

כנס יוסף קרליבך השמיני
”יונתי בחגוי הסלע
ותחזינה עינינו
בסתר המדרגה
חיים יהודיים בגרמניה
הראיני את מראיך
מאז 1990
השמיעיני את קולך...”

Die Achte Joseph Carlebach – Konferenz.
Jüdisches Leben in Deutschland seit 1990

Die Achte Joseph Carlebach – Konferenz.
»Mein Täubchen aus dem Felsenspalt
Becoming visible.
Im Hohlhort des Berghanges
Jüdisches Leben in Deutschland
Lass dein Antlitz mich schauen
seit 1990
deine Stimme mir ertönen...«

Die Achte Joseph Carlebach-Konferenz



PUBLICATIONS OF THE JOSEPH CARLEBACH INSTITUTE

„Mein Täubchen aus dem Felsenspalt
Im Hohlhort des Berghanges
Lass dein Antlitz mich schauen
deine Stimme mir ertönen ...“ (gemäß Das Hohelied 2, 14)

Die Achte Joseph Carlebach-Konferenz.

Becoming visible. Jüdisches Leben in Deutschland seit 1990

HERAUSGEGEBEN VON
MIRIAM GILLIS-CARLEBACH
UND BARBARA VOGEL

DÖLLING UND GALITZ VERLAG

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

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

Impressum

© Dölling und Galitz Verlag GmbH München · Hamburg
Schwanthalerstraße 79, 80336 München, Tel. 089 / 23 23 09 66
Friedensallee 26, 22765 Hamburg, Tel. 040 / 389 35 15
Gestaltung: Sabine Niemann, Hamburg

Satz: Ursula Richenberger, Hamburg

Druck: Fuldaer Verlagsanstalt

1. Auflage 2011

ISBN 978-3-86218-015-8

Inhalt

- 7 Danksagung
- GRUSSWORTE
- 10 MIRIAM GILLIS-CARLEBACH Grußwort zum Geleit dieses Buches
- 12 BARBARA VOGEL / SENATORIN DR. HERLIND GUNDELACH /
PROF. DR. HOLGER FISCHER Grußworte zur Eröffnung
der Konferenz
- 23 MIRIAM GILLIS-CARLEBACH / BARBARA VOGEL Einleitung
- I JOSEPH CARLEBACH – WEGWEISER UND LEHRER
DES JUDENTUMS
- 42 ALFRED BODENHEIMER „... dass die Entdeckung des Menschen
auch die Entdeckung des Juden bedeutet“. Zur Sichtbarmachung
der *humanitas* bei Joseph Carlebach
- 57 EMANUEL COHN Carlebach als Inspiration – Zur Sichtbarwerdung
des orthodoxen jüdischen Schauspielers
- II JUDEN IN DEUTSCHLAND: ERINNERUNG AN EIN BITTERES ENDE
- 70 BEATE MEYER Stolpersteine in Hamburg – Individualisiertes
Erinnern in alltäglichen Lebensräumen
- 90 WALTER ZWI BACHARACH PERSOENLICHE ERINNERUNG
- III JÜDISCHES LEBEN IN DEUTSCHLAND HEUTE:
HISTORISCHER HINTERGRUND UND ÜBERBLICK
- 96 ARNO HERZIG Juden in Deutschland nach dem Holocaust:
Ein zweiter Neuanfang?
- 107 JOËL BERGER Einwanderung jüdischer Migranten und jüdische
Kultur in Baden-Württemberg nach 1945

IV ZUWANDERUNG „RUSSISCHER“ JUDEN NACH DEUTSCHLAND SEIT 1990

- 124 KAREN KÖRBER Synagoge, Samowarverein, Veteranenclub?
Jüdische Gemeinden in Deutschland heute
- 143 MERON MENDEL Mind the Gap: Über Bilder und Realität
russischer Juden in Deutschland
- 153 ALINA GROMOVA Spezifika der jungen Generation jüdischer
Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Berlin. Vorteile
des raumpraxeologischen und ethnographischen Zugangs

V JUDEN UND JÜDISCHE GEMEINDEN IN DEUTSCHLAND SEIT 1990

- 170 DORON KIESEL Aufbruch – Zur Integration der jüdischen
Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Deutschland
- 176 SERGEY LAGODINSKY Zur politischen Positionierung der Juden
in Deutschland

