

Karen Körber (Hg.)

# Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland

Interdisziplinäre Perspektiven  
auf eine Diaspora im Wandel



Jüdisches Museum Berlin



V&R

Karen Körber, Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland

**V&R** Academic

Karen Körber, Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland

# Schriften des Jüdischen Museums Berlin

Band 3



Jüdisches Museum Berlin

Karen Körber, Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland

# Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland

Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora  
im Wandel

Herausgegeben von Karen Körber  
im Auftrag des Jüdischen Museums Berlin

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen  
ISBN Print: 9783525300756 — ISBN E-Book: 9783666300752

Mit 10 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-666-30075-2

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

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.

Umschlagabbildung: Julia Bernstein: »Die Ankunft auf einem neuen Planeten«, Jüdisches Museum Berlin

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, 37073 Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Dieses Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen«) unter dem DOI 10.13109/9783666300752 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen | [www.text-form-art.de](http://www.text-form-art.de)

# Inhalt

Einleitung . . . . .	7
<b>Karen Körber</b> Zäsur, Wandel oder Neubeginn? Russischsprachige Juden in Deutschland zwischen Recht, Repräsentation und Realität . . . . .	13
<b>Melanie Eulitz</b> Die jüdisch-liberale Bewegung in Deutschland nach 1990. Eine Gemeindeanalyse . . . . .	37
<b>Alina Gromova</b> Jüdische Vergemeinschaftung als Praxis der Distinktionen. Auf den Spuren der kulturellen Praktiken und sozialen Positionierungen in der Migrationsgesellschaft . . . . .	60
<b>Victoria Hegner</b> »I am what I am ...« Identitätskonzepte junger russischsprachiger Juden in Chicago . . . . .	82
<b>Darja Klingenberg</b> Komische Leute. Selbstverständnisse und Erfahrungen von Rassismus und Antisemitismus russisch-jüdischer Migrant_innen im scherzhaften Gespräch . . . . .	107
<b>Julia Bernstein</b> »Dichte und Dichtung der neuen Lebenswelten: Das Bolschoi-Theater in der Aldi-Tüte« . . . . .	134
<b>Dmitrij Belkin</b> Wir könnten Avantgarde sein. Die Zukunft des Patchwork-Judentums . . . . .	153



# Einleitung

»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.«<sup>1</sup>

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 200.000 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.

Über den Wandel der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland ist seit den 1990er Jahren viel geschrieben worden. Unter denjenigen, die diesen Prozess als Beobachter kommentieren, haben sich, grob gesprochen, zwei Fraktionen herausgebildet: Die eine Seite betrachtet die Entwicklung der letzten 25 Jahre als eine Erfolgsgeschichte. Dank der Einwanderung konnte sich die kleine Zahl der stark überalterten jüdischen Gemeinden in Ost- und in Westdeutschland seit Ende der 1980er Jahre vervielfachen. Heute existieren nicht nur über hundert jüdische Gemeinden, sondern diese haben sich auch in ihrem religiösen Selbstverständnis ausdifferenziert. Es gibt wieder ein plurales religiöses Judentum, das neben den dominierenden gemäßigt orthodoxen Gemeinden sowohl über liberale wie ultraorthodoxe Gemeinden verfügt, deren jeweilige Rabbiner\_innen mittlerweile wieder in Deutschland ausgebildet

1 Wladimir Kaminer, *Russendisko*, München 2000, S. 9.



werden. Daneben hat sich ein breit gefächertes Bildungsangebot entwickelt, das auf verschiedene Weise kulturell und religiös verstandenes Judentum vermittelt. Das gegenwärtige jüdische Leben präsentiert sich jedoch nicht nur durch religiöse Vielfalt, sondern auch durch eine neue kulturelle Pluralität, für die symbolisch vor allem Berlin als urbanes Zentrum steht, in dem bundesweit die größte Zahl an russischsprachigen Juden lebt, gemeinsam mit alt-eingesessenen und amerikanischen Juden sowie einer wachsenden Zahl von eingewanderten Israelis. Judentum wird hier als urbane, kosmopolitische Kultur verstanden, die die Einzelnen individuell interpretieren und praktizieren; ein Lifestyle, der kulinarisch koschere Akzente in einer globalisierten Kultur setzt und in seiner Offenheit anschlussfähig ist für alle möglichen Formen und Verständnisse von Jüdischsein.

Skeptische Stimmen betonen dagegen zuerst einmal, dass die Einwanderung der russischsprachigen Juden eine Zäsur in der deutsch-jüdischen Nachkriegsgeschichte markiert, aber noch nicht auszumachen ist, ob sich mit diesem Vorgang tatsächlich eine Erneuerung jüdischen Lebens verbindet. Schließlich handelt es sich bei den Eingewanderten mehrheitlich um eine säkularisierte, der jüdischen Religion und Tradition entfremdete Gruppe, die sich nur in Maßen darum bemüht, sich in Deutschland dem Judentum zuzuwenden. Vor diesem Hintergrund droht für die große Mehrheit der jüdischen Gemeinschaft der »Faden der Tradition« zu zerreißen. Betrachtet man zudem die Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde als einen Marker für den Grad an Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft, so lässt sich beobachten, dass die jüdischen Gemeinden durch die Migration in den ersten Jahren zwar enorm gewachsen sind, mittlerweile jedoch wieder mit Überalterung und rückläufigen Mitgliederzahlen zu kämpfen haben, insbesondere in der Gruppe der jungen Erwachsenen. So besagen Schätzungen, dass von den circa 200.000 in Deutschland lebenden Jüdinnen und Juden nur die Hälfte einer jüdischen Gemeinde angehört.

Beiden Erzählungen liegen Vorstellungen darüber zugrunde, wie eine jüdische Gemeinschaft auszusehen hat. Während für die einen die beschriebene Pluralisierung selbst das positive Merkmal gegenwärtiger jüdischer Existenz darstellt, treibt die anderen die Sorge um, dass Pluralisierung allein nicht hinreicht, wenn sie nicht rückgebunden bleibt an kulturell-religiöses Wissen, sowie entsprechende Lebensformen und Praxen, die zur Erneuerung des Judentums in Deutschland beitragen.

