

Jüdische Gegenwart in Deutschland

Die Migration russischsprachiger Juden seit 1989

Karen Körber

06.10.2016 / 15 Minuten zu lesen

In den vergangenen zwei Jahrzehnten kam eine Viertelmillion russischsprachiger Juden nach Deutschland. Die neue Generation brachte ein anderes Selbstverständnis mit – aber nicht nur die jüdische Gemeinschaft ist eine andere geworden, sondern auch das Aufnahmeland Deutschland. Karen Körber über die Widersprüche und den schwierigen Wandel einer "Erinnerungsgemeinschaft" hin zu einer modernen Einwanderungsgesellschaft.



Bundesarchiv, B 145 Bild-P094009
Foto: o.Ang. | 20. Januar 1967

Die Synagoge in der Pestalozzistraße in Berlin Charlottenburg (© Bundesarchiv, B 145 Bild-P094009, Foto: o. Ang.)

Eine andere Gemeinde und ein anderes Land

"Im Sommer 1990 breitete sich in Moskau ein Gerücht aus: Honecker nimmt Juden aus der Sowjetunion auf, als eine Art Wiedergutmachung dafür, dass die DDR sich nie an den deutschen Zahlungen für Israel beteiligte. [...] Es sprach sich schnell herum, alle wussten Bescheid, außer Honecker vielleicht."^[1] Mit diesem Zitat fasst der russisch-jüdische Schriftsteller Wladimir Kaminer lakonisch den Beginn einer Migrationsbewegung zusammen, in deren Verlauf sich das jüdische Leben in Deutschland von Grund auf verändert hat. Tatsächlich war es nicht der Staatsratsvorsitzende Erich Honecker, sondern im Gegenteil, die letzte Volkskammerregierung der DDR, die sich angesichts eines sichtbaren Antisemitismus in der Sowjetunion im Sommer 1990 dafür aussprach, ausreisewillige Juden aufzunehmen. Zu diesem Zeitpunkt waren bereits die ersten jüdischen Migranten mit einem Touristenvisum nach Ostberlin eingereist und im Laufe des Jahres sollte die Zahl der Einreisenden stetig anwachsen. Im Januar 1991 beschloss schließlich die erste gesamtdeutsche Ministerpräsidentenkonferenz ein Verfahren, das künftig die Aufnahme von

sowjetischen Juden als "jüdische Kontingentflüchtlinge" in das vereinigte Deutschland ermöglichen sollte. Seitdem sind über 220.000 Jüdinnen und Juden nebst ihren nichtjüdischen Familienangehörigen aus der Sowjetunion und den postsowjetischen Staaten nach Deutschland eingewandert und haben damit eine Revitalisierung jüdischen Lebens in Gang gesetzt, die historisch nicht vorauszusehen war.

Knapp 30.000 Mitglieder zählten die jüdischen Gemeinden Ende der 1980er Jahre in Westdeutschland, in der DDR waren es noch etwa 380 Gemeindemitglieder, viele davon bereits in fortgeschrittenem Alter. Ohne die Einwanderung, darin sind sich bis heute alle einig, wäre die jüdische Gemeinschaft in den kommenden Jahren kaum noch überlebensfähig gewesen. Mittlerweile lebt in Deutschland die zweitgrößte jüdische Gemeinschaft auf dem europäischen Kontinent. Seit den 1990er Jahren ist die Zahl der jüdischen Gemeinden in Deutschland auf 105 angewachsen. Knapp 100.000 Personen gehören gegenwärtig einer jüdischen Gemeinde an, davon sind über 90 Prozent russischsprachige Juden.^[2] Laut Schätzungen verbleibt eine etwa ebenso große Zahl außerhalb der Gemeinden. Doch es sind nicht allein die Zahlen, die einen Wandel dokumentieren. Die jüdische Gemeinschaft ist in den letzten zwei Jahrzehnten nicht nur größer, sondern auch sichtbarer geworden und hat sich kulturell und religiös pluralisiert.

