

Oleg Pronitschew

Revitalisiert und gespalten. Der Diskurs in der deutschsprachigen Printpresse um Konflikte in den jüdischen Gemeinden von Hamburg und Schleswig-Holstein von 2004 bis 2005

Im Mittelpunkt des Beitrags steht die Analyse der medialen Konstruktion von jüdischer Identität am Beispiel der öffentlichen Berichterstattung zum jüdischen Leben in den Bundesländern Hamburg und Schleswig-Holstein. Dabei wird vor allem die Entwicklung der jüdischen Gemeinden in den Jahren 2004 und 2005 in den Blick genommen, da sich hier wesentliche Veränderungen in den Gemeindestrukturen vollzogen. Die Medien konzentrierten sich seit den 1990er Jahren insbesondere auf die Ausdifferenzierung des Daseins von Juden in Deutschland sowie die Gemeindeentwicklungen. Die Analyse der medialen Konstruktion der Entwicklung des Judentums in den beiden Bundesländern zeigt auch, wie Medien das öffentliche Bild des Jüdischen mitformen.

This article will analyze the construction of Jewish identity in the German media, exemplified in public broadcasting relating to Jewish life in the federal states of Hamburg and Schleswig-Holstein. Our analysis will center around the development of the Jewish communities in the years 2004 and 2005, a period chosen due to the profound changes in Jewish communal structures taking place at this time. From the 1990s onward, the German media have focused their reporting on Jewish life in Germany on its increasing diversity and on developments within the Jewish communities. Our analysis of how the development of Judaism is constructed in public-service media in the two federal states will demonstrate the ways in which the media help shape the public image of Judaism.

1. Einleitung

Der Soziologe Y. Michal Bodemann schrieb in seinem Buch *Gedächtnistheater* (1996): „Über keine gesellschaftliche Gruppierung in Deutschland ist so viel geschrieben und keine dabei so beschwiegen worden wie die Juden.“¹ Dieser Satz beschreibt eine zentrale Komponente des öffentlichen Umgangs mit jüdischer Kultur, wie er für die Bundesrepublik Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs prägend ist: die Tradierung eines fiktiven Bildes von Juden und dem Judentum in Museen, Filmen und Geschichtsbüchern. In der Nachkriegszeit war das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden von einer starken Distanz gekennzeichnet. In der nichtjüdischen Öffentlichkeit wurde in den 1950er Jahren die Ära des Nationalsozialismus noch verdrängt, während die wenigen in Deutschland verbliebenen Juden die Öffentlichkeit

¹ Bodemann, Y. Michal: *Gedächtnistheater*. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung, Hamburg 1996, S. 9.

scheuten und eine Position zum Leben im ‚Land der Täter‘ finden mussten. In den 1960er Jahren nahm zwar das Interesse an jüdischer Kultur zu, jedoch orientierte es sich eher an imaginären historischen Versatzstücken jüdischer Kultur als am real existierenden jüdischen Leben.² Das zeigte sich beispielsweise an der Gründung von Bildungseinrichtungen für jüdische Studien mit überwiegend nichtjüdischen Lehrkörpern oder dem Aufkommen der Klezmermusik, bei dem größtenteils nichtjüdische Musiker vermeintlich überlieferte Musik osteuropäischer Juden spielten.³ Die Zuwanderung von jüdischen Kontingentflüchtlingen aus den ehemaligen Sowjetstaaten in den 1990er Jahren veränderte diesen Zustand. Entgegen dem gängigen Bild einer religiösen Schicksalsgemeinschaft waren die Neuankömmlinge nur selten religiös, erachteten sich nach der sowjetischen Geschichtsschreibung als Sieger des Zweiten Weltkriegs und gingen habituell mit anderen russischsprachigen Gruppen konform.⁴ Auf diese Weise vervielfachte sich nicht nur die jüdische Bevölkerung in der Bundesrepublik, sondern auch ihre Fremd- und Selbstbeschreibungen wurden mannigfaltiger.⁵ Das Jüdische wird nun zum Gegenstand von gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen, in denen verschiedene Entwürfe um Anerkennung ringen. Nachfolgend sind mit dem ‚Jüdischen‘ und der ‚jüdischen Kultur‘ sämtliche Akteure, Handlungen und Erzählungen gemeint, die in der öffentlichen Wahrnehmung als jüdisch angesehen werden.

Das Erkenntnisinteresse dieses Artikels liegt in der Untersuchung von Vorstellungen des Jüdischen, die in der deutschen Öffentlichkeit existieren. Wie verläuft die mediale Darstellung von Juden und jüdischer Kultur, wenn neue Entwicklungen in der jüdischen Gemeinschaft einer breiten Öffentlichkeit vermittelt werden? Welche Vorstellungen über Juden machen sich in diesem Prozess bemerkbar? Unter welchen Bedingungen werden Handlungen, Subjekte und Institutionen als ‚jüdisch‘ anerkannt? Die Klärung dieser Fragen soll im vorliegenden Beitrag über eine diachrone Betrachtung der Berichterstattung deutscher Printmedien über jüdische Gemeinden erfolgen. Als jüdische Institutionen sind die Gemeinden Sprachorgane der Juden in Deutschland, anerkannt durch ein Netzwerk aus Mitgliedern und Dachorganisationen. Der Fokus auf Ereignisse in den Bundesländern Hamburg und Schleswig-Holstein von 2004 bis 2005 bietet eine zeitliche und räumliche Überschaubarkeit. In dieser Zeit kam es zu einer Neuordnung der Gemeindestrukturen durch Spaltungen und Neugründungen, die ein Wettstreifen der beteiligten Parteien um die Stellung als legitime jüdische Institutionen nach sich zog. Indem die Betrachtung im Beitrag chronologisch erfolgt, können Veränderungen in der medialen Darstellung und situative Unterschiede bei der Bestimmung des Jüdischen deutlich werden.

Studien über das Konstruktive des Jüdischen in der nichtjüdischen Gesellschaft finden sich speziell seit den 1990er Jahren.⁶ Publikationen wie *Gedächtnistheater*, *Jewish Disneyland*, *Virtually Jewish*, *Der ‚virtuelle Jude‘* oder zuletzt *Bilder des Jüdischen* behandeln

² Goschler, Constantin/Kauders, Anthony: Positionierungen, in: Brenner, Michael (Hg.): Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft, München 2012, S. 295–378, hier S. 375–378.

³ Hödl, Klaus: Kultur und Gedächtnis, Paderborn, 2012, S. 137–141.

⁴ Weiss, Yfaat/Gorelik, Lena: Die russisch-jüdische Zuwanderung, in: Brenner (Hg.): Geschichte der Juden, 2012, S. 379–418, hier S. 406–418.