Der vorliegende Band liegt gewissermaßen quer zu den beiden oben skizzierten Positionen. Er geht zurück auf ein Kolloquium, das ich in meiner Zeit als Fellow am Jüdischen Museum Berlin (2012–2014) durchgeführt habe. Im Mittelpunkt der Vortragsreihe stand das Anliegen, Forschungen zur jüdischen Gegenwart mit Fragen und Perspektiven zu verbinden, die sich mit dem Wandel Deutschlands hin zu einer modernen Einwanderungsgesell-

schaft befassen. Den Ausgangspunkt bilden hierbei also jene Prozesse einer ethnischen, kulturellen und religiösen Pluralisierung, die in Deutschland wie in den europäischen Nachbarstaaten dazu geführt haben, dass das Konzept der Nation – verstanden als eine »imaginierte Gemeinschaft«<sup>2</sup>, die eine gemeinsame ethnisch-nationale Herkunft und gemeinsame Glaubensbestände teilt – nach innen erodiert. Allerdings endet die Herausforderung moderner Einwanderungsgesellschaften, nämlich anzuerkennen, dass sie ohne kulturelles Zentrum und ohne hegemoniale Mehrheiten existieren müssen, keineswegs an den vermeintlichen Mauern der jeweiligen Gemeinschaften, die dahinter die »Reifizierung ihrer vorausgesetzten Gruppenidentitäten«<sup>3</sup> betreiben. Vielmehr hat das soziale Faktum der Vielfältigkeit Folgen für die nationalstaatliche Verfasstheit unserer Gegenwartsgesellschaften wie auch für das Verständnis und den Zusammenhalt der darin existierenden diasporischen Gemeinschaften und damit auch für die jüdische Diaspora selbst.

Im Zuge von transnationalen Mobilitäten und einer wachsenden Individualisierung ist die jüdische Gemeinschaft in Deutschland mit der Heterogenität von Zugehörigkeitskonstruktionen konfrontiert, die ihre Grenzen fortwährend infrage stellt. Das gilt beispielsweise für die Konkurrenz der Narrative sowie für die divergierenden kulturellen und religiösen Selbstentwürfe, in denen innerhalb der jüdischen Diaspora unterschiedliche Erinnerungs- und Erfahrungsräume aufeinandertreffen, die aus den jeweiligen Herkunftsgesellschaften resultieren. Es gilt aber auch für die Diversifizierung von Lebensstilen, für Patchwork-Identitäten und das Entstehen von *Jewish Spaces*, die allesamt dazu beitragen, gegenwärtiges jüdisches Leben kreativ zu gestalten, sich zugleich aber jeglicher Vorstellung *einer* jüdischen Gemeinschaft verweigern. Und es gilt nicht zuletzt für eine Entwicklung, die in den letzten Jahren – gerade auch in Deutschland – durch eine sichtbare religiöse Pluralisierung gekennzeichnet ist, zu deren zentralen Merkmalen es jedoch gehört, dass die Zahl derjenigen Jüdinnen und Juden sinkt, die einer organisierten jüdischen Gemeinschaft angehören und in der ein säkulares Verständnis von Jüdischsein beständig an Bedeutung gewinnt.

Diese Schilderungen werfen eine Reihe von Fragen auf, denen sich die hier versammelten Beiträge aus der Perspektive soziologischer und kulturwissenschaftlicher Forschungen exemplarisch annähern. Gerüstet mit dem Repertoire qualitativer Forschungsmethoden haben sich die Autor\_innen »ins Feld« begeben und gewähren uns Einblicke in das gegenwärtige jüdische Leben in Deutschland. Sie berichten über kulturelle Praktiken und neue Formen von

2 Benedikt Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.

3 Sheyla Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt am Main 1999, S. 44.

Vergemeinschaftung und schildern Herausforderungen für ein religiöses Judentum. Sie lassen uns teilhaben an den ambivalenten, widersprüchlichen und oftmals schwierigen Prozessen einer Migration, die sich mit schmerzhaften Erfahrungen von Entwertung, Diskriminierung und Antisemitismus in der deutschen Aufnahmegesellschaft verbinden. Sie zeigen individuelle und kollektive Entwürfe jüdischer Zugehörigkeit innerhalb und außerhalb jüdischer Gemeinden und, damit verbunden, die Konflikte und Spannungen einer diasporischen Gemeinschaft, deren Grenzen sich unter den Bedingungen von Migration und Mobilität fortwährend verschieben.

Karen Körber widmet sich in ihrem Beitrag der kurzen Geschichte der Migration der russischsprachigen Juden bis in die Gegenwart. Sie rekonstruiert die Fallstricke der deutschen Politik, die das Recht auf die russisch-jüdische Migration mit einer besonderen historischen Verantwortung gegenüber Juden begründet, die sich jedoch zugleich der Tatsache verweigert, ein Einwanderungsland zu sein. Die Autorin analysiert, welche Konflikte und Dilemmata daraus für die jüdischen Gemeinden entstehen und wie durch die Einwanderung der russischsprachigen Juden die öffentlich-symbolische Rolle der jüdischen Gemeinden in eine Krise gerät. Anhand einer bundesweit durchgeführten Studie mit jungen russischsprachigen Juden untersucht Körber deren individualisierte Lebensläufe, die Heterogenität jüdischer und anderer Zugehörigkeiten sowie die Pluralisierung von Narrativen. So zeigt sie, dass diese Prozesse neue Formen von Vergemeinschaftungen jenseits der etablierten Strukturen der jüdischen Gemeinden hervorbringen, die für die jüdische Diaspora in Deutschland künftig maßgeblich sind.

Melanie Eulitz präsentiert in ihrem Beitrag ein Beispiel für die gegenwärtige religiöse Pluralisierung jüdischen Lebens in Deutschland, die nicht erst mit der Migration der russischsprachigen Juden beginnt. Auf der Grundlage einer Feldforschung analysiert sie die Gründung und Entwicklung einer liberalen jüdischen Gemeinde in einer westdeutschen Stadt in den 1990er Jahren. Sie rekonstruiert die Konflikte, die schließlich zur Spaltung zwischen der gemäßigt orthodoxen Gemeinde und der neuen liberalen Gemeinde führen, schildert die zentralen Akteur\_innen und ihre jeweiligen Beweggründe sowie deren Positionierungen im lokalen Raum. Eulitz skizziert das Selbstverständnis der Gemeinde, insbesondere im Hinblick auf die Frage der Gleichberechtigung der Geschlechter und entwirft das Porträt einer Gemeinde, die an die zerstörte Geschichte des liberalen Judentums in Deutschland anknüpft, welches sich nun schrittweise wieder zu etablieren beginnt.

