vorsitzenden der Gemeinde Frankfurt am Main, dass weder dort noch in Hessen bekannt sei, dass Übertritte von einem zentralen Beit Din durchzuführen seien. Selbst 1961 gab es in Bremen noch Konversionen durch die Gemeindeleitung.

74 Moritz Neumann, Wenn nicht hier, wo dann, in: JA 8 (2004). Bekanntermaßen lebten selbst Direktoriumsmitglieder des Zentralrats offen nicht religiös, etwa Werner Nachmann, Ignatz Bubis oder Michel Friedman. Lorenz Beckhardt, Gemeinsame Sache, in: JA 37 (1996), 20; nach R. Ehrenberg (Berlin) müsse es Ziel sein, dass alle Veranstaltungen des Zentralrats »koscher begangen werden«.

betroffenen osteuropäischen Rabbinats nicht bereit waren, in Deutschland zu bleiben bzw. hierher zurückzukehren. Die Traumatisierungen und die drohende Gefährdung durch antisemitische Anfeindungen, verbunden mit der Präsenz alter Nazis selbst in Justiz und Politik, machten die anfänglichen Hoffnungen auch vieler religiöser Führer zunichte. Etliche der zunächst am Wiederaufbau der Gemeinden beteiligten Rabbiner verließen Deutschland bald wieder enttäuscht. Die nachrückenden Rabbiner hatten ihre Ausbildung meist während oder nach dem Krieg abgeschlossen, so dass es ihnen an Renommee für den Aufbau eines eigenständigen und stabilen Rabbinats mangelte. Hinzu kamen dauerhafte Spannungen zwischen reformorientierten und orthodoxen Rabbinern, die auf der generellen Nichtanerkennung der liberalen und konservativen Kollegen seitens der Orthodoxie beruhten. Differenzen etwa hinsichtlich des Ausbildungsstandards gab es aber selbst innerhalb des orthodoxen Lagers. So weigerten sich die dem osteuropäischen Rabbinat entstammenden, in Bayern wirkenden Rabbiner Samuel Abba Snieg, Oberrabbiner der amerikanischen Besatzungszone, und sein renommierter ehemaliger Warschauer Kollege David Kahane-Spiro, der ersten, noch durchweg orthodox besetzten Rabbinerkonferenz beizutreten, da nach ihrem Dafürhalten etliche der teilnehmenden Rabbiner keine angemessene Qualifikation für religionsrechtliche Entscheidungen besaßen.⁷⁵

Dennoch etablierte das orthodoxe Gemeinderabbinat ein entsprechendes Gremium, zu dem man später nicht ganz freiwillig sogar Reformrabbiner hinzuzog. Wiewohl das Rabbinatsgericht für viele Jahre nahezu geräuschlos arbeitete, endete die pragmatische Zusammenarbeit von Vertretern unterschiedlicher Denominationen im Rahmen des allgemeinen Aufschwungs konservativer Haltungen in den 1980er Jahren. Waren die Entscheidungen dieses Rabbinatsgerichts insbesondere von Seiten des israelischen Oberrabbinats, das in Israel allmählich zu einer staatlichen Behörde aufgestiegen war, aber zuvor auch schon vom britischen Oberrabbinat nicht immer anerkannt worden, so verlor das Rabbinat der deutschen Gemeinden nunmehr jede eigenständige Handlungskompetenz.⁷⁶ Dieser Prozess verdankt sich allerdings nicht nur

75 Wohingegen beide kein Gemeindeamt innehatten; Brämer, Rabbinerkonferenz, 1999, S. 237–270. Quast, *Nach der Befreiung*, 2001, S. 188–195. Moritz Pfeil, *Antisemitismus unter uns?*, in: *Der Spiegel* 31/1963, S. 32.

76 Joel Berger, *Innerjüdisches Sommertheater*, in: *AJW* 15 (1997), S. 2; man stimme sich lediglich in einigen Fragen mit dem (ultra-orthodoxen) Londoner Rabbinat ab. Dagegen sein Kollege in der Rabbinerkonferenz, dem als liberalem Rabbiner durch diese Kooperation mit London letztlich erneut die Kompetenz abgesprochen wurde; Peter N. Levinson, „Deutliches Wort“, in: *Ebd.*; »Endlich hat eines der verantwortlichen Mitglieder des Zentralrats ein deutliches Wort gesprochen. Es war längst überfällig. Schon vor Wochen bat ich meine orthodoxen Kollegen, sich nicht vor den englischen Karren spannen zu lassen, dessen Dajanim seit Jahrzehnten ihre eigenen Oberrabbiner terrorisieren. Die Kollegen haben anders entschieden und erleiden dasselbe Schicksal, das sie auf höhere Weisung

dem generellen Desinteresse seitens der Gemeinden, überhaupt ein eigenständiges und stabiles Rabbinat aufzubauen. Da die Gemeinden im Rabbinat vor allem einen unvermeidlichen Faktor zur Absicherung personenbezoglicher Akte erblickten und in Israel den zentralen Orientierungspunkt und weiterhin eine Art Rückversicherung, einen sicheren Hafen, sahen, wirkte die dortige religionspolitische Situation auf die hiesigen Gemeinden zurück. Im Ergebnis wurden zunehmend israelische Rabbiner angestellt, wodurch sich die Situation und am Ende auch die Konflikte verschärften.⁷⁷ Zunächst war es schwierig gewesen, überhaupt Rabbiner an sich zu binden, da die bloße Existenz jüdischer Gemeinden in Deutschland bis in die 1980er Jahre innerjüdisch sehr negativ bewertet wurde.⁷⁸ Hinzu kam, dass es für Rabbiner gleich welcher Denomination nicht einfach war, in den weitgehend areligiösen Gemeinden zu arbeiten, zumal diese von den Vorständen häufig autokratisch geleitet wurden.⁷⁹ Die zunehmende Ausrichtung auf den rechten Rand der Orthodoxie tat ein Übriges, denn gerade deren hochqualifizierte Rabbiner, zumal wenn diese dem israelischen Rabbinat angehören, nahmen und nehmen in der Regel keine Stelle in Deutschland an, da der Ruf der deutschen Gemeinden ebenso wie die Einstellung gegenüber der deutschen Gesellschaft in ihren Herkunftsgruppen durchweg und dauerhaft negativ blieb.⁸⁰ Zugleich blieben selbst diejenigen

ihren liberalen Kollegen zugeordnet hatten: Delegitimisierung.« L. Rosenberg, Leistung: Mangelhaft, in: AJW 1 (1999), S. 1; »Seit langer Zeit hat kein deutsches Rabbinatsgericht die Befugnis, in zentralen Fragen des jüdischen Religionsgesetzes verbindliche Entscheidungen zu fällen und Recht zu sprechen. Halachisch befinden sich die Juden in Deutschland im Niemandsland. Kein Giur, (...) kein Get (...) werden jenseits unserer Landesgrenzen universell anerkannt. Es steht zu befürchten, dass dies auch für die Chuppa, (...) und die Britmila (...) gelten könnte. (...) ist es seit Jahr und Tag üblich, die jeweiligen religiösen Handlungen entweder im Ausland durchzuführen oder entsprechend befugtes Personal aus dem Ausland kommen zu lassen.«

77 Neumann, Wenn nicht hier, 2004. Ders., Gemeinschaft oder Gemeinde? Juden in Deutschland heute, in: Tribüne 148 (1998), S. 186–196.

78 Vgl. Heimstätte auf verfluchter Erde?, 1963.

79 Ebd.; »Die meisten der neun Rabbiner (...) sehen sich von eigenwilligen Gemeindevorstehern bevormundet, die seit ihrer Befreiung aus dem KZ gewohnt sind, als öffentliche Repräsentanten des Judentums beachtet zu werden. Bei Nichtgefallen wird ein Rabbi von seiner Gemeinde vor die Tür gesetzt. (...) An die Stelle der Patriarchen treten die Funktionäre.« Zitiert wird R. Hans Grünewald: Sein Sohn als Rabbiner denke »nicht daran, hierherzukommen, so wie das ist«. Hendrik George van Dam, Der gleiche Maßstab, in: AJW 28 (1962), S. 1; verweist darauf, dass selbst in der »liberalen Epoche« vor dem Holocaust prominente Kaufhäuser an jüdischen Feiertagen geschlossen waren, was aktuell nicht der Fall sei. JAW 25 (1962), S. 1; Aufruf der Rabbinerkonferenz in der BRD (gez. von elf Rabbinern), den Schabbat einzuhalten. Hans Isaak Grünewald, Unsere Jugend, in: AJW 4 (1962), S. 3.

80 Das trotz des erheblichen Überhangs an orthodoxen Rabbinern weltweit, insbesondere in Israel. Ein entscheidendes Argument – und damit zugleich ein grundlegendes Problem für die Gemeinden – sind die hohen Gehälter, durch die die Stellen in Deutschland für diese Gruppe erst attraktiv werden.

israelischen Rabbiner, die eine Stelle in Deutschland annahmen, durch ihre Sozialisation und ihre Ausbildung dem israelischen Oberrabbinat, seinen Hierarchien und Vorgaben verpflichtet. Es war gerade diese Verbundenheit, die eine Entwicklung hin zu einer eigenständigen religiösen Führung der deutschen Gemeinden verhinderte und die diese ultra-orthodoxen Rabbiner für die weitgehend areligiösen deutschen Gemeinden erst attraktiv machte: Deren Rechtsakte sollten vor dem israelischen Oberrabbinat Bestand haben, schließlich konnte dies im Falle einer Auswanderung nach Israel entscheidend sein. Daher gilt beispielsweise für die Gemeinde in Frankfurt am Main der interne Beschluss, dass der Gemeinderabbiner stets vom israelischen Rabbinat anerkannt sein muss.⁸¹

Das grundlegende Problem hierbei war, dass man Teil einer Debatte wurde, deren Entwicklung und Dynamik man selbst nicht beeinflussen konnte, die aber seit Jahrzehnten von Machtkämpfen gekennzeichnet ist. Die Konflikte verschärften sich seit den 1990er Jahren, insbesondere da das aschkenasische Oberrabbinat des Staates Israel seine Autorität vor allem der Anerkennung als ein staatlicherseits gesetztes Forum etwa in familienrechtlichen Angelegenheiten verdankt, von einem erheblichen Teil der fundamentalistischen orthodoxen Gruppen gerade in Israel jedoch nicht als maßgeblich anerkannt wird. Bei den seither systematisch wiederholten Versuchen seitens des israelischen Oberrabbinats, sich innerhalb des Judentums als führende religiöse Instanz zu etablieren, was aufgrund der starken Ausrichtung der Orthodoxie auf Israel hin erfolgsversprechend war, wurden zunächst die Rabbiner und Mitglieder reformorientierter Gemeinden weltweit desavouiert. Zunehmend betrifft das, wie zu erwarten war, inzwischen aber auch Kollegen der eigenen religiös-orthodoxen Denomination. Die Auswirkungen dieser Religionspolitik beeinflussten auch die deutschen Gemeinden. Nachdem mit der Zuwanderung der 1990er Jahre eine erhebliche Anzahl von Personen mit unklarem Personenstatus auf die deutschen Gemeinden zukam, darunter auch männliche Juden, die nicht beschnitten waren, wurden auf Druck einzelner Gemeinden, die zum Teil eigene Rabbinatsgerichte eingerichtet hatten, und der Initiative des Zentralrats zwei getrennte Rabbinerverbände gegründet, zwischen denen eine inhaltlich unklare Kooperation besteht.⁸² Der externe Einfluss auf das für die

81 Briefwechsel mit der Jüdischen Gemeinde Frankfurt am Main, D. Graumann und S. Szajak, (11.–13.11.2009).

82 Interview Körper mit dem ultra-orthodoxen Rabbiner einer Großgemeinde, der zudem über Jahre ein prominentes Mitglied der Orthodoxen Rabbinerkonferenz war, zum Thema liberales Judentum: »Die ... die Liberalen heute haben keine Grenzen gesetzt. (...) und es geht gar nicht. (...) Und wie gesagt, ich bin wirklich ein Extremist zu diesem Thema. Ich habe hier in Deutschland, Gott sei Dank – mehr als zwölf Jahre bin ich schon da –, ich hab noch niemals eine Diskussion geführt mit einem Liberalen. Man hat mir sehr vielmal angeboten: Kommen Sie. Weil ich kann auch Diskussionen führen. Ich hab auch was zu sagen. Aber ich hab's niemals gemacht.«

Gemeinden aufgrund ihrer religiösen Positionierung letztlich entscheidende Rabbinatsgericht der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschlands lässt sich bereits an dessen Zusammensetzung ablesen: Den internen Verwaltungsregelungen gemäß wird dieses Gericht durch drei Rabbiner gebildet, von denen allerdings zwei religiöse Richter des israelischen Oberrabbinats sind, die eigens zu den Sitzungen anreisen, um dem Gremium die notwendige Autorität zu verleihen und seinen Entscheidungen die Anerkennung des israelischen Oberrabbinats zu sichern.⁸³

Bei alledem muss man sich auch die Situation der Rabbiner vor Augen führen. Gleich welcher religiösen Denomination sie angehören, wird ihnen durch den Dienst in den auch nach der Einwanderung weiterhin kaum an religiösen Fragen interessierten Gemeinden einiges abverlangt. Insbesondere für die orthodoxen Rabbiner war und ist das schon aufgrund der Schwierigkeiten, jenseits weniger Großgemeinden einen koscheren Haushalt und ein durch das orthodoxe Religionsgesetz geregeltes Leben zu führen, eine wenig erquickliche Situation. Soweit sich zu ihrer Motivation überhaupt Aussagen finden, erstaunt es kaum, dass der Aspekt einer innerjüdischen Mission ganz oben rangierte. Die orthodoxen Vertreter lassen sich grob in zwei Gruppen unterteilen. Da sind zum einen die meist ultra-orthodoxen Angehörigen des israelischen Rabbinats, die in der Regel in einer Situation sozialisiert wurden, die durch das Abgrenzen gegen eine überwiegend areligiöse jüdische Umwelt charakterisiert ist, was durch ein eigenständiges religiöses Schulsystem jenseits der öffentlichen Schulen abermals verstärkt wird. Im Resultat sind sie nach innen, aber auch nach außen hin kaum zum Diskurs bereit oder fähig. Die andere Gruppe bilden ultra-orthodoxe Vertreter des US-amerikanischen Chabad-Chassidismus, welche durch die für sie kennzeichnende Binnenmission trotz vergleichbar segregativer Tendenzen weit geschickter in einem pluralen Umfeld agieren. Neuerdings kommen zu diesen beiden Gruppen einige Rabbiner der sogenannten Modernen Orthodoxie hinzu, wobei diese Richtung ihrerseits sowohl liberalere als auch – den beiden ultra-orthodoxen Gruppen vergleichbar – konservativ bis fundamentalistische Zweige aufweist. Gerade für die orthodoxen Rabbiner stellt sich stets die grundlegende religiöse Frage, wie man dieses Amt in einer Gemeinde ausüben kann, in der nahezu alle Ge-

83 Siehe die Angaben zum Beit Din der Orthodoxen Rabbinerkonferenz (www.ordonline.de); »Das Beit Din besteht aus drei Dajanim, wobei zwei der drei vom Oberrabbinat in Israel gestellt werden und der dritte Dayan Mitglied der ORD ist.« Sitzungen finden ca. dreimal pro Jahr statt. Stephan Kramer, Dach und Stimme, in: JA 15–16 (2006), S. 52. Vergewahrtigt man sich zudem, dass die Entscheidungen von Rabbinatsgerichten wie in etlichen anderen Rechtssystemen auch in der Regel immer einstimmig ergehen – dies in dem Sinne, dass ein einzelnes abweichendes Votum nicht gezählt wird, um die Rechtsentscheide eindeutig und nicht hinterfragbar zu machen –, so zeigt sich, in welchem Maß die religiöse Rechtsprechung dem israelischen Rabbinat unterliegt.

meindemitglieder nicht orthodox leben. Die ursprünglich der deutschen Orthodoxie des 19. Jahrhunderts entstammende Argumentation, dass deren Finanzierung durch nichtorthodoxe Gemeinden und deren nicht orthoprax lebende Mitglieder bereits eine nominelle Anerkennung der Orthodoxie darstelle, drängte die von der deutschen Neo-Orthodoxie vertretene religionsrechtliche Verpflichtung der Abspaltung mit dem Argument beiseite, dass die Verletzung religiöser Normen nicht mit Absicht, sondern aus lässlichen Gründen geschähe, der Grad der Häresie daher eine Kooperation noch zulasse.⁸⁴

Schon im 19. Jahrhundert war dies als vorgeschobene Legitimation entlarvt worden. Wie sich das maßgeblichere, die Spaltung vermeidende religionsrechtliche Konzept jedoch auf eine nahezu geschlossen und zudem öffentlich nicht orthodox lebende Gemeinschaft übertragen lässt, die nicht etwa aus einer sozialen Zwangslage oder aufgrund einer andersartigen religiösen Sozialisation – so dass sie gar nicht wissen konnten, dass ihre Version religiösen Lebens eine falsche ist –, sondern aus einer offenkundig areligiösen Überzeugung gegen die religiösen Normen verstößt, bleibt unklar.⁸⁵ Vergleicht man das mit der Situation etwa in England oder den USA, so zeigt sich, dass dies dort ein Ding der Unmöglichkeit wäre. In diesen Ländern ist der Anteil der durch die gemeinsame Überzeugung geeinten Gemeindemitglieder, zum orthodoxen Judentum zu gehören, was auch eine orthodoxe Lebensführung der überwiegenden Mehrheit voraussetzt, weit stärker: Religiöse Devianz bleibt dort eine Abweichung von der allgemein anerkannten Regel und wird nicht ins Gegenteil verkehrt. Die punktuelle Devianz und die Suche nach neuen Lösungen für religionsrechtliche Fragen stehen hierbei einer grundlegenden Ablehnung des normativen Systems jüdisch orthodoxen Lebens gegenüber, wie sie für die deutschen Gemeinden mehrheitlich die Regel ist. Deshalb – und dies wird von Teilen der Orthodoxie auch durchaus so wahrgenommen – versagt das genannte Legitimationskonstrukt, dass schon die Mitgliedschaft in einer nominell orthodox geführten Gemeinde, also die Zahlung von Mitgliedsbeiträgen, die einem Teil der Mitglieder – so gering dieser auch sein mag – eine orthodoxe Lebensführung ermöglicht und den orthodoxen Kultus sichert, letzten Endes belege, dass die normkonforme Lebensführung keine Häresie aus Überzeugung, sondern eine durch besondere Umstände oder auch nur Bequemlichkeit bedingte Situation darstelle. Im 19. Jahrhundert ermöglichte diese strapazierte Legitimationslogik dem orthodoxen Judentum, seinen eige-

84 Wobei sich die trennungs-orthodoxe Kritik an einer Zusammenarbeit mit nicht orthoprax Gruppierungen seinerzeit nicht nur gegen die Reformbewegung, sondern auch gegen jene in den eigenen Reihen richtete, die es mit den religiösen Geboten nicht so ernst nahmen.

85 Die genannten Aspekte wie bewusstes, ggf. überzeugtes Handeln oder Öffentlichkeit bezeichnen religionsrechtliche Faktoren, die über den Grad der Häresie und damit über die Kooperationsfähigkeit Orthodoxer mit der so bewerteten Gruppe/Person entscheiden.

nen Deutungsanspruch auf Alleinvertretung der jüdischen Tradition und eine entsprechende Anerkennung jenseits der eigenen Kreise zumindest auf symbolische Weise aufrechtzuerhalten. Den liberalen Gemeinden erlaubte es im Gegenzug, unliebsame Diskussionen und eigenständige Positionsbestimmungen zur Gemeinde als Solidargemeinschaft, als politischer Akteur, sowie zu einem säkularen Volksbegriff zu vermeiden.

Dass die Gemeinden heute weder aus orthodoxer noch aus reformjüdischer Perspektive den jeweiligen religiösen Ansprüchen genügen, steht außer Frage. Die Situation kommentierte die *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung* 1998 wie folgt: »Heimlich, still und leise verabschiedet sich der Konsens, dass die jüdische Gemeinschaft eine Religionsgemeinschaft darstellt. (...) Die Jüdischen/Israelitischen Kultus/Gemeinden stecken in der Krise, weil sie seit 1945 ihrer eigenen Zukunft nie so recht getraut haben. Das klassische jüdische Bildungswesen wurde vernachlässigt, die Betreuung der Problemfälle wurde nicht professionalisiert, der Dialog der Generationen wurde verschlafen. (...) Der Zerfall der Einheitsgemeinde schreitet fort. Rabbiner, die keine sind, Religionslehrer, die Bildungslücken kultivieren, tragen ihren Teil dazu bei.«⁸⁶ Oder, wie der badische Landesrabbiner Peter Nathan Levinson 1978 noch in beschönigender Weise mit Bezug auf überholte Vorstellungen eines evolutiven religiösen Kulturprozesses konstatierte: »Wenn wir das Judentum in Deutschland heute betrachten, dann müssen wir leider feststellen, dass jüdisches Lernen fast vollständig aus der Mode gekommen ist. Judentum, wo es noch praktiziert wird, besteht aus Erinnerungen, aus dem ängstlichen Bewahren unverstandener Formeln und Riten. (...) Man rühmt sich einer Tradition, zu der man keine Beziehungen mehr unterhält. Und das heißt doch, dass das Judentum unserer Tage wieder zur Magie geworden ist.«⁸⁷

86 L. Rosenberg, Leere statt Lehre, in: AJW 4 (1998), S. 1. Vgl. Julius Carlebach, Jewish Identities in the Germany of a New Europe, in: J. Webber (Hg.), Jewish Communities in Western Europe, London 1994, S. 205–215. Bei den wenigen genannten Zahlen handelt es sich stets um Schätzungen; Der Spiegel, 31 (1963), S. 24–38; 1.000 Orthodoxe in Westdeutschland, gegenüber einer Mehrheit, »die ihre religiöse Observanz womöglich nochlässiger übt als die Durchschnittsschäflein christlicher Sprengel. (...) Weniger als fünf Prozent der Gläubigen besuchen noch regelmäßig an jedem Sabbat einen Gottesdienst; in Hamburg erscheinen etwa 40 von 1.400, in München 100 von 2.400 wöchentlich einmal zum Gebet. Nur zehn Prozent der Juden halten sich an die Speisegebote (...). Nur bei einem Drittel der Ehen (...) sind beide Partner jüdisch. Nur noch vereinzelte Juden halten den Sabbat so heilig, dass sie sich etwa an Wochenendausflügen hindern lassen.« Ebd.; R. Grünwald zu den Synagogenneubauten der 1960er Jahre. Heutzutage finden sich zumindest vereinzelt Forderungen, erstaunlicherweise v.a. aber an die Neuzuwanderer, dass die Gemeinden Religionsgemeinschaften und keine Kulturbünde seien; M. Rebo, Barrieren beseitigen, in: JA 8 (2004), S. 11.

87 Peter N. Levinson, Magie und Religion, in: AJ 29 (1978), S. 5.

Religiöse Praxis

Wiewohl zur Religiosität der Nachkriegsgemeinden und jener der Zuwanderer inzwischen einige Studien vorliegen, sind die meisten gerade hinsichtlich der Frage der religiösen Zugehörigkeit kaum aussagekräftig.⁸⁸ Das liegt nicht allein an grundlegenden Fragen etwa nach der Repräsentativität der erhobenen Daten. Vielmehr untersucht die überwiegende Mehrzahl der Studien primär bzw. ausschließlich individuelle Perspektiven und Einschätzungen. Diese subjektiven Selbstwahrnehmungen repräsentieren jedoch allenfalls einen Teil des kulturellen Deutungssystems Religion. Anders als viele Untersuchungen, die über quantifizierende Befragungen oder qualitative Interviews einer begrenzten Anzahl von Studienteilnehmern deren Selbstwahrnehmung als Juden in Deutschland beschreiben, soll hier das Augenmerk vor allem auf Religion als normatives gesellschaftliches Konzept gelegt werden. Und dies keineswegs, um individuelle Verhaltensweisen als angemessen oder unangemessen einzustufen, etwas, das ohnedies nur binnenkulturell möglich wäre. Das individuelle Verhalten und die jeweils eigenen Vorstellungen vom persönlichen Jüdischsein interessieren hier lediglich indirekt. Da von der überwiegenden Mehrzahl der jüdischen Gemeinden und ihren Vertretungen eine ganz bestimmte konfessionelle Ausprägung des modernen Judentums – nämlich die jüdische Orthodoxie – als normativer Orientierungspunkt sowohl für ihr politisches Handeln nach außen hin als auch in den internen Debatten um Integration und Zugehörigkeit vorausgesetzt wird, gilt es, den Aspekt der Religiosität der Gemeinschaft als Ganzes – und damit vor allem gemeinschaftliche Schwerpunktsetzungen – primär im Abgleich mit den selbstgewählten Geltungssystemen zu betrachten. Denn es sollte nicht wie so oft außer Acht gelassen werden, dass Religionen allem voran normative soziale Systeme darstellen. Sie definieren allgemein verbindliche Handlungs- und Sichtweisen, die in komplexen Gesellschaften von religiösen Spezialisten verantwortet werden.

88 Florian C. Knab, Ein Hoffnungsschimmer in der Wüste, in: *Tribüne* 180 (2006), S. 10–16. Alphons Silbermann/Herbert A. Sallen, Jews in Germany Today, in: *Society* 32 (1995), S. 53–64; S. 61. Elena Solominski, Jüdische Migrantinnen aus den GUS-Staaten im Ruhrgebiet, in: Barbian, J.-P. u. a. (Hg.), *Juden im Ruhrgebiet. Vom Zeitalter der Aufklärung bis in die Gegenwart*, Essen 1999, S. 385–404. Judith Kessler, Zwischen Charlottengrad und Scheunenviertel. Jüdisches Leben in Berlin heute, in: Micha Brumlik u. a. (Hg.), *Reisen durch das jüdische Deutschland*, Köln 2006, S. 43–57; S. 53. Uzi Rebhun, Unity and Diversity. Jewish Identification in America and Israel (1990–2000), in: *Sociology of Religion* 67 (2006), 4, S. 391–414. Ben-Rafael u. a., *Building a Diaspora*, 2006, S. 182. Eberlein, *Jüdische Identität*, 2006, S. 462–469, S. 475, S. 478, S. 491–501, S. 512–525, S. 550–553, S. 557–567, S. 576–587, S. 596–615. Schoeps, *Jüdische Zuwanderer*, 1999, S. 106–116. C. Müller, *Zur Bedeutung von Religion für jüdische Jugendliche in Deutschland*, Münster 2007. Maor, *Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden*, 1961, S. 138–151.

Zweifellos bieten diese wie andere kulturelle Systeme auch Entscheidungsspielräume; sie tolerieren sogar gewisse Verhaltensabweichungen. Da soziale Gruppen aber erst durch Abgrenzung definiert werden, bleiben stets grundlegende Normbestände, deren Verletzung Konsequenzen für die fragliche Person bis hin zur Marginalisierung und zum Ausschluss nach sich ziehen. All das gilt auch für die unterschiedlichen jüdischen Denominationen, die jeweils spezifische Zugehörigkeitsmerkmale kultureller Vorstellungen und Werte, aber auch sozialer und kultischer Verbindlichkeiten voraussetzen.

Für die Orthodoxie gelten zumindest einige Normen als unverzichtbar und verbindlich, will man ihr zugerechnet werden, selbst wenn man den überwiegenden Teil der zahllosen Rituale und Verhaltensregeln orthodoxer Lebensführung außer Acht lässt.⁸⁹ Die – zumal öffentliche und stetige – Verletzung dieses Minimalkonsenses führt in den meisten orthodoxen Gemeinden beispielsweise der USA und sicherlich in Israel zu erheblichen sozialen und rituellen Ausgrenzungen bis hin zum Ausschluss aus der Gemeinde. Es ist daher nicht schlüssig, wenn wissenschaftliche Studien aus einer orthodox religiösen Perspektive eine wenig stetige Gottesdienstteilnahme dennoch als Zeichen von Religiosität werten, zumal wenn dieselbe Person nach eigenen Angaben zudem auch andere zentrale Normen wie etwa die Speisevorschriften ignoriert.⁹⁰

89 Vgl. die ausgezeichnete Studie von Samuel C. Heilman/Steven M. Cohen, *Ritual Variation among Orthodox Jews in the United States*, in: *Studies in Contemporary Jewry* 2 (1986), S. 164–187; siehe in den USA die ungleich höheren Anforderungen, die selbst für eine Zugehörigkeit als »nominell« Orthodoxe im Vergleich zu den in Deutschland herangezogenen minimalen Voraussetzungen gestellt wurden. Vgl. Pew Research Center, *A Portrait of American Orthodox Jews [USA]*, 26.08.2015; mit Bezug zur Untersuchung von 2013, hier zur Orthodoxie; siehe hierbei zum Kriterium der Orthopraxis: »And most Orthodox Jews (62 %) report that they attend religious services at least weekly, compared with just 6 % of other Jews. (...) Orthodox Jews are almost twice as likely as other Jewish adults to say they fasted for all or part of Yom Kippur, the Jewish Day of Atonement, in 2012 (95 % vs 49 %). And they are more than four times as likely as other Jews to participate in such religious practices as regularly lighting Sabbath candles, keeping a kosher home and avoiding handling money on the Sabbath. The gap between Orthodox Jews and other Jews narrows somewhat when it comes to Passover – virtually all Orthodox Jews (99 %) attended a seder during the Passover previous to when the survey was conducted in 2013, compared with 66 % of other Jews. While Modern Orthodox and Haredi Jews are largely similar in their high levels of observance, lighting Sabbath candles and keeping kosher are more universal practices in Haredi homes.«

90 Brämer, *Frankfurter Rabbinat*, 1998, S. 122–127; der Frankfurter Nachkriegsrabbiner H. Z. Levy »schien fassungslos angesichts der religiös-kulturellen Ignoranz vieler jüdischer Funktionäre«; ebenso R. Erich I. Lichtigfeld, »Über Jahre hinweg sorgte vor allem die Situation in der Synagoge im Westend für Aufsehen. Obwohl es lange Zeit nicht gelang, einen regelmäßigen »Minjan« (...) einzurichten, genügten die wenigen Gottesdienste, die zu den Hohen Feiertagen stattfanden, um wiederholt Konflikte auszulösen. Lichtigfeld führte über Jahre hinweg einen Kampf, bei dem es vornehmlich um die Disziplinierung der Gottesdienstbesucher ging.« In den 1960er Jahren besuchten lediglich 4 %

Es liegen wie für viele andere Aspekte jüdischen Lebens in Deutschland auch für die Frage nach der Religiosität der Mitglieder keine belastbaren Daten vor. Das Gesamtbild ist jedoch eindeutig: Nimmt man nur vier der zentralen Normen orthodoxer Lebensführung als Maßstab für die Religiosität, so zeigt sich dies recht klar. Das wären beispielsweise das Einhalten der Schabbatgesetze, die Beachtung der *Kaschrut*, also der Speisevorschriften, das Fasten an Jom Kippur und die Einhaltung der Vorschriften zur »Familienreinheit« (*Nidda*), die beispielsweise den Sexualverkehr und die weiblichen Reinigungsrituale regeln. Sicherlich wird von diesen vier zentralen Verpflichtungen am ehesten das Fasten an Jom Kippur und das Essen von *Mazzot* zu Pessach eingehalten, da beides über die eigentliche religiöse Bedeutung hinaus eine identitätsstiftende Funktion besitzt, vergleichbar der Bedeutung, die Weihnachten oder Ostern in den westlichen christlichen Gesellschaften einnehmen.⁹¹ Dagegen ist die Anzahl der Personen, die einen koscheren Haushalt führen, verschwindend gering. Die Aussage eines ultra-orthodoxen Rabbiners hierzu, dessen sprachliche Kompetenz nach vielen Jahren Tätigkeit in Deutschland auch etwas über seine kulturelle Integration aussagt, ist in ihrer vorsichtigen, komplizierten Umschreibung der Situation kennzeichnend: »Es gibt hier 2.000 Familien [etwa ein Viertel der Gemeinde], die ... die kaufen koscher ... Es heißt nicht, dass die alle Familien die koscher kaufen ... die kaufen *nur* koscher. Aber die kaufen koscher *auch!* Und für Pessach kaufen alle. Das heißt, da ... die ... die Definierung orthodox hier ist, er ist bereit, als orthodoxer Jude zu leben und die ... wenn es taucht auf verschiedene Probleme, dann ... dann wir versuchen die zu lösen. Aber, aber das heißt heute orthodox. (...) Das heißt, die orthodoxen Juden ... weil orthodox heißt, wenn wir das richtig definieren, das ist jemand, der die ... die alles einhält. Und das können wir doch nicht sagen, dass wir hier jetzt hundert Prozent haben; wir haben nur einen ganz kleinen Prozent, der ... der alles einhält.«⁹² Das bedeutet wohl, dass ein geringerer Teil der Gemeindemitglieder vereinzelt auch koschere Produkte kauft – was jedoch keine koschere Lebensführung darstellt – und sich allenfalls während der Pessachfeiertage um eine Praxis bemüht, die den religiösen Vorschriften entgegenkommt. Eine orthodoxe Lebensweise, wenn der Wunsch hierzu vorhanden ist, sei zwar schwierig, aber nicht unmöglich: das sei das Verständnis von Orthodoxie seitens der deutschen Gemeinden. Die persönliche Einschätzung

der Gemeindemitglieder den Gottesdienst. 1966 rief Lichtigfeld wieder einmal dazu auf, täglich wenigstens zehn Männer zum Gottesdienst zu versammeln. Die 1956 in der Gemeinde etablierte Religionsschule war eindeutig zionistisch ausgerichtet. 1957 besuchten noch ca. $\frac{2}{3}$ der Kinder, zu Beginn der 1960er Jahre nurmehr 45 % den Religionsunterricht.