⁵ Körber, Karen/Franziska Becker: „Juden, Russen, Flüchtlinge“: Die jüdisch-russische Einwanderung nach Deutschland und ihre Repräsentation in den Medien, in: Raphaël, Freddy (Hg.): „... das Flüstern eines leisen Wehens ...“. Beiträge zu Kultur und Lebenswelt europäischer Juden. Festschrift für Utz Jeggle, Konstanz 2001, S. 425–450.

das prozesshafte Entstehen eines Begriffs des Jüdischen. Das bringt eine neue Qualität in dieses Forschungsfeld, da Untersuchungen nicht mehr von einem Vorverständnis jüdischer Kultur ausgehen, sondern dieses selbst hinterfragt wird. In diesem Kontext kommt nichtjüdischen Akteuren eine neue Rolle zu. In Gesellschaften, in denen Juden seit der Shoah im alltäglichen Leben fast gar nicht präsent sind, entwickelte sich mehr und mehr ein abstraktes, zumeist sehr folkloristisches Bild vom Judentum. Die Debatte um diesen Zustand wirft Fragen auf, wie sich die Präsenz von ‚virtuellen Juden‘ auf jene in der Wirklichkeit auswirkt und was überhaupt als authentische jüdische Kultur gilt, da diese immer von einer gegenwärtigen Vorstellung aus bemessen wird.⁷ Für die nachfolgenden Ausführungen leitet sich aus diesen Überlegungen die Prämisse ab, das ‚Jüdische‘ als Konstrukt zu verstehen, das von sprachlicher Repräsentation abhängig, in seiner Bedeutung nicht feststehend und in asymmetrische Sinngebungsverhältnisse eingebunden ist. Der Terminus der Repräsentation wird hier im Sinne einer Definition von Stuart Hall (1932–2014) gebraucht, wonach es sich um eine soziale Praxis der sprachlichen Bedeutungszuschreibung handelt, die ein damit verbundenes Wissen festigt und auf diese Weise Machteffekte entfaltet.⁸

1.1 Das Jüdische im Diskurs

Aus einer Diskursperspektive vollziehen sich Konstruktionsprozesse auf einer sprachlichen Ebene.⁹ Erst über eine solche Semantisierung erhält alles innerhalb der Wirklichkeit eine Bedeutung, indem es an einen Wissenskontext anschließbar wird, der selbst wiederum aus sedimentiertem Sinn besteht. Diskurse leiten diese Prozesse an. Sie bilden spezifische Aussagemuster, deren Zusammensetzung darüber befindet, was zu einem Thema sagbar ist. Ihr Verlauf ist dynamisch und sie können ihren Gegenstand vielfach umdeuten.¹⁰ Als Aushandlungsprozesse von Wissen sind sie abhängig von institutionellen Feldern (zum Beispiel Politik, Kunst, Sport) und haben ungleich verteilte Sprecherpositionen. Das, was innerhalb einer Gesellschaft als ‚jüdisch‘ gilt und geltend gemacht werden kann, ist aus dieser Perspektive das Resultat von Aussagen unterschiedlicher Akteure über das Jüdische. Solche Sprachakte nehmen gegebenenfalls auf unterschiedliche Wissenskomplexe Bezug.

⁶ Wichtige Beiträge der Debatte sind neben den erwähnten Publikationen von Bodemann und Gruber: Pinto, Diana: The third pillar? Towards a European Jewish Identity, in: GOLEM. Europäisch-jüdisches Magazin 1 (1999), S. 33–37; Weiss, Iris: Jewish Disneyland – die Aneignung und Enteignung des „Jüdischen“, in: GOLEM. Europäisch-jüdisches Magazin 3 (2000), S. 43–48; Ochse, Katharina: What could be more fruitful, more healing, more purifying? Representations of Jews in the German Media after 1989, in: Gilman, Sander L./Remmler, Karen (Hg.): Reemerging Jewish Culture in Germany, New York 1994, S. 113–129. Siehe zudem Jungmann, Alexander: Jüdisches Leben in Berlin. Der aktuelle Wandel in einer metropolitanen Diasporagemeinschaft (= Kultur und soziale Praxis), Bielefeld 2007.

⁷ Bodemann, Gedächtnistheater, 1996; Gruber, Ruth Ellen: Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe, Berkeley/Los Angeles 2002. Eine Kritik an Gruber findet sich bei Hödl, Klaus: Der ‚virtuelle Jude‘ – ein essentialistisches Konzept?, in: ders. (Hg.): Der ‚virtuelle Jude‘. Konstruktionen des Jüdischen, Innsbruck 2005, S. 53–70.

⁸ Hall, Stuart: The Work of Representation, in: ders.: Representation. Cultural Representation and Signifying Practices, London/Thousand Oaks 1997, S. 16–61.

⁹ Kiefl, Oliver: Diskursanalyse, in: Bischoff, Christine (Hg.): Methoden der Kulturanthropologie, Bern 2014, S. 431–443, hier S. 432.

¹⁰ Kiefl, Diskursanalyse, 2014, S. 433.

Die methodische Erfassung des in diesem Artikel abgebildeten Diskursverlaufs erfolgt über die wissenssoziologische Diskursanalyse nach Reiner Keller.¹¹ In diesem Methodenfeld hat sich die Erschließung von Diskursen über Texte der Printmedien bewährt. Die Textdeutung vollzieht sich hermeneutisch und rekonstruiert eine Diskursstruktur.¹² Dieser Zugriff ermöglicht es, eine Interaktion von Texten zu verfolgen, die auf Gegenstände öffentlicher Debatten Bezug nehmen und sie auf diese Art mit Bedeutungen füllen.¹³ In diesem Prozess gibt es unterschiedliche Diskurspositionen mit einer ungleich verteilten Deutungsmacht.¹⁴ Diskussionen gesellschaftlicher Größenordnung entstehen durch eine massenmediale Verbreitung. Zeitungen fungieren als Diskursproduzenten, die versuchen, eine Lesart des Diskurses anzuleiten.¹⁵ In ihnen sind Aussagenkomplexe einsehbar, die zu einem Thema bestehen. Die Auswahl der im vorliegenden Artikel untersuchten Periodika begründet sich durch ihre Bezugnahme auf die Entwicklung von jüdischen Gemeinden in Schleswig-Holstein und Hamburg im Zeitraum von 2004 bis 2005. Die untersuchten Tages- und Wochenzeitungen wie *DIE ZEIT*, die *Stuttgarter Zeitung*, die *taz*, das *Hamburger Abendblatt* und *Der Spiegel* sind auflagenstark, medial präsent und auf diese Weise diskursprägend. Als öffentlich zugängliche Informationsquellen für die nachfolgend dargestellten Ereignisse kommt ihnen eine interpretatorische Deutungshoheit über Handlungsverläufe und Akteure auf regionaler wie auch auf überregionaler Ebene zu.