Aber nicht nur die jüdische Gemeinschaft ist eine andere geworden, sondern auch das Aufnahmeland Deutschland. Im westlichen Nachkriegsdeutschland waren die deutsch-jüdischen Beziehungen insbesondere durch die politisch-symbolische Funktion der jüdischen Minderheit gekennzeichnet, durch ihre Anwesenheit die Demokratisierung des deutschen Staates zu legitimieren.^[3] Nach der Wiedervereinigung Deutschlands zeichnet sich nun ein umkämpfter Prozess ab, in dessen Zentrum die schrittweise politisch-rechtliche Anerkennung steht, eine moderne Einwanderungsgesellschaft zu sein. Die gesellschaftliche Erfahrung einer ethnischen, kulturellen und religiösen Pluralisierung hat in jüngster Zeit auch Fragen in Bezug auf ein nationales Selbstverständnis aufgeworfen, das aus der historischen Verantwortung für den Holocaust erwachsen ist und erinnerungspolitisch zwei Kollektive konstruiert: Juden als Opfer und Deutsche als Täter. Diese Konstruktion einer Erinnerungsgemeinschaft, so der Einwand von Kritikerinnen und Kritikern, folgt nicht nur einer binären Logik, sondern trägt in der Konsequenz ethnisierende Züge, weil die Erfahrungen und Erinnerungen all jener ausgeschlossen bleiben, die im Zuge von Migrationen nach Deutschland gekommen sind und im nationalen Gedenken keinen Platz haben.^[4] Wie im Folgenden am Beispiel der eingewanderten russischsprachigen Jüdinnen und Juden gezeigt werden soll, hält diese binäre Logik auch für das Verständnis der jüdischen Diaspora in Deutschland etliche Fallstricke bereit. Zum einen läuft das symbolische Bild der Opfergemeinschaft Gefahr, in Konflikt mit jenen heterogenen Entwürfen jüdischen Lebens zu geraten, die für die Gegenwart kennzeichnend sind. Zum

anderen gerät es zunehmend in Widerspruch zu den vielfältigen Narrativen, die im Zuge der russisch-jüdischen Migration an Bedeutung gewonnen haben und in deren Folge sich das Selbstverständnis der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland verändert hat.

Die Konstruktion des jüdischen Kontingentflüchtlings

Der Beschluss der letzten Volkskammerregierung der DDR, den sowjetischen Juden ein dauerhaftes Bleiberecht zu gewähren, endete mit der Auflösung der DDR. Stattdessen verhängte die damalige Bundesregierung einen Aufnahmestopp und löste damit eine öffentlich-politische Diskussion aus, an deren Ende ein gesetzlich geregeltes Aufnahmeverfahren stand: Mit Beginn des Jahres 1991 konnten Juden aus der Sowjetunion als "jüdische Kontingentflüchtlinge" nach Deutschland einreisen.

Bereits in der Debatte des Deutschen Bundestags im Herbst 1990 zur Frage der Einwanderung der sowjetischen Juden finden sich rasch jene Elemente eines Deutungsmusters versammelt, welches fortan im medialen und politischen Diskurs über die jüdische Einwanderung maßgeblich ist. Der Selbstentwurf Deutschlands als "Erinnerungsgemeinschaft" und damit als Nation, die für die Verbrechen der deutschen Vergangenheit haftet, bildet den Kontext für die symbolische Deutung der russischsprachigen Juden als Angehörige einer Opfergemeinschaft.^[5] Dieses Selbstverständnis begründete in den letzten Jahrzehnten wesentlich das immer auch ambivalente Verhältnis zur jüdischen Minorität in Deutschland, das Dan Diner einmal als "negative Symbiose" bezeichnet hat.^[6] Der besondere Zeitpunkt der Debatte – Oktober 1990 – verleiht der Diskussion zusätzliches Gewicht. Im Kontext der deutschen Vereinigung wird die jüdische Einwanderung zu einem Faktor, an dem sich die Legitimität des neuen gesamtdeutschen Staates messen lassen muss. Wahrgenommen im Deutungshorizont der deutschen Geschichte, erscheinen die russischsprachigen Juden vor allem als Angehörige der Opfergemeinschaft, die durch die Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten entstanden ist. Die Differenz zwischen den Opfern des Holocaust, den Überlebenden und den jüdischen Immigranten der Gegenwart scheint symbolisch aufgehoben.