91 Vgl. Harriet Hartman/Debra Kaufmann, Decentering the Study of Jewish Identity. Opening the Dialogue with Other Religious Groups, in: *Sociology of Religion* 67 (2006), 4, 365–385.

92 Interview Körber mit dem ultra-orthodoxen Rabbiner einer Großgemeinde.

des Rabbiners, dass es das dann doch nicht sein könne und nur ganz wenige angemessen religiös lebten, wird zwar nicht deutlich ausgesprochen, ist in der verklausulierten Darstellung aber spürbar. Deutlicher sagte es der langjährige Frankfurter Gemeindevorsitzende Salomon Korn: »Allerdings bezieht sich das Orthodoxe heute in der Regel auf den Gottesdienst; die wenigsten Juden in Deutschland leben koscher oder nach den strengen Regeln der Orthodoxie.«⁹³

Dass es für die überwiegende Mehrheit der Mitglieder der sich als orthodox bezeichnenden Gemeinden allenfalls punktuelle Bezüge auf »jüdische« und zuweilen sogar koschere Speisen – seien es Gefüllte Fisch, Mazzeknödel oder nahöstliche Grundnahrungsmittel wie Falafel und Hummus, die inzwischen als israelisch und damit als jüdisch angesehen werden – gibt, diese Speisesitten aber kein religiöses Handeln, sondern vergleichbar dem Fasten am Versöhnungstag oder dem Essen von *Mazzot* zu Pessach primär punktuelle Akte kulturalistischer Identitätsstiftung darstellen, ist offensichtlich. Gleiches gilt für Angaben, dass man zwar nicht koscher esse, aber Schweinefleisch meide. Auch dies hat mit einem ethnischen Begriff identitätsstiftenden Essens, aber wenig mit *Kaschrut* zu tun. Alle Untersuchungen zu diesem Thema belegen, dass bereits die Anzahl derjenigen, die die Speisevorschriften auch nur einzuhalten versuchen, äußerst gering ist. Würde nur ein statistisch relevanter Anteil der Gemeindeglieder diese wirklich einhalten, könnte man zumindest im Umfeld der größeren Gemeinden wie in anderen Ländern auch problemlos koschere Lebensmittel sogar im allgemeinen Supermarkt einkaufen. Am deutlichsten wird diese Situation einer behaupteten, aber nicht gemeinten Orthopraxis, wenn man die von den großen Gemeinden direkt oder indirekt subventionierten koscheren Restaurants und die dezidierten Vorschriften, dass in gemeindeeigenen Einrichtungen wie Kindergärten und Schulen die *Kaschrut* einzuhalten sei, betrachtet.⁹⁴ Würde auch nur ein relevanter Teil der jüdischen Bevölkerung koscher essen, so würden zumindest einige der neuerdings existierenden »jüdischen« Restaurants in den Großstädten, die einem breitem Publikum eine »jüdische« Küche offerieren, auch koscher geführt. Und die Restaurants der Gemeinden müssten keine besonderen *Maschichim* besolden, eine religiöse Küchenaufsicht zur Sicherung der Einhaltung der *Kaschrut*, wenn sich religiös zuverlässige jüdische Personen fänden, die das Essen den Vorschriften entsprechend zubereiten. Die Aussage des ehemaligen Berliner Gemeindevorsitzenden Albert Meyer zum koscheren Restaurant der Gemeinde und zur Bedeutung der *Kaschrut* spricht Bände: Das Restaurant, eine hochsubventionierte Einrichtung, sei ein teurer Luxus für die Gemeinde; »gegenwärtig zahlen wir teilweise das Personal, Strom, Wasser und erhalten

93 Öffnung zur Gegenwart, in: Spiegel Spezial 9 (2006), S. 92–95.

94 Christiane Vielhaber, Mischa und die Mohnzöpfe, in: JA 35 (2005), S. 20; das generelle Problem dieser *Kaschrut*-Regelung sei: »Im Elternhaus vieler Kinder gelten diese Regeln nicht, kaum eine Familie isst koscher.«

keine Miete. (...) Privat bestehe ich nicht auf koscherer Küche. Aber die Verpflegung in unseren Schulen hat zwingend koscher zu sein. Da gibt es für mich keine Diskussionen.«⁹⁵

Auch hinsichtlich des letzten zentralen Elements, ohne das ein orthodoxes Judentum nicht denkbar ist, der Einhaltung der Vorschriften der Familienreinheit (*Nidda*), stellt sich das kaum anders dar.⁹⁶ Es liegen keine Daten zur Nutzung der wenigen Mikwen vor, die von Frauen zum Beispiel nach der Menstruation zwingend besucht werden müssen; diese gäben eine klarere Auskunft. Doch das viel diskutierte Thema exogamer Beziehungen bietet bereits den nötigen Aufschluss. In den vorliegenden Erhebungen zur persönlichen religiösen Praxis findet sich kaum jemand, der nicht schon sexuelle Beziehungen mit Nichtjuden hatte. Zugleich wird die Anzahl religiös gemischter Ehen – eindeutige Zahlen liegen auch hierfür nicht vor – bei aller Zurückhaltung auf deutlich über 70 % geschätzt.⁹⁷ Die deutschen Nachkriegsgemeinden lägen damit im weltweiten Vergleich an der Spitze. Dieses Phänomen wurde und wird intern sogar als eine Hauptursache für das oftmals zitierte »Absterben« der Gemeinden angesehen. Es führte in den 1980er Jahren zu dem nachvollziehbaren, aber dennoch vielfach kritisierten Beschluss des Zentralrats, dass man künftig keine Mitglieder mehr im Direktorium wünsche, die in sogenannter Mischehe lebten. Bereits das Aufweichen dieser Vereinbarung für die untergeordnete Ebene der Landesverbände und Gemeinden, bei denen lediglich jene in Mischehe lebenden Personen, die ihre Kinder nicht jüdisch erziehen ließen, keine Führungspositionen mehr einnehmen sollten, zeigt, dass man es bei aller vorgeblichen Rigorosität aus gutem Grund erneut so ernst nicht meinte.⁹⁸ Die Debatte wurde, wie andernorts auch, ideologisch überhöht, indem man in Mischehe lebenden Juden eine grundlegende Abwendung vom Judentum vorwarf, sogar wenn sie sich in den Gemeinden engagierten.

95 Vgl. bspw. Anke Ziemer/Detlef David Kauschke, Hier wird die Orthodoxie geschächet, in: JA 21 (2004), S. 17. Kauschke, Ich wollte eigentlich nie Gemeindevorsitzender werden, in: JA 1 (2004), S. 17.

96 Statistisch aussagekräftige Daten böte am ehesten die Nutzung ritueller Tauchbäder, da diese zumindest von jeder orthodoxen Frau genutzt werden müssen, solange sie ihre Periode hat. Derlei Nutzungsdaten werden aber offenbar nicht erhoben. Lediglich Falk Wiesemann, Jüdische Kultur in Deutschland nach dem Holocaust, in: Jörg K. Hoensch u. a. (Hg.), Judenemanzipation, Antisemitismus, Verfolgung in Deutschland, Österreich-Ungarn den Böhmisches Ländern und in der Slowakei, Essen 1999, S. 195–209.

97 Urban, Recognition, 2009, S. 35; mehr als 60 %. Shulamit Reinhartz, Jewish Inter-marriage Around the World. An Overview, in: Dies./S. della Pergola (Hg.), Jewish Inter-marriage Around the World, New Brunswick 2009, S. 1–39; ca. 55–74 %, seit den 1980er Jahren.

98 Nach innen, 1985. D. Finkelstein, Trägst Du Kippa, in: JA 21 (2004), S. 19. Ähnliche Regelungen gelten für Berlin, wo zu Gemeindeämtern nur gewählt werden kann, wer seine Kinder unter 14. Jahren jüdisch erzieht; Heide Sobotka, Eine Frage des Rechts, in: JA (Archiv), 08.05.2002. Lynn Rapaport, Jews in Germany after the Holocaust. Memory, Identity, and Jewish-German Relations, New York 1997, S. 205–251.

Dennoch bleibt die Tatsache bestehen, dass sich keine einzige der religiösen Denominationen für religiöse Mischehen ausspricht. Allein die wachsende Zahl solcher Verbindungen und der daraus resultierenden Kinder, die zumindest zu einem Teil jüdisch waren, aufgrund der ablehnenden Haltung der Gemeinden aber außen vor blieben, führte von der Mitte des 20. Jahrhunderts bis gegen Ende der 1980er Jahre bei allen Denominationen zu einer pragmatischen liberalen Handhabung. Heutzutage ist es insbesondere der linke Flügel des liberalen/progressiven Judentums, der weiterhin eine Offenheit gegenüber nichtjüdischen Partnern und den Kindern aus solchen Beziehungen praktiziert. Allerdings weiterhin *volens volens* und aufgrund der Einschätzung, dass es für die jüdische Gemeinschaft in jedem Fall positiver sei, wenn man die jüdischen Partner solcher Ehen nicht vergraule. Zumal dann auch die Möglichkeit bestehen bleibt, dass sich die Kinder und die nichtjüdischen Ehepartner stärker mit dem Judentum identifizieren, am Ende vielleicht sogar übertreten könnten. Im konservativen Judentum und jenseits konservativ- und ultra-orthodoxer Kreise war sogar in der Orthodoxie über Jahrzehnte hinweg gleichfalls ein pragmatischer Ansatz die Regel. Innerhalb der amerikanischen modernen Orthodoxie gab es sogar eine gewisse Toleranz hinsichtlich des Einbeziehens nichtjüdischer Familienmitglieder bei religiösen Ritualen, eine liberale Tendenz, die in den letzten Jahrzehnten jedoch deutlich abgenommen hat, ja nahezu undenkbar wurde. Für die deutschen Gemeinden galt derlei allenfalls ansatzweise, da dies stets mit erheblichen Vorbehalten verbunden blieb. Lediglich wenn es darum ging, die Situation durch den Übertritt nichtjüdischer Ehepartner zu legitimieren, war man bereit, die grundlegend negative Einstellung selbst gegenüber Konversionen beiseitezuschieben.⁹⁹ Bedenken gab es in den Rabbinaten aller religiösen Gruppierungen, da ein Übertritt mehr als einen symbolischen oder rechtlichen Akt darstellt. Nur die Identifikation mit dem jüdischen Volk, gemeinsam mit einer bewussten Selbstverpflichtung auf die jüdische Religion bei Anerkennung der jeweiligen Dogmen und Normen, wird nominell als Grund für diesen Schritt anerkannt. Der über Jahrzehnte akzeptierte »Übertritt aus Liebe«, der von den Gemeinden als Notlösung toleriert wurde, wird inzwischen von nahezu allen Seiten des religiösen Spektrums wieder abgelehnt. In der Orthodoxie ist es die Regel, dass man solche Kandidaten pauschal zurückweist.¹⁰⁰

99 Zu dem uneinheitlichen Umgang vgl. Anke Ziemer, Unterricht zum Übertritt, in: JA (Archiv), 18.12.2002. Ellen Presser, Angst vor dem Substanzverlust, in: AJW 21 (1995), S. 1; verweist auf Angaben des Zentralrats von 75 % Mischehen und verweist auf die zusätzliche Anzahl nicht-ehelicher Gemeinschaften. Barner, Irmgard zu Irith, 2008, S. 51–54, S. 71, S. 73, S. 102–105.

100 Vgl. Yigal Ariel, *Conversions of Russian Immigrants*, in: E. Rosenfeld (Hg.), *Crossroads. Halacha and the Modern World*, Bd. 4, Jerusalem 1995, S. 218–244. Steiner, *Inszenierung des Jüdischen*, 2015, S. 113–136.

In Deutschland stellten Mischehen dabei keineswegs nur ein Phänomen des ehemaligen deutschen Judentums dar.¹⁰¹ Jedoch hatten viele deutsche Juden nur überlebt, da sie durch nichtjüdische Ehepartner geschützt gewesen waren. Obwohl sie vor dem Holocaust aufgrund dieser Eheschließungen am Rand der jüdischen Gemeinden gestanden hatten, waren sie aufgrund ihrer Kenntnisse und sozialen Verbindungen für deren Wiederaufbau von besonderer Bedeutung, einige sogar in führender Position. Bei der nach dem Holocaust aus Polen, Rumänien und Russland, danach aus Ungarn und der Tschechoslowakei zugewanderten Mehrheit der Gemeindemitglieder kam es aber ebenfalls nicht selten zu solchen Verbindungen, wie eine Untersuchung zur Arbeit des orthodoxen Rabbinatsgerichts der Anfangsjahre zeigt. Bei der Mehrzahl der Übertrittsgesuche handelte es sich damals schon um das nachträgliche Legitimieren bereits bestehender Beziehungen.¹⁰² Zur Erklärung der ungewöhnlich hohen Anzahl religiös gemischter Ehen in der Bundesrepublik Deutschland wird üblicherweise vorgebracht, dass die geringe Größe der hiesigen jüdischen Gemeinschaft eine endogame Partnerfindung nahezu unmöglich mache.¹⁰³ Aus einer erweiterten historischen Perspektive zeigt sich jedoch, dass die reine Bevölkerungszahl sicherlich problematisch, am Ende aber nicht der entscheidende Faktor ist: In der Frühen Neuzeit lebten weniger als 100.000, vermutlich etwa 65.000 Juden im gesamten Gebiet des Heiligen Römischen Reichs; auch diese fanden jüdische Partner. Aufgrund des staatlichen Verbots religiös gemischter Ehen gab es letztlich keine Alternative, bis zum Beginn der Moderne wäre es allerdings auch von jüdischer Seite einfach undenkbar gewesen. Dieses historische Beispiel ist überzogen, zeigt jedoch, dass die Einhaltung strikter Eheverbote eher durch eine über Segregation definierte Gruppenidentität und in der Folge durch getrennte soziale Kreise gesichert wird. Erst das internalisierte Bewusstsein, dass eine Mischehe undenkbar ist, und eine tiefgreifende, dauerhafte soziale Abgrenzung könnten einen statistisch spürbaren Wandel herbeiführen. Hierzu wäre jedoch eine auf Segregation beruhende Identität die Voraussetzung. Entscheidend war auch hier abermals die Diskrepanz zwischen den kulturellen Erwartungen und der vorherrschenden Praxis. Religiös gemischte Ehen, die auch als ein Zeichen einer ausgezeichneten Integra-

101 Im Mittelpunkt Religion und Familie, in: AJW 48 (1983), S. 1–2.

102 Heimstätte auf verfluchter Erde?, 1963; »bis 1950 waren tausende DPs in Deutschland Mischehen mit christlichen Frauen eingegangen«. Atina Grossmann, Jewish Survivors in Occupied Germany 1945–1949, in: Patt u. a., *We Are Here*, 2010, S. 14–30; S. 19; nennt für 1950 mehr als 1.000 Ehen von DPs mit »Deutschen«/Nichtjuden.

103 Vgl. Erik H. Cohen, *Intermarriage among Jews in France*, in: Shulamit Reinharz u. a. (Hg.), *Jewish Intermarriage*, 2009, S. 41–59. Zum Vergleich die Vorkriegszahlen des deutschen Judentums bei Steven M. Lowenstein, *Jewish Intermarriage and Conversion in Germany and Austria*, in: *Modern Judaism* 25 (2005), 1, S. 23–61.

tion der jüdischen Bevölkerung in der Bundesrepublik gelesen werden könnten und denen man wie in anderen jüdischen Gemeinschaften gegebenenfalls mit integrativen Angeboten und einer positiven Öffnung begegnen könnte, wurden in den Identitätsdebatten, anders als in den persönlichen Lebenszusammenhängen, vor allem als Bedrohung wahrgenommen.

Zur Einhaltung der Schabbatgesetze lässt sich kaum Differenzierteres sagen. Wiewohl für die persönliche Einhaltung religiöser Gebote allenfalls punktuelle Untersuchungen, aber keine übergreifenden Zahlen vorliegen, steht außer Zweifel, dass die ganz überwiegende Mehrzahl der Gemeindemitglieder die detaillierten religiösen Bestimmungen zur Heiligung dieses Festtags nicht einhält. Bereits 1962 starteten seitens der Rabbinerkonferenz elf Rabbiner einen öffentlichen Aufruf, den Schabbat einzuhalten; ohne sichtbaren Erfolg. Wie die vorliegenden Befragungen zeigen, mögen einige Gemeindemitglieder private Regeln für den Schabbat getroffen haben, wie Kerzen anzuzünden oder nicht zu arbeiten; eine durchgängige Einhaltung der religiösen Vorschriften findet sich jedoch nur in den wenigen Ausnahmefällen wirklich orthodox lebender Familien.¹⁰⁴ Man kann dies eher erfassen, wenn man sich den Gottesdienstbesuch jenseits der Hohen Feiertage ansieht. Auch hierzu liegen keine Zahlen vor, es ist jedoch kein Geheimnis, dass die Gottesdienste am Freitagabend bzw. am Samstagmorgen in den mittleren und kleinen Gemeinden kaum gesichert sind, von täglichen Gottesdiensten ganz abgesehen. Dies war in den 1960er bis 1980er Jahren keineswegs anders. In einem Interview zu den in den 1960er Jahren vermehrt erbauten Synagogen bemerkte der damalige Landesrabbiner von Hamburg, Niedersachsen und Schleswig-Holstein, Hans Isaak Grünewald: »Das sind leider Hohlräume (...), Synagogen, die eigentlich nicht benutzt werden.«¹⁰⁵ Selbst in den wenigen großen Gemeinden findet sich meist kaum mehr als der für das Gemeindegebet notwendige *Minjan* – die Zehnzahl männlicher Beter – ein. Und das in einer insbesondere durch die Anstellung streng orthodoxer Rabbiner und durch die inzwischen zahlreichen Vertreter des Chabad-Chassidismus verbesserten Situation, da diese über das religiöse Personal und zum Teil auch durch religiöse Studierende eine recht eigenständige orthodoxe Infrastruktur in den Gemeinden aufbauen. Dem

104 JAW 25 (1962), S.1; Aufruf der Rabbinerkonferenz in der BRD (gez. von elf Rabbinern), den Schabbat einzuhalten. Heimstätte auf verfluchter Erde?, 1963; Vgl. S. 218, Anm. 86; ebd. R. Grünewald. Andreas Nachama, Wir sind so frei. Warum Feiertage nicht mehr allgemeinverbindlich und prägend sind, in: JA (Archiv), 22.10.2009. Siehe auch FN 58. <http://www.sprachkasse.de/blog/2012/07/27/der-minjan/> (hier der Kommentar von »Yankel Moishe«, 30.07.2012 (besucht am 03.07.2018)). Wobei man selbstverständlich auch sehen muss, dass der regelmäßige Gottesdienstbesuch in den großen christlichen Gemeinschaften auch sehr gering ist, sodass die prozentualen Zahlenverhältnisse im Vergleich vermutlich nicht allzu sehr differieren.

105 Der Spiegel, 31 (1963), S. 24–38.

dauerhaften Problem, den öffentlichen Gottesdienst absichern zu müssen, begegnete man schon immer mit der altbekannten Maßnahme sogenannter »Minjanmänner«, Personen, deren zuverlässige Teilnahme durch soziale Leistungen honoriert wurde. Dieses vertraute Konzept, für die soziale Unterstützung durch die Gemeinde eine gewisse »religiöse« Gegenleistung zu erwarten, wurde nunmehr direkt auf die Zugewanderten übertragen. So sagte der Gemeindevorsitzende einer mittelgroßen Gemeinde: »Es gibt Leute, die bevorzugt werden. Leute, die jeden Freitagabend in der ... im Gottesdienst sind, haben natürlich ein Prä (...), einfach weil sie aktiv am Gemeindeleben teilnehmen. Ja, da gibt es auch keinen billigen Schnaps, aber ... und das wissen die Leute. Darum bemüht sich jeder, mindestens einmal, zweimal im Monat in der Synagoge zu erscheinen. Denn er weiß genau: Wenn ich dann irgendwie was brauch' – und ich sitz da – dann sagt der: Wer bist Du denn? Kenn' ich Dich überhaupt? Hab' ich Dich schon mal gesehen?«¹⁰⁶

Die geringe Bedeutung des religiösen Lebens wird auch mit Blick auf die fast vollständige Unsichtbarkeit jüdischer Religionsübung in der Öffentlichkeit greifbar. Sicherlich spielte der Aspekt einer stets berechtigten Furcht vor Anfeindung und Gefährdung schon damals eine entscheidende Rolle. Viele Gemeindeglieder hatten ein ungutes Gefühl, wenn Judentum etwa durch das öffentliche Tragen religiöser Kopfbedeckungen (Kippa) oder durch öffentlich geübte religiöse Rituale sichtbar wurde. Selbst familiäre Feste wie Hochzeiten oder *Bar Mizwot* wurden üblicherweise im gemeindeinternen Rahmen, in den Restaurants der Gemeinden oder Gemeindegäulen, gefeiert. Die geringe Sichtbarkeit erklärt sich aber auch dadurch, dass religiöse Rituale und Feste für die jüdische Bevölkerung ohnedies kaum eine Rolle spielten. Zugleich ist es bezeichnend, dass das inzwischen in vielen Städten – oft mit öffentlicher Berichterstattung und unter Einbeziehung der lokalen Prominenz – stattfindende Anzünden der Chanukka-Lichter oftmals nicht auf die Initiative der jüdischen Gemeinden selbst zurückging.¹⁰⁷ Diese neue Präsentation jüdischer Religiosität in einer breiten Öffentlichkeit, zudem an zentralen Orten wie dem

106 Interview Körber mit dem Gemeindevorsitzenden einer mittelgroßen Gemeinde. Elke Wittich, *Der zehnte Mann*. Wenn beim Gottesdienst ein Beter fehlt, springen manchmal bezahlte Kräfte ein, in: JA (Archiv), 20.11.2008.

107 Vgl. bspw. Christine Eichelmann u. a., Chanukka-Fest startet am Brandenburger Tor. Am Dienstagabend ist das jüdische Fest in Anwesenheit des Regierenden Bürgermeisters Michael Müller (SPD) eingeläutet worden, in: Berliner Morgenpost (Archiv), 12.12.2017. Clemens Dörrenberg, »Chanukka«-Feier vor der Alten Oper, in: Frankfurter Rundschau (Archiv), 18.12.2017. Zu einer vergleichbaren Bewertung – mit Blick auf die aktuelle Diskussion des Jahres 2019 zum alltäglichen Antisemitismus – kommt R. Steinke, *Der Antisemitismus zerstört den Charakter der Republik*, in: Süddeutsche Zeitung, 10. August 2019; online: <https://www.sueddeutsche.de/politik/antisemitismus-judentum-deutschland-1.4557036> (besucht am 02.09.2019).

Brandenburger Tor in Berlin oder der Alten Oper in Frankfurt am Main, verdankte sich der Chabad-Bewegung, für die das Bekennen zum Judentum durch das öffentliche Ausüben religiöser Rituale ebenso wie die eigenartige Form der Channuka-Leuchter Teil ihrer messiologischen Theologie ist. Der Mehrzahl auch der jüdischen Teilnehmer sind diese Hintergründe unbekannt, dennoch nutzen etliche Gemeindemitglieder diese Gelegenheit inzwischen ihrerseits, um als Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft selbstbewusst an die Öffentlichkeit zu treten. Es bliebe zu fragen, ob derlei auch ohne die Initiative jener chassidischen Gruppierung und als Teil einer selbstverständlichen religiösen Praxis geschehen würde. Wäre es vorstellbar, dass die Gemeindemitglieder auch *Simchat Tora* oder womöglich des Nachts *Chazot-* oder *Kiddusch Lewana-*Gebete auf der Straße begehen?

Religiöse Bildung – Religiöse Institutionalisierung

Neben die Frage nach der Frömmigkeit, also einer gelebten Orthopraxie, tritt die kaum weniger zentrale Frage nach der Bedeutung religiöser Erziehung für die nachfolgenden Generationen. Diese ist deshalb so entscheidend, da religiöses Verhalten generell von einer durch starke Emotionen gestützten Vertrautheit getragen ist. Wie die religionswissenschaftliche Forschung belegt und wie allen religiösen Traditionen ohnedies bewusst ist, sind Religionen als gesellschaftlich vermittelte Gruppenidentitäten und Verhaltensnormen auf eine entsprechende Implementierung in den frühen Lebensjahren angewiesen. Denn ihre Konzepte etwa von Welt, Realität und Geschichte widersprechen an ganz zentralen Punkten oft nicht nur den Grundlagen moderner, wissenschaftlich fundierter Bildung, sondern bereits der allgemeinen Erfahrung. Sie lassen sich daher in einem fortgeschrittenen Alter in der Regel nur schwer und, wenn überhaupt, auf eine völlig andere Weise vermitteln. Eine frühzeitige, in sich geschlossene religiöse Enkulturation wird daher von allen Religionsgemeinschaften als unverzichtbar angesehen. Bei der Mehrzahl der Angehörigen der Nachkriegsgemeinden war aufgrund des Verlusts der Familie und des sozialen Umfelds, aber auch des erzwungenen Abbruchs von Bildungsgängen der Wissensstand in jüdischen Dingen selbst nach eigenem Dafürhalten sehr gering. Das galt für die meist älteren deutschen Überlebenden keineswegs generell, wiewohl man dies aufgrund der ideologischen Disqualifikation der Reformtraditionen pauschal voraussetzte. Die aus osteuropäischen Ländern stammenden, aufgrund ihres spezifischen Schicksals oft jüngeren Gemeindemitglieder hatten dagegen in der Regel allenfalls Erinnerungen aus ihrer Jugend. Zuweilen wurden diese Vorstellungen zu einem in sich geschlossenen, wahrhaft jüdischen Leben im sprichwörtlichen *Shtetl* überhöht; dieses hatte

es allerdings selbst zu deren Jugendzeit schon nicht mehr gegeben. Die Auswirkungen auf die religiöse Praxis wurden bereits beschrieben.¹⁰⁸

Da das Elternhaus als Vorbild und Ort einer emotional geprägten religiösen Sozialisation in den Nachkriegsgemeinden oft fortfiel, kam der schulischen Bildung die Aufgabe der kulturellen und religiösen Erziehung weitgehend allein zu, wiewohl das unter solchen Voraussetzungen fraglos schwierig bis unmöglich war. Auch dies wurde von Beginn an immer wieder diskutiert, Mängel wurden beklagt und Abhilfe gefordert.¹⁰⁹ Dennoch etablierten die Gemeinden weder einen stetigen noch einen inhaltlich überhaupt greifbaren Religionsunterricht. Erneut finden sich keine belastbaren Zahlen zu diesem gesamten Komplex, zumal für längere Zeiträume. Auch für die aktuelle Situation erstellen die Gemeinden und Landesverbände bzw. Gesamtvertretungen keine Statistiken.¹¹⁰ Die Versorgung mit entsprechenden Angeboten wurde natürlich durch

108 JAW 37 (1956), Berliner Teil, S. 13.

109 Nach innen, 1985; zitiert Werner Nachmanns Diagnose als Direktoriumsvorsitzender des Zentralrats: »Die überwiegende Mehrheit der Juden nimmt am jüdischen Leben nicht mehr oder nur noch an den Hochfesten teil. Wo immer man Juden begegne, klagen Zentralratsmitglieder, treffe man auf ›mangelndes Wissen‹, zu wenig ›jüdische Substanz‹ und zu wenig ›Jüdischkeit‹. Rund 85 % der Kinder aus Mischehen werden nach den Erfahrungen aus dem Zentralrat nicht mehr jüdisch erzogen.« Gehört jüdischer Religionsunterricht an staatliche Schulen?, in: JA (Archiv), 08.01.2004; R. Marc Stern: »dass manche Eltern absichtlich oder unabsichtlich versagt haben und nicht (mehr) in der Lage sind, das Abc des Judentums ihren Kindern beizubringen. (...) Leider ist die Einstellung mancher [...] unserer Mitglieder in dieser Hinsicht eine andere. Es gab etwa in Niedersachsen mehrere Versuche, jüdischen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen zu organisieren, (...) in einer Schule, in der mehr als dreißig jüdische Schüler lernten. Das Projekt ist gescheitert, denn nur drei Schüler waren bereit, am Unterricht teilzunehmen.« JA 30 (2003), S. 19; im Raum Osnabrück würden rund 100 Kinder keinen Religionsunterricht erhalten. J. Rimon, Wandlung des Religionsunterrichts, in: JAW 20 (1965), S. 1; »Der bisherige Religionsunterricht hat sich in allen Ländern als vollständig unzulänglich erwiesen.« Hans Jakob Ginsburg, Probleme der jungen Generation, in: AJW 15 (1977), S. 5. B. Klar/M. Bock, Jüdische Jugendarbeit und der Fortbestand der Gemeinden, in: AJW 2 (1975), S. 3. Heinz Galinski, Kritisches Engagement, in: AJW 7 (1973), S. 1–2. AJW 48 (1971), S. 1; »Die Diskussionsredner waren sich fast ausnahmslos darin einig, dass bei der Erziehung und Betreuung der Jugend in der Vergangenheit schwerwiegende Fehler gemacht worden seien und es höchste Zeit sei, praktische Schritte zu ergreifen. (...) es sei eine bedauerliche Tatsache, dass viele Jugendliche abseits von den Gemeinden stünden. Der größte Teil der Jugend sei an der Gemeindefarbeit wie an der Religion uninteressiert. (...) Etliche suchten den Ausweg in der Assimilation. Die zahlreichen Mischehen seien ein Resultat dieser Entwicklung. (...) Das Jugendproblem habe schon vor zwanzig Jahren existiert, aber niemand habe sich damals darum gekümmert.« H. Levy, Tradition ohne Wissen, in: AJW 17 (1972), S. 1. Selbstverständnis der jüdischen Gemeinschaft, in: AJW 9 (1966), S. 1–2.