1.2 Vorarbeiten

Seit den 1990er Jahren sind unterschiedliche Arbeiten erschienen, die sich der gesellschaftlichen Wahrnehmung und Repräsentation des Jüdischen von einer Diskursperspektive und -geschichte aus annähern. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung sind primär Studien von Interesse, die sich mit jüdischen Fremd- und Selbstbeschreibungen seit 1945 beschäftigen, da diese den Ausgangspunkt für den Diskurs um jüdisches Leben seit 1990 bilden. Nachfolgend stehen Studien im Vordergrund, die sich der Selbst- und Fremdbeschreibung deutscher Juden widmen.

2001 untersuchte Inga-Marie Kühl den innerjüdischen Diskurs der jüdischen Gegenwartsliteratur der Bundesrepublik und der DDR.¹⁶ Stephanie Tauchert gab auf der Basis einer Auswertung von Repräsentativorganen (jüdischen Zeitungen), Archivbeständen der Gemeinden und Ego-Dokumenten eine detaillierte Beschreibung der Entwicklung jüdischer Identität in der DDR und in der Bundesrepublik im Zeitraum von

¹¹ Keller, Reiner: *Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen*. 3. Auflage, Wiesbaden 2007, S. 57. Der gleiche Band bietet eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Diskursforschung. Zur wissenssoziologischen Diskursanalyse siehe Keller, Reiner: *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden 2005; Jäger, Siegfried: *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, 4. Auflage, Münster 2012.

¹² Keller, *Diskursforschung*, 2007, S. 59–74.

¹³ Fraas, Claudia/Klemm, Michael: *Diskurse – Medien – Mediendiskurse. Begriffsklärungen und Ausgangsfragen*, in: dies. (Hg.): *Mediendiskurse. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 2005, S. 1–8, hier S. 4.

¹⁴ Kaschuba, Wolfgang: *Einführung in die Europäische Ethnologie*. 3. Auflage, München. 2006, S. 242.

¹⁵ Keller, *Diskursforschung*, 2007, S. 59–74.

¹⁶ Kühl, Inga-Marie: *Zwischen Traum, Trauma und Tradition: Identitätskonstruktionen in der Jungen Jüdischen Gegenwartsliteratur* (Dissertationsschrift an der Humboldt-Universität zu Berlin), Berlin 2001.

1950 bis 2000.¹⁷ Monika Halbinger untersuchte das Bild des Jüdischen in den Wochenzeitungen *DIE ZEIT*, *Der Spiegel* und *Stern* von 1946 bis 1989.¹⁸ In den Sozial- und Kulturwissenschaften untersuchten Franziska Becker und Karen Körber die Interaktion von diskursiven Rahmungen und Selbstbeschreibungen in jüdischen Gemeinden.¹⁹ Die genannten Studien mit expliziten und impliziten diskursanalytischen Anteilen konzentrieren sich auf urbane Ballungszentren jüdischen Lebens wie Berlin oder bilden Längsschnitte über lange Zeiträume. Untersuchungen zur Lage der jüdischen Gemeinden in der deutschen Peripherie, speziell in Norddeutschland, und deren Interaktion mit gesamtgesellschaftlichen Diskursen sind für die neueste Geschichte nicht vorhanden. Aufgrund der im bundesweiten Vergleich geringen jüdischen Bevölkerung ist eine Untersuchung solcher Regionen umso aufschlussreicher für das Bild des Jüdischen in Deutschland. Die mediale Präsenz der jüdischen Bevölkerung hat sich seit der Zuwanderung der 1990er Jahre neu konstituiert und ist stark von Gesamtdiskursen abhängig. So lässt sich das Zusammenspiel von diesbezüglichen nationalen und lokalen Abläufen analysieren.

2. Die neue jüdische Gemeinschaft

Bis zum Beginn der großen Migrationswelle war das jüdische Leben in den beiden deutschen Staaten von starker Unsicherheit gekennzeichnet. Immer wieder aufkeimende Wellen des Antisemitismus, die kontroverse Stellung des Landes Israel in der deutschen Öffentlichkeit und das Gefühl, in einem für Juden gebannten Land zu leben, bestimmten das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden.²⁰ Jüdische Gemeinden waren in dieser Zeit hauptsächlich Orte religiöser Praxis und Enklaven des Jüdischen. Mit Einsetzen der Migrationswelle Anfang der 1990er Jahre veränderten sie ihren Charakter hin zu Integrationszentren, in denen nunmehr eine Minderheit ‚alteingesessener‘ Juden eine Mehrheit von Zuwanderern in die deutsche Gesellschaft und die jüdische Gemeinschaft eingliedern sollte. Zu grundsätzlichen kulturellen Migrationsbarrieren wie mangelnden Sprachkenntnissen kamen erschwerend geringe oder fehlende Kenntnisse in kultischen und alltäglichen Praxen des Judentums hinzu.²¹ Zugleich gab es Probleme bei der Anerkennung als Jude. Die staatliche Einwanderungsregelung akzeptierte bis 2005 sämtliche Einwanderer, die ihre jüdische Herkunft zertifizieren konnten.²² Dies lief konträr zum Kurs der Gemeinden, die nach halachischen Vorgaben nur matrilinear bestimmte Juden als Mitglieder aufnahmen.²³ So blieb ein beträchtlicher Teil der

¹⁷ Tauchert, Stephanie: Jüdische Identitäten in Deutschland. Das Selbstverständnis von Juden in der Bundesrepublik und der DDR 1950 bis 2000, Berlin 2007.

¹⁸ Halbinger, Monika: Das Jüdische in den Wochenzeitungen *Zeit*, *Spiegel* und *Stern* (1946–1989). Berichterstattung zwischen Popularisierungsbemühung, Vereinnahmung und Abwehr (= Forum deutsche Geschichte 21), München 2010.

¹⁹ Körber, Karen: Juden, Russen, Emigranten. Identitätskonflikte jüdischer Einwanderer in einer ostdeutschen Stadt, Frankfurt am Main 2005; Hegner, Victoria: Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin, Frankfurt am Main 2008.

²⁰ Tauchert, Jüdische Identitäten, 2007.

²¹ Kugelmann, Cilly: Die Russen kommen. Der demographische Umbruch in den jüdischen Gemeinden Deutschlands, in: Ungar-Klein, Brigitte (Hg.): Jüdische Gemeinden in Europa. Zwischen Aufbruch und Kontinuität, Wien 2000, S. 51–64.