Den gesetzlichen Rahmen, der die Aufnahme regeln soll, bietet das Kontingentflüchtlingengesetz, das erstmals 1980 im Zusammenhang mit der Aufnahme vietnamesischer „boat-people“ Anwendung gefunden hatte.^[7] Die Konstruktion des "jüdischen Kontingentflüchtlings" stattet die russischsprachigen Juden mit einem Flüchtlingsstatus aus, obwohl sie in einem regulären Asylverfahren kaum Chancen auf Anerkennung als politische Flüchtlinge gehabt hätten. Faktisch ist auf diesem Weg jedoch

ein rasches und unbürokratisches Einreiseverfahren geschaffen, das das Risiko der Ablehnung ausschließt. Nach dem Beschluss der Ministerpräsidentenkonferenz im Januar 1991 wird auf ein "formelles Beweiserhebungsverfahren" verzichtet, das auf einer eindeutigen Definition jüdischer Identität basiert. Mit anderen Worten, vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Vergangenheit will Deutschland nicht erneut in die Situation geraten, zu bestimmen, wer Jude ist. Andererseits bedarf es, wie bei jeder Einwanderung, einer überprüfbaren Einreiseregulierung. Das entscheidende Kriterium für die Aufnahme bildet dementsprechend die ethnische Zugehörigkeit: Wer den Nachweis einer jüdischen Abstammung erbringt, kann nach Deutschland einwandern.^[8] Mit diesem Verfahren erkennt der deutsche Staat zwei verschiedene Definitionen jüdischer Zugehörigkeit an, um die fortan innerhalb der jüdischen Gemeinschaft gestritten wird: Während in den jüdischen Gemeinden das orthodoxe jüdische Religionsgesetz gilt, wonach sich die jüdische Herkunft matrilinear begründet, wird nach sowjetischem Verständnis das Judentum als Nationalität verstanden und patrilinear weitergegeben. Zwei Definitionen, mit denen sich auch unterschiedliche Vorstellungen und Erfahrungen in Hinblick auf die Frage verknüpfen, was Jude sein bedeutet.

Enttäuschte Erwartungen

Während die russischsprachigen Juden anfangs den Erwartungen der deutschen Politik zu entsprechen scheinen – immerhin handelt es sich um eine Gruppe von überwiegend hochqualifizierten Migrantinnen und Migranten, die mehrheitlich aus den urbanen Zentren Russlands und der Ukraine eingewandert sind – stellt sich im Verlauf der 1990er Jahre in den lokalen und überregionalen Medien eine gewisse Enttäuschung ein, als die jüdischen Immigranten nicht dem Bild des Opfers entsprechen wollen und zudem auch die Figur des verfolgten Flüchtlings Risse bekommt. Als sich zudem herausstellt, dass die Migranten neben der unbefristeten Aufenthaltserlaubnis auch die Heimatpässe ihrer jeweiligen Herkunftsstaaten besitzen, regt sich insbesondere in den deutschen Behörden Unwillen. Das Reisen oder auch Pendeln steht in scharfem Kontrast zur Definition des Flüchtlings als Klient im Wohlfahrtsstaat. Flüchtlinge genießen Schutz, weil sie ihr Land verlassen müssen. Die periodische Rückkehr in die Herkunftsländer verweist dagegen auf transnationale Zugehörigkeiten und damit auf Handlungsspielräume der Immigranten, die die nationalen Grenzen überschreiten und dem staatlichen Zugriff entzogen sind. Eine Erkenntnis, die auf deutschen Amtsfeldern Zweifel an der Rechtmäßigkeit des erworbenen Status aufkommen lassen.