110 Auf Anfrage erklärte der damalige Geschäftsführer des Zentralrats, Kramer, derlei Daten sammle man nicht, und verwies auf die Zentralwohlfahrtsstelle. Diese teile mit, man erhebe nur eine sekundäre Mitglieder- und Altersstatistik. Daten zum Religionsunterricht, zu Anzahl und Ausbildung der Lehrer sowie Daten zum Rabbinat würden aber nicht erhoben. Man habe jedoch aktuell sowieso nur 50 % Rückmeldungen auf An-

die geringe Zahl der Kinder im Vergleich zur Anzahl der Gemeinden stets erschwert. Hinzu kommt die heterogene Struktur des föderalen Bildungswesens in Deutschland, eine Hürde, die andere Religionsgemeinschaften jedoch durchaus meistern.¹¹¹ Auf dieser schwierigen Grundlage stellt sich der Religionsunterricht von den 1950er bis in die 1990er Jahre als weitgehend ungeregelt dar. Wie ein Gemeindeglied 1989 aus eigener Erfahrung berichtete: »Viele aus meiner Generation der nach dem Krieg Geborenen haben in ihrer Jugend keinen vernünftigen Religionsunterricht gehabt, weil die Gemeindevorstände geistig auf gepackten Koffern saßen und gar kein jüdisches Leben wollten.«¹¹² Insgesamt gesehen fand er gerade in den mittleren und sicherlich in den kleinen Gemeinden bestenfalls auf einem dauerhaften, inhaltlich jedoch auf einem provisorischen Niveau statt. Das Personal besaß überwiegend keine pädagogische, geschweige denn eine spezifisch religiöse Qualifikation, Ersteres galt auch für jene vereinzelt Verbeter und Rabbiner, die diesen Unterricht erteilten.¹¹³ Diese erstaunliche Tatsache erklärt sich nur teilweise durch die genannten strukturellen Problematiken, stand den jüdischen Gemeinden doch ebenso wie den christlichen die öffentliche Finanzierung der Religionslehre zu.

Die Situation selbst an den wenigen jüdischen Schulen – und letztlich auch den Kindergärten, bei denen etliche der strukturellen Probleme fortfielen, zeigt, dass sich diese Situation nicht primär durch problematische Strukturen und mangelnde Organisation in und zwischen den Gemeinden erklärt. Dort war die Situation, was die Lehrkräfte anging, nämlich offenbar kaum anders als in dem unabhängig davon angebotenen Religionsunterricht. Verbindliche Lehrpläne und Materialien wie Schulbücher existierten nicht, weshalb sich die Inhalte der religiösen Bildung gar nicht erschließen lassen.¹¹⁴ Die schulische

fragen bei den Gemeinden; Briefwechsel mit der Zentralwohlfahrtsstelle, H. Bassewitz (21.09.–01.10.2009).

111 Vereinzelt Vorstöße hierzu gab es durchaus, siehe *Lerneinheit*, in: JA 21 (2007) S. 19.

112 Peter Ambros, Herausforderung des Andersseins, in: AJW 33 (1989), S. 1, S. 3. Vorstöße zu einer Regelung des Religionsunterrichts gab es erneut 2006 im Rahmen der Kultusbeauftragtenkonferenz des Zentralrats; hierbei wurde auch eine Skizze für eine länderübergreifende Strukturierung des Religionsunterrichts vorgelegt. Weiter als das scheint es jedoch nicht gediehen zu sein; Daniel Krochmalnik, Allgemeine Vorüberlegungen zu Bildungsstandards für den jüdischen Religionsunterricht in der Primarstufe und in den beiden Sekundarstufen (interne Veröffentlichung der Hochschule für Jüdische Studien 2006, Redaktion T. Guggenheim), S. 116–133.

113 Daran hat sich nach einer aktuellen Diagnose nichts geändert; Krochmalnik, *Zeit ists*, 2006, S. 5–22.

114 Rosenberg, *Leistung*, 1999, S. 1. Ders., *Jüdische Kultur in Deutschland heute. Eine Zustandsbeschreibung*, in: *Tribüne* 148 (1999), S. 198–208. Michal Bodemanns *Diagnose der Nachkriegsgemeinden als »Verweilende«* trifft dies durchaus; siehe Bodemann, *Mentalität des Verweilens. Der Neubeginn jüdischen Lebens in Deutschland*, in: Julius H. Schoeps (Hg.), *Leben im Land der Täter. Juden im Nachkriegsdeutschland (1945–1952)*, Berlin 2002, S. 15–29.

religiöse Erziehung war aus normativ religiöser Perspektive letztlich nicht gesichert. All dies ist nicht nur deshalb verwunderlich, weil die jüdische Religionsgemeinschaft an sich ganz besonderen Wert auf die Vermittlung religiöser Inhalte und Kenntnisse legt. Zugleich greifen hier auch Vorgaben seitens des Staates, soweit es sich um einen anerkannten und zudem staatlich finanzierten Unterricht handelt, für den die Lehrer die üblichen Studienabschlüsse und Lehrpraktika bzw. als gleichwertig anerkannte Qualifikationen vorweisen und die Inhalte ebenso wie die Lehrmaterialien amtlich genehmigt werden müssen. Wiewohl sich in den letzten Jahren vieles getan hat, insbesondere was die Gründung neuer jüdischer Schulen angeht, veränderte sich die Situation insgesamt gesehen nicht grundlegend. Eine nicht zu benennende Anzahl, mit hoher Wahrscheinlichkeit aber die Mehrzahl, der jüdischen Religionslehrer konnte im vergangenen Jahrzehnt immer noch keine adäquate, der allgemeinen Lehrerausbildung entsprechende Ausbildung vorweisen. Laut Daniel Krochmalnik, der an der Heidelberger Hochschule Religionspädagogik lehrte, war es weiterhin eine sehr disparate Lehrerschaft: »neben Hochschulabsolventen sitzen Rabbiner, die niemals eine Universität betreten haben; neben Chasidim von Chabad-Lubawitsch säkulare Israelis, neben Studienräten radebrechende Einwanderer. Es gibt etliche Wanderlehrer, die keine Ahnung vom deutschen Schulsystem haben, und andere, die sich jeder Auseinandersetzung mit der modernen Pädagogik und Didaktik verweigern.«¹¹⁵

Etwa seit den 1990er Jahren versuchten etliche Gemeinden diesem Mangel dadurch abzuhelpfen, dass sie hierfür jüdische Absolventen des universitären Studiums der Judaistik/Jüdischen Studien anstellten. Wiewohl das zweifellos eine Verbesserung hinsichtlich der Kenntnisse darstellte, ist eine wissenschaftliche Ausbildung etwas völlig anderes als eine binnenreligiöse. Sie transportiert nicht nur andere Sichtweisen, sondern zudem andere Wissensbestände, beispielsweise von Geschichte und Religion. Eine judaistische Ausbildung vermittelt außerdem nicht die notwendigen pädagogischen Qualifikationen für das Lehramt.¹¹⁶ Zugleich fordert sowohl der Staat als auch die Religion im Judentum gleichermaßen von Lehrern eine religiöse Lehrbefugnis, das Rabbinat seinerseits üblicherweise sogar eine jeweils spezifische religiöse Lebensführung und Vertrauenswürdigkeit. Die zuständigen Schulämter reagierten auf Antrag der Gemeinden hinsichtlich all dieser Probleme über Jahrzehnte hinweg offenbar stets entgegenkommend, unter anderem da man der jüdischen Gemeinschaft nicht hineinreden wollte. Inzwischen existieren immerhin einige wenige verbindliche Lehrpläne für den jüdischen Religionsunterricht. Doch auch in diesen Fällen zeigt sich, dass grundlegende Probleme nicht beseitigt wurden.

115 Krochmalnik, *Zeit ists*, 2006, S. 9.

116 Ebd., S. 6.

Um ein bezeichnendes Beispiel gerade aus einer Gemeinde zu geben, die sich durch eine gute Organisation und viele, darunter staatlich anerkannte und geförderte Institutionen auszeichnet: In Frankfurt am Main liegt für den Religionsunterricht in der gemeindeeigenen Lichtigfeld-Schule ein staatlicherseits anerkannter Lehrplan vor. Dieser ist darüber hinaus auch für den Landesverband der hessischen Gemeinden verpflichtend. Die Lehrkräfte in diesem Bereich sind offenbar zum Teil judaistisch-wissenschaftlich gebildet, besitzen jedoch keine reguläre Lehrerbildung mit den entsprechenden Staatsexamina, wurden aber vom Schulamt dennoch anerkannt.¹¹⁷ Wiewohl inzwischen mehr als die Hälfte der Kinder der Frankfurter Gemeinde diese Schule besuchte, begnügte man sich aber nicht damit, den Religionsunterricht ausschließlich an dieser anzubieten und auch für jene jüdischen Schüler, die öffentliche Schulen besuchen, zu öffnen: Stattdessen bietet die Gemeinde zusätzlich einen vom schulischen Programm unabhängigen Religionsunterricht in den eigenen Räumen, der gemeinsam mit dem Rabbinat verantwortet wird.¹¹⁸ Hier unterrichteten dem Vernehmen nach erneut Personen, die einen jüdischen Abschluss vorweisen konnten, ohne eine Lehrerausbildung absolviert zu haben. Die endgültige amtliche Bestätigung des eigenständigen, zweiten

117 Briefwechsel mit A. Brum (Leiterin der Lichtigfeld-Schule, Frankfurt am Main), 01.09.2009; Judaistikstudium, auch in der Gemeindeschule. Briefwechsel mit der Jüdischen Gemeinde Berlin, Anusiewicz-Baer (14.10.2009); die Qualifikationen der Lehrer sind unterschiedlich, offenbar in der Regel judaistisch bzw. Quereinsteiger.

118 Die knapp 600 Schüler/-innen in 2009 verteilten sich mit $\frac{1}{4}$ auf die Lichtigfeld-Schule, $\frac{1}{3}$ auf die Religionsschule der Gemeinde, $\frac{1}{3}$ auf den Landesverband. Briefwechsel mit A. Brum, 31.8.2009; zwischen 60–71 % der Kinder der Gemeinde sind inzwischen in der Schule: »Da die Schülerinnen und Schüler zum Teil sehr weit von den jüdischen Gemeinden entfernt wohnen und auch zunehmend Nachmittagsunterricht stattfindet, ist eine generelle Teilnahme am Religionsunterricht der jüdischen Gemeinde nicht mehr gegeben. Die Zahl der jüdischen schulpflichtigen Kinder könnte also noch höher sein.« Für Berlin: »Nun ist es allerdings so, dass wir keine Angaben darüber haben, wie viel Prozent der jüdischen Kinder der Gemeinde die Jüdische Oberschule bzw. die Heinz-Galinski-Schule (Grundschule) besuchen. Wir können nur sagen, dass ca. 87 % der Schüler, die die HGS besuchen, jüdisch sind, während es für die JOS 60 % sind. Allerdings sind nicht alle jüdischen Kinder bzw. ihre Eltern Gemeindemitglieder und damit nicht erfasst.« Man bemerke die Differenz dieser Einschätzung u. a. im Sinne einer ethnischen Zugehörigkeit, die im Gegensatz steht zur staatlichen Vorgabe, dass die Religionszugehörigkeit durch die Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft begründet werde. Hierzu mehr im Folgenden. Obwohl der Berliner Senat den Religionsunterricht auf der Grundlage der Teilnehmerzahl subventioniert, sind die Zahlen unklar; dies liegt offenbar daran, dass Kinder in diese Schulen und den Religionsunterricht gehen, ohne zur Gemeinde zu gehören. Eberlein, *Jüdische Identität*, 2006, S. 576, betont, dass alle an den Umfragen beteiligten Schüler von der Berliner jüdischen Schule als jüdisch geführt wurden, wiewohl sich nach Angaben der Schüler darunter sogar solche mit anderen Religionszugehörigkeiten befanden. Briefwechsel mit der Jüdischen Gemeinde Berlin, Anusiewicz-Baer, 14.10.2009; für die Berliner Grundschule und die Oberschule gelten nicht dieselben Curricula für den Religionsunterricht.

Lehrplans dieses Religionsunterrichts stand 2009 immer noch aus; wie das zuständige Ministerium mitteilte, war er jedoch prinzipiell abgenickt worden.¹¹⁹ Man muss sich nur einige der Fragen, die im Rahmen dieses zweiten Religionsunterrichts anlässlich einer Abiturprüfung gestellt wurden, ansehen, um das Problem zu erkennen: Es handelte sich im Wesentlichen um ein Abfragen reiner Wissensinhalte. Dass dies jenseits eines modernen Begriffs von Bildung und angemessener Pädagogik liegt, der auch für den Religionsunterricht eigenständige Reflexion und ein Durchdringen der Inhalte zugrunde legt, muss nicht betont werden.

Wie eine intern veranlasste, jedoch unveröffentlichte Evaluation der jüdischen Schulen in Berlin und Frankfurt am Main belegt, zeigt sich schon für die jüdischen Schulen, dass die Dinge selbst dort alles andere als ideal sind. Bezeichnenderweise ist es erneut gerade der Religionsunterricht, der aus dem ansonsten positiven Gesamtbild heraussticht. Schuld daran waren erwartungsgemäß die fehlende bzw. inadäquate Ausbildung der Lehrkräfte, die Curricula und auch der weiterhin bestehende Mangel verbindlicher Schulbücher.¹²⁰ Einer der drei Gutachter, der Erziehungswissenschaftler Micha Brumlik betonte: »Die Evaluation und das Gutachten (...) ergeben, dass der Unterricht in den judaistischen Fächern den Erwartungen nicht entspricht und die durchschnittlichen Kenntnisse von Schülerinnen und Schülern dementsprechend mäßig sind. Das liegt an der für Deutschland nicht passenden Qualifikation der Lehrerschaft, den unter deutschen Bedingungen nur schwer anwendbaren Materialien sowie dem entweder gar nicht vorhandenen oder im Schwinden begriffenen jüdischen Wissen der Eltern.«¹²¹

119 Briefwechsel mit R. Lüneberg (Hessisches Kultusministerium, Ref. II.5), 23.09.–09.11.2009; diese jüdische Schule hat drei Lehrer; zur Qualifikation: »Antwort wäre zu kompliziert. Ausbildung entspricht jedoch den staatlichen Ansprüchen. (...) zwei Lehrer, Ausbildung durch die HfJSH« [= Hochschule für Jüdische Studien, HD]; Briefwechsel mit der Jüdischen Gemeinde Frankfurt am Main, Szajak, 10.11.2009.

120 Z. B. Briefwechsel mit der Jüdischen Gemeinde Berlin, Anusiewicz-Baer, 18.11.2009; »nein, es gibt kein verpflichtendes Religionslehrbuch. Die Lehrerinnen und Lehrer benutzen, was Ihnen nach eigener Anschauung am besten scheint. Die Lehrkräfte entwickeln auf eigene [Initiative] kleine Materialien/Texte.«

121 Micha Brumlik, Leistungen ungenügend, in: JA 29 (2005), S. 11; evaluiert wurden die jüdischen Schulen von Frankfurt am Main und Berlin; »Das jüdische Bildungswesen in Deutschland muss von Grund auf neu gebaut werden. Was bisher eher zufällig und naturwüchsig entstanden ist und wohl auch gar nicht anders entstehen konnte, sollte durch eine gezielte koordinierte und abgesprochene langfristige Bildungspolitik (...) abgelöst werden.« Jessica Schmidt-Weil, Warum brauchen wir Bildungsstandards? Jüdischer Religionsunterricht am Beispiel einer mittelgroßen jüdischen Gemeinde, in: Kultusbeauftragtenkonferenz, 2006, S. 97–115. Das Schulbuchproblem wird aktuell durch »Motivationsmaterial« aufzufangen versucht; Jahresbericht der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 2007, S. 45. Meron Mendel, Irgendwo bin ich doch so ein bisschen anders. Eine biographisch narrative Analyse jüdischer Identität in der Lebensphase Jugend, Frankfurt am Main 2010.

Bei alledem muss man sich vor Augen halten, dass dies den Gemeinden seit ihrer Gründung bekannt war und intern über Jahre wiederholt kritisiert wurde. In den 1970er Jahren hatte sich die Situation derart zugespitzt, dass eine von Bund und Ländern finanzierte akademische Ausbildungsstätte gegründet wurde. Der 1979 in Heidelberg eröffneten Hochschule für Jüdische Studien, einer staatlich anerkannten Institution der jüdischen Gemeinden, die in Kooperation mit der Universität Heidelberg judaistische Studienabschlüsse anbietet, gelang es aber bisher nicht, Religionslehrer im Sinne eines allgemeinen Lehramtsstudiums auszubilden. Das bedeutet nicht, dass keiner der Absolventen der Heidelberger Hochschule als Religionslehrer arbeitete. Das war für einige der dortigen jüdischen Studierenden wie auch für einige jüdische Absolventen der universitären Judaistik der Fall. Die nicht nur aufgrund der Notwendigkeit pädagogischer Qualifikationen gerade für die sehr kleine jüdische Gemeinschaft weit sinnvollere Konzentration auf einen regulären Ausbildungsgang, zumal wenn dieser die jüdische Religionslehre mit zentralen allgemeinen Fächern wie Mathematik, Deutsch oder Englisch kombiniert, böte eine Lösung für viele der genannten Probleme. Denn Schulämter wären vermutlich trotz geringer Schülerzahlen eher bereit, auch für den jüdischen Religionsunterricht qualifizierte jüdische Lehrer anzustellen, wenn diese zugleich als Lehrer in allgemeinen Fächern eingesetzt werden könnten.

In einem persönlichen Gespräch zu Beginn der 1990er Jahre mit dem damaligen Rektor der Hochschule für Jüdische Studien, Julius Carlebach, zeigte sich, dass der Leitung die schon in den Anfangsjahren diskutierten Pläne zu einer solchen Lehrerausbildung nicht nur nicht vertraut waren; sie wurden sogar als unnötig abgetan. Eine Ursache hierfür war sicherlich, dass man die Strukturen und damit die Vorteile eines vom Staat finanziell und inhaltlich abgesicherten Religionsunterrichts nicht erkannte oder anders einschätzte. In einem solchen System wäre es undenkbar, dass jeder Lehrende, wie dies weiterhin der Fall ist, oftmals nach eigenem Gutdünken und mit erheblichem Aufwand selbstständig Lehrmaterial zusammenstellt. Für die Rabbinate, die schon aufgrund staatlicher Vorgaben dann ihren Einfluss eher geltend machen könnten, wäre eine solche Struktur ebenso vorteilhaft, da dies ihre Zuständigkeit in Fragen der religiösen Erziehung sichern würde. Es zeigte sich nämlich, dass die Curricula des Religionsunterrichts zum Beispiel an der Frankfurter Gemeindeschule ebenso wie an der Oberschule der Berliner Gemeinde erstaunlicherweise keineswegs vom Rabbinat verantwortet wurden, sondern im ersten Fall von einer judaistisch gebildeten Person, im zweiten dem Vernehmen nach vom langjährigen Leiter der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland, der damals dort für die Bildungsarbeit zuständig war.¹²² Bei

122 Siehe hierzu auch die Forderung des Berliner Rabbiners Y. Ehrenberg, dass die Schüler der Jüdischen Oberschule bei ihrem offenbar »obligatorischen« Gottesdienstbesuch nicht

allem muss man sich vergegenwärtigen, dass auch dies kein Sonderproblem der deutschen Gemeinden darstellt, da außerhalb des Staates Israel zahllose jüdische Gemeinden existieren, die mit vergleichbaren Problemen konfrontiert sind. Diese Gemeinden haben viele Lösungsmöglichkeiten bis hin zu entsprechenden Lehrplänen und Lehrbüchern entwickelt, die sich – anders als die hierzulande über Jahrzehnte hinweg öfter genutzten israelischen Lehrmaterialien – schon aufgrund der vergleichbaren Lebenssituation ohne allzu große Probleme übertragen ließen. Dabei sind die allermeisten dieser jüdischen Gemeinschaften, anders als in Deutschland, nicht in eine umfassende staatliche Finanzierung eingebunden, die vieles ermöglicht, was eigenständig kaum bzw. gar nicht zu leisten wäre.

Das Problem liegt wiederum tiefer. Wiewohl die Hochschule für Jüdische Studien seit 2001 einen entsprechenden Lehrerausbildungsgang anbot, blieb die Nachfrage gering. 2011 war lediglich eine Person eingeschrieben; bis Ende 2013 hatte noch niemand den Abschluss abgelegt.¹²³ Das Interesse an Religion

nur den liberalen, sondern auch den orthodoxen Gottesdienst besuchen sollten; Anke Ziemer, *Wünsch Dir was*, in: JA 28 (2003), S. 17. Nach Angabe der Jüdischen Gemeinde Frankfurt (Briefwechsel mit der Jüdischen Gemeinde Frankfurt am Main, Szajak, 10.11.2009) überwacht der orthodoxe Gemeindeführer »den religiösen Teil« der Kindergärten, Schule, der Religionsschule und des Jugendzentrums, sowie die Kaschrut. Briefwechsel mit A. Brum, 31.08.2009, 02.09.2009; der Rabbiner wurde zum Religionsunterricht befragt, konzipiert wurde er jedoch von einer Judaistin (Studium in Heidelberg, in Israel zudem Religionsdidaktik; diese hatte schon den Lehrplan für NRW entworfen). Nach Genehmigung des Lehrplans habe der Rabbiner auch auf den jüdischen Religionsunterricht keine Einwirkungsmöglichkeit mehr, allerdings bemühe man sich um ein gutes gemeinsames Einvernehmen. Die »Kandidaten für den Religionsunterricht müssen von ihm akzeptiert werden«. Briefwechsel mit der Jüdischen Gemeinde Berlin, Anusiewicz-Baer, 14.10.2009; das Rabbinat habe keinen Einfluss auf die Unterrichtsgestaltung bzw. die Inhalte, keinen Entwurf festgelegt, kein Vetorecht.

- 123 Krochmalnik, *Zeit ists*, 2006, S. 5–22. Sophie Neuberg, *Das Kompetenz-Zentrum*, in: JA 15–16 (2006), S. 75. Briefwechsel mit Krochmalnik, März–April 2011; drei Kandidaten haben das 1. Staatsexamen durchlaufen und gehen dann ins Referendariat. Briefwechsel mit Krochmalnik, Feb. 2011; nur mit Baden-Württemberg war eine Vereinbarung hinsichtlich der beiden Staatsexamina vereinbart worden. Im Rahmen des Heidelberger Seminars für Lehrerbildung unterrichtet auch Rabbiner Pawelczyk-Kissin als Fachlehrer und Mentor. Briefwechsel mit Krochmalnik, 1.3.2011; die religiöse Lehrerlaubnis für jüdische Religionslehrer sollte auf Vermittlung von R. Joel Berger durch die »alte Rabbinerkonferenz« erteilt werden. Das sei allerdings nur vom Oberrat der Israeliten Badens übernommen worden. Auf die Anfrage dort (02.03.2011) hinsichtlich der Vereinbarung gab es keine Rückmeldung. Siehe dazu auch die Prüfungsordnung »Lehramt jüdischer Religionsunterricht« der Heidelberg Hochschule sowie jene der Prüfungskommissionen, die einen nicht klar definierten Kultusvertreter vorsehen. Siehe auch Daniel Krochmalnik, *Sinn und Zweck der KBK*, in: Kultusbeauftragtenkonferenz (2006), S. 30. Davor das Grußwort des Rektors, Alfred Bodenheimer, S. 25; ebd., Grußwort Salomon Korn, S. 23–24; »Es ist eine langjährige Erfahrung, dass jüdischer Religionsunterricht in Schulen und Religionsschulen jüdischer Gemeinden in Deutschland fast ausnahmslos ohne staatliche Anerkennung gelehrt wird.«

fehlt offenkundig auch in den nachkommenden Generationen, auch jenen der Zuwanderer. Das dokumentieren auch Bemerkungen des seinerzeit zuständigen Dozenten der Heidelberger Institution, die Gemeindeleitungen legten ebenso wie die Eltern keinen besonderen Wert auf eine religiöse Erziehung. Aus diesem Grund wurden über Jahrzehnte hinweg weder klare Inhalte benannt, noch stellte man entsprechend qualifizierte Lehrkräfte an oder bildete solche aus, beides Faktoren, die sonst für eine Religionsgemeinschaft konstitutiv und selbstverständlich sind. Dieses grundlegende Desinteresse lässt sich auch daran ablesen, dass schon immer viele Kinder von ihren Eltern vom Religionsunterricht befreit wurden, wie durchgängig beklagt wurde. Dass dies seitens der Gemeinden nicht wie bei anderen Religionen dazu führte, solchen Kindern beispielsweise die *Bar Mizwa*, die endgültige Aufnahme in die Religionsgemeinschaft, zu verwehren, zeigt, dass letztlich alle Seiten keine wirkliche Lösung suchten.¹²⁴

Diese Situation setzte sich für viele Jahre mit Bezug auf die stets als problematisch beschriebene Versorgung mit Rabbinern und eine Rabbinerausbildung in Deutschland fort, wobei hier gerade in den letzten Jahren ein deutlicher Wandel eingesetzt hat. Zwar kann inzwischen rein statistisch kaum mehr von einem Rabbinermangel gesprochen werden, das grundlegende Problem stellt eher die Verteilung der Gemeinden dar; für viele Jahre war das aber zweifellos der Fall.¹²⁵ Bald nach Gründung der Hochschule für Jüdische Studien

124 Schon 1963 erschienen von 100 Kindern in Hamburg lediglich 20 regelmäßig zum Unterricht; Der Spiegel, 31/1963, S. 24–38. Jenseits religionsrechtlicher Probleme einer Verweigerung von religiös verpflichtenden Ritualen tut man dies wohl auch deshalb nicht, da nach Angaben der Orthodoxen Rabbinerkonferenz nur 50 % der jüdischen Kinder überhaupt eine Bar bzw. Bat Mizwa machen; Beckhardt, Gemeinsame Sache, 1996, S. 20.

125 Ein aktueller Vergleich der Zahlen zeigt, dass die katholische Kirche 2016 mit 23.580.000 Mitgliedern und 14.087 amtierenden Priestern einen Betreuungsschlüssel von 1 Priester à 1.674 Mitglieder hatte, die evangelische Kirche 2016 mit 21.488 Pfarrern bei 21.920.000 Mitglieder einen Betreuungsschlüssel von 1 Pfarrer à 1.020 Mitglieder. Die jüdischen Gemeinden hatten für 2016 98.594 Mitglieder bei 29 Reformrabbiner/-innen und 42 ordentlichen Mitgliedern, 9 außerordentlichen und 7 assoziierten Mitgliedern der Orth. Rabbinerkonferenz (ZWST Daten/Daten zu Rabbinern aus den Angaben der Orth. Rabbinerkonferenz bzw. der Allgem. Rabbinerkonferenz; wobei nicht klar ist, wer hiervon in einer Gemeinde amtiert). Zählt man von der Orthodoxie nur die ordentlichen Mitglieder und alle genannten Reformrabbiner/-innen, sind es insgesamt 72. Das macht 1 Rabbiner/-in pro 1.369 Mitglieder. Das entspricht in etwa den groben Angaben der ZWST-Statistik. Der Zentralrat der Juden meldete für den 31.12.2016 71 Gemeinderabbiner; <https://www.zentralratderjuden.de/service/faq/>; siehe dort die betreffende Frage; <https://fowid.de/meldung/mitglieder-juedischer-gemeinden-deutschland-1955-2016>. Hinzu kommen etliche Rabbiner der Chabad-Bewegung, die oftmals, auch ohne Gemeinderabbiner zu sein, in und neben den Gemeinden Angebote machen; genannt werden 29 Personen. <https://fowid.de/meldung/katholische-weltpriester-und-evangelische-theologen-1953-2003>; <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-deutschland-2016>; https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/zahlen_und_fakten_2016.pdf; S. 21. <https://www.evangelisch.de/>

wurde dem Gründungsrektor Leon A. Feldman und dem Prorektor Jakob Siegelmann nach Gesprächen und Präsentationen in den Gemeinden klar, dass das Interesse an jüdischen Inhalten bei den Gemeindemitgliedern und dementsprechend auch bei der Jugend gering war, weshalb sich in absehbarer Zukunft keine relevante Zahl an Interessenten für ein Rabbinatsstudium finden würde. Diese ernüchternde Erkenntnis bestärkte Feldman in seinem Plan, das staatlicherseits vorgegebene Konzept einer universitären Theologie zumindest in Bezug auf eine allgemeine wissenschaftliche Ausbildung in Judaistik bzw. Jüdischen Studien, wie dies der amerikanischen, israelischen und zumindest der nicht christlich-theologischen deutschen Judaistik entsprach, umzusetzen, allerdings mit einem deutlichen Fokus auf jüdischen Lehrkräften. Spezifische Ausbildungsgänge zum Rabbiner beziehungsweise Religionslehrer wurden dagegen zurückgestellt. Beides stieß insbesondere auf die Kritik des badischen Landesrabbiners Peter N. Levinson und seiner Frau. Sie wünschten sich eine Institution nach dem Vorbild der zerstörten Berliner *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* bzw. der großen amerikanischen Rabbinerseminare und kein durch die öffentliche Hand finanziertes universitäres Institut, das wissenschaftliche Standards einhalten und jenseits der religiösen Abschlüsse allen Studieninteressierten unabhängig von einer Religionszugehörigkeit offenstehen würde.¹²⁶ Die Möglichkeit eines allein von der Religionsgemeinschaft getragenen und verantworteten Lehrer- und Rabbinerseminars gab es natürlich schon damals. Und wie die Geschichte der Rabbinerseminare der Vorkriegszeit und inzwischen sogar einige der neu gegründeten Institutionen in Berlin zeigen, kann dies erfolgreich sein.¹²⁷ Die Heidelberger Hoch-

inhalte/145076/21-07-2017/mitgliederzahlen-der-evangelischen-kirche-deutschland-2016. <https://fowid.de/meldung/mitglieder-juedischer-gemeinden-deutschland-1955-2016>; <http://a-r-k.de/rabbiner/>; <http://www.ordonline.de/rabbiner/>; <http://chabad.de/> (alle besucht am 26.06.2018). 2006 gab der Zentralratsvorsitzende Paul Spiegel jedoch noch an, »benötigt würden 30 bis 40 neue Rabbiner pro Jahr«; Rabbiner made in Germany, in: Spiegel Online, 14.09.2006. Alphons Silbermann, Die Nöte der geistigen Wiedergutmachung, in: AJW 49 (1959), S. 29; 50 (1959), S. 5; 51 (1959), S. 3; 52 (1959), S. 5.