Während Melanie Eulitz zeigt, welche neuen Formen eines religiös verstandenen Judentums innerhalb der jüdischen Gemeinden entstehen, wendet sich Alina Gromova solchen Prozessen der Vergemeinschaftung zu, die außerhalb der institutionalisierten Gemeinden zu beobachten sind und insbesondere für die junge Generation der eingewanderten russischsprachigen

Juden an Bedeutung gewinnen. Die Autorin hat für ihre ethnografische Untersuchung die Stadt Berlin ausgewählt, jenen urbanen Raum also, der durch eine besondere Dichte aufeinandertreffender Gemeinschaften gekennzeichnet ist und in der die größte Zahl der eingewanderten russischsprachigen Juden heute lebt. Gromova fragt nun danach, wie die jungen Erwachsenen in den Begegnungen, Konflikten und Abgrenzungen mit anderen ethnischen und religiösen Gruppierungen Selbstbilder produzieren und wie sie darin die Kategorie einer jüdischen Zugehörigkeit situativ verschieden konstruieren. Gromova begreift die beobachteten Formen von Vergemeinschaftung als eine Praxis von Distinktionen, mit denen die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden symbolische Rangordnungen aushandeln, die auch Auskunft über ihre sozialen Positionierungen in der deutschen Aufnahmegesellschaft geben.

Ähnlich wie Alina Gromova befasst sich auch Viktoria Hegner mit der Gruppe der jungen russischsprachigen Juden in einem besonderen urbanen Raum. Allerdings verlassen wir mit ihr Deutschland und folgen ihr in die USA, wo sie sich in Chicago, inspiriert durch die stadtsoziologischen Studien der Chicago School, den dort lebenden russisch-jüdischen Migrant\_innen ethnografisch nähert. Sie geht dort der Frage nach, in welcher Weise sich der spezifische nationale Kontext der US-amerikanischen Gesellschaft in den Redefinitionen jüdischer Zugehörigkeit der Migrant\_innen niederschlägt. Hegner schildert, wie ihre mehrheitlich säkular geprägten Gesprächspartner\_innen heterogene, bisweilen widersprüchliche Vorstellungen vom eigenen Jüdischsein entwickeln und welche Bedeutung darin den Kategorien von »Religion«, »Nationalität« und »russischer Kultur« zukommt. Ihr Beitrag verweist auf eine Praxis der Migrant\_innen, bei der die jüdische Identität wesentlich der Distinktion gegenüber einer Aufnahmegesellschaft dient, um deren Anerkennung die Eingewanderten zugleich bemüht sind.

Auch Darja Klingenberg richtet ihren konversationsanalytisch geschulten Blick auf das säkular geprägte russisch-jüdische Milieu in Deutschland und fragt in ihrem Beitrag nach der Bedeutung von Witzen und Anekdoten – russisch: Bajkas – im Prozess der Migration. Klingenberg geht von der These aus, dass das Komische einen wichtigen Rahmen für die Verhandlung von Grenz- und Übergangserfahrungen und für Prozesse der Selbstverständigung in Minderheitenpositionen bietet. Eingebettet in eine Theorie des Komischen, analysiert sie Alltagskommunikationen einer Gruppe von postsowjetischen Jüdinnen und Juden und deren nicht-jüdischen Partner\_innen, in denen das eigene säkulare Jüdischsein sowie Erfahrungen von Rassismus und Antisemitismus in der deutschen Aufnahmegesellschaft verhandelt werden. Ihre Untersuchung zeigt, dass es den Gesprächsteilnehmer\_innen im Medium scherzhafter Anspielungen und Überzeichnungen gelingt, oftmals schwierige, bisweilen widersprüchliche und schmerzhaft Erfahrungen alltäglicher Diskriminierung zu Gehör zu bringen und diesbezüglich einen »Zwischen-

raum« zu etablieren, der Positionierungen jenseits der mehrheitsgesellschaftlichen Zuschreibungen ermöglicht.

Julia Bernstein nähert sich auf eine andere Weise ebenfalls der Frage, mit welchen Mitteln der Darstellung eine angemessene Form der Repräsentation migrantischer Erfahrungswelten erfolgen kann, in der Raum für Wahrnehmungen und Artikulationsformen bleibt, die in der Gattung des wissenschaftlichen Textes unsichtbar (gemacht) werden. In einer eigenen »Collage« aus wissenschaftlichem Text, Notizen aus ihren Feldforschungstagebüchern und eigenen künstlerischen Arbeiten, den »Migrationscollagen«, lässt sie uns an den oftmals als widersprüchlich empfundenen und verstörenden Erfahrungen der ersten Generation der russisch-jüdischen Migrant\_innen teilhaben. In einem jahrelangen Prozess des »Ankommens« sind diese mit den Um- und vor allem Entwertungen ihrer Biografien, ihrer beruflichen Leistungen und ihrer kulturellen Deutungsmuster konfrontiert, und Bernstein versucht, mit ihrer Arbeit diesen Migrant\_innen ein Stück ihrer Würde zurückzugeben.

Dmitrij Belkin beschließt den Band mit einem Essay, der einige der zuvor angesprochenen Themen noch einmal aufnimmt, um sie aus seiner Perspektive zuzuspitzen. Sein Text spiegelt den Versuch, vor dem Hintergrund derjenigen Brüche, Neuanfänge und Konflikte, die für das jüdische Leben in Deutschland seit nunmehr 25 Jahren kennzeichnend sind, zu fragen, wie sich diese jüdische Gemeinschaft gegenwärtig angemessen beschreiben lässt und welche neuen Möglichkeiten und Formen der politischen, religiösen und kulturellen Artikulation ihr eigentlich zur Verfügung stehen. Belkin plädiert nachdrücklich dafür, die vielfältigen Entwürfe jüdischer Lebensformen als selbstbewussten Ausdruck eines Patchwork-Judentums zu begreifen, das aus einem solchen Verständnis heraus aktiv an der Gestaltung der Zivilgesellschaft mitwirkt und seine Stärke gerade in der Öffnung der Gemeinschaft nach außen begreifen sollte, anstatt erneut eine Politik der Abgrenzung zu praktizieren.

Der Weg vom gesprochenen Wort zum geschriebenen Text ist lang, gelegentlich umwegig und streckenweise holpriger als anfangs gedacht. Gut also, wenn ein solcher Weg nicht alleine bestritten werden muss. Dem Jüdischen Museum Berlin danke ich für Möglichkeit, die vorliegenden Beiträge in der Reihe *Schriften des Jüdischen Museums Berlin* zu publizieren. Mein besonderer Dank gilt an dieser Stelle Marie Naumann, Christine Marth und Antje Korsmeier für ihre heiter-professionelle Unterstützung, ein gutes Zeitmanagement und ein sorgfältig-kluges Lektorat.