Mehr als alles andere erweckt jedoch der Umstand Misstrauen, dass die Eingewanderten sich nicht in dem Maße den jüdischen Gemeinden anschließen, wie es von ihnen erwartet

worden war. Mit der wachsenden Einsicht, dass eine beträchtliche Anzahl der jüdischen Einwanderer wenig religiös geprägt ist und diese außerhalb der Gemeinden bleiben, wächst daher der Vorwurf eines nur instrumentellen Verhältnisses zur eigenen Identität, der man sich gleichsam optional, zum Zweck der Ausreise, bedient habe, ohne weitere Bindungen daran zu knüpfen. Damit steht die Rechtmäßigkeit der jüdischen Emigration insgesamt in Frage.^[9]

Mitte der 1990er Jahre verhindert der damalige Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, dass die Aufnahme russischsprachiger Juden gestoppt wird. Die Sonderregelung für jüdische Kontingentflüchtlinge bleibt bis zum Jahr 2005 gültig und wird erst durch das lange um- und erkämpfte Zuwanderungsgesetz Deutschlands außer Kraft gesetzt – ein Vorgang, der nicht einer gewissen Ironie entbehrt.^[10]

Eine neue deutsch-jüdische Gemeinde?

In den überhöhten Erwartungen an die russischsprachigen Juden und an eine Erneuerung jüdischen Lebens zeigt sich die besondere politisch-symbolische Rolle, die der jüdischen Gemeinschaft bereits in den Nachkriegsjahrzehnten in Westdeutschland zugewiesen wurde und die sich in den Konflikten um die russisch-jüdische Migration im Verlauf der 1990er Jahre ein weiteres Mal manifestiert.

Die Bereitschaft des deutschen Staates, mit der Aufnahmeregelung die jüdische Minorität zu stärken, geht mit der Vorstellung einher, dass die Migration der Revitalisierung der jüdischen Gemeinden dienen soll und, damit verbunden, dass es die Aufgabe der jüdischen Gemeinden ist, ihre Einwanderer zu integrieren. Das Bemühen der jüdischen Gemeinden, diesen Vorstellungen zu entsprechen, beruht auf einer gemeinsam geteilten Konzeption darüber, was als eine erfolgreiche Einwanderung gilt. Danach sollen sich die jüdischen Migrantinnen und Migranten zum einen in die deutsche Gesellschaft und zum anderen in die jüdische Religionsgemeinschaft in Deutschland integrieren. Eine Anforderung, die voraussetzt, was der Mehrheit der jüdischen Immigranten vorerst fremd ist, nämlich erstens das Verständnis des Judentums als Religion und zweitens der jüdischen Geschichte als Geschichte der Juden in Deutschland.

Insbesondere die Tatsache, dass sich mit ihrem Grenzübertritt eine Re-Definition ihrer kollektiven Identität vollzieht, gehört für die russischsprachigen Juden zu einer der zentralen und problematischen Erfahrungen ihrer Migration. Waren sie in der Sowjetunion Angehörige einer nationalen Minderheit gewesen, so gelten sie in Deutschland als Mitglieder einer

Religionsgemeinschaft. Für die mehrheitlich säkularisierten Juden stellt dieser Wandel von einer nationalen zu einer religiösen Minderheit einen umstrittenen Prozess dar, der innerhalb der Gemeinden dauerhaft zu Konflikten führt.^[11]

Auf Seiten der alteingesessenen Gemeindemitglieder stellt sich in den ersten Jahren nach Beginn der Einwanderung Enttäuschung darüber ein, dass die Gemeinden zwar neue Mitglieder gewinnen, diese aber nicht in den Weg in die Synagoge finden würden. Die demografische Entwicklung durch die Einwanderung stellt den Integrationsanspruch der alteingesessenen Gemeindemitglieder bald in Frage. Faktisch verwandeln sich die jüdischen Gemeinden in Immigrantengemeinden, die sich aus einer Minderheit aus Alteingesessenen und einer großen Mehrheit von neuen Mitgliedern zusammensetzen.