²² Hegner, Gelebte Selbstbilder, 2008, S. 46.

²³ Körber/Becker, Juden, Russen, Flüchtlinge, 2001, S. 433.

Zuwanderer den traditionellen jüdischen Gemeinden fern oder wandte sich an andere jüdische Institutionen. Mit dem steigenden Einfluss von Organisationen wie der Union der progressiven Juden gründeten sich vermehrt Gemeinden mit liberaler Ausrichtung.²⁴ Die seit dem Zweiten Weltkrieg dominante Orthodoxie musste sich fortan neben anderen Strömungen behaupten, die von liberal bis ultraorthodox reichten. Das jüdische Leben in Deutschland hatte sich somit quantitativ vervielfacht und ethnisch sowie religiös ausdifferenziert.

3. Die jüdischen Gemeinden von Schleswig-Holstein und Hamburg

Wie alle Gemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg hatten die Gemeinden in Schleswig-Holstein und Hamburg nur geringe Mitgliederzahlen im Vergleich zur Vorkriegszeit. Die Hamburger Gemeinde wurde 1945 neu gegründet und nahm eine gemäßigt orthodoxe Kultusausrichtung an. Ab 1968 war sie zusätzlich für die jüdischen Einwohner des Nachbarlandes Schleswig-Holstein zuständig, da sich der damalige Landesverband Jüdische Gemeinschaft Schleswig-Holstein aufgrund schwindender Mitgliederzahlen auflösen musste. Die soziokulturelle Zusammensetzung in der jüdischen Gemeinde Hamburgs veränderte sich durch die Aufnahme von Kontingentflüchtlingen ab dem Jahr 1991. Die Gemeinde erfüllte nun eine Integrationsfunktion, die durch finanzielle Zuschüsse von der Landesregierung unterstützt wurde. War die Gemeinde in der Nachkriegszeit gegenüber der Öffentlichkeit verhalten, wurde ihr im Kontext der Revitalisierung eine hohe mediale Präsenz zuteil.²⁵

Jüdisches Leben in Schleswig-Holstein musste sich Anfang der 1990er Jahre umorganisieren beziehungsweise teilweise gänzlich neu gründen.²⁶ Nach einem erheblichen Gemeindemitgliederzuwachs durch die Zuwanderung berieten Vertreter aus Hamburg, Kiel und Lübeck in ersten Treffen 1995 in Kiel darüber, eine Neustrukturierung des Gemeindegewesens durchzuführen. Kontinuierlich erweiterte sich die Infrastruktur um die religiöse und soziale Betreuung.²⁷ Am 29. Januar 1998 schlossen Vertreter aus Hamburg einen auf fünf Jahre ausgelegten Staatsvertrag mit der schleswig-holsteinischen Landesregierung ab. 2002 gründete sich der Landesverband der Jüdischen Gemeinden von Schleswig-Holstein mit Sitz in Bad Segeberg, dem die Gemeinden Ahrensburg, Bad Segeberg, Elmshorn, Pinneberg und die im selben Jahr gegründete Jüdische Gemeinde Kiel e. V. angehören. 2004 entstand ein weiterer Landesverband namens Jüdische Gemeinschaft Schleswig-Holstein, in dem sich die orthodoxen Gemeinden von Flensburg und Lübeck sowie die Jüdische Gemeinde Kiel und Region organisierten. Beide Verbände bekamen anschließend die Stellung als Körperschaft des öffentlichen Rechts zugesprochen, wodurch sie berechtigt waren, in den Zentralrat der Juden in Deutschland einzutreten.²⁸ Bis heute ist diese Struktur konstant geblieben.

²⁴ Körber, Juden, Russen, Emigranten, 2005, S. 175–176.

²⁵ Lorenz, Ina: Jüdische Gemeinde (1945–1989), in: Heinsohn, Kirsten (Hg.): Jüdisches Hamburg. Ein historisches Nachschlagewerk, Göttingen 2006, S. 135–138, hier S. 138; Fenyés, Gabriela: Jüdische Gemeinde nach 1989, in: Institut für die Geschichte der deutschen Juden (Hg.): Das Jüdische Hamburg, Göttingen 2006, S. 141–143.

²⁶ Kornblum, Chaim: Entwicklung in Schleswig-Holstein seit 1994, in: Harck, Ole (Hg.): Jüdische Vergangenheit – Jüdische Zukunft (= Gegenwartsfragen, 80), Kiel 1998, S. 101–103, hier S. 101.

²⁷ Kornblum, Schleswig-Holstein, 1998, S. 101–103.

²⁸ Fenyés, Jüdische Gemeinde, 2006, S. 142.

4. Die Konstruktion von jüdischen Gemeinden im Diskurs

Nachfolgend stehen Texte aus überregionalen Zeitungen und Zeitschriften im Fokus, die sich auf die Geschehnisse um die Loslösung der schleswig-holsteinischen Gemeinden von Hamburg und die anschließende Aufteilung in zwei Landesverbände beziehen. Um die Verwaltungsrechte geltend zu machen, betonten die jeweiligen Parteien ihre Stellung als legitime jüdische Institution. Der mediale Diskurs, in den sich die genannten Vorfälle einbetten lassen, folgte einem speziellen Schema, da er einerseits von der Öffentlichkeit bestimmt, andererseits zum Austragungsort eines internen Konflikts der Gemeinschaft wurde. Das Hauptnarrativ des Konflikts bildet die Bestrebung der liberalen Gemeinde Bad Segeberg, sich von der administrativen Betreuung durch die orthodoxe Gemeinde Hamburg loszulösen. Der nachfolgend genutzte Begriff des Narrativs bezieht sich auf die Definition der ‚qualitativen Narrative‘ des Soziologen Alexander Jungmann, der diese als „innerjüdische Deutungsmuster“ betrachtet, die als die „durch die Wahl bestimmter überindividuell verständlicher und verbreiteter Sprachbilder zum Ausdruck gebrachten innerjüdischen Selbstdeutungen der Veränderungen des hiesigen jüdischen Lebens“ zu verstehen sind.²⁹

Die Berichterstattung legte im Vorfeld die Rollen und Streitpunkte innerhalb des Konflikts fest. So schrieb die *taz* am 23.04.2004: „Man streitet über die Frage, ob die Schleswig-Holsteiner einen eigenen Landesverband gründen dürfen, man streitet um öffentliche Förderung, und man streitet auch über die ganze Richtung. Die Hamburger Gemeinde gilt gemeinhin als konservativ, Segeberg dagegen ist Mitglied in der Union progressiver Juden.“³⁰ Die Hamburger Gemeinde wird als eine alte hegemoniale Kraft dargestellt, die in Schleswig-Holstein an Einfluss einbüßt und ihren Anspruch aufrechtzuerhalten versucht. Die eine autonome Eigenverwaltung anstrebenden liberalen Gemeinden Schleswig-Holsteins erscheinen hingegen als Opposition zur Hamburger Gemeinde. Der explizite Gebrauch eines Konfliktvokabulars verortet die Geschehnisse als Auseinandersetzung.