Karen Körber

Karen Körber

## Zäsur, Wandel oder Neubeginn?

### Russischsprachige Juden in Deutschland zwischen Recht, Repräsentation und Realität

Der Fall der Mauer 1989 leitet nicht nur das Ende der deutsch-deutschen Nachkriegsgeschichte und die Wiedervereinigung ein. Mit diesen Ereignissen nimmt auch ein Prozess seinen Anfang, der ein neues Kapitel in der deutsch-jüdischen Geschichte aufschlägt, nämlich die Einwanderung von russischsprachigen Juden nach Deutschland. Ausgelöst wird diese Migration durch die Initiative von Angehörigen der Bürgerrechtsorganisationen in der DDR, die als Mitglieder des »Runden Tisches« angesichts der Medienberichte über antisemitische Übergriffe in der Sowjetunion im Januar 1990 die Aufnahme sowjetischer Juden fordern.<sup>1</sup> Sechs Monate später beschließt die letzte Volkskammerregierung der DDR in einer gemeinsamen Erklärung: »[...] ausländischen jüdischen Bürgern, denen Verfolgung und Diskriminierung droht, aus humanitären Gründen Aufenthalt«<sup>2</sup> zu gewähren. Die ersten jüdischen Emigranten reisen mit einem Touristenvisum nach Ostberlin und sind damit Vorboten eines Vorgangs, der historisch nicht vorauszusehen war.

Der Jüdische Weltkongress hatte 1948 gefordert, dass sich nach dem nationalsozialistischen Massenmord an den europäischen Juden nie wieder jüdisches Leben in Deutschland etablieren sollte. Zwar hatten sich entgegen dieser Devise in beiden deutschen Staaten frühzeitig wieder jüdische Gemeinden gegründet, in denen deutsch-jüdische Überlebende, Rückkehrer aus dem Exil und diejenigen, die den Holocaust in Osteuropa überlebt hatten – die sogenannten DPs (Displaced Persons) – zusammentrafen. Zudem sorgte der staatliche Antisemitismus in den osteuropäischen Nachbarländern für eine zahlenmäßig kleine, aber dauerhafte Zuwanderung nach Westdeutschland. Gleichwohl saß die jüdische Minorität jahrzehntelang auf »gepackten Koffern«. Dieses Selbstverständnis sollte sich mit dem Heranwachsen der zweiten Generation von Juden in Deutschland ändern, wobei Ende der 1980er Jahre die stark überalterten jüdischen Gemeinden in Westdeutschland noch

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

2 Neues Deutschland, 3.7.1990.

rund 30.000 Mitglieder zählten, in der DDR waren es etwa 380 Gemeindemitglieder. Ohne die Einwanderung der russischsprachigen Juden wäre die jüdische Gemeinschaft in den kommenden Jahren kaum noch überlebensfähig gewesen.<sup>3</sup>

Mittlerweile lebt in Deutschland die zweitgrößte jüdische Gemeinschaft in Europa. Seit 1991 sind rund 220.000 Juden und ihre nichtjüdischen Familienangehörigen als sogenannte jüdische Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland emigriert.<sup>4</sup> Im Verlauf der 1990er Jahre hat diese Einwanderung dazu geführt, dass die Zahl der jüdischen Gemeinden in Deutschland auf 108 angewachsen ist. Rund 101.000 Personen gehören einer jüdischen Gemeinde an, davon sind circa 98 Prozent russischsprachige Juden.<sup>5</sup> Laut Schätzungen verbleibt eine etwa ebenso große Zahl außerhalb der Gemeinden. Rechnet man die kleine, aber beständige Zahl amerikanischer Juden und die seit den 2000er Jahren wachsende Zahl junger israelischer Juden dazu, die sich in Berlin niedergelassen haben, so lässt sich sagen, dass die demografische Zusammensetzung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland sich von Grund auf geändert hat.

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. Lässt sich also von einer Revitalisierung jüdischen Lebens sprechen, so verbinden sich mit diesem Prozess auch zahlreiche Konflikte, in denen es vor allem um das künftige Selbstverständnis der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland geht. Der Historiker Dan Diner hat in diesem Zusammenhang prognostiziert, dass mit der Einwanderung der russischsprachigen Juden »[...] die Geschichte der bundesrepublikanischen Juden an ihr Ende gelangt« ist.<sup>6</sup> Er verweist damit auf eine Zäsur, die insbesondere in den jüdischen Gemeinden zum Gegenstand von Konflikten zwischen alteingesessenen und neuen Mitgliedern geworden ist, nämlich die Differenz der Erinnerungen an den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust. Diese divergierenden Holocausterinnerungen sind nun nicht allein Bezugspunkt innerjüdischer Auseinandersetzungen, in ihnen manifestiert sich auch ein verändertes Verhältnis zu Deutschland, das nicht ohne Folgen für die deutsch-jüdischen Beziehungen bleibt.

3 Anthony Kauders, *Unmögliche Heimat. Eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik*, München 2007, S. 197.

4 <http://www.zentralratdjuden.de/de/topic/62.html>.

5 <http://www.zentralratdjuden.de/de/topic/5.mitglieder.html>.

6 Dan Diner, *Deutsch-jüdisch-russische Paradoxien oder Versuch eines Kommentars aus Sicht des Historikers*, in: Dmitrij Belkin/Raphael Gross (Hg.), *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik*, Berlin 2010, S. 18.

Doch 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.<sup>7</sup> 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<sup>8</sup>, so der Einwand von Kritiker\_innen, 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.<sup>9</sup> Wie ich im Folgenden am Beispiel der eingewanderten russischsprachigen Jüdinnen und Juden zeigen möchte, 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. In einem ersten Schritt möchte ich das Aufnahmeverfahren für die russischsprachigen Juden erläutern. Im Mittelpunkt steht somit das Aufnahmeland Deutschland, dessen Migrationsregime durch zwei Elemente gekennzeichnet war, die für die jüdischen Immigranten folgenreiche Effekte produziert haben: erstens das jahrzehntelange Beharren Deutschlands, kein Einwanderungsland zu sein, und zweitens das nationale Selbstverständnis einer Erinnerungsgemeinschaft, die historische Verantwortung für die Vergangenheit trägt. In einem zweiten Schritt zeige ich anhand der

7 Vgl. Kauders 2007.

8 Hanno Loewy, Ein kurzer, verschämter, paradoxer Augenblick des Einverständnisses. Deutsche Identitäten vor und nach dem Holocaust, in: Frankfurter Rundschau, 7.10.2000.

9 Vgl. Viola B. Georgi, Entliehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland, Hamburg 2003; Jan Motte/Rainer Ohliger (Hg.), Geschichte und Gedächtnis in der Einwanderungsgesellschaft. Migration zwischen historischer Rekonstruktion und Erinnerungspolitik, Essen 2004.



zentralen Konflikte und Dilemmata in den jüdischen Gemeinden auf, dass durch die Einwanderung der russischsprachigen Juden die öffentlich-symbolische Rolle der jüdischen Gemeinschaft in eine Krise geraten ist. Abschließend soll mit Blick auf die zweite Generation der eingewanderten Juden das Augenmerk auf Prozesse der Pluralisierung und Transnationalisierung gelegt werden, die für die jüdische Diaspora in Deutschland künftig maßgeblich sind.