Kreisen die Auseinandersetzungen in den jüdischen Gemeinden zwischen den russischsprachigen Juden und den alteingesessenen Mitgliedern also um die Differenz zwischen einem ethnisch-säkularen und einem religiös-kulturellen Selbstverständnis der jüdischen Gemeinschaft, so existiert seit den 1990er Jahren ein weiteres Konfliktfeld, das im Gemeindealltag wiederholt aufbricht, nämlich die Konkurrenz der Narrative. 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. Mit der Einwanderung der russischsprachigen Juden zieht in die Gemeinden nun eine andere kollektive Erinnerung ein, in deren Zentrum nicht der Holocaust steht, sondern der Große Vaterländische Krieg, und, damit verbunden, der Sieg über Deutschland. Die Differenz der verschiedenen Narrative entlädt sich vielerorts am Konflikt um die Feiern zum neunten Mai, dem Tag des Sieges über den Faschismus, der in der Sowjetunion als höchster Feiertag galt. Insbesondere von der Generation der Kriegsteilnehmerinnen und Kriegsteilnehmer wird in den Gemeinden selbstverständlich eingefordert, dieses Datum öffentlich zu begehen, was anfänglich zu Unverständnis unter alteingesessenen Gemeindemitgliedern führt und Auseinandersetzungen nach sich zieht.

Scheinen sich in den jüdischen Gemeinden also zwei Erinnerungskulturen gegenüber zu stehen, in denen die einen Sieger des Krieges und die anderen die Opfer des Holocaust sind, so offenbaren transgenerationale Familienerzählungen der russischsprachigen Juden einen Vorgang der Umwertung, Verschiebung oder Überlappung verschiedener Erinnerungen, in denen sowohl der Krieg als auch das besondere Schicksal der Juden in der Sowjetunion zur Geltung kommen. Beispielhaft dafür stehen die Werke von Autorinnen wie Lena Gorelik^[12] und Katja Petrowskaja^[13], deren Texte deutlich machen, dass sich das kommunikative Gedächtnis der jüdischen Gemeinschaft mit der Einwanderung der russischsprachigen Juden um Dimensionen von leidvollen und anderen Erfahrungen pluralisiert, die um das zentrale Narrativ des Holocaust herum einen Platz beanspruchen. Anstelle einer

Gegenerinnerung handelt es sich also eher um eine Erweiterung des kollektiven jüdischen Gedächtnisses, in deren Folge sich auch das Selbstverständnis der jüdischen Gemeinden in Deutschland weiter wandeln wird.

Jüdische Gegenwart in Deutschland: Lebenswirklichkeiten junger russischsprachiger Juden

Die geschilderten Auseinandersetzungen innerhalb der jüdischen Gemeinden gewinnen zusätzlich an Gewicht vor dem Hintergrund der Tatsache, dass sie gut zwei Jahrzehnte nach Beginn der Einwanderungsbewegung mit einem Bedeutungsverlust zu kämpfen haben. Angesichts der wachsenden Überalterung und sinkenden Mitgliederzahlen blicken insbesondere kleinere und mittlere jüdische Gemeinden eher pessimistisch in die Zukunft und beklagen vor allem, dass die junge Generation fehlt.