Die entgegengesetzten Positionen der Gemeinden werden durch die damaligen Vorsitzenden der Gemeinden personifiziert: Andreas C. Wankum (Hamburg) und Walter Blender (Bad Segeberg). In der *taz* wirft Walter Blender seinem Kontrahenten vor, „es gehe ihm vorrangig darum, seine Machtposition zu festigen: ‚Er versucht ein Territorium zu behalten, das er längst verloren hat.‘“ Auch externe Akteure werden in diesem Kontext positioniert. So schreibt das *Hamburger Abendblatt* am 19.04.2004: „Inzwischen hat die Landesregierung in Kiel sich in den Streit eingeschaltet. Zum Jahresende soll der Staatsvertrag an die durch den Zuzug vieler Juden aus der ehemaligen Sowjetunion veränderten Bedingungen angepasst werden.“³¹ In dieser Aussage findet sich ein Appell an die Landesregierung von Schleswig-Holstein, als Teil der umgebenden Mehrheitsgesellschaft aktiv an den Geschehnissen mitzuwirken. Allgemein erscheint sie in den Berichten als zu Unrecht neutral, passiv oder leidtragend. „Die schleswig-holsteinische Landesregierung hält sich aus dem Streit bisher heraus und spricht von ‚innerjüdischen Angelegenheiten‘“, berichtet die *taz*. Dagegen werden gerade jüdische Akteure angeführt,

²⁹ Jungmann, *Jüdisches Leben in Berlin*, 2007, S. 185.

³⁰ *taz* vom 23.04.2004, Artikel „Gemeinden im Schlamassel“.

³¹ *Hamburger Abendblatt* vom 19.04.2004, Artikel „Krach in der Jüdischen Gemeinde“.

die der politischen Umwelt aufgrund ihrer Rolle als finanzieller Förderer eine „Schiedsrichterrolle“ zugestehen, mit der Pflicht, für klare Verhältnisse sorgen zu müssen. Darauf verweist Walter Blender in der *taz*: „Es ist nicht innerjüdisch, wenn Nichtjuden Geld für Juden ausgeben.“³²

Das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden gestaltet sich im Diskurs um die Gemeinden generell neu. Wie Walter Blender in der *ZEIT* vom 25.03.2004 zitiert wird, handele es sich bei der Distanz zwischen Juden und Nichtjuden um eine „Wagenburgmentalität, in die sich manche jüdischen Funktionäre gern vergrüben“. Das sei eine veraltete Konvention, die nicht zur Zukunft des Judentums in Deutschland passe. „Das moderne Judentum einer demokratischen Gesellschaft solle offen und herzlich auf die nichtjüdischen Mitbürger zugehen, statt von ihnen immer Schlimmes zu erwarten“, schreibt die *ZEIT*. Es wird sogar postuliert, dass mit der alten Haltung ein bestimmtes Missbrauchspotenzial verbunden sei. „Im Schüren von Berührungängsten mit der nichtjüdischen Umwelt ahnen Blender und seine Mitstreiter eine interessengeleitete Absicht. Je mehr man sich misstrauisch abschotte, desto undurchdringlicher blieben die Machtstrukturen auch im Inneren der jüdischen Gemeinschaft.“³³ Durch das Schaffen von mehr Transparenz gegenüber der gesellschaftlichen Umwelt tue sich die jüdische Gemeinschaft selbst einen Gefallen, da derart das Missbrauchspotenzial verringert würde und Vorbehalte abgebaut werden könnten. Die öffentliche Einsicht in jüdische Organisationen garantiere die Authentizität der Gemeinden. Sie bilde damit eine Legitimationsgrundlage dafür, dass die Gemeinden von jüdischen und nichtjüdischen Akteuren als jüdische Institutionen anerkannt werden. Die Erklärungsmuster zur Deutung der Geschehnisse leiten sich interdiskursiv ab. Bei dem Terminus des Interdiskurses handelt es sich um einen Begriff des Literaturwissenschaftlers Jürgen Link, der darunter einen Diskurs oder Diskursstrang versteht, der verschiedene andere thematische Bereiche berührt.³⁴

Die Bezugnahme auf übergeordnete Entwicklungen des jüdischen Lebens in Deutschland passt die Akteure und Geschehnisse in Muster ein, die sich im Diskurs bereits etabliert haben. So stellt ein Artikel aus dem *Spiegel* vom 03.05.2004 die Landes- und Bundesentwicklungen in Relation zueinander: „Das Finanzmonopol der Orthodoxen gründet sich vor allem auf die Immigranten aus den Staaten der ehemaligen UdSSR, die nach Angaben des Zentralrats bereits 60 bis 70 Prozent der Mitgliedschaft ausmachen. In deren russischen Passdokumenten steht unter Nationalität ‚Jude‘. Das genügt beispielsweise in Niedersachsen, um sie nach der Einreise automatisch zu Mitgliedern der jüdischen Gemeinden werden zu lassen. Gegen dieses Verfahren wehren sich jetzt die liberalen Gemeinden der Union progressiver Juden, der keine Zwangsmitglieder zugeteilt werden und die deshalb nur 3.000 Mitglieder ins Feld führen kann, wenn es ums Geld geht. Von den jährlich rund 980.000 Euro nicht zweckgebundener Landeszuschüsse für die Jüdische Gemeinde in Hamburg/Schleswig-Holstein sehen die Liberalen nach eigenen Angaben ‚keinen Euro‘. Die Zahl der tatsächlich religiös aktiven Juden in der

³² *taz* vom 23.04.2004, Artikel „Gemeinden im Schlamassel“.

³³ *DIE ZEIT* vom 25.03.2004, Artikel „Wer sagt, dass wir keine Juden sind?“.

³⁴ Link, Jürgen: Noch einmal: Diskurs, Interdiskurs, Macht, in: *kultuRRvolution* 11 (1986), S. 4-7.