- 126 Die Situation in der Gründungsphase der Hochschule für jüdische Studien ist dem Autor aus eigener Erfahrung und vielen Gesprächen mit den genannten Professoren vertraut. Aus persönlichen Gesprächen während der 1970–1980er Jahre ergab sich der Eindruck, dass die Vorgaben einer staatlich anerkannten und geförderten Institution von Peter N. Levinson bzw. Pnina Navé-Levinson letztlich so gar nicht verstanden wurden. Das zeigt auch die Einschätzung des liberalen Berliner Rabbiners Stein, der sich betroffen zeigte, »dass dort nur habilitierte Rabbiner Lehrangebote bekommen«. Richtig wäre, dass an staatlich anerkannten Hochschulen ein entsprechender wissenschaftlicher Abschluss und in der Regel eine Promotion notwendige Voraussetzungen sind; Heisse Eisen, in: AJW 14 (1992), S. 5.
- 127 Auch der Vergleich mit den Vorkriegsinstitutionen, die bekanntermaßen international hervorragende Erfolge vorweisen konnten und die fast ausschließlich von jüdischer Seite vor allem durch Stiftungen finanziert worden waren, zeigt, dass hierzu auch nur wenige Lehrkräfte nötig sind.

schule entwickelte dennoch bis vor wenigen Jahren weder einen Ausbildungsgang für Religionslehrer noch für Rabbiner. Es gab schlicht zu wenige bis keine Studienbewerber. Ein solches Studium wäre auch nicht durch ein autorisiertes rabbinisches Gremium abgesichert gewesen, wiewohl in der Anfangszeit immer wieder Wissenschaftler verpflichtet worden waren, die zugleich ein Rabbinatsdiplom besaßen. Obwohl die Hochschule über die Jahre hinweg als Ausbildungsstätte für Rabbiner bezeichnet wurde, gingen aus ihr bis heute keine Rabbiner hervor. Die wenigen Personen, die stets genannt werden, hatten in Heidelberg ein reguläres Judaistikstudium absolviert und danach ihre rabbinische Ausbildung unabhängig davon anschließend im Ausland begonnen.¹²⁸

Wie nachrangig all das für die Gemeinden war, zeigen auch neuere Entwicklungen. Erst nach der unerwarteten Gründung eines liberalen Rabbinerseminars in Berlin, das in Kooperation mit dem judaistischen Ausbildungsgang der Universität Potsdam bald mehrere Absolventen vorweisen konnte, griff der Zentralrat als verantwortlicher Träger der Heidelberger Institution dieses Thema erneut auf.¹²⁹ Daraufhin entwarf man erstmals überhaupt einen spezifischen Ausbildungsgang an der Hochschule für Jüdische Studien, wobei jedoch das grundlegende Problem der religiösen Lehre und der rabbinischen Autorisation von Absolventen – der *Smicha* – weiterhin bestehen blieb. Zunächst wurde in diesem Zusammenhang die Orthodoxe Rabbinerkonferenz genannt, deren Mitglieder aber kaum verdeckt erkennen ließen, dass eine akademische, zudem nicht von Rabbinern geleistete Ausbildung nicht anerkennungsfähig sei.¹³⁰ Inzwischen konnte keiner der Heidelberger Dozenten

128 AJW 14 (1992), S. 5; nach Angabe eines seinerzeitigen Gastdozenten A. Sche'ar-Jaschuv seien drei Rabbinatskandidaten eingeschrieben, und etliche würden das Lehramt studieren. Aus eigener Kenntnis trifft Ersteres nicht zu, und ein Lehramtsstudiengang/-abschluss im eigentlichen Sinn existierte damals nicht.

129 Kurt F. de Swaaf, Jüdische Hochschule. Rabbis aus dem Neckartal, in: Spiegel Online, 23.09.2009, <http://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/juedische-hochschule-rabbis-aus-dem-neckartal-a-650794.html>; »Neben der Heidelberger Hochschule bildet in Deutschland nur das Institut für jüdische Studien an der Uni Potsdam Rabbiner aus«; gemeint ist das Abraham Geiger Kolleg in Berlin. Doktor Rabbiner, in: Die Zeit, 24.09.2009.

130 Yves Kugelmann, Theorie und Praxis. Alfred Bodenheimer (Interview), in: Tacheles, 2.11.2007; »mit letzterem Abschluss kann man (...) mit zwei zusätzlichen Jahren Jeshiwa und einem Jahr Master Rabbiner werden. (...) Ja, wir übernehmen den akademischen Teil, die Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschlands den Smicha-Teil. (...) nur kann eine theologische Fakultät quasi im Alleingang, wenn auch unter Involvierung der Kirche, Pfarrer ausbilden und Diplome ausstellen. Bei uns ist das Ziel, dass die Hochschule den akademischen Titel vergibt, während die Rabbinerkonferenz neu selbst die Kompetenz hat, Semichot auszustellen. (...) wobei uns wichtig ist, dass wir nicht auf die Orthodoxie fixiert sind. (...) Die Orthodoxe Rabbinerkonferenz weiß das. (...) Obwohl einige Rabbiner zunächst in Heidelberg studiert haben, gab es aber bis jetzt nie eine religiöse Fachausbildung an der Hochschule.« Briefwechsel mit R. Reichman (derzeit zuständig für die Studienangelegenheiten an der Hochschule für Jüdische Studien), 02.09.2009; die Vereinbarung mit der ORD diene nur dazu, die Kooperation mit einem

zusätzlich zur wissenschaftlichen Qualifikation eine rabbinische Ausbildung vorweisen, was vermutlich der Grund dafür war, dass man im Nachgang dieser Planungen einen Hochschulrabbiner einstellte. Da dieser aber nicht über den nötigen wissenschaftlichen Abschlussgrad verfügt, sein grundständiger akademischer Abschluss zudem in einem nicht-judaistischen Bereich liegt, blieb er notwendigerweise am Rande der Fachausbildung und der akademischen Prüfungsmodalitäten verortet.¹³¹

Unter dem wachsenden Konkurrenz- und Legitimationsdruck wurde wenige Jahre danach ein ganz eigenartiges Modell medienwirksam angekündigt, das zweifellos innovativ war: Aufgrund der Erkenntnis, dass man in Heidelberg keine Rabbinerausbildung würde umsetzen können, wurde ein Ausbildungsgang propagiert, der letztlich keiner war. Die Interessenten sollten – letztlich wie zuvor schon – ein judaistisches Studium wie an anderen universitären Einrichtungen auch absolvieren, auf das ein religiöses Aufbaustudium an einem Rabbinerseminar des Auslands folgen sollte.¹³² Ob und von wem diese wissenschaftlichen Studienleistungen pauschal oder teilweise anerkannt werden würden, blieb offen. Obwohl der spezifische Ausbildungsgang bereits als solcher etabliert und sogar amtlich genehmigt worden war, bestand 2011 tatsächlich noch keine Kooperation mit einem Rabbinerseminar. Auf An-

orthodoxen Rabbinerseminar in Israel herzustellen. Ebd., Okt. 2009; es gäbe 3 bis 4 Studierende in BA-Gemeindearbeit mit Schwerpunkt Rabbinat.

- 131 Briefwechsel mit Krochmalnik, 04.03.2011; R. Shaul Friberg sei zuständig für Kaschrut, Tfila und Limud; zudem nehme er unter Krochmalniks »Oberaufsicht« die akademischen Prüfungen in praktischer Religionslehre ab. Laut dem Schreiben vom 01.03.2011, wirkt dieser zudem als »Kirchenrat« bei der Abnahme des 2. Staatsexamens. Siehe auch <http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/zeitgenossen/shaul-friberg-heidelberger-universitaets-rabbiner/-/id=660664/did=7468008/nid=660664/ldd4bk/index.html>; BA Archäologie, MA Latein.
- 132 Wieder Rabbiner-Ausbildung in Deutschland, in: Spiegel Online 03.04.2001, <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/nach-mehr-als-50-jahren-wieder-rabbiner-ausbildung-in-deutschland-a-126350.html>; bis April 2001 sollten die Kooperationsverträge geschlossen sein. Der Grund für diese Regelung läge darin, dass eine »vollständige Rabbinerausbildung« in Deutschland derzeit nicht finanzierbar sei. Britta Heidemann, Rabbi-Seminare: Gespaltene Tradition, in: Spiegel Online, 05.02.2001, <http://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/rabbi-seminare-gespaltene-tradition-a-126569.html>. Die staatlich finanzierte Hochschule für Jüdische Studien (der Finanzierungsanteil des Zentralrats kommt ebenfalls vom Bund, der damit ⅔ trägt, das Bundesland ⅓) wies zu dieser Zeit mindestens fünf Professuren und entsprechende Mittelbaustellen auf. Bei der zusätzlich eingerichteten Bubi-Stiftungsprofessur handelt es sich um eine Geschichtspr Professur und keine auf die Rabbinerausbildung hin ausgerichtete. Uni-Protokolle-Nachrichten, IDW, 06.04.2001. Abraham Lehrer, Es geht um Angebot und Nachfrage, in: JA (Archiv), 10.07.2007; durch die eigene Rabbinerausbildung solle auch »eine Normalisierung – das heißt eine Reduktion – der Gehaltsstrukturen für Rabbiner erreicht werden«. Das bezieht sich darauf, dass die in Deutschland amtierenden, insbesondere die orthodoxen Rabbiner dieses Amt nur bei sehr guter Vergütung annehmen.

fragen bei den damals genannten Institutionen kamen Rückmeldungen, dass derlei nicht bekannt sei, eine solche Zusammenarbeit nicht angestrebt werde oder – so erwartungsgemäß vom liberalen Rabbinerkolleg in Berlin – man kein Interesse an einer förmlichen Kooperation habe, jedoch wie generell üblich in Einzelfällen über die Anerkennung von Prüfungsleistungen und eine etwaige Zulassung zum Rabbinatsstudium entscheiden werde.¹³³

Diese Reaktion ist alles andere als verwunderlich, denn das wirklich »Innovative«, zugleich aber Weltfremde dieser Planung war, dass hiermit erstmals überhaupt ein übergreifender Ausbildungsgang zum Rabbiner angedacht wurde, der den Heidelberger Absolventen erst nach Abschluss eines vermeintlichen Vorbereitungsstudiums die Wahl ließ, ob sie danach orthodoxe, konservative oder liberale Rabbiner werden wollten: Dem entspräche auf christlicher Seite eine gemeinsame Grundausbildung aller großen Kirchen zum Priesteramt, auf die am Ende dann jede Denomination nurmehr eine Spezialisierung setzen würde. Tatsächlich bestehen aufgrund tiefgreifender inhaltlicher Differenzen und der daraus folgenden Nichtanerkennung der jeweils anderen religiösen Richtungen und ihrer religiösen Spezialisten dort wie auch im Judentum klar unterschiedene Ausbildungsgänge. Inzwischen hat sich die vom Zentralrat verwaltete Hochschule für Jüdische Studien gänzlich von der nie-

133 Pressemitteilung der Hochschule für Jüdische Studien, 25.06.2007; Kooperation mit der Orth. Rabbinerkonferenz und dem Schechter College Jerusalem, als zweijähriges Auslandsstudium, nach dem in Heidelberg ein Jahr MA-Studium mit »anschließender Verleihung der Smicha« absolviert werden müsse. Uni-Protokolle-Nachrichten, IDW, 06.04.2001. Dem Vernehmen nach wurden zunächst die in der Presse genannten Kooperationen mit ausländischen Institutionen angestrebt, wobei man jedoch das Geigerkolleg bzw. die orthodoxe Einrichtung der Lauder Stiftung bevorzugte. 2009 sollen drei Studenten eingeschrieben gewesen sein, jedoch hat nur ein Student in Heidelberg vor 2011 den BA Rabbinat vor dessen Einstellung absolviert, um sich dann bei der Lauder Stiftung zum Rabbiner ausbilden zu lassen. Bislang hat diese Person dort aber offenbar keinen Abschluss gemacht. Neuberger, Kompetenz-Zentrum, in: JA 15–16 (2006), S. 75. Alfred Bodenheimer, Eine prunkvolle Vision, in: JA 52 (2005), S. 13; »Die fest etablierte Rabbinerausbildung vom Grundstudium bis zur Smicha [!]«. Briefwechsel mit Krochmalnik (Hochschule für Jüdische Studien), 04.04.2011; »Wir bleiben akademische Ausbildungsstätte für jüdische Religionslehrer, Rabbiner, Kantoren etc. Staat und Kirche wünschen diesen akademischen Sockel für das Kultuspersonal. Wir verabschieden uns nur von der Erwartung, dass wir in Heidelberg Rabbiner bis zur Ordination führen können. Solang es kein Rabbinerseminar/Jeschiwa [!] in Heidelberg gibt, ist ein solches Ausbildungsziel auch nicht realistisch.« Briefwechsel mit R. W. Homolka (Rektor des Geigerkollegs), 15.06.2011. Briefwechsel mit Yael Seiffert (Rabbinerseminar zu Berlin/Lauder Stiftung), 06.06.–14.06.2011; es bestehe kein Kooperationsvertrag, ggf. müssten Absolventen nach ihrer Annahme »die drei regelmäßigen Studienjahre am Rabbinerseminar absolvieren«. Die schriftliche Anfrage beim Schechter Rabbinical Seminary in Jerusalem (15.6.2011) blieb unbeantwortet; die telefonische Anfrage ergab, dass man von einer Kooperation nichts wisse. Hinsichtlich der Kooperationsplanung mit dem orthodoxen Machon (Beren) Amiel in Efrat (Israel) ergab sich dasselbe.

mals umgesetzten Rabbinerausbildung wieder verabschiedet, obwohl sie staatlicherseits als theologische Ausbildungsstätte finanziert wird.¹³⁴

Dass es auch anders geht, zeigte der Direktor des liberalen Abraham Geiger Kollegs Walter Homolka, dem zu Beginn seiner Tätigkeit noch die eigene Qualifikation als Rabbiner und die Anerkennungsfähigkeit des dortigen Abschlusses abgesprochen worden waren.¹³⁵ Inzwischen konnte sich die Institu-

- 134 Das Konzept einer universitären, durch den Staat finanzierten Theologie scheint auch weiterhin den Verantwortlichen eher unklar zu sein; Pressemappe des Zentralrats der Juden zur »Eröffnung des Neubaus« der Heidelberger Hochschule (15.6.2011); darin: V. Hasenauer, (Interview mit) Salomon Korn zur Einweihung der Hochschule für Jüdische Studien: »Die Hochschule ist somit keine religiöse Einrichtung? Korn: Nein, sie ist eine staatlich anerkannte Hochschule für Jüdische Studien. Das ist ein bedeutender Unterschied. Wir vermitteln Judentum auf säkularer Ebene. Aber selbstverständlich hat jeder das Recht, wissenschaftlich zu studieren und gleichzeitig religiös zu denken und zu fühlen.« Die Desorganisation und Planlosigkeit wird auf anderem Gebiet fortgeschrieben, so etwa im Bereich der Sozialarbeiterausbildung, für die die Heidelberger Hochschule laut Curriculum inzwischen einen Abschluss anbietet. Der Zentralrat entschied sich dennoch dafür, diese nicht an der eigenen Institution, sondern als eine Kooperation der ZWST mit der FH Erfurt zu etablieren. Wiewohl man sich fragen könnte, worin sich eine jüdische Sozialarbeit grundlegend von dem etablierten allgemeinen Ausbildungsgang unterscheiden müsse, diene dieser Ausbildungsgang letztlich aber dazu, vor allem Personen, die bereits an jüdischen Gemeinden als »Sozialarbeiter« arbeiteten, nachträglich im Fern- bzw. Teilzeitstudium die für diese Stellen notwendige Qualifikation zu verschaffen. Dementsprechend wurde dieser Studiengang inzwischen bereits wieder eingestellt. Wie der Leiter der ZWST, Benny Bloch, erwähnt, wäre einem Teil der Gemeinden aufgrund der fehlenden Professionalisierung ab 2009 andernfalls die staatliche Finanzierung entzogen worden; Jahresbericht der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland 2007, S. 1; siehe auch Anlage 4. Interview mit Benny Bloch, in: Jüdische Zeitung, Dez. 2005; »Bisher stellten die Gemeinden wegen knapper Ressourcen zum Teil Personal ein, das zwar den Zugang zum Menschen, aber noch keine passende Ausbildung als Sozialarbeiter besitzt. Da der Staat in Kürze nur noch ausschließlich qualifizierte Personen unterstützen wird, gleichen wir zurzeit die fachliche Ausbildung unserer Sozialarbeiter an die Anforderungen des Staates an.« 2019 zeichnet sich dem Vernehmen nach im Rahmen eines neuen Antrags auf allgemeine Anerkennung der Abschlüsse erneut ein solcher Vorstoß zu einer theologisch-rabbinischen Ausbildung ab. Die Gründe hierfür bleiben unklar, könnten aber in dem Finanzierungskonstrukt seitens der öffentlichen Hand zu suchen sein. Auch dieser Plan dürfte schon daran scheitern, dass mit Ausnahme des genannten orthodoxen Rabbiners, dem ein inhaltlich und von der Höhe (Promotion) entsprechender akademischer Abschluss fehlt, lediglich eine Lehrende an der Heidelberger Hochschule angestellt ist, die inzwischen als Rabbinerin approbiert wurde, dies jedoch für eine sehr liberale Gruppierung.
- 135 Das geht auf seine Konversion als Jugendlicher zurück und auf die Tatsache, dass er sein Rabbinatsdiplom nicht wie üblich erworben hatte, sondern lediglich private Anerkennungsschreiben als Legitimation für das Amt vorweisen konnte, wobei seine Qualifikation nachträglich u. a. durch den Leiter seiner ehemaligen Ausbildungsstätte, R. Jonathan Magonet (Leo Baeck College), jenseits der Prüfungen bestätigt wurde. Vgl. Moritz Neumann, Streit ohne Kultur, in: AJW 15 (1998), S. 1. Hans Riebsamen, Kuriosum Rabbiner, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 214 (2006), S. 2. M. Lehming, Walter

tion dennoch so gut etablieren, dass die Bundesregierung und sogar der zunächst sehr kritisch eingestellte Zentralrat diese neben der Hochschule in Heidelberg fördern.¹³⁶ Mit dem Argument, dass mit einer Integration in die Universität Potsdam erstmals die vollständige Anerkennung rabbinischer Ausbildung in Deutschland umgesetzt werde – was Werner Nachmann als Vorsitzender des Zentralrats Jahrzehnte zuvor für die Heidelberger Institution dezidiert abgelehnt hatte –, gelang es vor wenigen Jahren, die Zusage einer erheblichen Anzahl von Professuren zu erhalten und das bis dahin mit nur wenigen Lehrenden, etliche davon in Teilzeit arbeitend, ausgestattete Kolleg als ein universitäres jüdisch-theologisches Seminar zu etablieren. Und auch bei einer zur Ultra-Orthodoxie tendierenden Rabbinerausbildung, die zunächst vor allem durch die Lauder-Stiftung finanziert worden war, engagiert sich der Zentralrat inzwischen.¹³⁷ Selbst wenn die Studierendenzahlen und Abschlüsse bei all diesen Einrichtungen nicht hoch sind, zeigen die Absolventen beider Institutionen – neben denen es inzwischen noch einige weitere fundamentalistische Studienzirkel gibt, die zum Teil ihrerseits Rabbiner approbieren –, dass eine

Homolka, der ehrgeizige Öko-Rabbiner, wird Kulturchef der Deutschen Bank, in: Der Tagesspiegel, 12.01.2000; zitiert aus dem Spiegel die beiden aufeinanderfolgenden Direktoriumsvorsitzenden des Zentralrats, Ignatz Bubis und Paul Spiegel: »Wir betrachten ihn nicht als Juden, und daher laden wir ihn vor unsere Gremien nicht ein«, sagte Spiegel vor drei Wochen. »Er soll uns in Ruhe lassen. Wir akzeptieren ihn nicht.« Ob sich diese inzwischen überholte Ablehnung durch seinen Übertritt bei dem Berliner Rabbiner Ernst Stein erklärt, der zum einen liberal war, wodurch seine rechtlichen Amtshandlungen aus orthodoxer Perspektive nichtig waren, und zum anderen Übertritte angeblich nicht mit einem formalen Beit Din bzw. dem beim Zentralrat angesiedelten, sondern unter Hinzuziehung des Kantors Estrongo Nachama und des Synagogenvorstands Manfred Alpern der Pestalozzi-Gemeinde Berlin vorgenommen haben soll, bleibt ungeklärt. Steiner, *Inszenierung des Jüdischen*, 2015, S. 277, Anm. 44.

- 136 Eine öffentliche Förderung – direkt oder über den Zentralrat – war zunächst nicht gewährleistet; Kräfte des Satans, in: *Der Spiegel* 14/1999, S. 58. Johannes Boie, *Beruf und Berufung*, in: *JA* 15–16 (2006), S. 77.
- 137 Kauschke, *Interview Kalmanowicz*, 2006, S. 1; der Zentralrat unterstützt das Rabbinerseminar der Lauder Stiftung und das Geiger Kolleg. Die religiöse Einstellung erschließt sich schon in dem Gegensatz zu dem ebenfalls ultra-orthodoxen Frankfurter Rabbiner Klein, der sich überzeugen ließ, dass der staatliche Aufklärungsunterricht in der Jüdischen Schule auch von den sechs strenggläubigen Kindern an der Schule besucht werden solle, während der Leiter des Rabbinerseminars der Lauder Stiftung, R. Joshua Spinner, derlei kategorisch ablehnte: »Lieber ohne staatliche Förderung leben als ohne jüdische Werte«; *Wissen und Werte*, in: *JA* 37 (2005), S. 19. Auf diese Ausrichtung verweist auch die Tatsache, dass die Ordination durch den ehemaligen Londoner Rosch Beit Din und derzeitigen Gerichtsvorsitzenden der Europäischen Rabbinerkonferenz, den Rektor R. Chanoch Ehrentreu, abgedeckt wird. <https://rabbinerseminar.de/fakultat/> (besucht am 02.07.2018). Andreas Gotzmann, *A Conservative Concern. Reconsidering the Historiography of Jewish Cultures*, in: J. Frishman (Hg.), *New Perspectives on Jewish Historiography*, Amsterdam 2017, S. 7–46, S. 88–103.

solche Ausbildung nach dem Immigration Schub bei einem entsprechenden Engagement hierzulande durchaus möglich ist, selbst wenn nicht alle Studierenden dieser Einrichtungen aus Deutschland kommen.¹³⁸

Symbolische Legitimationsdiskurse

Die scharfe Diskrepanz zwischen der öffentlichen Darstellung und der Selbstwahrnehmung sowie Lebensführung der Juden in den Nachkriegsgemeinden wird an all diesen Punkten greifbar. Vor allem die identitätspolitische Strategie, Religion und Religiosität zu Grundlagen des Jüdischseins zu erklären, es aber allenfalls symbolisch zu meinen, machte die Integrationsdebatte gegenüber den jüdischen Einwanderern problematisch. Die Erwartung, dass die neuen Gemeindeglieder diesen symbolischen Begriff von Religiosität und gewisse Kenntnisse von jüdischer Kultur als Zugehörigkeitsmerkmale zu übernehmen hätten, führte bei vielen Einwanderern zu Erstaunen, wenn nicht gar zu Verbitterung. Einigen in den Gemeinden wurde dies durchaus bewusst, so etwa dem Geschäftsführer einer Großgemeinde: »Also die Alteingesessenen sind ja nur, sagen wir mal so, Fakt, also nur *de jure* sind sie ja orthodox; streng orthodox, ja, faktisch natürlich nicht. Man fährt am Schabbat in die Synagoge und solche Geschichten, ja, aber der Rabbiner muss ganz orthodox sein, und die ... und die Neuzuwanderer, denen fehlt das Verständnis für ... für diese Situation, für dieses Verhalten.«¹³⁹ Selbst wenn die überwiegende Mehrheit der Alteingesessenen von den neuen Mitgliedern keineswegs eine gläubige Praxis einforderte, aus der eigenen Perspektive heraus also nicht erwartete, dass diese »richtige«, sondern eher, dass sie »ebensolche« Juden würden, so zeigten die Reaktionen der Zugewanderten, dass dieses Vexierspiel nicht nachvollzogen, sondern als Betrug empfunden wurde. Um abermals den eben zitierten Interviewpartner zu Wort kommen zu lassen: »Doch, das ist schon ein Problem, weil denen das Verständnis natürlich noch mehr fehlt, also wenn wir sozusagen, wir haben ja ... so 'ne Situation, wo wir zwar streng orthodox sind, aber kein Mensch verhält sich danach, ja?! (...) Wir haben viele ... wir haben Konflikte, das ist, wir haben jede Menge Konflikte, weil verschiedene Entscheidungen des Rabbiners sind unverständlich, und dann auch unsere

138 Der Chabad-Bewegung mit zehn Studierenden: http://www.chabadberlin.de/templates/articlecco_cdo/aid/655930/jewish/Zehn-Bocherim-in-Berlin.htm, https://www.chabad.org/centers/default_cdo/aid/117852/jewish/Chabad-Lubavitch-of-Frankfurt.htm; <http://www.rabbinerseminar-hamburg.de/>; <https://www.ndr.de/nachrichten/hamburg/Juedische-Gemeinde-feiert-Rabbiner-Ordination/rabbiner124.html> (mit fünf Rabbinern) (alle besucht am 02.07.2018).

139 Interview Körper mit dem Geschäftsführer einer Großgemeinde.

Vorgehensweisen *in puncto* Schabbat und Kaschrut, und solche Geschichten sind schon sehr problematisch.«¹⁴⁰ Im Gegenzug ist es dann auch bezeichnend, wie sehr die religiöse Lebensführung eines prominenten Direktoriumsmitglieds des Zentralrats von Zuwanderern als vorbildhaft, zugleich aber auch als eine absolute Ausnahme zitiert wurde.¹⁴¹

All das verweist auf den letzten Aspekt unserer Überlegungen, nämlich auf jene Identitätsdiskurse, die für das nach 1945 in Deutschland entstandene Judentum jenseits dieses symbolischen Agierens wirklich bestimmend waren. Wie es schon für die Diskussion des Stellenwerts von orthodoxer Religiosität kennzeichnend war, sind sie zum Teil spezifisch und finden sich so in keinem anderen Land. Neben der fast durchgängigen Areligiosität charakterisierten weitere zentrale Diskurse das Selbstverständnis der jüdischen Gemeinschaft nach 1945. Im Zentrum stand fraglos die von jüdischer Seite wie von der Allgemeinheit, insbesondere auch von den politischen Eliten, häufig zitierte Legitimation jüdischen Lebens in Deutschland, Maßstab für die erfolgreiche Demokratisierung von Staat und Gesellschaft und stetiger Mahner für eine rechtsstaatlich liberale Entwicklung zu sein. Diese Debatte war von der von innen wie außen gestellten Frage getragen, wie sich jüdisches Leben an jenem Ort, von dem die Vernichtung des europäischen Judentums ausging, rechtfertigen lasse. Sie bedingte den bis heute zentralen, bei antisemitischen, ausländergefeindlichen oder rassistischen Übergriffen immer wieder zitierten Diskurs eines Daseins auf Abruf, also jener »gepackten Koffer«, die die über Generationen hinweg bestehenden Traumatisierungen symbolisieren. Zu diesen beiden eng miteinander verbundenen und von der Umwelt zu erheblichen Teilen mitgetragenen Diskursen gehörte jener, der das besondere Verhältnis zum Staat Israel zu einer *raison d'être* der deutschen Gemeinden machte, und dies weit aus stärker als in anderen jüdischen Diasporagemeinschaften.

Gemeinsame Charakteristik dieser Diskurse ist, dass sie jüdisches Leben in Deutschland als problematisch festschreiben. Mehrere Studien zeigen, dass jüdische Existenz hierzulande als ein Dasein empfunden wurde, das mit vielfältigen prinzipiellen Fragen der Legitimität ebenso untrennbar verknüpft ist wie mit der Vorstellung einer besonderen Aufgabe dieser kleinen Bevölkerungsgruppe über deren Bezugsrahmen hinaus, sei es für Deutschland, für den Staat Israel oder zugunsten der allgemeinen Menschenrechte. Dies findet sich entsprechend auch in den Erhebungen zur Identität der jüdischen Bevöl-

140 Ebd.

141 Interview Körper mit dem Gemeindemitglied (Zuwanderer) einer Großgemeinde; »Das sagten mir andere, die ich gefragt habe, ganz konkret, dass er [= Salomon Korn] eben jeden Samstag in der Synagoge ist und dass ... dass seine Familie auch ein mehr oder minder traditionelles jüdisches Leben führt und dass er diesen Spagat auch beherrscht. (...) Und das ist, das sehe ich jetzt auch als meine persönliche vielleicht, na ja, Bereicherung zum Dialog.«

kerung in Deutschland – sogar für die nach dem Holocaust geborenen Generationen. Diese vermitteln durchgängig das Bild einer von innerer Zerrissenheit und Bedrohung bestimmten jüdischen Identität in Deutschland.¹⁴² Die parallel dazu gestellte Diagnose eines in sich problematischen persönlichen Verhältnisses zur eigenen Kultur und zum eigenen Dasein repliziert dabei exakt das intern gepflegte, durch kritische Reflexion ihrer prekären Situation angetriebene Selbstverständnis in den Gemeinden. Tritt man jedoch einen Schritt zurück, so zeigt sich abermals, dass dies zu kurz greift, denn die Analysen spiegeln lediglich die kulturellen Legitimationsdiskurse von Zugehörigkeit wider, wobei deren symbolischer Charakter oftmals übersehen wird. Zugleich werden häufig die innerjüdischen Vorgaben vermeintlich verbindlicher Inhalte des Jüdischen übernommen, so dass die Untersuchungen abermals vor allem binnenkulturelle Diskurse replizieren. Man unterschätzt zudem die Eigen- dynamik solcher Befragungen, dass von den Befragten – für die die kritische Reflexion einer als gefährdet empfundenen Identität bereits einen zentralen Aspekt ihres Selbstverständnisses darstellt – ebenjene verbindlichen Identitätsmodelle und Diskurse zitiert werden, die beide Seiten ohnedies voraussetzen. Um ein Beispiel zu geben: Wiewohl alle Untersuchungen in Bezug auf den Grad der Integration und die Identifikation von Juden mit der nichtjüdischen Bevölkerung beziehungsweise mit Deutschland das bestätigen, was die internen Diskurse bereits als maßgebliches Moment jüdischer Identität insinuieren, nämlich eine grundlegende Problembeladenheit und eine dauerhafte Distanzierung, lässt ein kritischer Abgleich der Äußerungen dies durchaus in einem anderen Licht erscheinen. So zeigen die Daten selbst für die erste Generation nach dem Holocaust, dass deren soziale Einbindung immerhin so groß war, dass dies – wohlgermerkt der internen Wahrnehmung nach – sogar die jüdische Existenz gefährdet haben soll: So pflegten viele Juden intime Beziehungen mit Nichtjuden, drei von vier gingen sogar eine solche Ehe ein.¹⁴³ Das bedeutet aber, dass sich jüdische Familienangehörige mit nichtjüdischen Familienmitgliedern auseinandersetzen mussten, ebenso wie die jüdischen Ehepartner Teil eines nichtjüdischen Familienzusammenhangs wurden, Prozesse, die Integration sowohl dokumentieren als auch befördern.

Die stereotypen Angaben von Fremdheit und Differenz brechen sich nicht nur in diesem Punkt an der sozialen Realität der ganz überwiegenden Mehrheit einer jüdischen Bevölkerung, die von Jugend an in nahezu allen gesellschaftlichen Zusammenhängen in allgemeine Kreise eingebunden war. Zweifellos existierte – abhängig von den jeweiligen Erfahrungen und der damit

142 Vgl. bspw. Micha Brumlik, Zur Identität der Juden in der Bundesrepublik, in: E. Presser (Hg.), *Junge Juden in Deutschland. Protokoll einer Tagung Jugend- und Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde München*, München 1991, S. 11–21.