Eine Untersuchung am Jüdischen Museum Berlin gibt nun Auskünfte darüber, wie es um die Lebenswirklichkeiten dieser jungen Erwachsenen zwischen zwanzig und vierzig Jahren steht, die als Kinder mit ihren Familien im Rahmen des Kontingentverfahrens eingewandert sind.^[14] In der quantitativ und qualitativ durchgeführten Erhebung haben wir knapp 300 Frauen und Männer aus der Gruppe der jungen russischsprachigen Juden unter anderem nach ihren Bildungs- und Berufsverläufen, ihren privaten Lebensformen, ihren jüdischen Identitätsmustern und Praxen und nach der Wahl ihrer sozialen Zugehörigkeiten gefragt, sowie danach, wie sich die Zugehörigkeit zu Deutschland gestaltet.

Tatsächlich erweist sich die Migration für die jungen Erwachsenen als sozialer und ökonomischer Erfolg, im Unterschied zu ihren Eltern, die nach der Einwanderung in hohem Maße von Arbeitslosigkeit und prekären Erwerbssituationen betroffen waren. Sie profitieren von hohen Bildungsabschlüssen und verfügen über eine überdurchschnittlich gute Erwerbssituation. Dieser Aufstieg geht jedoch mehrheitlich mit einem säkularen Verständnis ihrer jüdischen Identität einher und mit sinkenden Zahlen, was die Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde angeht.

Die Kritik äußert sich zum einen an dem oftmals als abweisend und unbeweglich wahrgenommenen religiösen Selbstverständnis der jüdischen Gemeinden – ein Befund, der immer wieder beispielhaft am Ausschluss der nicht-halachischen Juden festgemacht wird. Zudem, und darin sind die jungen russischsprachigen Juden nicht anders als alle anderen Angehörigen dieser Generationengruppe, entsprechen die ortsgebundenen und biografisch

langfristig gedachten Mitgliedschaftsstrukturen der etablierten Gemeinden oftmals nicht den eigenen Bedürfnissen, Interessen und mobilen Lebensformen, die flexible, vorübergehende Formen der Zugehörigkeit bevorzugen. Allerdings bedeutet die wachsende Distanz zur Institution der Gemeinde bei unseren Befragten nicht notwendigerweise, dass sie sich vollständig von der jüdischen Religion und Tradition abkehren. Vielmehr lässt sich bei unseren Interviewpartnerinnen und -partnern ein Wandel im Verhältnis zwischen Religion und Individuum beobachten, der sich keineswegs auf die jüdische Gemeinschaft beschränkt und eine wesentliche Akzentverschiebung darstellt. Die Einzelnen entscheiden selbst darüber, ob, wann und zu welchem Zweck sie sich den institutionalisierten jüdischen Einrichtungen zuwenden, oder ob sie, insbesondere in urbanen Räumen, stattdessen lieber neue, posttraditionale Formen jüdisch-religiöser und kultureller Vergemeinschaftungen aufsuchen und selbst initiieren.^[15]

Lässt sich also ein Wandel der religiös-kulturellen Praxen und Zugehörigkeitsmuster innerhalb des jüdischen religiösen Feldes in Deutschland beobachten, so finden sich ebenfalls Unterschiede, was die Bedeutung und die Form von staatlicher und kultureller Zugehörigkeit betrifft. Während die Angehörigen vergangener jüdischer Migrationsgenerationen in den Nachkriegsjahrzehnten sich ihren Herkunftsstaaten wenig verbunden fühlten, finden wir heute sowohl in der ersten als auch in der zweiten Generation der russischsprachigen Juden Formen der Mehrfachzugehörigkeit vor, die geprägt sind durch die selbstverständliche Erfahrung vielfältiger Kontakte in die Herkunftsregionen, die sowohl privater wie beruflicher Natur sein können und beispielhaft für jene simultanen oder "bewegten Zugehörigkeiten"^[16] in einer globalisierten Welt stehen, in der Zugehörigkeiten und Biografien in Bewegung geraten sind und Menschen gleichzeitig in verschiedenen Welten leben.