## **Aufnahmeland Deutschland: Das Nicht-Einwanderungsland nimmt jüdische Migranten auf**

Im Januar 1991 beschließt die erste gesamtdeutsche Ministerpräsidentenkonferenz das Aufnahmeverfahren für »jüdische Kontingentflüchtlinge«.<sup>10</sup> In den Verhandlungen darüber, wie die Einwanderung der russischsprachigen Juden geregelt werden könnte, treffen zwei Kennzeichen der deutschen Politik aufeinander, die fortan miteinander in Konflikt geraten. Auf der einen Seite beharrt das vereinigte Deutschland weiterhin darauf, kein Einwanderungsland zu sein, obgleich seit den 1950er Jahren im Zuge von Arbeitsmigrationen Menschen nach West- und Ostdeutschland eingewandert sind und sich dort niedergelassen haben. Auf der anderen Seite setzt sich auch nach der deutschen Vereinigung fort, was der Journalist Jörg Lau die »Gedenkphase« Deutschlands nennt. Dieser Ausdruck meint jene Reihe von öffentlichen und politischen Ereignissen und Manifestationen, die – beginnend mit der berühmten Rede von Richard von Weizsäcker am 8. Mai 1985 und endend mit der Eröffnung des Denkmals für die ermordeten Juden Europas im Jahr 2005 – hauptsächlich durch die Debatten über das richtige Erinnern an die deutschen Verbrechen, an die Täter und deren Opfer definiert war.<sup>11</sup>

Der Literatur- und Medienwissenschaftler Hanno Loewy hat bereits in den Debatten um eben jenes Mahnmal auf das unauflösbare Dilemma eines nationalen Selbstverständnisses verwiesen, das die Notwendigkeit anerkennt, das »Unaussprechliche« zu erinnern, und zugleich mit der »Unmöglichkeit« konfrontiert ist, »nationale Identität auf dieses Geschehen zu gründen, ohne das Projekt einer ethnischen Nation« fortzusetzen.<sup>12</sup> Was Loewy hier als Konflikt beschreibt, nämlich jenen Wandel von einem nationalen Selbst-

10 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.

11 Jörg Lau, Gründe für ein jüdisches Museum, in: JMB Journal, Berlin 2011, S. 20–23.

12 Loewy 2000.

verständnis als Erinnerungsgemeinschaft hin zu einer politisch zu gestaltenden Gegenwart einer modernen Einwanderungsgesellschaft, zeigt sich paradoxerweise bei einem Rückblick auf jene medialen Bilder und öffentlich-politischen Diskurse, die sich in den 1990er Jahren über die russisch-jüdische Migration durchgesetzt haben. In der Rechtskonstruktion des jüdischen Kontingentflüchtlings kommen noch einmal jene Fallstricke einer deutschen Politik zur Geltung, die im Gestus einer moralisch begründeten Verantwortungsgemeinschaft verfolgte Juden aufnimmt, sich jedoch enttäuscht zeigt, als Migranten jüdischer Herkunft einwandern.

Die Einwanderung der sowjetischen Juden offenbart zum Zeitpunkt der deutsch-deutschen Vereinigung ein Dilemma der deutschen Politik, das zunächst zur Folge hat, dass die Aufnahmeregelung der letzten DDR-Regierung gestoppt wird.<sup>13</sup> Einerseits will sich der neue deutsche Staat in seiner Geburtsstunde nicht geschichtsverdrossen geben und sucht nach einem geeigneten Aufnahmeverfahren für die einreisewilligen sowjetischen Juden. Andererseits ist Deutschland »per definitionem kein Einwanderungsland«<sup>14</sup> und fürchtet durch die Grenzöffnungen eine massenhafte Armutswanderung aus Osteuropa.

Als dann im Herbst 1990 im Deutschen Bundestag eine Debatte zur Frage der Aufnahmeregelung geführt wird, finden sich rasch jene Elemente eines Deutungsmusters versammelt, welches fortan für den medialen und politischen Diskurs über die jüdische Einwanderung maßgeblich sein wird. 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. 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.<sup>15</sup> Vertreter aller Fraktionen unterstreichen in der Bundestagssitzung, dass »bei diesem höchst sensiblen Thema«<sup>16</sup> Einigkeit zu demonstrieren sei. Die jüdische Einwanderung nach Deutschland wird befürwortet und besondere »Großzügigkeit und Großmütigkeit« gegenüber jüdischen Immigranten angemahnt, angesichts »unserer Verantwortung gegenüber unserer eigenen deutschen Geschichte«.<sup>17</sup> Ein Abgeordneter von Bündnis 90/Die Grünen verweist auf die vielen Reaktionen aus der Bevölke-

13 Jüdische Allgemeine, 19.9.1990; Der Tagesspiegel, 13.9.1990.

14 Interview mit Wolfgang Schäuble vom 8.7.2009, in: Belkin/Gross (2010), S. 53.

15 Dan Diner, Negative Symbiose, in: ders., Ist der Nationalsozialismus Geschichte?, Frankfurt am Main 1987.

16 Aktuelle Stunde des Bundestages zur Einwanderung von Juden aus Osteuropa, in: Der Tagesspiegel, 26.10.1990.

17 Ebd.

zung zum Aufnahmestopp und verliert aus einem öffentlichen Aufruf: »Der neue deutsche Staat sollte nicht in seiner Geburtsstunde denen Hilfe verweigern, die der alte Staat verfolgte und vernichtete.«<sup>18</sup> 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. Die jüdische Emigration aus der Sowjetunion wird damit vor allem im Deutungshorizont der deutschen Geschichte wahrgenommen. Dies hat Folgen für das Bild, das sich die deutsche Gesellschaft von den russischsprachigen Juden macht: Sie erscheinen 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.

Der gesetzliche Rahmen, der die Aufnahme regeln soll, scheint dieser besonderen Gruppe von Immigranten gerecht zu werden. Das Kontingentflüchtlingsgesetz, das erstmals 1980 im Zusammenhang mit der Aufnahme vietnamesischer Boatpeople Anwendung gefunden hatte, dient nun als rechtliche Grundlage, um die Einwanderung zu steuern.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

18 Allgemeine Jüdische Wochenzeitung, 15.11.1990.

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

20 Vgl. Paul A. Harris, *The Politics of Reparation and Return. Soviet Jewish and Ethnic German Immigration to the New Germany*, PhD diss., Auburn University 1997.