143 Nach innen, 1985; nennt zwei Drittel aller geschlossenen Ehen: Für 1983 waren von 163 Ehen jüdischer Männer 51 mit jüdischen Frauen.

verbundenen Traumatisierung durch den Holocaust – vor allem in der Generation der Überlebenden eine vorsichtige Zurückhaltung gegenüber der deutschen Umwelt, die durch antisemitische Akte und Strömungen immer wieder bestärkt wurde und zur Meidung von Öffentlichkeit, insbesondere in institutionellen Zusammenhängen, häufig aber auch im privaten Leben führte. Diese Reserve verstärkte auch die für die Mehrzahl der Gemeindemitglieder grundlegende Erfahrung, die sie – was erstaunlicherweise wenig reflektiert wurde – eigentlich mit den Neuzuwanderern seit den 1990er Jahren verbindet, nämlich die einschneidenden Erfahrungen eines Migrationsgeschehens mit dem Gefühl der Fremdheit, der neuen Sprache und anderen Mentalitäten, den Schwierigkeiten der Existenzgründung und dem Aufbau neuer sozialer, oft zunächst noch durch Herkunft bestimmter Bezüge. All das war nach 1945 weit schwieriger gewesen als dies für die nunmehr Zugewanderten der Fall war. Dennoch galten die grundlegenden Aspekte von Fremdsein und Neubeginn sowie die damit verbundene Reflexion eigener Identität für beide Gruppen gleichermaßen.¹⁴⁴ Zugleich belegen gerade die Schwierigkeiten der alteingesessenen Gemeindeangehörigen mit den spezifisch »russischen« Mentalitäten, deren besonderes Selbstverständnis von russisch-jüdischer Identität, von sozialem Handeln bis hin zu Fragen der persönlichen Präsentation und Ästhetik sie als fremd empfanden, ihren eigenen hohen Integrationsgrad in die deutsche Gesellschaft.¹⁴⁵ Trotz allen Beschwörens von Differenz zur deutschen Gesell-

144 W. Struminski, Juden? Deutsche? Jüdische Deutsche?, in: JAW 18 (1999), S. 1; »Die allermeisten Juden in Deutschland sind heute weder in Deutschland noch mit der deutschen Sprache und Kultur groß geworden. Wie viele von Ihnen können sich als Deutsche sehen?«

145 Eine parallel hierzu sowie zu dem nachfolgend diskutierten Begriff einer »voraussetzungslosen« Ethnizität laufende Argumentationslinie ließe sich entlang der Sprachpolitik der Nachkriegsgemeinden zeichnen: Wiewohl – insbesondere in den südlicheren Bundesländern mit ihrer weitgehend aus Osteuropa stammenden jüdischen Bevölkerungsmehrheit – für viele der Nachkriegsgemeinden das Jiddische zunächst die innergemeindliche Lingua Franca zumindest dort darstellte oder hätte darstellen können, wo sich sehr heterogene, aber auch stabile größere Gruppen unterschiedlicher nationaler Herkunft und Sprache zunächst in den DP-Camps und dann in einer Gemeinde zusammenfanden, wurde diese sehr dominante und kulturell vielfach überformte Sprachtradition bezeichnenderweise nicht in die nachfolgende, in nahezu keinem Fall in die zweite Generation tradiert. Dies war von Seiten der Gemeinden, soweit ersichtlich, niemals der Fall, sieht man einmal von dem Hype um jiddische Kultur der 1980er Jahre ab, der zuweilen auch zum Angebot von entsprechenden Sprachkursen an jüdischen Volkshochschulen führte. Auch innerhalb der jiddischsprachigen Familien wurde der alltägliche Gebrauch spätestens in der nachfolgenden Generation, selbst wenn diese noch eine alltagssprachliche Kompetenz besaß, durch den bewussten, forcierten Erwerb und privaten Gebrauch der deutschen Sprache verdrängt. Jenseits dieses klaren Zeichens kultureller Integration finden sich dennoch Versuche, einen jüdischen kulturellen Eigenbereich über Sprache zu festigen bzw. zu begründen: Hierzu dient jedoch das Erlernen einer Fremdsprache, nämlich des Hebräischen, als kultureller Marker jüdischer Kul-

schaft zeigen die Vorbehalte gegenüber den »Neuen« letztlich auch, wie sehr die Alteingesessenen hier zu Hause sind. Dieser unmerkliche Integrationsprozess verläuft jüngsten Untersuchungen nach bei den Nachkommen der Neuzuwanderer schneller, als es für die bisherige jüdische Bevölkerung über die Generationen hinweg der Fall gewesen war, dies trotz der vorgefestigten, oftmals von der Realität losgelösten symbolischen Diskurse und Identitätsmarker. Grund dafür ist wohl vor allem, dass die Neuzugewanderten sich eben nur sehr bedingt auf diese Verhandlungsmodelle einließen und dass die Haltung der aus Staaten der ehemaligen Sowjetunion Zugewanderten zu Migration durch eine sehr moderne, nüchtern pragmatische Kosten-Nutzen-Perspektive gekennzeichnet war. Das gilt zum Teil auch für ihre »jüdische« Sozialisation. Die Reaktionen der Kinder der Immigranten auf die Freizeitangebote der Zentralwohlfahrtsstelle der jüdischen Gemeinden zeigen beispielsweise, dass diese einfach als das wahrgenommen wurden, was sie sind: Sie bieten den Teilnehmern für einen Moment jenes geschlossen jüdische Umfeld, das sie sonst nicht kennen oder aus verschiedenen Gründen nicht leben. Hier werden jüdische Themen diskutiert und über gemeinsame Erfahrungen das Gefühl vermeintlich eindeutiger Zugehörigkeit vermittelt. Jenseits dieses punktuellen Beschwörens einer eigentlichen, in sich geschlossenen Existenz führten die weitaus meisten jedoch schon immer ganz selbstverständlich ein »normales«, und dies bedeutet auf dem Hintergrund eigener Bewertungsmaßstäbe ein »nichtjüdisches« Leben, wenn man die symbolischen Diskurse beim Wort nimmt. Der dabei vorausgesetzte Bruch wurde von den Zugewanderten aber anders als in den Identitätsdiskursen der Alteingesessenen nicht als Krise des Eigenen empfunden. Jüdische Angebote eröffneten ihnen einfach einen weiteren Aspekt einer vielschichtigen Identität vagierender und situativer Zugehörigkeiten. Da dies bewusst wahrgenommen und positiv bewertet wurde, musste ein solches Selbstverständnis anders als die normativen Identitätsdiskurse der Alteingesessenen auch nicht geheilt werden.¹⁴⁶

Dennoch wurde die Distanzierung gegenüber der Umwelt durchaus fortgeschrieben und über die vorschulische und die schulische Erziehung zumindest für einen Teil der Kinder der Migranten zu einer alltäglichen Erfah-

tur, wie noch zu zeigen sein wird, bezeichnenderweise aber nicht als religiöse Sprache, sondern in der Form der neu entwickelten israelischen Nationalsprache, des modernen Hebräisch. Dieses wird von einem Teil der nachfolgenden Generation als Sekundärsprache auf unterschiedlichem Niveau beherrscht und steht für die Verbundenheit mit dem Staat Israel, aber auch für eine biologisch gedachte nationale Identität. Siehe z. B. A. von Treuenfeld, *Erben des Holocaust. Leben zwischen Schweigen und Erinnerung*, Gütersloh 2017, S. 196–207.

146 Vgl. Ewa Morawska, *Ethnicity as a Primordial Situational-Constructed Experience. Different Times, Different Places, Different Constellations*, in: Eli Lederhendler (Hg.), *Ethnicity and Beyond. Theories and Dilemmas of Jewish Group Demarcation*, Oxford 2011, S. 3–25.

rung. Diese Differenz von jüdischer und nichtjüdischer Sphäre kennzeichnet die jüdischen Kindergärten ebenso wie die jüdischen Schulen auf konstitutive Weise. Zweifellos waren die Anfeindung und Gefährdung hier wie auch sonst ganz entscheidende Faktoren für die Existenz solcher separaten Institutionen. Die in den vergangenen Jahren aufgrund von Terroranschlägen und einem offenen Antisemitismus wieder gewachsene Furcht spiegelt sich unter anderem auch in der verstärkten Würdigung der jüdischen Schulen durch die Gemeindeglieder wider. Bezeichnenderweise war das vor der Einwanderung weit weniger der Fall, weshalb ein erheblicher Teil der Schüler an diesen wenigen Institutionen bis vor wenigen Jahren nichtjüdisch war.¹⁴⁷ Für die überwiegend bildungsaffinen Immigranten bieten solche Einrichtungen in ihrer aktuellen Situation aber nicht nur einen geschützten Raum. Sie stellen auch einen Ort dar, an dem man sich nicht erklären muss, und zwar weder als Jude noch als Russe. Ein weiterer, ganz entscheidender Aspekt dieser spezifischen Schulwahl erklärt sich auch durch das bürgerliche Bildungsbewusstsein der Einwanderer: Die ausgezeichnet ausgestatteten Gemeindeschulen bieten einen vergleichsweise günstigen Unterricht auf Privatschulniveau, denn im Fall einer entsprechenden Bedürftigkeit übernimmt die Gemeinde für ihre Mitglieder die monatlichen Schulkosten anteilig oder ganz, sofern solche überhaupt anfallen.¹⁴⁸ Zugleich kamen sie als ein in mehrfacher Weise geschütztes Umfeld den Bedürfnissen der sozial zumeist schlecht gestellten Generation der Migranten entgegen. Bedingt durch die Wohnsituation in ärmeren Stadtvierteln hätten ihre Kinder andernfalls in Schulen gehen müssen, in denen sie – so die Befürchtungen – eher antisemitischen Anfeindungen vor allem durch muslimische Jugendliche ausgesetzt sein und durch eine höhere Gesamtzahl an Migranten womöglich auch ein weniger günstiges Bildungsumfeld haben könnten. Wie das schon für die alteingesessene Bevölkerung galt, rücken diese Bedenken spätestens dann in den Hintergrund, wenn es um eine pragmatische Einschätzung der Zukunftsperspektiven und eine höhere Schulbildung geht: So wechseln auch auf Seiten der Einwanderer viele Schüler jüdischer Schulen in der Gymnasialstufe auf allgemeine Schulen über.¹⁴⁹

147 Zuweilen gilt das auch weiterhin, so bei der Chabad-Kita in Potsdam, in der nur 20 % der Kinder jüdisch sind; Johannes Boie, Bauklötze und Brachot, in: JA 38 (2005), S. 19. Michael Brenner, *Jewish Life and Jewish Culture in Berlin after 1945*, in: U. R. Kaufmann (Hg.), *Jewish Life in Germany Today*, Bonn 1994, S. 15–26; S. 20.

148 Lerneinheit, in: JA 21 (2007), S. 19; in Frankfurt besteht ein Schulgeld, das ggf. ausgesetzt wird, während in Düsseldorf ein solches nicht anfällt. Zuweilen wird zudem ein kostenloser Fahrdienst angeboten.

149 Vgl. bspw. Briefwechsel mit A. Brum, 1.9.2009; für die Sekundarstufe: »Manche Eltern sind der Meinung, nach der Grundschule ist die Basis jüdischer Identität gefestigt und ihre Kinder müssten jetzt das ›richtige Leben‹ kennen lernen. Sie melden sie an staatlichen Schulen an. Hier spielt auch das hohe Schulgeld eine Rolle.«

Ethnische Zugehörigkeit

All dies verweist zugleich auf einen ganz anderen Aspekt jüdischen Selbstverständnisses, der hinter den vorgetragenen, in ihrer Symbolhaftigkeit oftmals widersprüchlichen Identitätsmodellen steht: Beide Gruppen bedienen sich eines primär ethnischen Begriffs von Zugehörigkeit. Dieser bezieht sich zwar mit biologistischen Konzepten wie der Geburt als zentralem Definitionsmoment auch auf die Religion, allerdings erneut lediglich symbolisch, da dies eine historisch etablierte, unproblematische Legitimation ermöglicht und der Erwerb einer jüdischen »Volkszugehörigkeit« bislang fast ausschließlich an Religion gebunden bleibt.¹⁵⁰ Jenseits dessen findet sich der Bezug auf Religion bei den Alteingesessenen insbesondere im Gestus eines schlechten Gewissens. Dennoch treffen sich die als so different wahrgenommenen jüdischen Identitäten von Alteingesessenen und Immigranten in ihrem jeweiligen Selbstverständnis von Volkszugehörigkeit durchaus. Wie der Gemeindevorsitzende einer Großgemeinde seine Erwartungen aufgrund der anfänglichen Enttäuschungen bereits sehr pragmatisch beschrieb: »Wir können keine Religiosität erwarten, weil 1 % orthodox sind, aber wir können eine Zugehörigkeit erwarten, wir können Identifikation erwarten.«¹⁵¹ Während das »schlechte Gewissen« den Neuzuwanderern bislang fremd war, da Religionsferne für sie ein positives Zeichen von Aufgeklärtsein darstellte, gleichen sich die beiderseitigen Wahrnehmungen hinsichtlich des ethnischen Selbstverständnisses im Sinne einer biologischen Abstammung in hohem Maß. Demgegenüber ist die Neigung, das Jüdische kulturell zu fundieren, in beiden Gruppen wenig ausgeprägt. Das gilt insbesondere, wenn man die im Judentum aktuell relevanten Definitionsmomente von Jüdischsein als Maßstab zugrunde legt. Aus einer spezifisch sowjetisch jüdischen Selbstwahrnehmung erweist sich bereits das Ausagieren einer russischen Bürgerlichkeit als spezifisch jüdisch.¹⁵² Für die Alteingesessenen bleibt jenseits des nachvollziehbaren Vorbehalts gegen dieses Selbstverständnis der Zugewanderten hier erneut ein Selbstzweifel. Denn ähnlich wie hinsichtlich der Religion sind auch der Grad der Vertrautheit mit jüdischen Inhalten und das Interesse an einer säkularen jüdischen Kultur sogar nach eigenem Dafürhalten gering. Was unter jüdischer Kultur verstanden wird, deckt sich weitgehend mit den gesamtgesellschaftlichen Vorstellungen

150 Erste Schritte zu einer Abkehr hiervon lässt das israelische »Rückkehrrecht« erkennen, das ein biologistisches Konzept von Abstammung im Sinne einer gedachten »Blutlinie« ins Zentrum einer säkularen Anerkennung als Teil des jüdischen Volkes stellt, sich jedoch nicht vollständig von religionsrechtlichen Vorgaben löst.

151 Interview Körper mit Gemeindevorsitzendem und Sozialarbeiter einer Großgemeinde.

152 Vgl. Shlomit Levy, Trends of Jewish Identity in Israeli Society. Effects of Former Soviet Union Immigration, in: Contemporary Judaism 29 (2009), S. 153–168.

von »jüdischen Inhalten«: Die kulturellen Veranstaltungen jüdischer Gemeinden unterscheiden sich jenseits politischer Themen inhaltlich schon lange kaum von der gesamtgesellschaftlichen medialen Präsentation von Judentum, die zwischen israelischem Volkstanz, Klezmermusik, etwas jiddischer bzw. »jüdischer« Literatur und dem »jüdischen« Film kaum ein anderes Interesse erkennen lässt. Inwieweit dies authentischer ist als die Inhalte der sogenannten Russenclubs, sei dahingestellt, denn die jeweilige Einschätzung wird durch die Bezugnahme auf jeweils andere Identifikationsmodelle bedingt, die alle weitgehend abstrakt bleiben und vor allem symbolischer Natur sind.

Jenseits dieses kulturalistischen Zugangs zu einer Identität, die ihre Inhalte auf dem Hintergrund allgemein geltender Erwartungen jeweils definieren und ausfüllen müsste, wissen sich beide Gruppen in der Wahrnehmung einer gegebenen Zugehörigkeit dennoch geeint. Und dieses Verständnis von Gemeinsamkeit knüpft nicht allein an einem gemeinsamen Bedrohungsgefühl an. Seine Wurzeln liegen in einer säkularisierten, inzwischen fast durchgängig biologistischen Vorstellung von Volkszugehörigkeit, eines Erbes durch Geburt, wie das bei zahllosen anderen nationalen Konzepten ebenso der Fall ist. Diese letztlich voraussetzungslose Definition einer neuen jüdischen Identität, die ebenso unabhängig von Religion wie von einem persönlichen kulturellen Eingebettetsein oder einem spezifischen Handeln ist, entwickelte sich seit Beginn der Moderne parallel zu den allgemeinen Nationaldiskursen in den unterschiedlichen Staaten. Was zunächst vor dem Hintergrund extern geführter nationaler Identitäts- und Abgrenzungsdebatten unter dem Schlagwort des Jüdischen Stamms begann, spitzte sich mit dem Aufkommen rassentheoretischer, insbesondere gegen Juden gerichteter Theorien zu einem eigenen Begriff einer zunehmend auch biologisch gedachten Volkszugehörigkeit zu. Angetrieben durch nationaljüdische Ideologien, wurde dies gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einem zentralen Moment eines inzwischen allgemeinen jüdischen Selbstverständnisses.¹⁵³ Vor dem Hintergrund, dass ein namhafter Teil der nach

153 Philipp Lenhard, *Volk oder Religion? Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität in Frankreich und Deutschland (182–1848)*, Göttingen 2014. Freimüller, *Mehr als eine Religionsgemeinschaft*, 2010. Sogar in den USA, für die die Religionszugehörigkeit ein zentrales soziales Moment darstellt, stellen sich die jüdischen Gemeindemitglieder insgesamt als ausgesprochen areligiös dar; Barry Kosmin, *As Secular as They Come*, in: *Moment*, Juni 2002, S. 44–49. Vladimir Khanin, *Russian-Jewish Ethnicity. Israel and Russia Compared*, in: Eliezer Ben-Rafael u. a. (Hg.), *Contemporary Jewries. Convergence and Divergence*, Leiden 2003, S. 216–234. Sammy Smooha/Vered Kraus, *Ethnicity as a Factor in Status Attainment in Israel*, in: *Research in Social Stratification and Mobility* 4 (1985), S. 151–175. Bodemann, *Cosmopolitanized*, 2001, S. 353–370. Eliezer Ben-Rafael, *Contemporary Threats to Klal Yisrael*, in: Judit Bokser Liwerant u. a. (Hg.), *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism. Latin America in the Jewish World*, Leiden 2008, S. 35–46. Sidney Goldstein/Barry Kosmin, *Religious and Ethnic Self-Identification in the United States (1989–1990). A Case Study of the Jewish*

dem Holocaust dauerhaft in der Bundesrepublik Deutschland verbliebenen jüdischen Bevölkerung – insbesondere gilt das für den aus Osteuropa zugewanderten Teil, dem bereits ein im Rahmen der Vielvölkerstaaten gewachsenes eigenständig jüdisches und dabei auch ein säkulares Volksbewusstsein zu eigen war – sich in erheblichem Maß zionistisch politisierte, ist es wenig verwunderlich, dass die binnenjüdischen Zugehörigkeits- und damit zugleich auch die Fremdheitsdiskurse hierzulande auf einem von einem biologistischen Selbstverständnis getragenen nationalen Konzept aufbauen.¹⁵⁴ In Umfragen gaben viele Mitglieder der Nachkriegsgenerationen dementsprechend eine unüberwindliche Differenz zur deutschen Bevölkerung an, was jenseits der historischen Erfahrungen und Traumatisierungen auch an Körperlichkeiten und vermeintlich volkseigenen Mentalitäten festgemacht wurde. Der überspitzten Karikatur des Deutschen stand notwendigerweise eine ebenfalls stereotype Charakterisierung der eigenen Person als Jude beziehungsweise Jüdin gegenüber. Diese äußerte sich etwa in der häufig vorgebrachten Befürchtung, als Juden erkennbar und dadurch gefährdet zu sein. Eine vergleichbare Wahrnehmung findet sich auf Seiten der »russischen« Zuwanderer, da ihnen ein gleichlautender biologistischer Begriff von nationaler Zugehörigkeit mit vergleichbaren Zuschreibungen, den dadurch bedingten Abgrenzungen und dem darin vermuteten Gefährdungspotential vertraut ist.¹⁵⁵

Neben diese biologistische Selbstwahrnehmung trat das Konzept einer Schicksalsgemeinschaft. So waren Übertritte zum Judentum in den deutschen Gemeinden nicht nur schlecht beleumundet. Dass die trotz aller Vorbehalte von allen religiösen Denominationen anerkannte Möglichkeit der Konversion letztendlich negativ bewertet wurde, lag auch daran, dass diesen Personen not-

Population, in: *Ethnic Groups 9* (1992), S. 219–245. PEW Research Center 2013, 20.02.–13.06.2013, Kapitel 3; »U.S. Jews see being Jewish as more a matter of ancestry, culture and values than of religious observance. Six-in-ten say, for example, that being Jewish is mainly a matter of culture or ancestry, compared with 15% who say it is mainly a matter of religion. Roughly seven-in-ten say remembering the Holocaust and leading an ethical life are essential to what it means to them to be Jewish, while far fewer say observing Jewish law is a central component of their Jewish identity. And two-thirds of Jews say that a person can be Jewish even if he or she does not believe in God.«

- 154 Rapaport, *Jews in Germany*, 1997, S. 83–204. Kauders, *Unmögliche Heimat*, 2007, S. 90–125. Struminski, *Juden*, 1999, S. 1; »Dass das Judentum nur eine national ungebundene Religion sei, ist nach dem Selbstverständnis ein abwegiger Gedanke.« Charlotte Kahn, *Juden in Deutschland, deutsche Juden oder jüdische Deutsche?*, in: Susanne Schönborn (Hg.), *Zwischen Erinnerung und Neubeginn. Zur deutsch-jüdischen Geschichte nach 1945*, München 2006, S. 284–303. Michael Cohn, *Damit das Wissen lebendig bleibt. Zum Selbstverständnis der zweiten Generation in der Bundesrepublik lebender Juden*, in: Cathy Gelbin u. a. (Hg.), *Videographierte Lebenserzählungen und ihre Interpretationen*, Potsdam 1998, S. 397–418. Ben-Rafael u. a., *Building a Diaspora*, 2006, S. 161–166.
- 155 Eberlein, *Jüdische Identität*, 2006, S. 470, allerdings S. 511, S. 553–554, S. 560. Kahn, *Juden in Deutschland*, 2006, S. 284–303.

wendigerweise als unerlässlich angesehene Elemente des Jüdischen fehlten. Insbesondere deutsche Konvertiten sahen sich dem Vorwurf ausgesetzt, dass ihnen vor allem an einem Vertauschen der Täter- und Opferrolle gelegen sei, was auf dem Hintergrund der negativen Erfahrungen aus der direkten Nachkriegszeit mit »Persilscheinen« und dem Versuch des »Weißwaschens« seitens ehemaliger Nationalsozialisten durch Konversion noch nachvollziehbar wäre. Die gesellschaftliche Anerkennung von Konvertiten als Juden wurde allerdings sogar von Angehörigen der ersten Nachkriegsgeneration mit Verweis auf das Fehlen von Diskriminierungserfahrung oder einer familiären Verfolgungsgeschichte dauerhaft bestritten.¹⁵⁶ Damit wurde eine abstrakte, transgenerationale Traumatisierung zur unverzichtbaren Voraussetzung einer wahrhaft jüdischen Identität erhoben. In der Konsequenz finden sich Forderungen, dass Konvertiten – wenn sie schon als »echte« Juden firmierten – zumindest nicht als bewusste Juden auftreten, insbesondere keine Ämter in den Gemeinden übernehmen oder gar Rabbiner oder Rabbinerinnen werden sollten. Das geschah auch mit der Begründung, dass sie ihrer kulturellen christlichen Sozialisation niemals entkommen und dadurch das Judentum verfälschen könnten.¹⁵⁷ Derlei Desavouierungen zum vermeintlichen Schutz des Judentums griffen zwar auch rabbinischerseits vorhandene Befürchtungen auf, widersprachen aber diametral dem religiös geforderten Verhalten gegenüber Konvertiten. Sie zeigen, wie sehr Judesein als etwas Gegebenes, Zugehörigkeit als durch Geburt und Schicksal vorbestimmt angesehen wurde, was die Vorstellung einer nicht zu überbrückenden Differenz zur Umwelt einschloss. Daniel Krochmalnik, seinerzeit noch wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Hochschule für Jüdische Studien im Fach Jüdische Philosophie, machte 1997 seine Position für ein sozusagen kulturell ererbtes »echtes« Judentum folgendermaßen deutlich:

»Besonders unrühmlich ist die Rolle einiger »Konvertiten«, die in ihrem Eifer lieber das Judentum als sich bekehren wollen. Gewohnt, sich in Form von Glaubensbekenntnissen zu artikulieren, tragen sie den konfessionellen Streit in die Gemeinden hinein. Wären sie doch lieber gleich evangelisch geblieben, dann bräuchten sie heute das lästige Joch des Gesetzes nicht abzuwerfen und vielen Gemeinden wäre eine Art schleichende Evangelisierung erspart geblieben.«¹⁵⁸

156 So beispielhaft der Feuilletonist Henryk M. Broder, Zur Hölle mit den Konvertiten!, in: Walter Homolka/Esther Seidel (Hg.), Nicht durch Geburt allein! Übertritt zum Judentum, München 1995, S. 22–28.

157 Detlef David Kauschke, Aus freiem Willen, in: JA 39 (2007), S. 7; Tobias Kühn, Spät kommt ihr, in: Ebd. Andreas Nachama, Nach biblischem Vorbild, in: JA (Archiv), 15.01.2003.

158 Daniel Krochmalnik, Wider die Spaltung, in: AJW 26 (1997), S. 2. Walter Rothschild, Ende der Heuchelei, in: JA 9 (2005), S. 11; bietet eine liberale Perspektive, wohingegen der

Ganz im Gegensatz zu den symbolisch geführten Diskursen über Religion und Kultur als den beiden allgemein akzeptierten Definitionsmomenten von Zugehörigkeit, die sogar von außen, etwa vom deutschen Staat, anerkannt werden, bleibt dieser gefestigte und zugleich von einem spezifischen kulturellen Handeln losgelöste Begriff von Volkszugehörigkeit gerade für die deutschen Gemeinden immer gefährdet: Denn wie die in beiden jüdischen Gruppen sehr hohe Zahl an Mischehen abermals dokumentiert, trägt er nicht. Derart starre Abgrenzungen gegenüber dem anderen und dessen stereotype Abwertungen, die in einer postkolonialen Umkehr eigener Ausgrenzungserfahrung die von außen oktroyierte Abgrenzungslogik integriert und gegen den Majoritätsdiskurs wendet, brechen sich an der Tatsache eines offenkundig recht unproblematischen alltäglichen Zusammenlebens. Und der öfter vorgetragenen ideologischen Behauptung, dass Mischehen keine Zukunft hätten und meist geschieden würden, stehen weltweit keine entsprechenden Zahlen zur Seite.¹⁵⁹

Ein gemeinsames Judentum jenseits der Religion

Das grundlegende Problem jüdischer Identität im Nachkriegsdeutschland liegt aus einer wissenschaftlichen Perspektive nicht bei jenen Aspekten, die in der innerjüdischen Debatte umstritten sind und einen vorwiegend symbolischen Charakter haben, insofern die Lebenswirklichkeit meist weitgehend ungetrübt von diesen stetig zitierten Identitätsmodellen bleibt. Es ist vor allem die Verleugnung der säkularen und nationalen, im internationalen Vergleich keineswegs singulären Selbstwahrnehmung, die sich durch irrealer Abgrenzungsdiskurse selbst diskreditiert. Die jüngere Bildungspolitik der Gemeinden dokumentiert die Versuche, eine säkulare Identität zu finden, ebenso wie die Schwierigkeiten, die solchen Vorstößen weiterhin entgegenstehen. Die Programme jüdischer Schulen waren am Ende der 2010er Jahre durchgängig sowohl von jenem abstrakten säkularen Selbstverständnis als auch von dem Gefühl bestimmt, dass dieses mit mehr eindeutigen, mit »jüdischen« Inhalten gefüllt werden müsse. Jenseits des Religionsunterrichts vermittelten sie inner-

orthodoxe Kollege R. Joel Berger auf die ihm gestellte Frage zur Akzeptanz von Konvertiten in seinem beistehenden Beitrag (Basis Familie) bezeichnenderweise nicht einmal eingeht.

159 JA 30 (2003), S. 15; in den USA liegt die Quote aktuell bei 47%. Zur Propaganda siehe z. B., Jonathan Rosenblum, Wie die Sterne am Himmel, in: JA 11 (2004), S. 15. Erik H. Cohen, Symbols of Diaspora Jewish Identity. An International Survey and Multi-Dimensional Analysis, in: Religion 38 (2008), S. 293–304. Evyatar Friesel (Hg.), Atlas of Modern Jewish History, Oxford 1990, S. 112; für 1980: 65–70% auf 100 jüdische Einzelpersonen, 79–85% auf 100 Paare mit wenigstens einem jüdischen Ehepartner.

halb der allgemeinen Fächer daher zusätzlich jüdische kulturelle Inhalte, die dem abstrakten Konzept der Abstammung mehr Substanz verleihen sollten. So versucht man im Geschichtsunterricht jenseits der staatlicherseits vorgegebenen Lehrinhalte auch Themen der jüdischen Geschichte zu vermitteln, im Deutschunterricht wurden auch jüdische Autoren und deren Werke besprochen, und Hebräisch wurde als Fremdsprache angeboten: Anders als bei vielen jüdischen Schulen anderer Diasporagemeinden handelt es sich hierbei wohlgerne aber nicht um eine erweiterte religiöse Bildung, bei der das gesamte Bildungsprogramm von religiösen Sichtweisen und Inhalten durchzogen ist. Mit Bezugnahme vor allem auf die israelische staatliche Schulbildung wird jenseits des eigentlichen Religionsunterrichts hierzulande weitgehend ein säkulares, letztlich nationales Bildungsprogramm zum tragenden Konzept jüdischer Bildungseinrichtungen.¹⁶⁰

Am deutlichsten lässt dies das Beispiel des Hebräischunterrichts erkennen, in dem keineswegs klassisches Hebräisch für das Verständnis des synagogalen Kultus und der religiösen Literatur auf dem Lehrplan steht, sondern Neuhebräisch, also die Umgangssprache des Staates Israels.¹⁶¹ Vergleichbare säkulare, kulturalistisch unterfütterte Kennzeichen nationaler Eigenheit finden sich für viele Fächer. Zwar weisen die Lehrprogramme etwa der Berliner Oberschule und jenes der Frankfurter Gemeindeschule klare Unterschiede auf; so gestaltet sich das Frankfurter Programm deutlich offener, während das der Berliner Schule zionistische Wurzeln hat und vereinzelt sogar die Auswanderung nach Israel als Zukunftsperspektive avisiert.¹⁶² Die Stärkung einer säku-

- 160 I.E. Lichtigfeld-Schule (Frankfurt am Main): Curriculum Grundschule (Aug. 2006), Curriculum Sekundarstufe I (Aug. 2006), Lehrplan Jüdische Religion: Gymnasialer Bildungsgang (5–9. Jahrgangsstufe), von Nurit Schönfeld-Amar (2006). Jüdische Oberschule Berlin: Curriculum gymnasiale Oberstufe; Schulinternes Curriculum, Jüdische Oberschule, Fachschaft Hebräisch; Schulprogramm 2006, Jüdische Oberschule Berlin, Lehrplan für die Jüdische Bibel- und Religionslehre Sekundarstufe I, S. 3; der Religionsunterricht der Konfessionsschule geht davon aus, »dass die religiöse Erziehung der Schüler vom Gesetz her Aufgabe der Eltern ist. Eine solche Erziehung findet in der Familie und der jüdischen Gemeinde statt. Die Schule hat in erster Linie die Aufgabe, das jüdische Selbstverständnis der Schüler zu entwickeln.« Christine Müller, *Jewish Pupils Perspectives on Religious Education and Expectations of a Religious Community*, in: Alex Pomson/Howard Deitcher (Hg.), *Jewish Day Schools. Jewish Communities*, Oxford 2009, S. 139–154.
- 161 Jüdische Oberschule Berlin, Schulinternes Curriculum Fachschaft Hebräisch; dieses Fach mache gemeinsam mit der Religionslehre »das besondere Profil der Schule aus«. Ebd., *Konzept Bildung und Erziehung in der gymnasialen Oberstufe*, S. 9 (Hebräisch); es geht um die Kommunikation mit israelischen Staatsbürgern, israelische Literatur etc., um interkulturelle Kompetenz; siehe auch die Beschreibungen unter 4.1–4.4.
- 162 Jüdische Oberschule Berlin: Curriculum gymnasiale Oberstufe (Hebräisch); S. VII, S. 1, S. 23–26; unter 4.4: »Die Schülerinnen und Schüler kennen und analysieren die Studien- und Arbeitsmöglichkeiten in Israel (...), entwickeln Zukunftsperspektiven und beurteilen ihre Handlungsspielräume.«

laren Identität durch das Vermitteln eines spezifischen Begriffs von eigener, nationaler Geschichte, Kultur und Sprache steht jedoch bei beiden im Mittelpunkt.¹⁶³ Wie der Bildungsbeauftragte einer großen Gemeinde im Gespräch betonte, werde derlei von den Eltern so gewünscht. Solche verwirrenderweise erneut meist als judaistisch bezeichneten Lehrinhalte – wobei diese, eine wissenschaftliche Zugangsweise charakterisierende Bezeichnung vereinzelt sogar auf den Religionsunterricht bezogen wird – brechen sich erwartungsgemäß an einem primär religiösen Begriff von Jüdischsein. Wie der seinerzeit für die Ausbildung von Religionslehrern Verantwortliche an der Hochschule für Jüdische Studien, Daniel Krochmalnik, in seiner Kritik bestehender und fehlender Konzepte zugunsten des Religionsunterrichts vortrug:

»Oberstes Gebot für die Lehrplankonzeption und -kritik (...) muss sein: im Religionsunterricht wird Religion unterrichtet! Iwrit, Bibel, Geschichte des jüdischen Volkes, Geographie des Landes Israel, Sozialkunde, Lebenshilfe usw. dürfen im Religionsunterricht nicht Selbstzweck sein. Die erworbene Sprachkompetenz etwa dient der Erschließung religiöser Quellen und ist nicht umgekehrt Quelle der Mehrung des Sprachschatzes; es ist, um noch ein weiteres Beispiel zu nennen, im Religionsunterricht nicht wichtig, was in der Zeit Salmanassars, Nebukadnezars oder Vespasians geschah, sondern was der damals erlittene Verlust der Mitte für Israel und die Juden bis heute bedeutet. Einen jüdischen Stempel bekommen die disparaten Stoffe, die vielfach die Lehrpläne verstopfen, erst durch ihre rabbinische Verarbeitung.«¹⁶⁴

Das ist aus einer religiösen Perspektive betrachtet zweifellos richtig, trifft jedoch die allgemeinen Erwartungen der jüdischen Bevölkerung eben nicht. Diese bevorzugt zur Unterfütterung ihrer säkularen ethnischen Selbstwahrnehmung statt einer religiösen Schule und Perspektive auch weiterhin eine am Konzept der jüdischen Nation orientierte, weithin säkulare Bildung ihrer Kinder.¹⁶⁵

So wie das etablierte biologistische Konzept von Volkszugehörigkeit in der alltäglichen Praxis brüchig ist, zeigt sich auch bei der Umsetzung der Erziehungsinhalte, dass selbst dem säkularisierten Konzept jüdischer Bildung das uneingestandene Integriertsein abermals entgegensteht. Zwei Aspekte mögen dies verdeutlichen: Zum einen besteht der Lehrkörper an jüdischen Schulen auch heute noch mehrheitlich – früher fast durchgängig – aus nichtjüdischen

163 Heimstätte auf verfluchter Erde?, 1963; nennt 52 Religionslehrer, hauptsächlich solche »die der Zentralrat in Israel anwarb und deren religiöse Zuverlässigkeit bei weitem nicht so groß ist wie ihre nationale. Rabbiner Dr. Bloch: »Auch wir erziehen die Kinder für Israel. Hier ist doch keine Zukunft.« Wenn schon nicht fromme, so sollen wenigstens stramme Juden erzogen werden.« Solominski, Jüdische Migrantinnen, 1999, S. 385–404.