Allerdings zeigt die Studie auch, dass Mehrfachzugehörigkeiten nicht nur das Ergebnis individueller Entscheidungen der russischsprachigen Juden sind, sondern auch die Folge von negativen Bewertungen der deutschen Mehrheitsgesellschaft. So schildern die Befragten sowohl Diskriminierungserfahrungen aufgrund ihres Jüdisch-Seins als auch aufgrund der Tatsache, dass sie einen Migrationshintergrund haben. Mittlerweile haben Angehörige der zweiten Generation diese Erfahrungen öffentlich zu Gehör gebracht. Sowohl die bereits erwähnte Autorin Lena Gorelik als auch die Schriftstellerin Olga Grjasnowa^[17] beschreiben Erfahrungen von Diskriminierung, die nicht mit ihrer jüdischen Herkunft zusammenhängen sondern mit ihrem Status als Migrantinnen in Deutschland. Sie kritisieren die Nicht-Anerkennung von mitgebrachten Bildungstiteln und die Missachtung von Bildungserfolgen und kennzeichnen diese als strukturelles Versagen einer Gesellschaft, die auf die Herausforderungen von Einwanderungen noch immer mit Abschottung reagiert.

Schlussfolgerungen

In den Auseinandersetzungen um ein neues Selbstverständnis der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland seit 1989 zeichnen sich Widersprüche und Dilemmata der deutschen Politik ab, die den schwierigen Wandel von einem nationalen Selbstverständnis als "Erinnerungsgemeinschaft" hin zu der politisch zu gestaltenden Gegenwart einer modernen Einwanderungsgesellschaft gestalten muss. Zugleich dokumentieren die geschilderten Konflikte und Problemlagen auch die ambivalenten Effekte einer institutionellen und symbolischen Ordnung, die bislang prägend für die Organisationsform der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland war und die im Zuge der russisch-jüdischen Einwanderung einen Bedeutungswandel erfährt. Sichtbar wird darin vor allem, dass die jüdische Gemeinschaft in Deutschland weniger ein "neues deutsches Judentum" darstellt, sondern vielmehr das umkämpfte Ergebnis einer sich neuformierenden jüdischen Diaspora-Gemeinschaft, deren Sinnbezüge und Organisationsformen eben nicht nur in Deutschland liegen. Allgemeiner gesprochen: Im Wandel der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland dokumentieren sich exemplarisch Spannungsverhältnisse und Konflikte, die für diasporische Gemeinschaften der Gegenwart insgesamt kennzeichnend sind. Dieser Wandel macht auf eine zentrale Herausforderung unserer Zeit aufmerksam: Zugehörigkeiten als heterogen zu akzeptieren und damit die Grenzen einer Gemeinschaft fortwährend in Frage stellen zu lassen.

Zitierweise: Karen Körber, Jüdische Gegenwart in Deutschland. Die Migration russischsprachiger Juden seit 1989, in: Deutschland Archiv, 6.10.2016, Link: www.bpb.de/234438

Fußnoten



[1] Wladimir Kaminer, Russendisko, München 2002, S. 9.

[2] Zentralrat der Juden in Deutschland, 
www.zentralratdjuden.de/de/topic/5.mitglieder.html, letzter Zugriff am 20.9.2016.

[3] Anthony Kauders, Unmögliche Heimat. Eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik, München 2007.

[4] Viola B. Georgi, Entliehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland, Hamburg 2003.

Hanno Loewy, Hanno, Ein kurzer, verschämter, paradoxer Augenblick des

[5]

[5] Einverständnisses. Deutsche Identitäten vor und nach dem Holocaust, in: Frankfurter Rundschau, 7. Oktober 2000, S. 21.

[6] Dan Diner, Negative Symbiose, in: ders. (Hg.), Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit, Frankfurt am Main 1987, S. 185–197.