VI JÜDISCHE KINDER IN DEUTSCHLAND HEUTE

- 204 SILVIA NOLL Zur Frage der jüdischen Kinder im heutigen
Deutschland
- 218 MIRIAM GILLIS-CARLEBACH Grindelhof 30 – Altneuland einer
jüdischen Schule
- 237 MIRIAM GILLIS-CARLEBACH Förderverein Joseph-Carlebach-
Schule e.V. – Jüdische Grundschulerziehung an staatlicher
Ganztagsgrundschule

ANHANG

- 242 Kurzbiographien, Summaries
- 254 Abbildungsnachweis

Danksagung

Die erfolgreiche Veranstaltung einer Konferenz sowie die Drucklegung der Konferenzbeiträge benötigen die Hilfe vieler Personen und vieler Kräfte, denen wir an dieser Stelle danken möchten:

- der Universität Hamburg und ihrem Präsidenten
Univ.-Prof. Dr. Dieter Lenzen
- dem Präses der Behörde für Wissenschaft und Forschung,
Senatorin Dr. Herlind Gundelach
- dem Institut für die Geschichte der deutschen Juden
in Hamburg
- der Jüdischen Gemeinde in Hamburg
- der Bar-Ilan Universität und ihrem Präsidenten
Prof. Dr. Moshe Kaveh
- den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern für ihre
Vorträge und ihre schriftlichen Beiträge zu diesem Buch
- den Sektionsleitern und -leiterinnen, den Teilnehmern
und allen Zuhörern für ihre Diskussionsbeiträge auf der
Konferenz
- den Diskutanten auf dem Abschlusspanel.

Wir danken ferner dem Warburg-Haus in Hamburg und insbesondere seiner umsichtigen Leiterin Frau Marianne Pieper für eine inspirierende Konferenzatmosphäre und für den unermüdlichen Einsatz bei der Vorbereitung und Durchführung der Konferenz.

Wir bedanken uns bei Frank Laubert für seine Hilfsbereitschaft und Tatkraft, wo immer Lösungen gefunden werden mussten. Eine immer präsente Ratgeberin vor und während der Konferenz war uns Gabriela Fenyes. Auch ihr ein herzliches Dankeschön.

Dieser Band wäre nicht zustande gekommen ohne die engagierte und äußerst sorgfältige Bearbeitung der Manuskripte durch die Fachlektorin Christine Schatz. Wir schulden ihr großen Dank.

Nicht zuletzt danken wir dem Dölling und Galitz Verlag, insbesondere Sabine Niemann für ihre bereitwillige Unterstützung und nicht erlahmende Geduld bei allen auftauchenden Dokumentationsproblemen der Konferenz-ergebnisse. Nur mit ihrer Hilfe konnte dieses Buch in angemessener Form veröffentlicht werden.

Miriam Gillis-Carlebach

Barbara Vogel

GRUSSWORTE

Grußwort zum Geleit dieses Buches

Dieses Grußwort ist an alle gerichtet, die dieses Buch in die Hand nehmen, darin blättern, lesen und sich in die Inhalte – zum Teil kontroverse – vertiefen.

Es ist sowohl für all diejenigen, die an der Achten Carlebach-Konferenz teilnahmen: „Becoming Visible. Jüdisches Leben in Deutschland seit 1990“, für die Sprecher und Zuhörer, die Diskutierenden und Zustimmungenden, jedoch ebenso für all diejenigen, die sich für die wirklichkeitsnahe Spannung „wirklich“ interessieren und sie tagtäglich miterleben und mit-sehen, denn diese Wirklichkeit wird jetzt sichtbar, sie ist „visible“, und nicht mehr wegzudiskutieren. So ist das Buch an alle gerichtet, die in dieser Wirklichkeit leben, sie miterleben und zum Guten an ihr mitwirken oder mitwirken möchten.

Es ist kein Zufall, dass dieses Buch mit diesem Thema in Hamburg erscheint, in dem gemeinsamen Rahmen der sichtbaren (visible) Zusammenarbeit des Carlebach-Arbeitskreises der Universität Hamburg und des Joseph-Carlebach-Instituts an der Bar-Ilan Universität in Israel.