164 Krochmalnik, *Zeit ists*, 2006, S. 5–22; S. 7–8.

165 Schon vor der Gründung der jüdischen Grundschule gab es in der Frankfurter Gemeinde erhebliche Vorbehalte, dass diese zu einer Separierung von der Allgemeinheit führen könne; Roberto Fabian, Ein Erbe als Herausforderung. Die jüdische Gemeinde in Frankfurt am Main von 1945 bis heute, in: *Tribüne* 149 (1999), S. 188–200; S. 192.

Personen.¹⁶⁶ Diese haben im Rahmen ihres Lehramtsstudiums keine vertieften fachrelevanten Kenntnisse zum Thema Judentum erworben, da das Thema Judentum trotz vieler Versuche seitens der Wissenschaft, eine bildungspolitische Wende hin zu einem angemessenen pluralen Zugang herbeizuführen, in den öffentlichen Schulen weiterhin allenfalls im Rahmen von Verfolgung und Vernichtung thematisiert wird.¹⁶⁷ Wie die inzwischen ausgeschiedene langjährige Leiterin der Frankfurter Gemeindeschule, Aleksa Brum, betonte, erhielten die Lehrer der allgemeinen Fächer in Frankfurt am Main immerhin eine Fortbildung in Bezug auf jüdische Inhalte, wobei derlei zweifellos nicht das Niveau einer eingehenden Ausbildung erreichen kann.¹⁶⁸ Jenseits dessen muss man gar nicht erst die Frage stellen, inwieweit nichtjüdische Lehrer eine jüdische, noch dazu eine religiöse Vorbildfunktion ausfüllen können. Denn der Zweck jüdischer Schulen kann – zumal gemessen an den damit verbundenen organisatorischen und gegebenenfalls finanziellen Belastungen für die jüdischen Gemeinden – nicht allein im Angebot eines Religionsunterrichts bestehen, der im Rahmen der staatlicherseits vorgegebenen Lehrpläne womöglich etwas ausgeweitet wird.¹⁶⁹ Ihr eigentlicher Zweck besteht schon seit Beginn der Moderne darin, einen gesonderten Raum zu schaffen, der nicht nur hinsichtlich möglicher Diskriminierungen sicherer ist, sondern vor al-

- 166 Die erste Leiterin der Lichtigfeld-Schule in Frankfurt war nichtjüdisch und konnte nach Georg Heubergers Diagnose daher kein »pädagogisches Leitbild« für diese entwerfen; Heuberger, *Die Jüdische Gemeinde Frankfurt am Main. Anfänge, Gegenwart und Zukunft*, in: Ders. (Hg.), *Wer ein Haus baut*, 1998, S. 18–31; S. 25.
- 167 Lediglich innerhalb des protestantischen Religionsunterrichts – und ansatzweise inzwischen im Rahmen des Ethikunterrichts, soweit bei der Ausbildung judaistische Einrichtungen eingebunden wurden und die Lehrpläne derlei ausweisen – findet eine breitere Beschäftigung mit dem Judentum statt, die im christlichen Religionsunterricht jedoch naturgemäß eine spezifisch christliche Perspektive verfolgt, im Fach Ethik angemessenerweise eine nicht religiöse. Beide Fächer werden an den jüdischen Schulen als faktische Religionsschulen einer Religionsgemeinschaft verständlicherweise nicht angeboten.
- 168 Briefwechsel mit A. Brum (Leiterin der Lichtigfeld-Schule, Frankfurt/1.9.2009); Judaistikstudium, auch in der Gemeindeschule; an der Schule – die Angaben zu den Lehrenden sind unklar: von »80 Lehrkräften sind 33 Gemeindeglieder jüdischer Gemeinde, 12 davon gehören zum jüdischen Bereich (3 Religions-, 9 Iwrit-Lehrkräfte)«. Es ist zu vermuten, dass es sich hierbei insgesamt nicht um die eigentlichen Lehrkräfte der Schule handelt. – Für die Jüdische Oberschule Berlin (Briefwechsel Nov. 2009): » $\frac{1}{3}$ der Lehrer ist jüdisch, die meisten Lehrer, die jüdischen Religionsunterricht erteilen, haben einen Magister in Judaistik erworben, in Heidelberg, Köln, Berlin, aber leider keine explizite Lehrerausbildung. Einige sind Israelis, die ebenfalls einen Magister, aber zugleich auch eine Berechtigung zum Unterrichten haben. Für alle Lehrer (...) muss ich eine Unterrichtsgenehmigung bei der Senatsverwaltung einholen, die die Kompetenzen des Lehrers überprüft. Alle anderen Lehrer der Schule sind ausgebildete Studienräte.«
- 169 Vgl. zur Situation in München Miryam Gümbel, *Jüdische Alternative*, in: JA 8 (2005), S. 18. Andrea Schlaier, *Iwrit an der Isar*, in: JA 12 (2005), S. 18. Horst Seferens, *Es ist ein Wunder geschehen*, in: JA 19 (1995).

lem als ein spezifisch jüdischer Ort eigene Sichtweisen vermittelt und dabei zugleich die Majoritätsverhältnisse und die damit verbundenen Perspektiven und Alteritätserfahrungen für den Moment umkehrt.

Das Problem, überhaupt qualifiziertes jüdisches Personal für womöglich alle Fächer zu finden, ist dabei nur ein Aspekt. Die jüdischen Schulen in Deutschland müssen als staatlich geförderte Institutionen durchgängig auch nichtjüdischen Schülern offenstehen, wobei jüdische den Vorrang haben. Aufgrund der gewünschten Einbindung jüdischer Themen in viele Unterrichtsfächer werden also auch die nichtjüdischen Schüler in den erweiterten jüdisch säkularen Unterricht einbezogen, so dass vielleicht etwas von jener pluralen Perspektive geschaffen wird, zu der sich deutsche Bildungspolitiker nicht durchringen können. So positiv dies sein mag; ein selbstbestimmtes Umfeld für die jüdischen Schüler entsteht hierdurch nicht wirklich. Abermals ist dies ein Zeichen, wie liberal und integriert sich die jüdische Gemeinschaft selbst an diesem entscheidenden Punkt eigener Identitätsbildung präsentiert. Denn anders als in anderen Ländern entschied man sich immer wieder klar gegen das Konzept der Religionsschule und griff letztlich nicht einmal auf Segregation als entscheidendes Moment zurück. Den nichtjüdischen Schülern wird zum Teil sogar die Teilnahme am jüdischen Religionsunterricht und an religiösen Ritualen auferlegt. Was erneut als eine liberale Offenheit interpretiert werden kann, bleibt aus der Perspektive der religiösen Erziehung einer sehr kleinen Minderheit unverständlich: Denn damit wird der mühsam geschaffene innerste Eigenraum, der religiöse Sozialisationsbereich in einer jüdischen Einrichtung erneut geöffnet und der eigentliche Sinn dieser Schulen, zumindest an diesem Ort Zugehörigkeit und damit notwendigerweise auch Differenz herzustellen, unterwandert.¹⁷⁰ Erneut zeigt sich, dass Religion sogar dort, wo sie explizit im Zentrum steht, gegenüber dem liberalen Verständnis der Gemeinden von Integriertsein und Offenheit zurücksteht. Dasselbe gilt letztlich aber auch für jene säkulare nationale Perspektive, die bei aller Bedeu-

170 Jüdische Oberschule Berlin (Gymnasium und Realschule): Schulprogramm 2006, S. 8; neben der Teilnahme am koscheren Mittagessen ist für »alle« Schüler die »Einhaltung jüdischer Gebote und Rituale erforderlich«, zudem die Teilnahme an Gottesdiensten; S. 12; als konfessionelle Religionsschule habe man die Verpflichtung, das geistige Erbe des Judentums zu tradieren, »damit sie sich nach ihrem persönlichen Verständnis und unabhängig von der Religion [...] in die lange, reiche jüdische Tradition einreihen können«, S. 14; »gehören Hebräisch- und jüdischer Religionsunterricht zum obligatorischen Fächerkanon für alle Schüler«. Siehe auch: Gehört jüdischer Religionsunterricht an staatliche Schulen?, in: JA (Archiv), 08.01.2004; R. Marc Stern, »Jüdischer Religionsunterricht würde eine Bereicherung der Kultur werden. Auch Nichtjuden sollen mit ihren jüdischen Mitschülern deren Riten und Kultus kennenlernen, so dass die Jüdischkeit endlich normal und Teil des Alltags der Schüler wird«, ebenso, S. 33; S. 35; aber »Die Jüdische Oberschule ist eine allgemeine, staatlich anerkannte Privatschule mit einem jüdischen Profil (sie ist keine Religionsschule oder Jeschiwa).«

tung, die sie für die Gemeinden hat, ebenso einem liberalen Begriff von Integriertsein weicht.

All diese vermeintlich kleinen, tatsächlich aber entscheidenden Inkonsistenzen, die Differenzen von behaupteten kulturellen Modellen und alltäglichem Handeln ebenso wie die Brüchigkeit, die diese Modelle in sich bereits aufweisen, sind Zeichen dafür, dass sich die normativen Identitätsdiskurse – trotz aller Rhetorik, mit der diese gerade gegenüber den neuen Gemeindemitgliedern, aber auch nach außen vorgetragen werden – nicht mit der faktischen Realität einer zugleich selbstbewussten Lebensführung decken. Die Fokussierung auf eine säkulare, von der Religion losgelöste Ethnizität und ein soziales Eingebundensein in eine jüdische Gemeinschaft, das einer selbstverständlichen Verortung jenseits der jüdischen Gemeinschaft aber nicht im Wege steht, einte die eingessenen Gemeindemitglieder stets mit den Zugewanderten. Will man eine Prognose wagen, so bliebe zu sagen, dass die Art, wie Gemeinschaft gelebt wird und wie der Umgang untereinander ist, noch einige Zeit von unterschiedlichen Mentalitäten und Erwartungen geprägt sein wird. Auch die symbolischen Leitbilder werden noch länger differieren. Ganz gleich, wie diese Debatten intern weiter verlaufen, werden sie sich schon aufgrund der Zahlenverhältnisse bald erledigt haben. Dann rücken andere, weit wichtigere Fragen ins Zentrum, die in den öffentlichen Debatten – und auch in diesem Beitrag – bislang fast vollständig ausgeklammert blieben.

Die Zukunft der jüdischen Gemeinden in Deutschland entscheidet sich nicht an den ideologischen Weichenstellungen der Vergangenheit, und Fragen der Religiosität werden weiterhin nicht im Vordergrund stehen. Noch nicht einmal die drängenden Fragen einer wie auch immer gearteten jüdischen Erziehung werden eine Priorität haben, wenn es um die Zukunft der Gemeinden geht. Es dürften vor allem die hier außen vor gelassenen Faktoren ungenügender Organisationsstrukturen der Gemeinden und des Gesamtverbands sein, die gemeinsam mit dem vergleichsweise geringen Professionalisierungsgrad der meisten Gemeindeverwaltungen den faktischen Fortbestand der inzwischen mit einer Vielzahl zusätzlicher Institutionen ausgestatteten kleinen Gemeinden erschweren. Da die überwiegende Zahl der Gemeinden ehrenamtlich verwaltet wird, deren Organisation und Finanzierung durch langjährige persönliche Beziehungen insbesondere zu öffentlichen Verwaltungen sowie durch politische Lobbyarbeit gesichert ist, stellt sich die Frage, inwieweit die Zuwanderer imstande und willens sein werden, in dieses über Jahrzehnte gewachsene komplexe Gefüge ganz spezifischer symbolischer politischer Diskurse sowie gesellschaftlicher Verhandlungsprozesse hineinzuwachsen, das für die Anerkennung jüdischer Gemeinden in Deutschland bislang entscheidend war. Bisher zeichnet sich dies allenfalls am Rande ab, und die Zeit drängt, die strukturellen Fundamente für dieses von den Inhalten und Vorstellungen her gar nicht so neue Judentum in Deutschland zu sichern.

Anhang

Bibliografie

- A Portrait of Jewish Americans, 01.10.2013, S. 1–20. <http://www.pewforum.org/files/2013/10/jewish-amrican-full-report-for-web.pdf> (besucht am 13.08.2018).
- Al-Ali, Nadjé/Koser, Khalid (Hg.), *Transnationalism, International Migration and Home*, in: Dies., *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*, London 2002, S. 1–14.
- Alianov-Rautenberg, Viola, *Liftmenschen in the Levant: A Gender History of the German-Jewish Immigration to Palestine/Eretz Israel 1933–1939*, unveröffentlichte Dissertation TU Berlin 2019.
- Altman, Ilja, Shoah: Gedenken verboten! Der weite Weg vom Sowjettabu zur Erinnerung, in: *Osteuropa* 55 (2006), 4, S. 149–164.
- Ders., *Opfer des Hasses. Der Holocaust in der UdSSR 1941–1945*, Zürich 2008.
- Ambros, Peter, Herausforderung des Andersseins, in: *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung (AJW)* 33 (1989), S. 1, S. 3.
- Anderson, Benedict, *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*, London 1998.
- Anonym, *Lerneinheit*, in: *Jüdische Allgemeine (JA)* 21 (2007) S. 19.
- Anonym, *JAW Berliner Teil* 37 (1956), S. 13.
- Anonym, *AJW* 48 (1971), S. 1.
- Anonym, *JA* 30 (2003), S. 19.
- Anonym, *JA* 30 (2003), S. 15.
- Anonym, *Gehört jüdischer Religionsunterricht an staatliche Schulen?*, in: *JA (Archiv)*, 08.01.2004.
- Anonym, *Stabilität jüdischen Lebens*, in: *AJW* 12 (1975), S. 1–2.
- Anonym, *Dilemma für Schily*, in: *Der Spiegel* 10 (2005), S. 17.
- Anonym, *Enge Beziehung*, in: *Der Spiegel (Archiv)*, 18 (1997).
- Anonym, *Frankfurter Vertrag*, in: *Frankfurter Rundschau Online*, 02.07.2008).
- Anonym, *Tora? Kenn' ich nicht*, in: *AJW* 22 (1997), S. 15.
- Anonym, *Rückwanderung nach Deutschland ist nicht zu empfehlen [Interview mit Hendrik G. van Dam]*, in: *Der Spiegel*, 31 (1963), S. 29.
- Anonym, *Heimstätte auf verfluchter Erde?*, in: *Der Spiegel*, 31 (1963), S. 24–38
- Anonym, *Ermittlungen gegen eine jüdische Hochschule*, in: *Spiegel Online*, 13.02.2002.
- Anonym, *Phantom-Professoren, fiktive Stipendiaten, Schattenparken*, in: *Spiegel Online*, 15.10.2003.
- Anonym, *Zum Urteil des Landgerichts Heidelberg [Veruntreuung von Geldern an der Hochschule für Jüdische Studien]*, in: *Spiegel Online*, 19.10.2005.
- Anonym, *Pro- und Kontra-Debatte*, in: *JA* 50 (2004), S. 11.
- Anonym, *Öffnung zur Gegenwart [Interview mit Salomon Korn]*, in: *Spiegel Spezial* 9 (2006), S. 92–95.
- Anonym, *Gibt es eine jüdische Renaissance in Deutschland?*, in: *JA* 36 (2004), S. 15.
- Anonym, *Einheitsgemeinde: Raum für alle?*, in: *JAW* 8 (1996), S. 15.
- Anonym, *Wenn die Spaltung droht*, in: *JA* 50 (2004), S. 2.
- Anonym, *Einspruch*, in: *JA* 35 (2005), S. 2.
- Anonym, *Um die Existenz der jüdischen Gemeinden*, in: *AJW* 27 (1953), S. 1.

- Anonym, Das Gumpertzsche Gutachten über die gegenwärtige Stellung der Rabbiner zu den Gemeinden, in: Freund, Wilhelm u. a. (Hg.), Zur Judenfrage in Deutschland. Vom Standpunkte des Rechts und der Gewissensfreiheit, [Bd. 1], Berlin 1843, S. 213–216.
- Anonym, Nach innen, in: *Der Spiegel* 47 (1985), 104–107.
- Anonym, Rabbiner made in Germany, in: *Spiegel Online*, 14.09.2006.
- Anonym, Doktor Rabbiner, in: *Die Zeit*, 24.09.2009.
- Anonym, Heisse Eisen, in: *AJW* 14 (1992), S. 5.
- Anonym, *AJW* 14 (1992), S. 5.
- Anonym, Wieder Rabbiner-Ausbildung in Deutschland, in: *Spiegel Online*, 03.04.2001, URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/nach-mehr-als-50-jahren-wieder-rabbiner-ausbildung-in-deutschland-a-126350.html> (besucht am 27.04.2020). Anonym, Wissen und Werte, in: *JA* 37 (2005), S. 19.
- Anonym, Interview mit Benny Bloch, in: *Jüdische Zeitung* (Dez. 2005).
- Anonym, Kräfte des Satans, in: *Der Spiegel* 14 (1999), S. 58.
- Anonym, Im Mittelpunkt Religion und Familie, in: *AJW* 48 (1983), S. 1–2.
- Anonym, In Deutschland ist Antisemitismus kein riesiges Problem, in: *Focus*, Nr. 5, 2013, URL: https://www.focus.de/kultur/medien/kultur-und-leben-medien-in-deutschland-ist-antisemitismus-kein-riesiges-problem_aid_906328.html (besucht am 18.02.2014).
- Anonym, Gemeinde distanziert sich von Chabad, in: *Jüdische Allgemeine*, 22.03.2017, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unser-woche/gemeinde-distanziert-sich-von-chabad/> (besucht am 10.05.2017).
- Anonym, Jüdische Gemeinde feiert Rabbiner-Ordination, o. J., online bei NDR, URL: <https://www.ndr.de/nachrichten/hamburg/Juedische-Gemeinde-feiert-Rabbiner-Ordination/rabbiner124.html> (besucht am 02.07.2018).
- Anonym, Shaul Friberg. Heidelberger Universitätsrabbiner, o. J., online bei SWR, URL: <http://www.swr.de/swr2/programm/sendungen/zeitgenossen/shaul-friberg-heidelberger-universitaets-rabbiner/-/id=660664/did=7468008/nid=660664/ldd4bk/index.html> (besucht am 13.08.2018).
- Anstatt, Tanja, Russisch in der zweiten Generation. Zur Sprachsituation von Jugendlichen aus russischsprachigen Familien in Deutschland, in: Eichinger, Ludwig M. u. a. (Hg.), *Sprache und Integration. Über Mehrsprachigkeit und Migration. Studien zur deutschen Sprache* 57, Tübingen 2011, S. 101–128.
- Anthias, Floya, Evaluating Diaspora: Beyond Ethnicity? in: *Sociology* 32 (1998), 3, S. 557–580.
- Dies., Belongings in a Globalizing and Unequal World: rethinking translocations, in: Nira Yuval-Davis u. a. (Hg.), *Situating Contemporary Politics of Belonging*. London 2006, S. 17–31.
- Appadurai, Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis 1994.
- Ders., Sovereignty Without Territoriality. Notes for a Post National Geography, in: Patricia Yeager (Hg.), *The Geography of Identity*, Ann Arbor 1996, S. 40–58.
- Ariel, Yigal, Conversions of Russian Immigrants, in: Ezra Rosenfeld (Hg.), *Crossroads. Hala-cha and the Modern World*, Bd. 4, Jerusalem 1995, S. 218–244.
- Asaria, Zvi (Hg.), *Die Juden in Köln von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Köln 1959, S. 416.
- Assmann, Aleida/Frevert, Ute (Hg.), *Geschichtsvergessenheit, Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart 1999.
- Brämer, Andreas, Die Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik. Grundlinien ihrer Entstehung, in: *Menora* (1999), S. 237–270.
- Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Frankfurt am Main 1986, Heft 1.
- Barner, Lina, Von Irmgard zu Irith. Konversionen zum Judentum im Deutschland der 1950er und 1960er Jahre, (MA Arbeit – Univ. München/5.10.2008).
- Bauerkämper, Arnd, *Das umstrittene Gedächtnis. Die Erinnerung an Nationalsozialismus, Faschismus und Krieg in Europa seit 1945*, Paderborn 2012.

- Beck, Ulrich, *Der kosmopolitische Blick, oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt am Main 2004.
- Becker, Franziska/Körber, Karen, *Holocaust-Memory and Multiculturalism. Russian Jews in German Media after 1989*, in: *New German Critique* 92 (2004), S. 5–20.
- Dies., »Juden, Russen, Flüchtlinge«. Die jüdisch-russische Einwanderung nach Deutschland und ihre Repräsentation in den Medien, in: Raphael, F. (Hg.), »... das Flüstern eines leisen Wehens«. Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden, Konstanz 2001, S. 425–450.
- Becker, Franziska, *Ankommen in Deutschland. Einwanderungspolitik als biografische Erfahrung im Migrationsprozess russischer Juden*, Berlin 2001.
- Dies., *Biographie und Anerkennung. Aufnahmeerfahrungen eines jüdischen Migranten*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 92 (1996), S. 227–246.
- Dies., *Migration and Recognition. Russian Jews in Germany*, in: *East European Jewish Affairs* 33 (2003), 2, S. 21–34.
- Becker, Sven/Sontheimer, Michael, *Sie machen Revolution*, in: *Der Spiegel* 12 (2013), S. 47–48.
- Beckhardt, Lorenz, *Gemeinsame Sache*, in: *JA* 37 (1996), S. 20.
- Beinart, Peter, *The Crisis of Zionism*, New York 2012.
- Belkin, Dmitrij, *Sieger oder Opfer? Das Erinnern an den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust in der ehemaligen Sowjetunion*, *Jüdische Gemeindezeitung Frankfurt* 39 (2006), 2.
- Ders., *Germanija. Wie ich in Deutschland jüdisch und erwachsen wurde*, Frankfurt 2016.
- Ben-Chorin, Schalom, *Fremd im eigenen Land?*, in: *AJ* 36, 1980.
- Ben-Porat, Guy, *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*, Cambridge 2013.
- Ben-Rafael, Eliezer u. a., *Building a Diaspora. Russian Jews in Israel, Germany, and the USA*, Leiden 2006, S. 55–190.
- Ders., *Contemporary Threats to Klal Yisrael*, in: Judit Bokser Liwerant u. a. (Hg.), *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism. Latin America in the Jewish World*, Leiden 2008, S. 35–46.
- Ders., *Juden und jüdische Bildung im heutigen Deutschland. Eine empirische Studie im Auftrag des L. A. Pincus Fund for Jewish Education in the Diaspora*, 2010, URL: <https://archive.jpr.org.uk/object-ger188> (besucht am 13.09.2019).
- Ders. u. a., *Jews and Jewish Education in Germany Today*, Brill 2011.
- Berger, Joel, *Der Mann mit dem Hut. Geschichten meines Lebens*, Tübingen 2013, S. 317–321.
- Ders., *Innerjüdisches Sommertheater*, in: *AJW* 15 (1997), S. 2.
- Berman, Elise, *The Construction of Identity and Maintenance of Social Ties among Chabad-Lubavitch Emissaries*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2009), 1, S. 69–85.
- Bernstein, Julia, *Food for Thought. Transnational Contested Identities and Food Practices of Russian-Speaking Jewish Migrants in Israel and Germany*, Frankfurt am Main 2010.
- Dies., *Ab und zu Kosher, ab und zu Shabbat. Eine Studie zu Identitäten, Selbstwahrnehmungen und Alltagspraktiken von Kindern aus »mixed families« in Deutschland*, London 2014.
- Bloch, Benjamin, *Zedaka – Die Gerechtigkeit. Jüdische Sozialarbeit 1945 bis heute*, in: *Tribüne* 149 (1999), S. 127–139.
- Bodemann, Michal. Y. *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Hamburg 1996.
- Ders., *Administrative Konsolidierung: Deutsche Juden und Ostjuden im Feld der bürokratischen Patronage (1950–1969)*, in: Bodemann 1996.
- Ders., *How can one stand to live there as a Jew. Paradoxes of Jewish Existence in Germans*, in: Ders. (Hg.), *Jews, Germans, Memory. Reconstructions of Jewish Life in Germany*, Michigan 1996, S. 19–48.
- Ders., *Ethnicity Cosmopolitanized? The New German Jewry*, in: Eliezer Ben-Rafael/Yitzhak Sternberg, Y. (Hg.), *Identity, Culture, and Globalization*, Leiden 2001, S. 353–370.
- Ders., *Mentalität des Verweilens. Der Neubeginn jüdischen Lebens in Deutschland*, in: Ju-

- lius H. Schoeps (Hg.), *Leben im Land der Täter. Juden im Nachkriegsdeutschland (1945–1952)*, Berlin 2002, S. 15–29.
- Ders., *A Jewish Cultural Renaissance in Germany?*, in: Sandra H. Lustig/Ian Leveson, (Hg.), *Turning the Kaleidoscope. Perspectives on European Jewry*, New York 2006, S. 164–175.
- Ders./Brumlik, Micha (Hg.), *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden*, Göttingen 2010.
- Bodenheimer, Alfred, Grußwort, in: Zentralrat der Juden in Deutschland, *Kultusbeauftragtenkonferenz des Zentralrats der Juden an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg*, 2006 (interne Veröffentlichung), S. 25.
- Ders., *Eine prunkvolle Vision*, in: JA 52 (2005), S. 13.
- Böhme, Christian, *Wir haben deutlich protestiert*, in: JA 59 (2004), S. 1.
- Boie, Johannes, *Sommerzeit, Reisezeit*, in: JA 27 (2007), S. 19.
- Ders., *Beruf und Berufung*, in: JA 15–16 (2006), S. 77.
- Ders., *Bauklötze und Brachot*, in: JA 38 (2005), S. 19.
- Bourdieu, Pierre, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main 1984.
- Boyarin, Daniel/Boyarin, Jonathan, *Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity*, in: *Critical Inquiry* 19 (1993), 4, S. 693–725.
- Boyarin, Daniel, *A Traveling Homeland. The Babylonian Talmud as Diaspora*. Philadelphia 2015.
- Brämer, Andreas, *Das Frankfurter Rabbinat seit 1945*, in: Georg Heuberger (Hg.), *Wer ein Haus baut, will bleiben. 50 Jahre Jüdische Gemeinde Frankfurt am Main. Anfänge und Gegenwart*, Frankfurt am Main 1998, S. 122–127.
- Brenner, Michael, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945–1950*, München 1995.
- Ders., *Epilog oder Neuanfang? Fünf Jahrzehnte jüdischen Lebens im Nachkriegsdeutschland: Eine Zwischenbilanz*, in: *Tribüne* 148 (1998), S. 174–185.
- Ders., *Jewish Life and Jewish Culture in Berlin after 1945*, in: Uri R. Kaufmann (Hg.), *Jewish Life in Germany Today*, Bonn 1994, S. 15–26.
- Ders., *Einleitung*, in: Ders. (Hg.), *Geschichte der Juden in Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart*, München 2012.
- Ders., *Staatsvertrag zwischen Bund und Zentralrat*, in: *Jüdische Allgemeine*, 17.12.2013. URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/politik/2003-staatsvertrag-zwischen-bund-und-zentralrat/> (besucht am 14.11.2020).
- Ders., *Der lange Schatten der Revolution. Juden und Antisemiten in Hitlers München 1918–1923*, Berlin 2019.
- Brenner, Michael/Frei, Norbert, *Deutsche Juden oder Juden in Deutschland*, in: Brenner, Michael (Hg.), *Geschichte der Juden in Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart*, München 2012.
- Brumlik, Micha, *Zur Identität der Juden in der Bundesrepublik*, in: Ellen Presser (Hg.), *Junge Juden in Deutschland. Protokoll einer Tagung Jugend- und Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde München*, München 1991, S. 11–21.
- Ders., *Leistungen ungenügend*, in: JA 29 (2005), S. 11.
- Ders., *Wann, wenn nicht jetzt? Versuch über die Gegenwart des Judentums*, Berlin 2015.
- Ders., *Bewahrer des jüdischen Erbes*, in: *taz*, 30.05.2018.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hrsg.), *Migrationsbericht 2014*, Berlin 2016.
- Butler, Judith, *Am Scheideweg: Judentum und die Kritik am Zionismus*, Berlin 2013.
- Carlebach, Julius/Brämer, Andreas, *Von der Befreiung zur Freiheit: Zvi Asaria (Hermann Helfgott) und Abraham J. Klausner als Rabbiner im Nachkriegsdeutschland*, in: *Aschkenas* 5 (1995), 2, S. 387–412.
- Dies., *Rabbiner in Deutschland. Die ersten Nachkriegsjahre*, in: Julius Carlebach (Hg.), *Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal*, Berlin 1995, S. 225–234.
- Carlebach, Julius, *Jewish Identities in the Germany of a New Europe*, in: Jonathan Webber (Hg.), *Jewish Communities in Western Europe*, London 1994, S. 205–215.