Hansestadt liegt nach Schätzungen der Liberalen bei lediglich ‚einem Zehntel‘ der offiziell ausgewiesenen 4.865 Mitglieder.³⁵

Die Themen Finanzen, Religion und Ethnizität dienen als verbindende Muster, die die Vorkommnisse in Schleswig-Holstein im gesamtdeutschen Kontext deutbar machen. Es entsteht das Bild von orthodoxen Gemeinden, die eine große Mitgliederanzahl für finanzielle Zuschüsse ausnutzen, zum Nachteil der unterbesetzten liberalen Gemeinden. Die Führung von Scheinmitgliedern, die das Jüdisch-Sein nicht religiös vollziehen, stuft die Anerkennung orthodoxer Gemeinden als jüdischen Institutionen ab, wohingegen liberale Gemeinden wenige, aber kultisch tätige Anhänger haben, denen eine adäquate finanzielle Unterstützung versagt wird. Die Finanzierung verfehlt demnach ihr Ziel, wenn sie nicht nachweisbar religiöse Praxen unterstützt. Anhand der medial dargestellten Geschehnisse bilden sich die Rollen der verschiedenen Akteure heraus, mit jeweils unterschiedlichen Semantiken. So beispielsweise in Bad Segeberg, wo die „Mitgliederzahlen der Gemeinde ständig steigen und diese aktiv und lebendig ist“, wie die *taz* vermerkt. Die Profilierung als wachsende, lebendige Gemeinde stellt einen zentralen Aspekt der Abgrenzung zwischen den Konfliktparteien dar. Sie verweist symbolisch auf den diskursbestimmenden Rahmen der Revitalisierung. Wie es Alexander Jungmann beschrieb, sind Wiederbelebungsnarrative wie Revitalisierung oder Renaissance ein fester Bestandteil der Inszenierung der Wiederkehr jüdischen Lebens.³⁶

Hohe Mitgliederzahlen stellen eine konstante Entwicklung in Aussicht und die Einhaltung religiöser Praxen bürgt für eine jüdische Authentizität. Die Anerkennung durch die Landesregierung als einem ausgewiesenen nichtjüdischen Akteur bestärkt die Position als legitime jüdische Institution mit einer entsprechenden Repräsentationsfunktion. Religiosität, finanzielle Förderung und Mitgliederstärke bilden somit Ressourcen, auf denen die Authentizität von jüdischen Gemeinden basiert. Diese Aspekte sind nicht immer stringent zueinander in Beziehung zu setzen – ein Umstand, der besonders in der Darstellung von jüdischen Kontingentflüchtlingen deutlich wird. Sie bilden in der Berichterstattung primär eine Alterität zu den alteingesessenen Juden und der deutschen Gesellschaft. Wie es im *Spiegel* dargestellt wird, handelt es sich bei ihnen um „Zwangsglieder“, die „mit dem Gemeindeleben wenig im Sinn“ haben. Das Bild des integrationsbedürftigen Zuwanderers basiert dabei auf vorangegangenen Diskursen, die noch bundesweit in den 1990er Jahren geführt wurden, so wird zum Beispiel das Bild des russischen Wirtschaftsflüchtlings aufgegriffen.³⁷ „Wir haben Juden erwartet, und es kamen Russen“, sagt der Funktionär einer jüdischen Jugendorganisation.³⁸

Die vor allem religiöse Definition des Judentums ist in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg dominant.³⁹ Dieser religiösen Qualität steht eine Quantität der Mitgliederstärke gegenüber. Letztere verkörpern die jüdischen Kontingentflüchtlinge, wenn sie in Zahlen als Humanressource auftreten. So schreibt die *taz* vom 02.04.2005 über die Gemeinde von Bad Segeberg, diese „umfasst derzeit schon 170 Mitglieder und besteht zu

³⁵ *Der Spiegel* vom 03.05.2004, Artikel „Viele Zimmer unterm Dach“.

³⁶ Jungmann, *Jüdisches Leben in Berlin*, 2007, S. 181–184.

³⁷ Körber, *Juden, Russen, Emigranten*, 2005, S. 63–70.

³⁸ *Der Spiegel* vom 03.05.2004, Artikel „Viele Zimmer unterm Dach“.

³⁹ Schopes, Julius Hans: Das (nicht)angenommene Erbe, in: Brechenmacher, Thomas (Hg.): *Identität und Erinnerung. Schlüsselthemen deutsch-jüdischer Geschichte und Gegenwart*, München 2009, S. 173–186, hier S. 176 f.

mehr als achtzig Prozent aus jüdischen Zuwanderern, die aus der ehemaligen Sowjetunion kamen⁴⁰. Wird in den Printmedien auf das Fachwissen vom Judentum zurückgegriffen, erscheinen die Kontingentflüchtlinge als defizitär, da sie „sich kaum in der jüdischen Liturgie auskennen, kein oder kaum deutsch sprechen und nach jüdischen [sic] Gesetz nicht einmal wirkliche Juden sind“, wie es in der *taz* heißt. Die ‚alteingesessenen‘ Juden erscheinen als Teil der Aufnahmegesellschaft und russischsprachige Migranten als integrationsbedürftige Fremde. Die wiederholt dargebrachten Argumente einer sprachlichen und religiösen Unkenntnis der Zuwanderer bilden die Grundlage dafür, den Gemeinden eine Integrationsaufgabe zuzusprechen.

Solche Erzählpraxen bringen den Effekt mit sich, andere Narrative zu beeinflussen. Wurden deutschen Juden im Nachkriegsdiskurs wiederholt die Eigenschaften von Ausländern beigemessen, ist ihre deutsche Zugehörigkeit in diesem Kontext gefestigt.⁴¹ Die Anbindung an die deutsche Gesellschaft verstärkt sich sogar durch die Übertragung der Aufgabe, die Kontingentflüchtlinge an jüdische Riten und deutsche Sprachnormen heranzuführen. Die erfolgreiche Integration wird damit zu einem Aspekt der Profilierung als jüdischer Institution. Gleichzeitig wirkt eine nicht vollzogene Revitalisierung negativ auf das Bild der jüdischen Gemeinschaft zurück. „Denn die Gemeinde erhält keine öffentlichen Fördermittel. Schuld daran ist aber nicht etwa böser Wille der zuständigen schleswig-holsteinischen Landesregierung. [...] Dass sie bis heute von der Teilhabe am staatlichen Förderungstopf ausgeschlossen sind, hat seine Ursache in einer erbitterten innerjüdischen Auseinandersetzung“, heißt es in der *ZEIT*.⁴² Der landesspezifische Bezug spielt eine wichtige Rolle: Das Wachsen jüdischen Lebens ist erwünscht und wertet das Bundesland auf. Die Institutionen, die an der Gestaltung jüdischen Lebens beteiligt sind, profilieren sich mit ebendieser Förderungsleistung. Während nichtjüdische Institutionen als neutrale Geldgeber fungieren, verhindern die jüdischen Gemeinden mit ihren Konflikten eine Revitalisierung. Die finanzielle Förderung spielt eine Doppelrolle: Sie bildet die Grundlage für Konflikte und ist zugleich das Fundament für den Aufbau jüdischen Lebens.