Ich zitierte es bereits an einer anderen Stelle:

In einem Gebet von Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach, verfasst im Monat April des Jahres 1936, wurde seine Vision des Schicksals der Juden, verzweifelt und doch voller Hoffnung ausgesprochen: „Vater des Erbarmens [...] Erbarme Dich und schone unsere heilige Gemeinde [...] dass sie nicht dem Untergang und der Zerstörung anheimfalle, und nicht zerstöre ihre Institutionen und Gotteshäuser, die herrlichen, die geschaffen wurden zur Ehre Deines heiligen Namens! [...] Lass nicht unsere Kinder in Galuth durch Deportation und Transport sich zerstreuen, wie eine Herde verjagt [...] dass sie uns nicht verloren gehen [...].“

So sah er die Entwicklung von 1933 an, zerstörend in weitesten Kreisen um sich greifend. Doch machte er nicht halt bei der Vorausschau auf die Zerstörung, er schaute über sie hinaus: „[...] so segne Gott unsere hochberühmte Stadt Hamburg, die uns beherbergt [...]!“

Für Joseph Carlebach war es „visible“ schon 1936 – das jüdische Leben in Deutschland.

Grußwort zur Eröffnung der Konferenz

Am heutigen Schoah-Gedenktag erinnern wir an die unendlich vielen jüdischen Menschen, die durch die verbrecherischen Maßnahmen des Nazi-Regimes verfolgt, bedrängt und ermordet worden sind. Wir sind Professor Walter Zwi Bacharach dankbar, dass er Worte des Gedenkens sprechen wird. Der Carlebach-Arbeitskreis der Universität Hamburg ist seit seiner Gründung dem Andenken an den am 26. März 1942 im Konzentrationslager Jungfernhof bei Riga brutal ermordeten letzten Oberrabbiner in Hamburg und Altona Dr. Joseph Carlebach verpflichtet. Unser Wunsch war und ist es, Joseph Carlebachs Tochter Miriam darin zu unterstützen, das Erbe ihres Vaters zu bewahren und seine Botschaft weiterzugeben.

Die Achte Carlebach-Konferenz ist in gewisser Hinsicht eine Premiere: Seit Beginn unserer Kooperation im Jahre 1992 wendet sie sich zum ersten Mal einem Thema der unmittelbaren Zeitgeschichte zu, den aktuellen Bewegungen und Debatten in der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland. Alfred Bodenheimer wird mit seinem Eröffnungsvortrag den Bogen zu Joseph Carlebach, dem Zeugen und Wegweiser für unsere Gegenwart, schlagen.

Becoming visible – Sichtbar werden: Der Titel unserer Konferenz enthält eine These, wohl auch ein Faktum. Auf jeden Fall eine Aussage, die eine deutliche Zäsur um das Jahr 1990 behauptet. Inwiefern jüdisches Leben in der Bundesrepublik und in der Deutschen Demokratischen Republik im Zeitraum davor „unsichtbar“ blieb, und was das überhaupt heißen solle, „unsichtbar“, bleibt außen vor. Wir wenden uns dem neuen Sichtbarwerden zu: Juden und Jüdinnen melden sich zu Wort und werden in der Öffentlichkeit wahrgenommen; jüdisches Gemeindeleben wird in der jüdischen und nichtjüdischen Öffentlichkeit mit lebhaftem Interesse beobachtet. In den letzten 20 Jahren ist die Anzahl jüdischer Gemeinden in Deutschland erheblich gewachsen. Neu errichtete Synagogen bilden Anziehungspunkte in der Architektur vieler Städte. Spektakuläre Museumsbauten zu jüdischer Geschichte und Kultur ziehen öffentliche Aufmerksamkeit auf sich. Es werden stark frequentierte Ausstellungen zu Juden und jüdischem Leben veranstaltet. Gerade in diesen Tagen ist in Frankfurt am Main die große Ausstellung „Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik“ eröffnet worden. Meron Mendel, der an der Vorbereitung dieser Ausstellung mitgearbeitet hat, nimmt an unserer Konferenz teil. Es finden Tagungen und Symposien zu jüdischem Leben in der Bundesrepublik statt (unsere Konferenz ist selbst ein Beispiel) und stoßen auf große Resonanz. Jüdische Schulen werden neu oder wieder gegründet. Die jüdische Schule in der früheren TTR wird uns durch einen Vortrag von Miriam Gillis-Carlebach auf unserer Konferenz beschäftigen. In Erfurt startete im Mai 2007 an der dortigen Hochschule ein Studiengang „Jüdische Sozialarbeit“. Dessen Initiator Doron Kiesel nimmt an unserer Konferenz teil. Kultursoziologische, historische und ethnologische Forschungsprojekte zu Juden und Judentum in Deutschland sind im Gange oder bereits abgeschlossen. Die umfangreiche Erinnerungsliteratur – ehemaliges jüdisches Leben in Deutschland und Europa, durch den Holocaust zerstörte Biographien, aber auch Schilderungen der zaghaften Anfänge jüdischen Lebens nach 1945 – findet offenbar erst jetzt ein breites Lesepublikum.