- Carment, David, *Diasporas and Fragile States beyond Remittances: Assessing the theoretical Linkages*, in: David Carment/Ariane Sadjed, *Diasporas as Cultures of Cooperation. Global and Local Perspectives*, London 2017, S. 223–260.
- Çelik, Çetin ›Having a German Passport Will Not Make Me German: Reactive Ethnicity and Oppositional Identity among Disadvantaged Male Turkish Second Generation Youth in Germany, in: *Ethnic and Racial Studies* 38 (2015), 9, S.1646–1662.
- Chabad Frankfurt, *Informationen Zum Beth Din Frankfurt*, 2016, Post auf Facebook, URL: <https://www.facebook.com/chabad.frankfurt/posts/781468251987942> (besucht am 01.07.2021).
- Chajm, Der Minjan, 2012, Blogpost online auf ›Chajms Sicht«, URL: <http://www.sprachkasse.de/blog/2012/07/27/der-minjan/> (besucht am 01.07.2021).
- Ders., *Die Rabbinerkonferenzen – Freunde?*, 2013, Blogpost online auf ›Chajms Sicht«, URL: <https://www.sprachkasse.de/blog/2013/02/13/die-rabbinerkonferenzen-freunde/> (besucht am 01.07.2021).
- Ders., *Doch Vertrauen in Frankfurt?*, 2014, Blogpost online auf ›Chajms Sicht«, URL: <https://www.sprachkasse.de/blog/2014/12/10/doch-vertrauen-in-frankfurt/> (besucht am 01.07.2021).
- Chervyakov, Alexander u. a., *E Pluribus Unum? Post-Soviet Jewish Identities and their Implications for Communal Reconstruction*, in: Zvi Gitelman u. a. (Hg.), *Jewish Life after the USSR*, Bloomington 2003, S. 61–75.
- Chatterjee, Patha, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton 1993.
- Clifford, James, *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge 1997.
- Cohen, Asher/Susser, Bernard, *Jews and Others: Non-Jewish Jews in Israel*, *Israel Affairs* 15 (2009), 1, S. 52–65.
- Cohen, Erik H., *Symbols of Diaspora Jewish Identity. An International Survey and Multi-Dimensional Analysis*, in: *Religion* 38 (2008), S. 293–304.
- Ders., *Intermarriage among Jews in France*, in: Shulamit Reinhartz/Sergio DellaPergola (Hg.), *Jewish Intermarriage Around the World*, New Brunswick 2009, S. 41–59.
- Cohen, Shaye J. D., *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 2000.
- Cohen, Yionon/Kogan, Irena, *Jewish Immigration from the Former Soviet Union to Germany and Israel in the 1990ies*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 50 (2005), S. 249–265.
- Dies., *Educational Selectivity and Labour Market Attainment of Jewish Immigrants from the former Soviet Union in Israel and Germany in the 1990s*, in: Holger Kolb/Henrik Egbert (Hg.), *Migrants and Markets. Perspectives from Economics and the Other Social Sciences*, Amsterdam 2008, S. 104–119.
- Cohn, Michael, *The Jews in Germany (1945–1993). The Building of a Minority*, Westport 1994.
- Ders., *Damit das Wissen lebendig bleibt. Zum Selbstverständnis der zweiten Generation in der Bundesrepublik lebender Juden*, in: Cathy Gelbin u. a. (Hg.), *Videographierte Lebenserzählungen und ihre Interpretationen*, Potsdam 1998, S. 397–418.
- Czolleck, Max, *Desintegriert euch!*, Berlin 2018.
- Dahlkamp, Jürgen, *Teurer Exodus*, in: *Der Spiegel* 8 (2005), S. 68–71.
- Danzger, Herbert M., *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*, New Haven/London 1989.
- Davidman, Lynn, *Tradition in a Rootless World. Women Turn to Orthodox Judaism*, Berkeley 1991.
- DellaPergola, Sergio/Staetsky, Daniel L., *Jews in Europe at the Turn of the Millennium. Population trends and estimates*, *JPR European Jewish Demographic Unit 2020*, S. 71, URL: https://www.jpr.org.uk/documents/JPR_2020.Jews_in_Europe_at_the_turn_of_the_Millennium.pdf (besucht am 12.12.2020).
- Dillmann, Hans-Ulrich, *Aufnahme mit Auflage*, in: *JA* 26 (2005), S. 1; und das beistehende Interview mit Dieter Graumann.

- Ders., Punkt für Punkt, in: JA 30 (2006), S. 2.
- Diner, Dan, Deutsch-jüdisch-russische Paradoxien oder Versuch eines Kommentars aus Sicht des Historikers, in: Dmitrij Belkin/Raphael Gross (Hg.), *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung nach Bundesrepublik*, Berlin 2010.
- Dörrenberg, Clemens, »Chanukka«-Feier vor der Alten Oper, in: *Frankfurter Rundschau* (Archiv), 18.12.2017.
- Dommer, Martin/Knauer, Sebastian, Viele Zimmer unter einem Dach, in: *Der Spiegel* 19, 2004, S. 66–68.
- Eberlein, Klaus D., Jüdische Identität und ihre Entwicklung. Was ist Jüdischkeit? Mit den Ergebnissen einer Meinungsumfrage unter jüdischen Jugendlichen in Israel und Deutschland, Berlin 2006, S. 577.
- Ehmann, Annegret, Holocaust in Politik und Bildung, in: Fritz Bauer Institut (Hg.), *Grenzenlose Vorurteile. Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust*, Frankfurt/New York 2002, S. 49–67.
- Eichelmann, Christine u. a., Chanukka-Fest startet am Brandenburger Tor. Am Dienstagabend ist das jüdische Fest in Anwesenheit des Regierenden Bürgermeisters Michael Müller (SPD) eingeläutet worden, in: *Berliner Morgenpost* (Archiv), 12.12.2017.
- Eisenstadt, Shmuel N., *From Generation to Generation*, New Brunswick & London 2003.
- Eisikovits, Rivka A., *Immigrant Youth who excel: Globalization's Uncelebrated Heroes*, Charlotte 2008.
- Elias, Norbert/Scotson, John L., *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt am Main 1990.
- El-Mafaalani, Aladin/Kemper, Thomas, Bildungsungleichheit ist nicht gleich verteilt, in: *Politechnik* 2015, URL: <http://politechnik.de/bildungsungleichheit-istnicht-gleich-verteilt-zur-bildungsbenachteiligung-tuerkischer-schuelerinnen-in-deutschlandaladin-el-mafaalanithomas-kemper> (besucht am 13.10.2020).
- Eulitz, Melanie, (Un-)Orthodoxe Biographie: Ein Weg zur jüdischen Religion, in: *MEDAON. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 6 (2012), 10, URL: http://www.medaon.de/pdf/MEDAON_10_Eulitz.pdf (besucht am 27.11.2020).
- Dies., Die jüdisch-liberale Bewegung in Deutschland nach 1990. Eine Gemeindeanalyse, in: Karen Körber (Hg.), *Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland. Eine Diaspora im Wandel*, Göttingen 2015, S. 37–59.
- Dies., Globaler Chassidismus, lokales Jüdischsein. Die weltweite innerjüdische Missionierung von Chabad Lubawitsch und ihr Wirken in Deutschland, in: Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Wiesbaden 2010, S. 1–12.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben*, Hannover 2016, URL: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/zahlen_und_fakten_2016.pdf (besucht am 01.07.2021).
- Fabian, Gregor u. a., *Karriere mit Hochschulabschluss? Hochschulabsolventinnen und -absolventen des Prüfungsjahrgangs 2001 zehn Jahre nach dem Studienabschluss*, Hannover 2013.
- Fabian, Roberto, Ein Erbe als Herausforderung. Die jüdische Gemeinde in Frankfurt am Main von 1945 bis heute, in: *Tribüne* 149 (1999), S. 188–200.
- Myers Feinstein, Margarete, Jewish Observance in Amalek's Shadow. Mourning, Marriage, and Birth Rituals among Displaced Persons in Germany, in: Avinoam J. Patt/Michael Berkowitz (Hg.), »We Are Here«: *New Approaches to Jewish Displaced Persons in Postwar Germany*, 2010, S. 257–288.
- Fenyés, Gabriela, Visionen müssen her, in: JA 2 (2004), S. 19.
- Ferziger, Adam, S., *Exclusion and Hierarchy. Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*. Philadelphia 2005.
- Ders., From Demonic Deviant to Drowning Brother. Reform Judaism in the Eyes of American Orthodoxy, *Jewish Social Studies*, 15 (2009) 3, S. 56–88.

- Ders., From Lubavitch to Lakewood: The Chabadization of American Orthodoxy, in: *Modern Judaism* 33 (2013), 2, S. 101–124.
- Ders., Between Outreach and »Inreach«: Redrawing the Lines of the American Orthodox Rabbinate, in: *Modern Judaism*, 25 (2005) 3, S. 237–263.
- Finch, Janet V./Mason, Jennifer, Decision Making in the Fieldwork Process: Theoretical Sampling and Collaborative Working, in: Alan Bryman/Robert G. Burgess (Hg.), *Qualitative Research*, Bd. 1, London 1999, S. 291–319.
- Finkelstein, D., Trägst Du Kippa, in: *JA* 21 (2004), S. 19.
- Fishkoff, Sue, *The Rebbe's Army. Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York 2003.
- Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland, *Katholische Weltpriester und evangelische Theologen, 1953–2003*, 2005, URL: <https://fowid.de/meldung/katholische-weltpriester-und-evangelische-theologen-1953-2003> (besucht am 01.07.2021).
- Dies., Mitglieder jüdischer Gemeinden in Deutschland 1955–2016, 2017, URL: <https://fowid.de/meldung/mitglieder-juedischer-gemeinden-deutschland-1955-2016> (besucht am 01.07.2021).
- Dies., Religionszugehörigkeiten in Deutschland 2016, 2017, URL: <https://fowid.de/meldung/religionszugehoerigkeiten-deutschland-2016> (besucht am 01.07.2021).
- Frankel, Jonathan, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862–1917*, Cambridge 1981.
- Frankfurt am Main, *Produktionshaushalt der Stadt Frankfurt am Main*, 2008, 2009.
- Freimüller, Tobias, Mehr als eine Religionsgemeinschaft. Jüdisches Leben in Frankfurt am Main nach 1945, in: *Zeithistorische Forschungen* 3 (2010), S. 368–407.
- Ders., Frankfurt und die Juden. Neuanfänge und Fremdheitserfahrungen 1945–1990, Göttingen 2020.
- Freitag, Gabriele, Nächstes Jahr in Moskau! Die Zuwanderung von Juden in die sowjetische Metropole 1917–1932, Göttingen 2004.
- Frerk, Carsten, *Violettbuch Kirchenfinanzen. Wie der Staat die Kirchen finanziert*, Aschaffenburg 2010.
- Friesel, Evyatar (Hg.), *Atlas of Modern Jewish History*, Oxford 1990.
- Gabowitsch, Mischa u. a. (Hg.): *Kriegsgedenken als Event. Der 9. Mai 2015 im postsozialistischen Europa*. Paderborn 2017.
- Galinski, Heinz, Offener Brief an Dr. Erich Simon, in: *JAW Die Berliner Seite* 6 (1950), S. 11.
- Ders., Kritisches Engagement, in: *AJW* 7 (1973), S. 1–2.
- Gamlen, Alan, *Why Engage Diasporas?* Working Paper 08–63, COMPAS, University of Oxford 2008.
- Gebhardt, Winfried, Feste, Feiern und Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen, in: Ders. u. a. (Hg.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen 2000, S. 17–32.
- Geis, Jael, *Übrig sein – Leben »danach«. Juden deutscher Herkunft in der britischen und amerikanischen Zone Deutschlands 1945–1949*, Berlin 1999.
- Geller, Jay, *The Other Jewish Question. Identifying the Jew and Making Sense of Modernity*, New York 2011.
- Gemeindebarometer. *Ergebnisse einer Befragung unter Jüdinnen und Juden in Deutschland*. Zentralrat der Juden in Deutschland, Berlin 2020, URL: <https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/artikel/news/gemeindebarometer-1/> (besucht am 27.02.2021).
- Georgi, Viola, B., *Entliehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland*, Hamburg 2003.
- Gerhards, Jürgen/Kämper, Sylvia, *Symbolische Grenzen und die Grenzarbeit von Migrantinnen und Migranten. Ein Typologisierungsvorschlag am Beispiel des Umgangs mit Vornamen*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 5, 2017, S. 303–325.
- Geser, Hans, *Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Organisation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen*, in: Krüggeler, Michael u. a. (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung: Sozialformen der Religion im Wandel*, Op-

- laden 1999, S. 39–69. Gessen, Masha, *Die Zukunft ist Geschichte. Wie Russland die Freiheit gewann und verlor*, Berlin 2018.
- Gilman, Sander, *The Jew's Body*, London, New York 1991.
- Gilroy, Paul, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, London 1993.
- Ginsburg, Hans Jakob, Probleme der jungen Generation, in: *AJW* 15 (1977), S. 5.
- Gitelman, Zvi Y., *Bitter Legacy. Confronting the Holocaust in the USSR*, Bloomington 1997.
- Ders., *Becoming Jewish in Russia and Ukraine*, in: Zvi Y. Gitelman u. a. (Hg.), *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*, Budapest 2003.
- Ders., *Jewish Identity and Secularism in Post-Soviet Russia and Ukraine. An Uncertain Ethnicity*, Cambridge 2009.
- Ders., *Why they fought: What Soviet Jewish Soldiers Saw And How It Is Remembered*, Working Paper 2011, URL: https://www.ucis.pitt.edu/nceer/2011_824-03g_Gitelman.pdf.
- Goffman, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York 1963.
- Goldberg, Barbara, Raum für Pluralismus, in: *JA*, 02.01.2014, URL: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/17972> (besucht am 01.04.2020).
- Dies., *Eigentlich herrschte Vertrauen. Fleischbetrug: einer der beiden Angeklagten sagte im »Aviv«-Prozess vor Gericht aus*, in: *JA (Archiv)*, 25.11.2014.
- Goldberg, Barbara/Kibel, Rivka, *Zeugen sind entsetzt. Angeklagter gibt zu, konventionelles Fleisch »gekaschert« zu haben*, in: *JA (Archiv)*, 15.10.2014.
- Goldmann, Ayala, *Förderung durch den Bund. Deutsche Juden im Clinch*, in: *Spiegel Online*, 20.04.2004.
- Goldstein, Sidney/Kosmin, Barry, *Religious and Ethnic Self-Identification in the United States (1989–1990). A Case Study of the Jewish Population*, in: *Ethnic Groups* 9 (1992), S. 219–245.
- Gomolla, Mechthild/Radtke, Frank-Olaf, *Institutionelle Diskriminierung. Die Herstellung ethnischer Differenz in der Schule*, Wiesbaden 2002.
- Goodstein, Laurie, *Poll Shows Major Shift in Identity of U. S. Jews*, in: *The New York Times*, 01.10.2013.
- Gorelik, Lena, *»Die Blockade war immer da«*, Vorwort in: Lena Muchina, *Lenas Tagebuch*, München 2013.
- Goschler, Constantin/Kauders, Anthony D., *Positionierungen*, in: Michael Brenner (Hg.), *Geschichte der Juden in Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart*, München 2012, S. 303–323.
- Gotzmann, Andreas, *Einheitsgemeinde im Wandel. Historische Perspektiven einer grundlegenden Veränderung*, in: *Tribüne* 198 (2011), S. 185–194.
- Ders., *A Conservative Concern. Reconsidering the Historiography of Jewish Cultures*, in: Frishman, J. (Hg.), *New Perspectives on Jewish Historiography*, Amsterdam 2017, S. 7–46, S. 88–103.
- Gromova, Alina, *Generation »kosher light«. Urbane Räume und Praxen junger russischsprachiger Juden in Berlin*, Bielefeld 2013.
- Grossmann, Atina, *Jews, Germans, and Allies. Close Encounters in Occupied Germany*, Princeton 2007.
- Dies., *Jewish Survivors in Occupied Germany 1945–1949*, in: Avinoam J. Patt/Michael Berkowitz (Hg.), *»We Are Here«. New Approaches to Jewish Displaced Persons in Postwar Germany*, Detroit 2010, S. 14–30.
- Grossmann, Atina/Levinsky, Tamar, *Zwischenstation*, in: Michael Brenner (Hg.), *Geschichte der Juden in Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart*, München 2012, S. 95–138.
- Grossman, Wassili S., *Leben und Schicksal*, Berlin 2007.
- Ders., *Die Hölle von Treblinka*, Wien 2020.
- Grüner, Frank, *Jüdischer Glaube und religiöse Praxis unter dem stalinistischen Regime in der Sowjetunion während der Kriegs- und Nachkriegsjahre*, in: *Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas* 52 (2004), S. 534–556.
- Grünewald, Hans Isaak, *Unsere Jugend*, in: *AJW* 4 (1962), S. 3.

- Gümbel, Miryam, Jüdische Alternative, in: JA 8 (2005), S. 18.
- Gutwirth, Jacques, *The Rebirth of Hasidim. 1945 to the present day*, London 2005, S. 72.
- Heilbronn, Christian u. a. (Hg.), *Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte*, Berlin 2019.
- Hailbronner, Kay, *Ausländerrecht. Ein Handbuch*, Heidelberg 1989.
- Hall, Stuart, *Die Frage der kulturellen Identität*, in: Ders., *Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg 1994, S. 180–223.
- Ders., *Cultural Identity and Diaspora*, in: Williams, Paul/Laura Chrisman, (Hg.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, New York 1994, S. 392–403.
- Ders., *Ethnizität: Identität und Differenz*, in: Jan Engelmann, (Hg.), *Die kleinen Unterschiede*. Frankfurt am Main 1999, S. 83–98.
- Harris, Paul A., *Russischsprachige Juden in Deutschland*, in: Klaus J. Bade (Hg.), *Enzyklopädie Migration in Europa. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Paderborn 2007.
- Hart, J., *Wir vertreten alle Gemeinden*, in: JA Archiv, 15.1.2003. Hartman, Harriet/Kaufmann, Debra, *Decentering the Study of Jewish Identity. Opening the Dialogue with Other Religious Groups*, in: *Sociology of Religion* 67 (2006), 4, S. 365–385.
- Hartmann, Christian, *Unternehmen Barbarossa. Der deutsche Krieg im Osten 1941–1945*, München 2011.
- Hatzaot Chok 866 (5730/1970) (Veröffentlichung des Staates Israel), S. 36.
- Heckmann, Friedrich, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie interethnischer Beziehungen*, Stuttgart 1992.
- Hegner, Victoria, *Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin*. Frankfurt am Main 2008.
- Dies., »I am what I am«. *Identitätskonzepte junger russischsprachiger Juden in Chicago*, in: Karen Körber (Hg.), *Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel*, Göttingen 2015, S. 82–106.
- Heidemann, Britta, *Rabbi-Seminare: Gespaltene Tradition*, in: Spiegel Online, 05.02.2001, URL: <http://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/rabbi-seminare-gespaltene-tradition-a-126569.html> (besucht am 27.04.2021).
- Heilman, Samuel C., *Defenders of Faith. Inside Ultra-Orthodox Jewry*, Berkeley & Los Angeles 2000.
- Heilman, Samuel C./Cohen, Steven M., *Ritual Variation among Orthodox Jews in the United States*, in: *Studies in Contemporary Jewry* 2 (1986), S. 164–187.
- Herlinger, Edna, *Jung, Jüdisch, Religiös. Russischsprachige Frauen und ihre individuelle »Rückkehr« zum Judentum*, in: MEDAON. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 7 (2013), 12, URL: http://www.medaon.de/pdf/MEDAON_12_Herlinger.pdf (besucht am 01.04.2020).
- Hervieu-Léger, Danièle, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick 2000.
- Dies., *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*. Würzburg 2004.
- Hess, Rainer/Kranz, Jarden, *Jüdische Existenz in Deutschland heute. Probleme des Wandels der jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland infolge der Zuwanderung russischer Juden nach 1989*, Berlin 2000, S. 188–227.
- Hessischer Landtag, Drucksache 16/8018, 07.11.2007.
- Heuberger, Rachel, *Jüdische Jugend in Deutschland. Zwischen Isolation und Integration*, in: *Tribüne* 149 (1999), S. 114–126.
- Heuberger, Georg, *Die Jüdische Gemeinde Frankfurt am Main. Anfänge, Gegenwart und Zukunft*, in: Ders. (Hg.), *Wer ein Haus baut, will bleiben. 50 Jahre Jüdische Gemeinde Frankfurt am Main. Anfänge und Gegenwart*, Frankfurt am Main 1998, S. 18–31.
- Hilton, Laura J., *The Reshaping of Jewish Communities and Identities in Frankfurt and Zeilsheim in 1945*, in: Patt, Avinoam J./Berkowitz, Michael (Hg.), »We Are Here«. *New Approaches to Jewish Displaced Persons in Postwar Germany*, Detroit 2010, S. 194–226.

- Hirschauer, Stefan, Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten, *Zeitschrift für Soziologie* 43, 2014, S. 170–191.
- Hirschman, Albert O., *Abwanderung und Widerspruch. Reaktionen auf Leistungsabfall bei Unternehmungen, Organisationen und Staaten*, Tübingen 1974.
- Hitzler, Ronald u. a., Zur Einleitung: »Ärgerliche« Gesellungsgebilde?, in: Dies. (Hg.), *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnographische Erkundungen*, Wiesbaden 2009.
- Hobsbawm, Edward/Terence Ranger, *Invention of Tradition*, Cambridge 1992.
- Hochschule für Jüdische Studien, *Pressemitteilung*, 25.06.2007.
- von Hoensbroech, Constantin, Die Gemeinschaft ist das Wichtigste, in: *JA Archiv*, 19.06.2002.
- Homolka, Walter/Seidel, Esther (Hg.), *Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum*, München 1995.
- Inowlocki, Lena, *Sich in die Geschichte hineinreden. Biographische Fallanalysen rechts-extremer Gruppenzugehörigkeit*, Frankfurt am Main 2004.
- Jalta, *Positionen zur jüdischen Gegenwart*, Bd. 1–8, Berlin 2017–2020.
- Jeismann, Michael, *Auf Wiedersehen Gestern. Die deutsche Vergangenheit und die Politik von morgen*, Stuttgart 2001.
- Jenkins, Richard, *Ethnicity Etcetera. Social Anthropological Points of View*, in: *Ethnic and Racial Studies*, 19 (1996), S. 807–822.
- Jüdische Oberschule Berlin, *Curriculum gymnasiale Oberstufe; Schulinternes Curriculum, Jüdische Oberschule, Fachschaft Hebräisch; Schulprogramm 2006, Lehrplan für die Jüdische Bibel- und Religionslehre Sekundarstufe I; Schulinternes Curriculum Fachschaft Hebräisch; Konzept Bildung und Erziehung in der gymnasialen Oberstufe (Hebräisch); Curriculum gymnasiale Oberstufe (Hebräisch)*.
- Judt, Tony, *Israel: The Alternative*, in: *The New York Review of Books*, 23.10.2003.
- Kahn, Charlotte, *Juden in Deutschland, deutsche Juden oder jüdische Deutsche?*, in: Susanne Schönborn (Hg.), *Zwischen Erinnerung und Neubeginn. Zur deutsch-jüdischen Geschichte nach 1945*, München 2006, S. 284–303.
- Kapitelman, Dmitrij, *Das Lächeln meines unsichtbaren Vaters*, Berlin 2016.
- Kaplan, Marion, *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family and Identity in Imperial Germany*, New York 1991.
- Dies., *Jewish Life in Post-Wall Germany*, in: Mark Raphael Baker (Hg.), *History on the Edge. Essays in Memory of John Foster*, Melbourne 1997, S. 164–191.
- Kauders, Anthony D., *Democratization and the Jews. Munich 1945–1965*, Lincoln 2004.
- Ders., *Unmögliche Heimat. Eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik*, München 2007.
- Kaufhold, Roland, *Starke Liberale*, in: *Jüdische Allgemeine*, 03.08.2017, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/starke-liberale/> (besucht am 01–04–2020).
- Kauschke, Detlef David, *Ich wollte eigentlich nie Gemeindevorsitzender werden*, in: *JA 1* (2004), S. 17.
- Ders., *Interview mit Nathan Kalmanowicz (Kulturdezernent des Zentralrats)*, in: *JA 27* (2006), S. 1.
- Ders., *Aus freiem Willen*, in: *JA 39* (2007), S. 7.
- Ders., *Interview mit Josef Schuster: Ärger und Unverständnis. Zentralratsvizepräsident Josef Schuster über das Verhältnis zu Chabad, Prinzipien der Einheitsgemeinde und Vorbedingungen für weitere Gespräche*, in: *JA (Archiv)*, 07.03.2013.
- Ders., *»Streit nutzt niemandem«*. Abraham Lehrer über den Dialog mit Chabad Lubawitsch und den Pluralismus in der jüdischen Gemeinschaft, in: *Jüdische Allgemeine*, 03.05.2017, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/streit-nutzt-niemandem/> (besucht am 10.05.2017).
- Kel'ner, Viktor E., *Die russisch-jüdische Intelligencija. Genesis und Problem ihrer nationalen Identifikation (2. Hälfte des 19. – Anfang des 20. Jahrhunderts)*, in: *Judaica* 59 (2003), S. 11–128.

- Kessler, Judith, Identitätssuche und Subkultur. Erfahrungen der Sozialarbeit in der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, in: Julius H. Schoeps u. a. (Hg.), *Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer*, Potsdam 1999, S. 140–162.
- Dies., Zwischen Charlottengrad und Scheunenviertel. Jüdisches Leben in Berlin heute, in: Micha Brumlik u. a. (Hg.), *Reisen durch das jüdische Deutschland*, Köln 2006, S. 43–57.
- Khanin, Vladimir, Russian-Jewish Ethnicity. Israel and Russia Compared, in: Eliezer Ben-Rafael u. a. (Hg.), *Contemporary Jewries. Convergence and Divergence*, Leiden 2003, S. 216–234.
- Kibel, Rivka, Auf koscher gemacht. Im Prozess um Fleischbetrug werden immer mehr skandalöse Einzelheiten bekannt, in: JA (Archiv), 23.10.2014.
- Dies., Kontroverse um Kaschrut. ORD versus Rabbinatsgericht, in: JA (Archiv), 24.12.2014.
- Killy, Daniel, Die Anmeldungen für Taglit-Reisen gehen zurück. Weil sich jüdische Jugendliche von Israel distanzieren?, in: *Jüdische Allgemeine*, 10.01.2019, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/juedische-welt/kritische-millennials/> (besucht am 01.10.2020).
- King, Vera, *Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften*, Wiesbaden 2002.
- Kissler, Alexander, Sie trauen sich keine zehn Zentimeter weit über den Weg, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, 28.06.2008, URL: https://www.faz.net/aktuell/politik/sie-trauen-sich-keine-zehn-zentimeter-weit-ueber-den-weg-11407300.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2 (besucht am 01.04.2020).
- Kittmann, Matthias, Das Philanthropin wird wieder jüdisch, in: JA 6 (2004), S. 19.
- Klar, B./Bock, M., Jüdische Jugendarbeit und der Fortbestand der Gemeinden, in: AJW 2 (1975), S. 3.
- Klingenberg, Darja, *Komische Leute. Selbstverständnisse und Erfahrungen von Rassismus und Antisemitismus russisch-jüdischer Migrant_innen im scherzhaften Gespräch*, in: Karen Körber (Hg.), *Russisch-Jüdische Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel*, Göttingen 2015, S. 107–133.
- Dies., Auffällig unauffällig. Russischsprachige Migrantinnen in Deutschland, *Osteuropa* 9–11, 2019, S. 255–276.
- Klüger, Rachel/Leytus, Irina, Vom Umgang mit »Russen«, in: JA (Archiv), 04.06.2003.
- Knab, F. C., Ein Hoffnungsschimmer in der Wüste, in: *Tribüne* 180 (2006), S. 10–16.
- Knigge, Volkhardt/Steinbacher, Sybille (Hg.), *Geschichte von gestern für Deutsche von morgen? Die Erfassung des Nationalsozialismus und historisch-politisches Lernen in der Migrationsgesellschaft. Dachauer Symposien zur Zeitgeschichte Bd. 17*, Göttingen: Wallstein 2019.
- König, Helmut u. a. (Hg.), *Europas Gedächtnis: Das neue Europa zwischen nationalen Erinnerungen und gemeinsamer Identität*, Bielefeld 2008.
- Königseder, Angelika/Wetzel, Juliane, *Lebensmut im Wartesaal. Die jüdischen DPs (Displaced Persons) im Nachkriegsdeutschland*, Frankfurt am Main 1994.
- Körber, Karen, *Juden, Russen, Emigranten. Identitätskonflikte jüdischer Einwanderer in einer ostdeutschen Stadt*, Frankfurt am Main 2005.
- Dies., Pushkin oder Thora? Der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland, in: *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 37, (2009), S.233–254.
- Dies. (Hg.), *Russisch-Jüdische Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel*, Göttingen 2015.
- Dies., *Conflicting Memories, Conflicting Identities. The Russian-Jewish Immigration and the Image of a new German Jewry*, in: Cornelia Wilhelm (Hg.): *Migration, Memory and Diversity in Germany after 1945*, Oxford u. a. 2016.
- Dies., *Contested Diaspora. The changing Image of the Jewish Community in Germany*, in:

- David Carment/Ariane Sadjed (Hg.), *Diasporas as Cultures of Global Cooperation. Global and Local Perspectives*, London 2017.
- Kogan, Irina u. a., Individual resources and structural constraints in immigrants' labour market integration, in: Matthias Wingens u. a. (Hg.), *A Life Course perspective on migration and integration*, Dordrecht 2011, S. 75–100.
- Kogan, Irina, Potenziale nutzen! Determinanten und Konsequenzen der Anerkennung von Bildungsabschlüssen bei Zuwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion in Deutschland, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 2012, S. 67–89.
- Dies./Weißmann, Markus, Immigrants' Initial Step in Germany and their later economic success, in: *Advances in Life Course Research* 18 (2013), 3, S. 185–198. Doi: 10.1016/j.alcr.2013.04.002.
- Korn, Salomon, Grußwort, in: Zentralrat der Juden in Deutschland, Kultusbeauftragtenkonferenz des Zentralrats der Juden an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, 2006 (interne Veröffentlichung), S. 23–24.
- Kosmin, Barry, As Secular as They Come, in: *Moment* 6 (2002), S. 44–49. Kramer, Stephan, Dach und Stimme, in: *JA* 15–16 (2006), S. 52.
- Kranz, Dani, *Israelis in Berlin*, 2015, URL: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/user_upload/Israelis_in_Berlin.pdf (besucht am 07.12.2018).
- Dies., Das Körnchen Wahrheit im Mythos: Israelis in Deutschland – Diskurse, Empirie und Forschungsdesiderate, *Medaon* 14 (2020), 27, S. 5. – URL: http://www.medaon.de/pdf/medaon_27_kranz.pdf (besucht am 14.12.2020).
- Kravel-Tovi, Michal, »National Mission«: Biopolitics, non-Jewish immigration and Jewish conversion Policy in Contemporary Israel, *Ethnic and Racial Studies* 35 (2012), S. 737–756.
- Krech, Volkhard u. a., Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65 (2013), S. 51–71.
- Krings, Mathias, Diaspora: Historische Erfahrung oder wissenschaftliches Konzept? Zur Konjunktur eines Begriffs in den Sozialwissenschaften, in: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde* 49 (2003).
- Krochmalnik, Daniel, Wider die Spaltung, in: *AJW* 26 (1997), S. 2.
- Ders., Der beschwerliche Weg zum Judentum, in: *Frankfurter Jüdische Nachrichten* 97, 1998, S. 1–2.
- Ders., Zeit ists, in: Zentralrat der Juden in Deutschland, Kultusbeauftragtenkonferenz des Zentralrats der Juden in Deutschland an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, 2006 (interne Veröffentlichung), S. 5–22.
- Ders., Allgemeine Vorüberlegungen zu Bildungsstandards für den jüdischen Religionsunterricht in der Primarstufe und in den beiden Sekundarstufen, 2006 (interne Veröffentlichung der Hochschule für Jüdische Studien).
- Ders., Sinn und Zweck der KBK, in: Zentralrat der Juden in Deutschland, Kultusbeauftragtenkonferenz des Zentralrats der Juden an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, 2006 (interne Veröffentlichung).
- Kugelmann, Yves, Theorie und Praxis. Alfred Bodenheimer (Interview), in: *Tacheles*, 02.11.2007.
- Kühn, Natalia, *Die Wiederentdeckung der Diaspora. Gelebte Transnationalität russischsprachiger MigrantInnen in Deutschland und Kanada*, Wiesbaden 2012.
- Kühn, Tobias, Spät kommt ihr, in: *JA* 39 (2007), S. 7.
- Lässig, Simone, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelle Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004.
- Lagodinsky, Sergey, Unechte Juden, echte Probleme, in: *Tacheles*, 02.02.2007.
- Lamont, Michèle/Molnár, Virág, The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology* 28, 2002, S. 167–195.