5. Die Pluralität des Jüdischen

Durch die Berichterstattung um die Loslösung von Hamburg wurden die diskursiven Voraussetzungen für eine Akzeptanz des Jüdischen Landesverbandes Schleswig-Holstein geschaffen, der sich mit Integrationsarbeit, religiöser Authentizität und steigenden Mitgliederzahlen profilieren konnte. Das zweite Diskursereignis in der Neuordnung der Gemeinden Schleswig-Holsteins veränderte das Bild von der Ganzheitlichkeit in Schleswig-Holstein. Am 18. April 2004 gründeten die Gemeinden Kiel, Lübeck und Flensburg einen eigenen Landesverband namens Jüdische Gemeinschaft Schleswig-Holstein, der durch diese Namensgebung an seinen Vorreiter in der Nachkriegszeit anschloss. In diesem Kontext traten besonders Diskurse über die Einheit jüdischen Lebens in den Vordergrund. So erschien unter dem symbolischen Titel *Jüdische Gemeinschaft hat sich gespalten* Ende Oktober 2004 ein Artikel im *Hamburger Abendblatt*:

⁴⁰ *taz* vom 02.04.2005, Artikel „Jüdisch für Anfänger“.

⁴¹ Tauchert, *Jüdische Identitäten*, 2007, S. 346.

⁴² *DIE ZEIT* vom 25.03.2004, Artikel „Wer sagt, dass wir keine Juden sind?“.

„Die Zitterpartie um die Anerkennung der Körperschaft des öffentlichen Rechts ist noch nicht ausgestanden (NZ berichtete), da erreicht eine neue Hiobsbotschaft den Jüdischen Landesverband Schleswig-Holstein: Vertreter der Gemeinden Lübeck, Flensburg und Kiel haben am Sonntag mit der ‚Jüdischen Gemeinschaft Schleswig-Holstein‘ einen ‚Konkurrenz‘-Verband gegründet.“⁴³

Im Gegensatz zu den Emanzipationsbestrebungen der bisherigen Akteure, die als Ergänzung für das Land Schleswig-Holstein und sein jüdisches Leben dargestellt wurden, bringt der neue Landesverband eine Spaltung hervor, aus der zwei konkurrierende Institutionen resultieren. Als Erklärung für die Geschehnisse wird die bisherige Entwicklung der Gemeinden angeführt.

„Die Spaltung der schleswig-holsteinischen Juden hängt mit einer seit zwei Jahren schwelenden Auseinandersetzung zusammen“, berichtet das *Hamburger Abendblatt* Anfang 2005. Erneut tritt die finanzielle Ebene als Konfliktgrund auf. „Dabei geht es um die staatlichen Zuschüsse des Landes in Höhe von jährlich 360.000 Euro. Diese waren bislang nach Hamburg gegangen und sollten von dort weiterverteilt werden. Der engagierte Segeberger Landesverband aber fühlte sich nicht vertreten und forderte die finanzielle Unabhängigkeit. Als der Streit Mitte 2004 zu eskalieren drohte, schaltete sich der Zentralrat der Juden ein – scheiterte aber mit dem Vorstoß eines einheitlichen Landesverbands. Als Kompromiß sollen die Zuschüsse nun an beide Landesorganisationen gehen.“⁴⁴

Die Rolle des Zentralrats erhält beispielhaft in diesem Artikel eine Neubestimmung im Diskurs, vom Konfliktantreiber zur Schlichtungsinstanz. Während ein einheitlicher Landesverband als Ziel galt, stellt die neue Situation von zwei Institutionen einen Kompromiss dar. In den diskursiven Ereignissen erscheint die Geschlossenheit der Gemeinden in unterschiedlichen Formen. Im Konflikt zwischen den Gemeinden von Hamburg und Bad Segeberg wurde die Einheitsgemeinde laut der Darstellung in den Printmedien von einer Konfliktpartei forciert. „Wir haben den Segebergern angeboten, unter dem Dach der Einheitsgemeinde Mitglied zu werden“, sagt Wankum dazu. Das sei abgelehnt worden. Seither herrscht, abgesehen von gegenseitigen öffentlichen Anfeindungen, Funkstille zwischen den Kontrahenten.“⁴⁵ Prägnant ist die Einordnung der daraufhin entstehenden Konflikte. ‚Falsche Entwicklungen‘ des jüdischen Lebens werden zu einem internen Effekt, der aus der Gemeinschaft selbst resultiert.

Die Rezeption der neuen Landesverbandsgründung als Spaltung ist zurückzuführen auf den damals bundesweit geführten Diskurs über die strukturelle Veränderung des jüdischen Lebens in Deutschland. Die Bezeichnung als Spaltung war dominant: „In dem norddeutschen Streit spiegelt sich eine Diskussion, die derzeit in ganz Deutschland geführt wird. Es geht um eine mögliche Spaltung des deutschen Judentums: in solche Gemeinden, die sich unter dem Dach des Zentralrats zusammenfinden, und jene – eher liberalen – Gemeinden, die das ablehnen.“⁴⁶ Es zeigt sich eine diskursive Verschränkung der einzelnen Debatten, die auf Bundes- und Landesebene, in der Gemeinschaft und der

⁴³ *Hamburger Abendblatt* vom 26.10.2004, Artikel „Jüdische Gemeinschaft hat sich gespalten“.

⁴⁴ *Hamburger Abendblatt* vom 06.01.2005, Artikel „Jüdische Verbände im Norden wollen Partnerschaft“.

⁴⁵ *Hamburger Abendblatt* vom 19.04.2004, Artikel „Krach in der Jüdischen Gemeinde“.

⁴⁶ *Hamburger Abendblatt* vom 19.04.2004, Artikel „Krach in der Jüdischen Gemeinde“.

gesamten Gesellschaft ablaufen.⁴⁷ Als legitime jüdische Instanzen erscheinen in diesen Auseinandersetzungen Gemeinden, die ihre Authentizität medial festigen können. Das hängt einerseits von ihrer Außendarstellung ab, andererseits von ihrer medialen Präsenz. Die Rezeption als Spaltung des jüdischen Lebens war durch die etablierte Rollenverteilung im Diskurs möglich. Mit dem Erscheinen eines orthodoxen Landesverbands wurden die bewährten Muster der Auseinandersetzung um konfessionelle Vorrechte und ökonomische Mittel auf verschiedene Geschehnisse übertragbar, und zwar sowohl auf die Auseinandersetzungen zwischen den Gemeinden in Hamburg und Schleswig-Holstein, als auch darauffolgend zwischen den Landesverbänden in Schleswig-Holstein. Derart wurde in den Zeitungen in unterschiedlichen Situationen auf verschiedene bekannte Narrative rekurriert, um die Entwicklungen deutbar zu machen.