21 Die Verteilung der jüdischen Kontingentflüchtlinge wurde vom Bundesverwaltungsamt in Köln in Absprache mit den Bundesländern auf der Grundlage des Asylverteilungs-

Kommt in der politischen Entscheidung für ein gesondertes Aufnahmeverfahren die besondere historische Verantwortung der Deutschen gegenüber verfolgten Juden zum Ausdruck, so bleibt dahinter ein strukturelles Dilemma verborgen, welches für das erklärte Nicht-Einwanderungsland Deutschland maßgeblich ist. Da generelle Richtlinien für eine Einwanderungspolitik fehlen, bleibt allein der juristische Schritt, die sowjetischen Juden als Kontingentflüchtlinge zu kategorisieren, um somit ihre Einreise zu erleichtern.<sup>22</sup> Im Vergleich mit anderen Migrantengruppen privilegiert die gewählte Aufnahmeregelung die jüdischen Immigranten: Sie sind berechtigt, nach acht Jahren die deutsche Staatsbürgerschaft zu beantragen, und können mit der gesamten Familie einwandern, während sich etwa im Fall von Arbeitsmigrationen der Aufenthaltsstatus auf die Arbeitsuchenden beschränkt. Der Historiker Ulrich Herbert verweist darauf, dass dieses Vorgehen, Wanderungsprozesse in unzählige Gesetze und Verfahren zu zerlegen, zu der jahrzehntelangen politischen Praxis Deutschlands passt, die Faktizität von Einwanderungen zu negieren.<sup>23</sup> Erst mit dem um- und erkämpften Zuwanderungsgesetz aus dem Jahr 2005 wird ein migrationspolitischer Rahmen geschaffen, der Prozesse der Einwanderung als gegeben anerkennt.

In den lokalen und überregionalen Medien stellt sich im Laufe der 1990er Jahre eine gewisse Enttäuschung ein, als die jüdischen Immigranten weder dem Bild des Opfers noch dem des Kulturträgers entsprechen wollen und zudem auch die Figur des verfolgten Flüchtlings Risse bekommt. Aus kulturell gebildeten und mit akademischen Bildungstiteln versehenen »Professoren, Künstlern und Doktoren«<sup>24</sup>, die als Flüchtlinge ihre »privaten Bibliotheken«<sup>25</sup>

schlüssels, das heißt nach der Einwohnerdichte der jeweiligen Bundesländer, übernommen. Darauf erfolgte die Einreisegenehmigung. Es bestand ein verbrieftes Anspruchs auf unbefristete Aufenthalts- und Arbeitslaubnis und auf 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/Bernhard Vogt (Hg.), *Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land*, Weinheim 1996, S. 31 ff.

22 Die Kontingentregelung war zudem hilfreich, um diplomatische Spannungen zu vermeiden. Schließlich sollte zum einen nicht der Eindruck erweckt werden, dass Deutschland den GUS-Staaten die Verfolgung von Juden unterstellen würde. Zum anderen galt es, Israel gegenüber loyal zu bleiben. Vgl. Madelaine Tress, *Soviet Jews in the Federal Republic of Germany. The Rebuilding of a Community*, in: *Jewish Journal of Sociology* 37, 1 (1995), S. 39–54.

23 Ulrich Herbert, *Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter, Zwangsarbeiter, Gastarbeiter, Flüchtlinge*, München 2001.

24 Der Tagesspiegel, 12.1.1991.

25 Ebd.

zurücklassen mussten, wird der »schwer vermittelbare Ingenieur«, der sich nicht in die Rolle des Bittstellers fügen will. Auch in deutschen Behörden wachsen Zweifel an den »wahren« Motiven der Emigration angesichts von Klienten, die als »Frau Doktor« und »Herr Professor« darum kämpfen, dass ihre erworbenen Bildungstitel auch im Aufnahmeland anerkannt werden. Vermutungen werden laut, wonach vor allem wirtschaftliche Gründe bei der Ausreise eine Rolle gespielt hätten – da sei man wohl froh gewesen, noch einen »Tropfen jüdischen Bluts« in der Verwandtschaft gefunden zu haben.<sup>26</sup> Als sich zudem herausstellt, dass die Migranten neben der unbefristeten Aufenthaltserlaubnis auch die Heimatpässe ihrer jeweiligen Herkunftstaaten 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 demgegenüber auf transnationale Zugehörigkeiten und damit auf Handlungsspielräume von Immigranten, die die nationalen Grenzen überschreiten und dem staatlichen Zugriff entzogen sind. Eine Erkenntnis, die auf deutschen Amtsfluren Zweifel an der Rechtmäßigkeit des erworbenen Status aufkommen lassen.

Mehr als alles andere erweckt jedoch der Umstand Misstrauen, dass sich die Eingewanderten 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 sind und außerhalb der Gemeinden bleiben, wächst daher der Vorwurf eines bloß 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 infrage.

Tatsächlich veröffentlicht die Zeitschrift *Der Spiegel* Anfang 1996 unter dem Titel »So leise wie möglich« ein Schreiben des Auswärtigen Amtes, in dem über ein Ende der »zu großzügigen« Aufnahmeregelung nachgedacht wird. Die Begründung lautet, der Tatbestand antisemitischer Diskriminierung in der ehemaligen Sowjetunion sei hinfällig geworden und die Stärkung der Gemeinden sei nicht in dem Maße erfolgt, wie gewünscht.<sup>27</sup> Stattdessen würden die jüdischen Migranten diese Einrichtungen nur als materielle und soziale Starthilfe nutzen und dann wieder verlassen. Der damalige Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, kann den Aufnahmestopp verhindern.

26 Siehe hierzu ausführlich: Karen Körber, *Juden, Russen, Emigranten. Identitätskonflikte jüdischer Einwanderer in einer ostdeutschen Stadt, Frankfurt am Main 2005*, S. 67–69.

27 *Der Spiegel* 22 (1996).

Aus dem diskriminierten sowjetischen Juden ist mit dem Grenzübertritt ein Wirtschaftsmigrant geworden, der mit seiner jüdischen Identität instrumentell verfährt, ohne sich zu dieser zu bekennen oder sich der Gemeinschaft dauerhaft verpflichtet zu fühlen. Er bedient damit das von Zygmunt Bauman analysierte Zerrbild des illoyalen, nicht fassbaren Juden, der seine Identität eben darin beweist, dass er sie versteckt, verleugnet, Mimikry betreibt.<sup>28</sup> Auffällig an diesen Deutungen ist nicht allein die Wiederkehr antisemitischer Stereotype. Sichtbar wird daran auch, dass das Nicht-Einwanderungsland Deutschland die jüdische Einwanderung in erster Linie durch die Stärkung der jüdischen Gemeinden legitimiert sieht. Andere Wege in die Aufnahmegesellschaft können nur im Kontrast dazu gesehen werden, werden aber nicht als Varianten der Selbsteingliederung im Zuge einer Immigration begriffen.