- Dies./Mizrachi, Nassim, Ordinary people doing extraordinary things. Responses to stigmatization in comparative perspective, in: *Ethnic and Racial Studies* 35 (2012), 3, S. 365–381.
- Dies. u. a., Symbolic Boundaries. *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Oxford 2015, S. 850–855.
- Lebow, Richard Ned u. a. (Hg.), *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Durham 2006.
- Lehmann, Karsten, Community-Kirchen im Wandel. Zur Entwicklung christlicher Migrantengemeinden zwischen 1950–2000, in: *Berliner Journal für Soziologie* 16 (2006), 4, S. 485–501.
- Lehrer, Abraham, Es geht um Angebot und Nachfrage, in: *JA (Archiv)*, 10.07.2007.
- Lenhard, Philipp, Volk oder Religion? Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität in Frankreich und Deutschland (1782–1848), Göttingen 2014.
- Lerner, Julia u. a., The Ethnic Script in Action. The Regrouping of Russian Jewish Immigrants in Israel, in: *Ethos* 35 (2007), 2, S. 168–195.
- Levinson, Peter N., Magie und Religion, in: *AJ* 29 (1978), S. 5.
- Ders., Deutliches Wort, in: *AJW* 15 (1997), S. 2.
- Levy, H., Tradition ohne Wissen, in: *AJW* 17 (1972), S. 1.
- Ders., Selbstverständnis der jüdischen Gemeinschaft, in: *AJW* 9 (1966), S. 1–2.
- Levy, Shlomit, Trends of Jewish Identity in Israeli Society. Effects of Former Soviet Union Immigration, in: *Contemporary Judaism* 29 (2009), S. 153–168.
- Lichtigfeld-Schule Frankfurt am Main, Curricula für die: Curriculum Grundschule (Aug. 2006), Curriculum Sekundarstufe I (Aug. 2006), Lehrplan Jüdische Religion: Gymnasialer Bildungsgang (5–9. Jahrgangsstufe), 2006 (von Schönfeld-Amar, N.).
- Linde-Lembke, Heide, »Fünf Rabbis für Deutschland«, in: *JA*, 28.05.2018, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/fuenf-rabbis-fuer-deutschland/> (besucht am 10.06.2018).
- Lipphardt, Anna, Diaspora. Wissenschaftsgeschichtliche Annäherungen an das Forschungskonzept, in: Miriam Ruerup (Hg.), *Praktiken der Differenz. Diasporakulturen in der Zeitgeschichte*, Wallstein 2009.
- Lombard, Jérôme, »Ein Kreis schließt sich«, in: *JA*, 21.11.2017, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/ein-kreis> (besucht am 03.10.2019).
- Ders., »Ich möchte Madricha werden«, in: *JA*, 05.06.2018, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/ich-moechte-madricha-werden/> (besucht am 11.08.2019).
- Lorenz, Ina, Das »Hamburger System« als Organisationsmodell einer jüdischen Großgemeinde, in: Robert Jütte/Abraham Peter Kustermanneter (Hg.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*, Wien 2014.
- Lowenstein, Steven M., Jewish Inter-marriage and Conversion in Germany and Austria, in: *Modern Judaism* 25, (2005), 1, S. 23–61.
- Ders., *Religion und Identität*, Paderborn 2012, S. 151.
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1998.
- Ders., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2002.
- Maor, Harry, *Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945*, Dissertation Universität Mainz 1961.
- Makhotina, Ekaterina/Schulze Wessel, Martin, Neue Konfliktlinien in den Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg im östlichen Europa: Zur Einleitung, in: Ekaterina Makhotina u. a. (Hg.), *Krieg im Museum. Präsentationen des Zweiten Weltkriegs in Museen und Gedenkstätten des östlichen Europa*, Göttingen 2014.
- Makhotina, Ekaterina, *Erinnerungen an den Krieg – Krieg der Erinnerungen. Litauen und der Zweite Weltkrieg*. Göttingen 2017.
- Dies., Ein »victim turn«?: Gesellschaftliche und staatliche Formen der Opfererinnerung in Russland. In: *Totalitarismus und Demokratie. Zeitschrift für internationale Diktatur- und Freiheitsforschung*. Dresden 2019. S. 61–74.

- Markowitz, Fran, Soviet Dis-Union and the Fragmentation of Self. Implications for the Emigrating Jewish Family, in: *East European Affairs* 24 (1994), 1, S. 3–17.
- Mashiah, Donatella C./Boyd, Jonathan, *Synagogue Membership in the United Kingdom in 2016*, Institute for Jewish Policy Research (JPR), Report July 2017.
- Mayer, Ruth, *Diaspora*, Bielefeld 2005.
- McLeod, Hugh, *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford 2007.
- Mendel, Meron, *Jüdische Jugendliche in Deutschland. Eine biographisch-narrative Analyse zur Identitätsbildung*, Frankfurt am Main 2010.
- Merritt, A. J./Merritt, R. L., Berlin's Jews after Unification. Challenges to Community, in: Hermann Kurthen u. a. (Hg.), *Antisemitism and Xenophobia in Germany after the Unification*, New York 1997, S. 224–241.
- Meseth, Wolfgang u. a., Nationalsozialismus im Geschichtsunterricht, in: Dies. (Hg.), *Schule und Nationalsozialismus*, Frankfurt/New York 2004.
- Ders., Die Pädagogisierung der Erinnerungskultur. Erziehungswissenschaftliche Beobachtungen eines bisher kaum beachteten Phänomens, in: *ZfGen Zeitschrift für Genozidforschung* 8 (2007), 2, S. 96–117.
- Messerschmidt, Astrid, Besetzen – Distanzieren – Globalisieren. Ambivalente pädagogische Erinnerungspraktiken in der Migrationsgesellschaft, in: Margrit Frölich et al. (Hg.), *Das Unbehagen an der Erinnerung – Wandlungsprozesse im Gedenken an den Holocaust*, Frankfurt 2012, S. 217–237.
- Meyer, Beate, »Jüdische Mischlinge«: Rassenpolitik und Verfolgungserfahrung 1933–1945, Hamburg 2007.
- Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland für das Jahr 2020, URL: <https://www.zwst.org/medialibrary/service-information/ZWST-Mitgliederstatistik-2020-kurzversion-RZ.pdf> (besucht am 02.02.2021).
- Morawska, Ewa, Ethnicity as a Primordial Situational-Constructed Experience. Different Times, Different Places, Different Constellations, in: Eli Lederhendler (Hg.), *Ethnicity and Beyond. Theories and Dilemmas of Jewish Group Demarcation*, Oxford 2011, S. 3–25.
- Müller, Christine, Zur Bedeutung von Religion für jüdische Jugendliche in Deutschland, Münster 2007.
- Dies., Jewish Pupils Perspectives on Religious Education and Expectations of a Religious Community, in: Alex Pomson/Howard Deitcher (Hg.), *Jewish Day Schools. Jewish Communities*, Oxford 2009, S. 139–154.
- Nachama, Andreas, Mehr als ein Fragezeichen. Die Zukunft der Jüdischen Gemeinden in Deutschland, in: Wolfgang Dreßen u. a. (Hg.), *Ex Oriente. Isaak und der weiße Elefant. Bagdad – Jerusalem – Aachen. Eine Reise durch drei Kulturen um 800 und heute*, Bd. 3, Mainz 2003, S. 190–197.
- Ders., Nach biblischem Vorbild, in: *JA (Archiv)*, 15.01.2003.
- Ders., Welche Synagoge darf's denn sein, in: *JA* 15 (2006), S. 74.
- Ders., Wir sind so frei. Warum Feiertage nicht mehr allgemeinverbindlich und prägend sind, in: *JA (Archiv)*, 22.10.2009.
- Nakhimovsky, Alice Stone, You are what they ate: Russian Jews reclaim their foodways, in: *Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 25 (2006), 1, S. 63–77.
- Nagel, Wolfgang, Was heißt hier liberal, in: *JA* 19 (2004), S. 21.
- Navè-Levinson, Pnina, *Aus freier Entscheidung. Wege zum Judentum*, Berlin 2000.
- Neuberg, Sophie, Das Kompetenz-Zentrum, in: *JA* 15–16 (2006), S. 75.
- Neues Deutschland, 03.07.1990.
- Neumann, Moritz, Gemeinschaft oder Gemeinde? Juden in Deutschland heute, in: *Tribüne* 148 (1998), S. 186–196.
- Ders., Streit ohne Kultur, in: *AJW* 15 (1998), S. 1.
- Ders., Wenn nicht hier, wo dann, in: *JA* 8 (Archiv) (2004).

- Ohm, Lena Christin, Mitgliederschwund in evangelischer Kirche gebremst, 2017, online bei [evangelisch.de](https://www.evangelisch.de/inhalte/145076/21-07-2017/mitglieder-zahlen-der-evangelischen-kirche-deutschland-2016), URL: <https://www.evangelisch.de/inhalte/145076/21-07-2017/mitglieder-zahlen-der-evangelischen-kirche-deutschland-2016> (besucht am 01.07.2021).
- Olmer, Heinrich C., *Wer ist Jude? Ein Beitrag zur Zukunftssicherung der jüdischen Gemeinschaft*, Würzburg 2010.
- Olmer, M., Nationalität Jude, in: JA (Archiv) 22.05.2002.
- Oppenheimer, Walter J., *Jüdische Jugend*, München 1967.
- Orthodoxe Rabbinerkonferenz Deutschland, Bekanntmachung zum BVerkauf von unkoscherem Fleisch durch die Firma A & L Aviv GmbH, 2014, online bei [Honestly Concerned](http://honestlyconcerned.info/2014/11/25/orthodoxe-rabbinerkonferenz-deutschland-bekanntmachung-zum-verkauf-von-unkoscherem-fleisch-durch-die-firma-a-l-aviv-gmbh-24-november-2014/), URL: <http://honestlyconcerned.info/2014/11/25/orthodoxe-rabbinerkonferenz-deutschland-bekanntmachung-zum-verkauf-von-unkoscherem-fleisch-durch-die-firma-a-l-aviv-gmbh-24-november-2014/> (besucht am 01.07.2021).
- Pace, Enzo u. a. (Hg.), Preface, in: Dies. (Hg.), *Annual review of the sociology of religion 2010*, Bd. 1, Leiden 2010, S. vii-x.
- Panagiotidis, Jannis, *The Unchosen Ones. Diaspora, Nation, and Migration in Israel and Germany*, Bloomington 2019.
- Peaceman, Hannah, Einigkeit um jeden Preis. Ein Plädoyer für mehr Machloket, in: W. Homolka u. a. (Hg.): »Weil ich hier leben will ...« *Jüdische Stimmen zur Zukunft Deutschlands und Europas*, Freiburg 2018, S.110–131.
- Peikert, Denise, Fleisch als kosher verkauft. Bewährungsstrafe für Metzger, in: *Frankfurter Rundschau* (Archiv), 25.04.2015.
- Petrowskaja, Katja, *Vielleicht Esther*, Berlin 2014.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna, Zugehörigkeit in der mobilen Welt. *Politiken der Verortung*, Göttingen 2012.
- Pfeil, Moritz, Antisemitismus unter uns?, in: *Der Spiegel* 31, 1963, S. 32.
- Pinto, Diana, *A New Jewish Identity in post-1989 Europe*, JPR Policy Paper, 1996.
- Pletoukhina, Anastasia, Parallele Welten oder eine vielfältige Gemeinschaft? Organisationen und Initiativen junger jüdischer Erwachsener in Deutschland, in: *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart 1* (2017), S.113–120.
- Portes, Alejandro/Rumbaut, Rubèn, *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*, Berkeley u. a. 2001.
- Presser, Ellen, In den Wind gesprochen, in: *AJW* 24 (1982), S. 7.
- Dies., Angst vor dem Substanzverlust, in: *AJW* 21 (1995), S. 1.
- Dies., Einheit oder Vielfalt, in: *JAW* 21 (1996), S. 13.
- Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika, *Qualitative Sozialforschung*, München 2008.
- Quast, Anke, *Nach der Befreiung. Jüdische Gemeinden in Niedersachsen seit 1945 – das Beispiel Hannover*, Göttingen 2001.
- Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik Deutschland, Aufruf, in: *JAW* 25 (1962), S. 1.
- Ragazzi, Federico, *Diasporas, Cosmopolitanism and Post-territorial Citizenship*, in: *Sonika Gupta/Sudarsan Padmanabhan* (Hg.), *Politics and Cosmopolitanism in a Global Age*, London 2015.
- Rapaport, Lynn, *Jews in Germany after the Holocaust. Memory, Identity, and Jewish-German Relations*, New York 1997, S. 205–251.
- Rebhun, Uzi, Unity and Diversity. Jewish Identification in America and Israel (1990–2000), in: *Sociology of Religion* 67 (2006), 4, S. 391–414.
- Rebo, M., Barrieren beseitigen, in: *JA* 8 (2004), S. 11.
- Reinharz, Shulamit, *Jewish Inter-marriage Around the World. An Overview*, in: Dies./Sergio DellaPergola (Hg.), *Jewish Inter-marriage Around the World*, New Brunswick 2009, S. 1–39.
- Remennick, Larissa, *Russian Jews on Three Continents: Identity, Integration, and Conflict*, New Brunswick 2006.

- Dies., The 1.5-Generation of Russian Immigrants in Israel: Between Integration and Socio-Cultural Retention, in: *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 12 (2003), 1, S. 39–66.
- Dies./Prashizky, Anna, Generation 1.5 of Russian Israelis: Integrated but distinct, in: *Journal of Modern Jewish Studies*, online 26.10.2018, DOI:10.1080/14725886.2018.1537212 (besucht am 30.11.2019).
- Riebsamen, Hans, Kuriosum Rabbiner, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 214 (2006), S. 2.
- Ders., Jüdische Gemeinde bekommt mehr Geld, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 29, 2008, S. 41.
- Rimon, J., Wandlung des Religionsunterrichts, in: *JAW* 20 (1965), S. 1.
- Riegel, Christine/Geisen, Thomas, Zugehörigkeit(en) im Kontext von Jugend und Migration – eine Einführung, in: Dies. (Hg.), *Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen*, Wiesbaden 2010.
- Roberman, Sveta, *Memory in Migration. Red Army Soldiers in Israel, Jerusalem 2005*.
- Dies., *Sweet Burdens. Welfare and Community among Russian Jews in Germany*, Albany 2015.
- Dies., Impostors of Themselves. Performing Jewishness and Revitalizing Jewish Life among Russian-Jewish Immigrants in Contemporary Germany, in: *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*. 2014: 199–213. <https://archive.jpr.org.uk/10.1080/13504630.2014.944144> (besucht am 21.05.2016).
- Rosenberg, L., Leere statt Lehre, in: *AJW* 4 (1998), S. 1.
- Ders., Jüdische Kultur in Deutschland heute. Eine Zustandsbeschreibung, in: *Tribüne* 148 (1999), S. 198–208.
- Ders., Leistung: Mangelhaft, in: *AJW* 1 (1999), S. 1.
- Rosenblum, Jonathan, Wie die Sterne am Himmel, in: *JA* 11, 2004, S. 15.
- Róth, Ernst, Einige halachische Probleme um die Geruth, in: *Udim* 4 (1975), 6, S. 55–78.
- Rothschild, Walter, Ende der Heuchelei, in: *JA* 9, 2005, S. 11.
- Runge, Irene, *Vom Kommen und Bleiben. Osteuropäische jüdische Einwanderer in Berlin*, Berlin 1992.
- Rubinstein, E., Wo, bitte, kann man beten, in: *JA* 33 (2004), S. 19.
- Rudnik, Ursula, Auf der Suche nach einer irdischen Heimstatt für Gott. Die Chabad-Bewegung, in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* (2008), 2, S. 5.
- Rumbaut, Rubèn, The Crucible within: Ethnic Identity, Self-Esteem and Segmented Assimilation among Children of Immigrants, in: *International Migration Review* 28 (1994), 4, S. 748–794.
- Sagi, Avi/Zohar, Zvi, *Transforming Identity. The Ritual Transition from Gentile to Jew*, London 2007.
- Schäfer, Daniela, Die seelischen Probleme der alten Generation. Eine erste Studie wurde vom Joint in Frankfurt am Main gemacht, in: *AJW* 46 (1959), S. 3.
- Schlaier, Andrea, Iwrit an der Isar, in: *JA* 12 (2005), S. 18.
- Schmidt-Weil, Jessica, Warum brauchen wir Bildungsstandards? Jüdischer Religionsunterricht am Beispiel einer mittelgroßen jüdischen Gemeinde, in: *Zentralrat der Juden in Deutschland, Kultusbeauftragtenkonferenz des Zentralrats der Juden an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, 2006 (interne Veröffentlichung)*, S. 97–115.
- Schneider, Jan u. a., *Diskriminierung am Ausbildungsmarkt. Ausmaß, Ursachen und Handlungsperspektiven*. Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR), Berlin 2014.
- Schneider, Wolfgang Ludwig, Strukturen moralischer Kommunikation im Schulunterricht, in: Wolfgang Meseth u. a. (Hg.), *Schule und Nationalsozialismus. Anspruch und Grenzen des Geschichtsunterrichts*, Frankfurt am Main 2004, S. 205–34.
- Schäuble, Wolfgang, Interview, in: Dmitrij Belkin/Raphael Gross (Hg.), *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung nach Bundesrepublik*, Berlin 2010.

- Schoeps, Julius H. u. a., *Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land*, Weinheim 1996.
- Ders. u. a., *Jüdische Zuwanderer aus der GUS. Zur Problematik von sozio-kultureller und generationsspezifischer Integration. Eine empirische Studie des Moses Mendelssohn Zentrum 1997–1999*, in: Ders. u. a. (Hg.), *Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer*, Potsdam 1999, S. 13–139; S. 106–116; S. 64–76.
- Schütz, Alfred, *Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze. Bd. 2: Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag 1972, S. 53–69.
- Sefer HaChukkim 586 (11. Adar Scheni 5730/19.3.1970), S. 34 (Veröffentlichung des Staates Israel).
- Seferens, Horst, *Es ist ein Wunder geschehen*, in: JA 19 (Archiv) (1995).
- Sheffer, Gabriel, *Diaspora Politics. At home abroad*, Cambridge 2006.
- Ders., *Israel muss an die Diaspora denken*, in: *Jüdische Allgemeine*, 25.02.2014, URL: <https://www.juedische-allgemeine.de/politik/israel-muss-an-die-diaspora-denken/> (besucht am 23.11.2018).
- Shneer, David/Aviv, Caryn, *New Jews. The End of the Jewish Diaspora*, New York 2005.
- Silbermann, Alphons, *Die Nöte der geistigen Wiedergutmachung*, in: AJW 49 (1959), S. 29; 50 (1959), S. 5; 51 (1959), S. 3; 52 (1959), S. 5.
- Ders./Sallen, Herbert A., *Jews in Germany Today*, in: *Society* 32 (1995), S. 53–64; S. 61.
- Ders., *Partizipation und Integration von jüdischen Immigranten aus der ehemaligen Sowjetunion. Eine Fallstudie aus der Synagogen-Gemeinde Köln*, in: *Menora* (1999), S. 61–74.
- Slezkine, Yuri, *The Jewish Century*, Princeton 2004.
- Smootha, Sammy/Kraus, Vered, *Ethnicity as a Factor in Status Attainment in Israel*, in: *Research in Social Stratification and Mobility* 4 (1985), S. 151–175.
- Sobotka, Heide, *Eine Frage des Rechts*, in: JA (Archiv), 08.05.2002.
- Dies., *Ein zeitaufwändiges Hobby*, in: JA Archiv, 24.04.2002.
- Dies., *Zedaka heißt Wohltätigkeit*, in: JA Archiv, 05.11.2003.
- Dies., *Und dann war das Geld weg*, in: JA (Archiv), 09.04.2003.
- Dies., *Herausforderung: Integration*, in: JA 12 (2004), S. 20.
- Dies., *Mittel und Wege*, in: JA 48 (2004), S. 2.
- Dies., *Das Geld reicht nicht*, in: JA 3 (2005), S. 21.
- Solominski, Elena, *Jüdische Migrantinnen aus den GUS-Staaten im Ruhrgebiet*, in: Jan Pieter Barbian u. a. (Hg.), *Juden im Ruhrgebiet. Vom Zeitalter der Aufklärung bis in die Gegenwart*, Essen 1999, S. 385–404.
- Stanislawski, Michael, *Russian Jewry, the Russian State, and the Dynamics of Jewish Emancipation*, in: Pierre Birnbaum/Ira Katznelson (Hg.), *Paths of Emancipation. Jews, States and Citizenship*, Princeton 1995.
- Statistisches Bundesamt (Hg.), *Statistisches Jahrbuch. Deutschland und Internationales, 2013*, URL: https://www.statistischebibliothek.de/mir/servlets/MCRFileNodeServlet/DEAusgabe_derivate_00000156/1010110137004.pdf;jsessionid=3E40F45FF790A81E6948D609C3DB9A7C (besucht am 01.07.2021).
- Steiner, Barbara, *Die Inszenierung des Jüdischen. Konversion von Deutschen zum Judentum nach 1945*, Göttingen 2015.
- Strasser, Sabine, *Bewegte Zugehörigkeiten. Nationale Spannungen, Transnationale Praktiken, Transversale Politik*, Wien 2009.
- Strauss, Anselm/Corbin, Juliet M., *Basics of Qualitative Research: grounded theory Procedures and Techniques*, Thousand Oaks 1990.
- Struminski, Wladimir, *Juden? Deutsche? Jüdische Deutsche?*, in: JAW 18 (1999), S. 1.
- de Swaaf, Kurt F., *Jüdische Hochschule. Rabbis aus dem Neckartal*, in: *Spiegel Online*, 23.09.2009, URL: <http://www.spiegel.de/lebenundlernen/uni/juedische-hochschule-rabbis-aus-dem-neckartal-a-650794.html> (besucht am 27.04.2021).

- Sznaider, Nathan, Diaspora-Nationalismus, in: Y. Michal Bodemann/Micha Brumlik (Hg.), *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden*, Göttingen 2010, S. 58–73.
- Szubin, Adam J., Why Libavitch wants the Messiah now. Religious Immigration as a Cause for Millenarianism, in: Albert I. Baumgarten (Hg.), *Apocalyptic Time*, Leiden 2000.
- Tauchert, Stephanie, *Jüdische Identitäten in Deutschland. Das Selbstverständnis von Juden in der Bundesrepublik und der DDR (1950–2000)*, Berlin 2007.
- Taylor, Charles, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009.
- Tölölyan, Khachig, The Nation State and its Others, in: *Diaspora 1* (1991), 1, S. 3–7.
- Trepp, Leo/Wöbken-Ekert, Gunda, »Dein Gott ist mein Gott.« Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft, Stuttgart 2005.
- Troebst, Stephan, Analyse: Vom »Vaterländischen Krieg 1812« zum »Großen Vaterländischen Krieg 1941–1945«. Siegesmythen als Fundament staatlicher Geschichtspolitik in der Sowjetunion, der Russländischen Föderation, der Ukraine und Belarus, in: Bundeszentrale für politische Bildung, 17.2.2014. Online abrufbar unter: <http://www.bpb.de/internationales/europa/russland/analysen/179106/analyse-vom-vaterlaendischen-krieg-1812-zum-grossen-vaterlaendischen-krieg-19411945?p=all> (besucht am 12.10.2020).
- Turner, Victor W., *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt am Main 1989.
- Tyrell, Hartmann, *Weltgesellschaft, Weltmission und religiöse Organisationen – Einleitung*, in: Artur Bogner u. a. (Hg.), *Weltmission und religiöse Organisation. Protestantische Missionsgesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 2004.
- Ders., *Soziale und gesellschaftliche Differenzierung*, Wiesbaden 2008, S. 45.
- Tcherkasski, Alexandra, The place in the Soviet Memorial Landscape of the Commemoration of Jews Murdered during World War II, in: *War, Holocaust and Historical Memory. Proceedings of the 20th Annual International Conference on Jewish Studies*, Bd. IV, Moskau 2013, S. 85–103.
- Uni-Protokolle-Nachrichten, IDW, 06.04.2001.
- Urban, Susanne Y., Living with Recognition, Anti-Semitism, and Symbolic Roles, in: *Jewish Political Studies Review 21* (2009), 3–4, S. 31–55.
- van Dam, Hendrik George, Wachsamkeit zur Selbstkontrolle, in: *AJW 35* (1957), S. 1.
- Ders., Der gleiche Maßstab, in: *AJW 28* (1962), S. 1.
- Vertlib, Vladimir, Deutschstunde und Russendisko, in: *JA Archiv 30.11.2006*, S. 1.
- Vertovec, Steven, *The Political Importance of Diasporas*. Centre on Migration, Policy and Society, Working Paper Nr. 05–13, COMPAS, University of Oxford 2005.
- Vielhaber, Christiane, Mischa und die Mohnzöpfe, in: *JA 35* (2005), S. 20.
- Wallach, Kerry, *Passing Illusions. Jewish Visibility in Weimar Germany*, Ann Arbor 2017.
- Walthert, Raphael, *Ritual, Individuum und religiöse Gemeinschaft: Das International Christian Fellowship Zürich*, in: Dorothea Lüddeckens/Raphael Walthert (Hg.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld 2010, S. 243–268.
- Weber, Max, *Die protestantischen Sekten und der Kapitalismus. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1986.
- Ders., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. rev. Aufl., Tübingen 1976.
- Weiner, Amir, *Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution*, Princeton 2002.
- Weiss, Yfaat/Gorelik, Lena *Aufbrüche*, in: Michael Brenner (Hg.), *Geschichte der Juden in Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart*, München 2012, S. 379–436.
- Welzer, Harald u. a., *Opa war kein Nazi. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Frankfurt 2002.
- Welzer, Harald (Hg.), *Der Krieg der Erinnerung. Zweiter Weltkrieg, Kollaboration und Holocaust im Europäischen Gedächtnis*, Frankfurt am Main 2007.

- Wiesemann, Falk, Jüdische Kultur in Deutschland nach dem Holocaust, in: Jörg K. Hoensch u. a. (Hg.), *Judenemanzipation, Antisemitismus, Verfolgung in Deutschland, Österreich-Ungarn den Böhmisches Ländern und in der Slowakei*, Essen 1999, S. 195–209.
- Wimmer, Andreas, *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*. New York 2013.
- Ders., *Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making*. *Ethnic and Racial Studies* (2008), 31, S. 1025–1055.
- Wildt, Michael, *Geschichte des Nationalsozialismus*, Göttingen 2008.
- Wittich, Elke., *Soll und Haben*, in: JA 50 (2004), S. 19.
- Dies., *In allen Lebenslagen*, in: JA Archiv, 27.04.2006.
- Dies., *Schein und Sein*, in: JA Archiv, 26.07.2007.
- Dies., *Der zehnte Mann. Wenn beim Gottesdienst ein Beter fehlt, springen manchmal bezahlte Kräfte ein*, in: JA (Archiv), 20.11.2008.
- Wobick-Segev, Sarah, *Homes Away from Home*, Stanford 2018.
- Wohl von Haselberg, Lea (Hg.), *Hybride jüdische Identitäten. Gemischte Familien und patri-lineare Juden*, Berlin 2015.
- Wulf, Meike, *Shadowlands. Memory and History in Post-Soviet Estonia*, New York 2016.
- Wuthnow, Robert, *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities*, Cambridge 1998.
- Yitzhak, Arad, *History of the Holocaust. Soviet Union and Annexed Territories*, Bd. 2, Jerusalem 2004.
- Zadoff, Mirjam, *Der rote Hiob. Das Leben des Werner Scholem*, Berlin 2014.
- Zeifert, Ruth, *Nicht ganz kosher. Vaterjuden in Deutschland*, Berlin 2017.
- Zentralrat der Juden in Deutschland, *Satzung des Zentralrats der Juden*, 21.04.1996, Fassung vom 20.11.2005.
- Ders., *Kultusbeauftragtenkonferenz des Zentralrats der Juden an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg*, 2006 (interne Veröffentlichung).
- Ders., *Pressemappe zur »Eröffnung des Neubaus« der Heidelberger Hochschule*, 15.06.2011.
- Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland, *Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland (Auszug)*, Stand: 01.01.2007.
- Dies., *Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland für das Jahr 2019*, URL: <https://www.zwst.org/medialibrary/service-information/ZWST-Mitgliederstatistik-2019-Kurzversion.pdf>.
- Dies., *Jahresbericht*, 2007.
- Dies., *Jahresbericht*, 2009.
- Dies., *Zedaka – Das Leitbild der ZWST (Infomaterial)*, Stand 2008.
- Zick, Andreas u. a., *Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus in Deutschland. Ein Studienbericht für den Expertenrat Antisemitismus*, 2017, URL: https://uni-bielefeld.de/ikg/daten/JuPe_Bericht_April2017.pdf (besucht am 03.11.2018).
- Ziebertz, Hans-Georg u. a. (Hg.), *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung*, Gütersloh 2003.
- Ziemer, Anke, *Unterricht zum Übertritt*, in: JA (Archiv), 18.12.2002.
- Dies., *Wünsch Dir was*, in: JA 28 (2003), S. 17.
- Dies./Kauschke, Detlef David, *Hier wird die Orthodoxie geschächtet*, in: JA 21 (2004), S. 17.
- Zucker, Ari, *Zehn Bocherim in Berlin*, o. J., online bei Chabad Lubawitsch Berlin, URL: http://www.chabadberlin.de/templates/articlectco_cdo/aid/655930/jewish/Zehn-Bocherim-in-Berlin.htm (besucht am 01.07.2021).

Internetquellen

- ARK – Allgemeine Rabbiner Konferenz, Rabbiner und Rabbinerinnen: <http://a-r-k.de/rabbiner/>
Bet Din Berlin: <http://www.betdin.de/contents.asp?aid=104843>
Chabad Lubavitch of Frankfurt: https://www.chabad.org/centers/default_cdo/aid/117852/jewish/Chabad-Lubavitch-of-Frankfurt.htm
Bet Din NRW: http://www.chabad-duesseldorf.de/templates/articlecco_cdo/aid/3289788/jewish/Bet-Din-NRW.htm
Europäische Janusz Korczak Akademie e. V.: <https://www.ejka.org/>
Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk: <https://eles-studienwerk.de/>
Deutscher Rabbinerrat, Facebookseite: https://www.facebook.com/pg/Deutscher-Rabbinerrat-864232496922291/about/?ref=page_internal
Jugendbildungsstätte »J-ArtEck«: <https://www.j-arteck.org/>
The Jewish Agency for Israel: <https://archive.jewishagency.org/de/>
Jewish Network NEVATIM: <https://www.nevatim.de/>
Orthodoxe Rabbinerkonferenz: <http://www.ordonline.de>
Orthodoxe Rabbinerkonferenz, Mitglieder der ORD: <http://www.ordonline.de/rabbiner/>
Orthodoxe Rabbinerkonferenz, Über die ORD: <http://www.ordonline.de/uber-die-ord/>
Chabad Lubavitch Hamburg: <http://www.rabbinerseminar-hamburg.de/>
Studentim: <https://www.studentim.de/home.html>
TaMar Germany e. V.; <https://www.tamargermany.de/>
Zentralrat der Juden in Deutschland, Jüdische Einrichtungen: <https://www.zentralratderjuden.de/vor-ort/juedische-einrichtungen/>
Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e. V., Junge Generation. <https://www.zwst.org/de/junge-generation/>
Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e. V., Taglit - Birthright Israel: <https://www.zwst.org/de/taglit/>