6. Zusammenfassung: Die Rolle von Printmedien bei der Inszenierung jüdischer Identität

An der Repräsentationspolitik der jüdischen Gemeinden in Deutschland haben einzelne Medieninstanzen einen hohen Anteil. Geschehnisse um das jüdische Leben werden in einem diskursiven Rahmen verortet, der sich aus Vorstellungen über das zeitgemäße Judentum und seine Entwicklung speist. Diese nähren eine öffentliche Erwartungshaltung an die Gemeinden im Hinblick auf religiöse Praxen und eine Förderung der Revitalisierung. Daraus entsteht ein Zwang für das Alltagsleben und die Repräsentationspolitik der Gemeinden. Jüdische Einrichtungen partizipieren an der Reproduktion dieser Vorstellungen, indem sie sich gegenüber diesen verorten und sie glaubhaft vollziehen müssen. Das garantiert wiederum eine Ansammlung von symbolischen Ressourcen wie Religiosität, Finanzen und Mitgliederanzahl, die sich gegenseitig bedingen und verstärken. Motive wie die Revitalisierung, Finanzierung und Einheit treten in Doppelfunktionen auf, die Akteure auf- oder abwerten. Für das nichtjüdische konstitutive Außen stellen diese Aspekte Authentizitätsgarantien für eine Rückkehr jüdischen Lebens dar. Die Bildung von jüdischen Gemeinden zu fördern, leistet wiederum einen Beitrag zur gesellschaftlichen Selbstdarstellung, zum Beispiel als Sühneleistung gegenüber jüdischen Menschen, um die historische Schuld an der Shoah abzutragen.

Wie die diskursiven Ereignisse zeigen, können Entwicklungen in jüdischen Gemeinden in so einem Deutungsrahmen positiv wie negativ konnotiert werden. Es ist an dieser Stelle zu betonen, dass von der medialen Darstellung der Ereignisse nicht auf ihren Wahrheitsgehalt geschlossen werden kann. Aus einer diskurstheoretischen Perspektive sind Ereignisse ‚wahr‘, sobald sie in ihrer Erklärungsfunktion anerkannt werden.⁴⁸ Die Absicht des vorliegenden Artikels war es, den Modus der Darstellung zu analysieren, aber nicht die entsprechenden Ereignisse zu verifizieren beziehungsweise falsifizieren.

⁴⁷ Müller, Christine: Zur Bedeutung von Religion für jüdische Jugendliche in Deutschland, Münster/New York/München/Berlin 2007, S. 97.

⁴⁸ Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt am Main 1991, S. 14–19.

Aus den dargestellten Beobachtungen ergeben sich nachfolgende Überlegungen für die mediale Darstellung jüdischen Lebens: Man muss danach fragen, inwiefern es sinnvoll ist, beim Narrativ einer Revitalisierung des deutschen Judentums zu verharren. Die positive, rückgewandte Überhöhung des deutschen Judentums vor dem Zweiten Weltkrieg verkehrt nicht nur die historischen Verhältnisse, sondern schafft auch diskursive Rahmenbedingungen für die Entwicklung der zeitgemäßen jüdischen Gemeinschaft.⁴⁹ Insbesondere die diskursiven Effekte auf die Zuwanderergeneration bedürfen einer kritischen Reflexion. Die Beschreibung russischsprachiger Migranten als passive humane Ressource, die das deutsche Judentum aufgefüllt hat, unterschlägt die Möglichkeit für diese, sich eigene Handlungsspielräume zu erschließen.⁵⁰ Es bleibt zu betrachten, wie sich diese Darstellung auf aktuelle und zukünftige Verhältnisse ausrespektive in diesen nachwirkt.

Obwohl die Regenerierung jüdischen Lebens mittlerweile unbestreitbar ist, steht immer noch nicht fest, wie dieses Leben aussehen soll. Letztlich haben die Bundesregierung und hiesige jüdische Vertreter eine Revitalisierung in Aussicht gestellt und versprochen – nicht die Zuwanderer. Diesem Umstand sollte mit einer entsprechenden Entwicklungsfreiheit Genüge getan werden, bei der bestimmte Handlungsmuster nur Empfehlungen sein können, aber keine Anweisungen. Die Einsicht einer dynamischen Entwicklung und Veränderung der Kategorien, die im Diskurs über die Authentizität und Repräsentation von Gemeinden entscheiden, zieht es nach sich, in Zukunft verstärkt die mediale Darstellung und öffentliche Rezeption von jüdischem Leben zu erforschen. Die jüdische Gemeinschaft in Deutschland braucht vorbehaltlose Entwicklungsmöglichkeiten, bei denen sie sich an tradierten Bildern orientieren kann, aber nicht muss.

Zitiervorschlag Oleg Pronitschew: *Revitalisiert und gespalten. Der Diskurs in der deutschsprachigen Printpresse um Konflikte in den jüdischen Gemeinden von Hamburg und Schleswig-Holstein von 2004 bis 2005*, in: *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung*, 9 (2015), 16, S. 1–13, online unter http://www.medaon.de/pdf/medaon_16_Pronitschew.pdf [dd.mm.yyyy].

Zum Autor Pronitschew, Oleg, geb. 1984, Kulturwissenschaftler (Doktorand) am Seminar für Europäische Ethnologie/Volkskunde der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Forschungsschwerpunkte: jüdische Alltagskultur in Deutschland seit 1945, Subjektkultur der Populärmusik, aktuelle Forschung über Subjektivierungsprozesse bei Instrumentalmusiker/innen in der populären Musik.

⁴⁹ Weiss/Gorelik, *Zuwanderung*, 2012, S. 392; Körber, *Juden, Russen, Emigranten*, 2005, S. 63 f., 98; Körber/Becker, *Juden, Russen, Flüchtlinge*, 2001, S. 430.

⁵⁰ Weiss/Gorelik, *Zuwanderung*, 2012, S. 392–397; Becker, *Franziska: Ankommen in Deutschland. Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozess russischer Juden*, Berlin 2001, S. 220; Körber, *Juden, Russen, Emigranten*, 2005, S. 61 f.