## 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 in den Nachkriegsjahrzehnten in Westdeutschland zugewiesen wurde. Anthony Kauders weist in seiner deutsch-jüdischen Geschichte der Bundesrepublik darauf hin, dass sowohl jüdische wie nichtjüdische Funktionäre aus unterschiedlichen Gründen ein gemeinsames Interesse daran hatten, der jüdischen Gemeinschaft eine öffentlich wahrgenommene Funktion zuzuweisen.<sup>29</sup> Ziel dieses »Gabentauschs«<sup>30</sup> war die wechselseitige Rückgewinnung von Legitimität und, damit verbunden, die wachsende internationale Anerkennung des deutschen Staates und der darin lebenden, kleinen jüdischen Gemeinschaft, die durch ihre Anwesenheit den Nachweis einer gelungenen Demokratisierung erbrachte. Autoren, wie Micha Brumlik und Y. Michal Bodemann haben bereits in den 1980er Jahren Kritik an der Politik der jüdischen Repräsentanten geübt und auf den prekären Charakter eines privilegierten Status verwiesen, der sich wesentlich einer öffentlich-symbolischen Rolle verdankte und wenig über den Alltag der kleinen, eher zurückgezogenen Gemeinschaft aussagte.<sup>31</sup>

28 Vgl. Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992.

29 Kauders 2007, S. 126.

30 Ebd., S. 129.

31 Y. Michal Bodemann/Micha Brumlik, *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden. Neue Perspektiven*, Göttingen 2010.

Diese Differenz zwischen der öffentlichen Rolle und der Realität der jüdischen Gemeinschaft wird noch einmal in den Konflikten sichtbar, die mit der Einwanderung der russischsprachigen Juden nach 1990 aufbrechen. Die Bereitschaft des deutschen Staates, mit der Aufnahmeregelung die jüdische Minorität zu stärken, geht mit der Erwartung einher, dass es die Aufgabe der jüdischen Gemeinden ist, »ihre« Einwanderer zu integrieren. Dieses Vorgehen entspricht auch einer institutionellen Struktur, die kennzeichnend für die Organisation der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland ist. In Abgrenzung zu den Rassenkonstruktionen der Nationalsozialisten wird das Judentum im Nachkriegsdeutschland als Religionsgemeinschaft definiert. Als solche verfügt sie nach dem deutschen Staatskirchenrecht über den Status einer »Körperschaft des öffentlichen Rechts«. <sup>32</sup> Dieser Status ist ansonsten allein den christlichen Kirchen und kleinen christlichen Gemeinschaften vorbehalten, während die rund vier Millionen Muslime seit Jahren um die Anerkennung des Titels als Religionsgemeinschaft kämpfen. Im Zuge der Einwanderung wächst nun den jüdischen Gemeinden eine strukturelle Rolle im Ordnungsmodell des deutschen Wohlfahrtsstaats zu. Ausgestattet mit einer »korporativen Identität« <sup>33</sup> gelten sie sowohl aus der Perspektive des deutschen Staates als auch in ihrem eigenen Selbstverständnis als zentrale Instanzen der Integration der eingewanderten russischsprachigen Juden.

Die Bereitschaft der jüdischen Gemeinden, den Vorstellungen des deutschen Staates zu entsprechen, beruht auch auf einer geteilten Konzeption darüber, was als eine erfolgreiche Einwanderung gilt. Anders als beispielsweise in den Vereinigten Staaten gelten Prozesse der Selbsteingliederung von Migranten, wie etwa ethnische Enklavenbildung, normativ als problematisch und unerwünscht. Stattdessen dominiert die Vorstellung, dass sich die jüdischen Einwanderer sowohl in die deutsche Gesellschaft als auch in ein spezifisches jüdisches Selbstverständnis integrieren sollen, welches sich innerhalb der bestehenden jüdischen Institutionen verwirklicht. Wie ein solches Selbstverständnis aussieht, zeigen exemplarisch die Aussagen von den Gemeindevorsitzenden einer ost- und einer westdeutschen jüdischen Gemeinde:

32 Der Körperschaftsstatus geht zurück auf das deutsche Staatskirchenrecht, das 1919 in der Weimarer Reichsverfassung festgelegt und 1949 unverändert in das deutsche Grundgesetz übernommen wurde (Art. 140 GG/Art. 137 V). Danach gilt zwar ein grundsätzliches Recht auf Religionsfreiheit für alle, doch obliegt es einer rechtlichen Entscheidung, welche Religion diesen Status und damit die öffentliche Anerkennung als eine vor dem Gesetz gleichberechtigte Religionsgemeinschaft erwerben kann. Der Körperschaftsstatus stellt faktisch eine Bevorzugung dar, denn er erlaubt beispielsweise das Recht auf Steuereinzug und Stiftungseigentum sowie das Recht auf soziale Wohlfahrtspflege mit staatlicher Unterstützung.

33 Seyla Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt am Main 1999, S. 35.

»Ich habe mir – eingebildet –, muss ich heute sagen, dass ich hier eine deutsche-jüdische Gemeinde wieder aufbauen kann.«<sup>34</sup>

»Ich sage den Leuten, wisst ihr überhaupt, warum ihr nach Deutschland gekommen seid? Wenn sie sagen, ja, uns ist es in Russland schlecht gegangen, sag ich, das Abkommen zwischen dem Zentralrat und der Bundesrepublik sagt expressis verbis: Sie sollen die von den Nazis zerstörten jüdischen Gemeinden wieder mit aufbauen. Und das bedeutet, dass ihr euch der Gemeinde anzuschließen habt und die Gemeinde ist kein Kulturverein, sondern eine religiöse, eine Glaubensinstitution.«<sup>35</sup>

In diesen Aussagen artikuliert sich ein zweifacher Integrationsauftrag, der das Verhältnis zwischen Alteingesessenen und Neuzugewanderten eindeutig definiert. Ziel dieses Auftrags ist die Eingliederung der eingewanderten Juden in eine deutsch-jüdische Religionsgemeinschaft. Eine Anforderung, die voraussetzt, was der Mehrheit der jüdischen Immigranten vorerst fremd ist, nämlich das Verständnis erstens des Judentums als Religion und zweitens der jüdischen Geschichte als Geschichte der Juden in Deutschland.