Das „Sichtbarwerden“ bezieht sich sowohl auf einen Wandel in der Selbstwahrnehmung der jüdischen Gemeinschaft als auch in der Wahrnehmung durch die nichtjüdische „Mehrheitsgesellschaft“. Das heißt nicht, dass

es nicht auch vor 1990 vielfältige Kontakte und um Dialog bemühte Organisationen gab oder dass der Zentralrat der Juden in Deutschland keine Stimme in politischen Diskussionen und bei gesellschaftlicher Meinungsbildung besaß. Aber diese Bemühungen scheinen eher am Rande des öffentlichen Interesses und Geschehens angesiedelt gewesen zu sein. Gegenwärtig häufen sich, wenn der Ausdruck „häufen“ nicht übertreibt, Medienberichte über Entwicklungen und Kontroversen in den jüdischen Gemeinden. Das Auftreten einer „dritten Generation“ von Juden nach 1945 inner- und außerhalb der jüdischen Gemeinden beschäftigt die Medien.

Diese Debatten deuten darauf hin, dass in der jüdischen Gemeinschaft Differenzierungsprozesse existieren; sie befördern eine Pluralisierung und werfen offensichtlich Identifikationsfragen auf: Was heißt Judentum in Deutschland heute? Wer ist ein Jude, eine Jüdin? Diese letzte Frage, die z.B. für die Aufnahme in eine jüdische Gemeinde wichtig ist, wirft (nicht nur) in Deutschland Debatten auf. Welche Auswirkungen hat die kulturelle und religiöse Pluralisierung auf das Gemeinschaftsleben? Wo sind Faktoren zu suchen, die eine sichtbar werdende Pluralität erklären helfen? Handelt es sich überhaupt um eine neue Erscheinung oder tritt sie erst jetzt ins Bewusstsein?

Wir haben für den Beginn dieses neuen Zeitabschnitts ein Datum gesetzt. Auch diese Setzung ist zweifellos willkürlich: 1990, im Oktober, löste sich die DDR auf. Mit dem Beitritt zur Bundesrepublik veränderten sich die Existenz- und Artikulationsbedingungen für Juden in den neuen ostdeutschen Bundesländern. In derselben Zeit zeichnete sich der Zerfall der Sowjetunion immer deutlicher ab – bis zu ihrem Ende im Dezember 1991. Für Juden in den Sowjetrepubliken entstand die Möglichkeit zur Auswanderung: nach Israel, in die USA, aber auch nach Westeuropa und in die Bundesrepublik. In den folgenden Jahren wanderten zahlreiche „russische“ Juden nach Deutschland ein – eine große Integrationsleistung der jüdischen Gemeinschaft. Auf unserer Konferenz nimmt dieser Prozess einschließlich seiner Auswirkungen dementsprechend einen großen Raum ein.

Aber vielleicht treffen ereignisgeschichtliche Fakten nur zufällig mit anderen Wandlungsfaktoren zusammen – Faktoren, die anderen Bewegungen und zeitlichen Dimensionen angehören. Die Gründung des Carlebach-Arbeitskreises 1991 zum Beispiel, die ja auch in diese Zäsur fällt, stand

nicht im Zusammenhang mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion! Ein Taktgeber gesellschaftlichen Wandels stellt die Abfolge von Generationen dar. In 50 Jahren jüdischen Lebens nach dem Ende des Holocaust ist in Deutschland eine zweite Generation erwachsen geworden, und schon tritt eine dritte Generation auf. Jede Generation findet ihren eigenen Blick auf die Vergangenheit und versucht, ihre Zukunft zu gestalten. Aber ein einfaches generationelles Deutungsmuster geht schon deshalb nicht auf, weil sich „Alteingesessene“ und „Zugewanderte“ in der jüdischen Gemeinschaft, generationsübergreifend, durch ihre Erfahrungswelten unterscheiden, was den Alltag der jüdischen Gemeinden in Deutschland notwendig stark mitbestimmt.