Das Kontingentflüchtlingengesetz von 1980 erlaubt die Zuerkennung des Flüchtlingsstatus der Genfer Konvention, wenn sich die Antragsteller noch im [7] Herkunftsland oder in einem Drittstaat befinden, ohne dass ein ordentliches Asylverfahren durchlaufen werden muss. Vgl. Kay Hailbronner, Ausländerrecht. Ein Handbuch, Heidelberg 1989.

Die Verteilung der jüdischen Kontingentflüchtlinge wurde vom Bundesverwaltungsamt in Köln in Absprache mit den Bundesländern auf der Grundlage des Asylverteilungsschlüssels, das heißt nach der Einwohnerdichte der jeweiligen Bundesländer, übernommen. Darauf erfolgte die Einreisegenehmigung. Es bestand ein verbrieft Anspruch auf unbefristete Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis und auf [8] Sozialleistungen wie Eingliederungshilfen (zum Beispiel Sprachkurse), Sozialhilfe, Wohnungsgeld, Kindergeld oder BAföG. Mit Abschluss eines anerkannten Sprachkurses konnten Leistungen des Arbeitsamtes (Weiterbildung, Umschulung oder Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen) in Anspruch genommen und nach acht Jahren konnte die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt werden. Vgl. Julius H. Schoeps, Willi Jaspers und Bernhard Vogt (Hg.), Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land, Weinheim 1996, S. 31ff.

[9] Vgl. ausführlich hierzu: Karen Körber, Juden, Russen, Emigranten. Identitätskonflikte jüdischer Einwanderer in einer ostdeutschen Stadt, Frankfurt am Main 2005.

Nach Verhandlungen mit dem Zentralrat ist ein Kompromiss zur Neuregelung der jüdischen Einwanderung gefunden worden, der seit 1. Juli 2006 gilt und die [10] 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. Zentralrat der Juden in Deutschland, www.zentralratjuden.de/de/topic/262.htm, letzter Zugriff am 20.9.2016.

Karen Körber, Pushkin oder Thora? Der Wandel der jüdischen Gemeinden in [11] Deutschland, in: José Brunner und Shai Lavi (Hg.), Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität, Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 37, Göttingen 2009.

Lena Gorelik, Die Blockade war immer da, in: Lena Muchina, Lenas Tagebuch, München [12]

2013, S. 7–13.

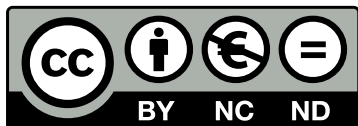
[13] Katja Petrowskaja, *Vielleicht Esther*, Berlin 2014.

[14] Karen Körber, *Zäsur, Wandel oder Neubeginn. Russischsprachige Juden in Deutschland zwischen Recht, Repräsentation und Realität*, in: Karen Körber (Hg.): *Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel*, Göttingen 2015, S. 13–36.

[15] Ebd., S. 31.

[16] Sabine Strasser, *Bewegte Zugehörigkeiten. Nationale Spannungen, Transnationale Praktiken, Transversale Politik*, Wien 2009.

[17] Vgl. Lena Gorelik, "Sie können aber gut Deutsch!" Warum ich nicht mehr dankbar sein will, dass ich hier leben darf, und Toleranz nicht weiterhilft, München 2012 und Olga Grjasnowa, *Deutschland Deine Dichter – bunter als behauptet*, in: *Die Welt*, 8. Februar 2014.



Dieser Text ist unter der Creative Commons Lizenz "[CC BY-NC-ND 3.0 DE - Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/)" [Link:

[Link: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>]
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>]
veröffentlicht. Autor/-in: Karen Körber für bpb.de

Sie dürfen den Text unter Nennung der Lizenz CC BY-NC-ND 3.0 DE und des/der Autors/-in teilen.

Urheberrechtliche Angaben zu Bildern / Grafiken / Videos finden sich direkt bei den Abbildungen.