Insbesondere die Tatsache, dass sich mit ihrem Grenzübertritt eine Redefinition 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.<sup>36</sup>

Aufseiten 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 den Weg in die Synagoge finden würden. Stattdessen herrsche bei den russischsprachigen Juden eine Anspruchshaltung vor, welche vor allem das Ziel verfolge, die Gemeinden in Versorgungseinrichtungen zu verwandeln, die ansonsten der Pflege der russischen Kultur dienen sollten.<sup>37</sup> Die demografische Entwicklung durch die Einwanderung stellt den Integrationsanspruch der alteingesessenen Gemeindemitglieder bald infrage. Faktisch verwandeln sich die jüdischen Gemeinden in Immigrantengemeinden, die sich aus einer Minderheit aus Alteingesessenen und einer großen Mehrheit neuer Mitglieder zusammensetzen. In den deutschen Medien findet sich in den kommenden

34 Der Vorsitzende der Jüdischen Landesgemeinde Thüringen, Transkript 4.

35 Der Vorsitzende der Israelitischen Kultusgemeinde Nürnberg, Transkript 12.

36 Vgl. ausführlich hierzu Körber 2005.

37 Vgl.: Jüdische Gemeinden streiten über echte Mitglieder, in: Frankfurter Rundschau, 5.12.1995; Ein Fall für den Mond, in: Süddeutsche Zeitung, 13.10.1997.



Jahren angesichts der fortlaufenden Konflikte zwischen den beiden Gruppen die Deutung einer zerrissenen Gemeinschaft, die in »Juden« und »Russen« zerfällt.

In diesen Darstellungen bleibt unsichtbar, in welcher Weise die atheistische und repressive antisemitische Politik der Sowjetunion unter den dort lebenden Juden ein spezifisches Gruppenbewusstsein hervorgebracht hat, das der Soziologe Zvi Gitelman als eine »latente Ethnizität«<sup>38</sup> beschreibt. Kennzeichnend für diese symbolische Gruppenzugehörigkeit ist eine wachsende Distanz zu einem religiös-kulturell verstandenen Judentum im Zuge der Sowjetisierung, welche mit einer erzwungenen wie auch freiwilligen Akkulturation einhergeht.<sup>39</sup> 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 im berühmigten Artikel 5 im Personalausweis niederschlug, dort nämlich, wo die nationale Zugehörigkeit vermerkt wurde. Der Eintrag *Jevrej* entschied über berufliche und andere Zugangschancen in einem inoffiziellen, aber wirkmächtigen ethnischen Quotensystem, ebenso wie eine von der Umwelt als jüdisch empfundene äußere Erscheinung oder ein jüdisch klingender Name.<sup>40</sup>

Die spezifische Erfahrung, einerseits akkulturiert und andererseits als Juden gesellschaftlich und institutionell stigmatisiert zu sein, trägt zu einer jüdisch-ethnischen Identität bei, die auch in den Konflikten um die jüdischen Gemeinden in Deutschland zur Geltung gebracht wird. Darin wird eine Zugehörigkeit eingeklagt, die sich im Wesentlichen passiv über die Herkunft begründet, ohne einen Bezug zur jüdischen Religion und Tradition zu besitzen.

Kreisen die Auseinandersetzungen in den jüdischen Gemeinden zwischen den russischsprachigen Juden und den alteingesessenen Mitgliedern 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. Dan Diner spricht in diesem

38 Zvi Gitelman, *Becoming Jewish in Russia and Ukraine*, in: Zvi Gitelman u. a. (Hg.), *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*, Budapest 2003.

39 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, S. 262–284.

40 Gitelman 2003, S. 106.

Zusammenhang von einem »Bann«<sup>41</sup>, der in den ersten Nachkriegsjahrzehnten über die in Deutschland lebenden Juden verhängt worden war, da sich das jüdische Volk in Abgrenzung zu all dem konstituiert hatte, was der Holocaust war. Auch wenn sich mit dem Heranwachsen der zweiten Generation abzeichnete, dass Juden in Deutschland bleiben würden, blieb das Verhältnis zum »Land der Täter« ambivalent und problematisch, ein Umstand, der sich auch an den Publikationen und Selbstzeugnissen von Juden in Deutschland bis in die 1980er Jahre ablesen lässt.

Ein kurzer Blick auf die zunehmend verstaatlichte Erinnerungskultur unterstreicht noch einmal die symbolische Rolle, die der jüdischen Gemeinschaft im Nachkriegsdeutschland zuwächst. Während die Gedenkveranstaltungen an den Holocaust in den 1950er Jahren noch von Juden sowie anderen Verfolgtengruppen organisiert wurden und eher zurückgezogen oder privat stattfanden, so lässt sich bereits in den 1960er Jahren eine Entwicklung hin zu öffentlichen Formen des Gedenkens beobachten, bei denen neben den jüdischen Gemeinden teilweise die christlichen Kirchen sowie die lokale und die staatliche Politik involviert sind.<sup>42</sup> Dieser Prozess eines zunehmend staatlichen Gedenkens an den Holocaust findet seinen Höhepunkt in den 1980er Jahren und wird in den jährlichen Gedenkveranstaltungen zu den Novemberpogromen am 9. November 1938 bis in die Gegenwart symbolisch repräsentiert. Bei den verschiedenen Formen öffentlichen Gedenkens nehmen die jüdischen Gemeinden einen selbstverständlichen Platz als Repräsentanten des Opferkollektivs ein.

Mit der Einwanderung der russischsprachigen Juden zieht in die Gemeinden nun eine andere kollektive Erinnerung ein, in deren Zentrum nicht der Holocaust, sondern der »Große Vaterländische Krieg« steht, und, damit verbunden, der Sieg über Deutschland.<sup>43</sup> In vielen Gemeinden hat sich die Differenz in den unterschiedlichen Narrativen am Konflikt um die Feier des 9. Mai entladen. Der 9. Mai, Tag des Sieges über den Faschismus, galt in der Sowjetunion als höchster Feiertag. In öffentlichen Paraden wurde den Kriegsveteranen gedankt und der gefallenen Soldaten gedacht, in den Familien an die vielen Toten erinnert, die dieser Krieg gekostet hatte. Insbesondere die Generation der Kriegsteilnehmer fordert in den Gemeinden selbstverständlich ein, dass dieses Datum öffentlich begangen wird. Dazu gehört die ordensgeschmückte Brust der Veteranen ebenso wie das gemeinsame Singen der

41 Dan Diner, Im Zeichen des Banns, in: Michael Brenner (Hg.), Geschichte der Juden in Deutschland, München 2012, S. 15–66.

42 Vgl. Y. Michal Bodemann, Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung, Hamburg 1996.

43 Vgl. Sveta Roberman, Memory in Migration. Red Army Soldiers in Israel, Jerusalem 2005.