Das „Sichtbarwerden“ jüdischen Lebens in der Bundesrepublik und eine spürbar werdende Pluralisierung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft sind zwei Erscheinungen, denen wir auf unserer Konferenz nachgehen werden, ohne sie auf einen gemeinsamen Nenner bringen zu wollen.

Ich wünsche der Konferenz und damit uns allen Zuwachs an Kenntnissen und Nachdenklichkeit, Offenheit und Klarheit bei allen Diskussionen, sodass am Ende für uns die oft beschworene Integrationsaufgabe sichtbare Konturen bekommt.

Jetzt bitte ich Frau Senatorin Dr. Gundelach um ein Begrüßungswort. Ich freue mich, dass sie zur Eröffnung der Konferenz gekommen ist. Wir verdanken ihr, dass dieser Abend einen angenehmen und anregenden Ausklang finden kann bei Wein, Wasser und einem Büfett – alles *koscher*.

Grußwort zur Eröffnung der Konferenz

Sehr geehrte Frau Professor Gillis-Carlebach, sehr geehrte Frau Professor Vogel, Sprecherin des Carlebach-Arbeitskreises und Organisatorin der Konferenz, sehr geehrter Herr Professor Bacharach, sehr geehrter Herr Vizepräsident Professor Fischer, meine sehr geehrten Damen und Herren,
ich freue mich sehr, Sie anlässlich der Achten Joseph Carlebach-Konferenz bei uns in Hamburg begrüßen zu dürfen. Ebenfalls soll ich Sie von unserem Ersten Bürgermeister, Ole von Beust, und dem Senat der Freien und Hansestadt Hamburg grüßen und auf das Herzlichste „willkommen“ heißen.

Liebe Frau Prof. Gillis-Carlebach, meine sehr geehrten Damen und Herren,

seit den frühen 90er Jahren finden die Joseph Carlebach-Konferenzen regelmäßig statt. Im Wechsel in Israel und Hamburg. Die Konferenzen stehen immer unter einem Leitmotiv; so scheint mir der Titel der Zweiten Konferenz „Von Bar-Ilan nach Hamburg – der Dialog wird fortgesetzt“ besonders passend, denn er hat nichts an Aktualität verloren. Im Gegenteil,

der Dialog wird nicht nur fortgesetzt, sondern wurde in den vergangenen Jahren intensiviert.

Am 26. März 1942 wurde Joseph Carlebach in einem Lager bei Riga von den Nationalsozialisten ermordet. Er hatte in einem Deportationszug seine Hamburger Gemeinde begleitet und alle Versuche, sich retten zu lassen, abgewehrt.

Genau 50 Jahre später, am 26. März 1992, wurde an der Bar-Ilan Universität in Ramat Gan, Israel, das „Joseph-Carlebach-Institut zur Erforschung zeitgemäßer jüdischer Lehre und Erziehung“ gegründet mit dem Ziel, aus dem Opfergang Joseph Carlebachs einen Lebensquell zu erschaffen.

Parallel zur Gründung des Carlebach-Instituts in Israel wurde auch in Hamburg, der langjährigen Wirkstätte Joseph Carlebachs, nach seinem Geist und seinem Wirken neu gefragt.¹

Der Rabbiner Dr. Joseph Carlebach war von 1921 bis 1926 Direktor der Talmud Tora Oberrealschule. Bis heute leben Schüler von ihm in der ganzen Welt, die sich ihres Lehrers mit Verehrung erinnern. Einer seiner Schüler, Mr. Walter Scott, weilt heute unter uns. Mr. Scott, herzlich willkommen.

Seit 1925 war Joseph Carlebach Oberrabbiner in Altona und seit 1936 in Hamburg. Bis 1941 wirkte er als Oberrabbiner in der großen Synagoge am Bornplatz, der heute Joseph-Carlebach-Platz heißt und zusammen mit der Talmud Tora Schule an den Campus der Universität grenzt.

Diese Fakten sind Ihnen selbstverständlich geläufig. Ich erwähne sie, weil ich auf die aktuelle Bedeutung des jüdischen Lebens im Grindelviertel eingehen möchte, über das in einer Hamburger Tageszeitung² kürzlich zu lesen war: „Neue Vielfalt in dem Stadtteil, der einst Klein-Jerusalem genannt wurde“.

Da backen zum Beispiel im Chabad-Zentrum Jung und Alt gemeinsam Matzen für das Pessachfest. Da wurde vor zwei Jahren das Geschäft „Lechaim“ gegründet, in dem koschere Kost erworben werden kann. Auch wenn der Laden nur stundenweise geöffnet ist, wurden für das Pessachfest mehr als zwei Tonnen Matzen verkauft. Zu beobachten ist ein zunehmendes Angebot für die rund 8.000 Juden, darunter viele Einwanderer aus Russland. Ca. die Hälfte der 8.000 in Hamburg lebenden Jüdinnen und Juden gehören der Gemeinde an, die ihren Mittelpunkt jetzt wieder am Grindel

hat. Im Jahr 2004 hat sich hier in Hamburg neben der jüdischen Einheitsgemeinde auch eine Liberale Jüdische Gemeinde konstituiert.

Angeboten werden im Grindelviertel auch Führungen zu dem Thema „Spurensuche“, um die Erinnerung an die jüdische Geschichte in Hamburg aufrechtzuerhalten, und selbstverständlich Literatur.

Und dann natürlich eine schon länger bestehende Einrichtung, das Leonar, ein nicht nur bei Juden beliebtes Café. Ich selbst war gerade am Mittwoch dort und habe einen Abend mit jüdischer Musik verbracht und ihn sehr genossen.

Meine Damen und Herren,

als Senatorin für Wissenschaft und Forschung und Vorsitzende des Kuratoriums des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden freut mich die hervorragende wissenschaftliche Kooperation zwischen der Bar-Ilan Universität und dem dortigen Joseph-Carlebach-Institut und der Universität Hamburg natürlich besonders. Ich schätze den regen wissenschaftlichen Austausch und die Konferenzen, die abwechselnd in Ramat Gan oder Hamburg stattfinden; ihnen kommt im Hinblick auf die deutsch-jüdische Geschichte eine wichtige Bedeutung zu.

In Hamburg entstand relativ früh Interesse an der jüdischen Geschichte; bereits 1966 wurde das Institut für die Geschichte der deutschen Juden eröffnet. Es wird seitdem von der Stadt Hamburg finanziert. Seine zentralen Forschungsthemen sind u.a. die Geschichte der Juden in der Hamburger Region von den Anfängen bis zur Gegenwart. Und mit der Wahl von Frau Schüler-Springorum zur Vorsitzenden der Wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts in Deutschland ist Hamburg in die erste Riege der internationalen Institute zur Erforschung der deutsch-jüdischen Geschichte aufgestiegen.

Sehr geehrte Frau Professor Gillis-Carlebach, liebe Ehrensenatorin der Universität Hamburg, meine Damen und Herren, liebe Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Konferenz,

ich wünsche dem Kongress ein gutes Gelingen sowie allen Teilnehmern interessante und anregende Diskussionen.

ANMERKUNGEN

- 1 „Den Himmel zu pflanzen und die Erde zu grünen“ (Jesaja 51, 16), Publications of the Joseph-Carlebach-Institute.
- 2 Hamburger Abendblatt vom 29. März 2010.

PROF. DR. HOLGER FISCHER,
VIZEPRÄSIDENT DER UNIVERSITÄT HAMBURG

Grußwort zur Eröffnung der Konferenz

Sehr verehrte Frau Ehrensensatorin, liebe Frau Gillis-Carlebach, sehr geehrte Frau Senatorin, liebe Frau Gundelach, liebe Barbara Vogel, meine sehr geehrten Damen und Herren,

als Vizepräsident der Universität Hamburg freue ich mich sehr, Sie heute zur Eröffnung der Achten Joseph Carlebach-Konferenz begrüßen zu können – die vierte, die hier in Hamburg stattfindet, denn die Carlebach-Konferenzen werden abwechselnd an der Bar-Ilan Universität in Israel und der Universität Hamburg durchgeführt.

Das Warburg-Haus, in dem wir uns hier befinden, stellt einen wahrhaft würdigen Rahmen von symbolischer Aussagekraft für eine Konferenz gerade wie diese dar.

Aby Warburg ließ es 1926 für seine Kulturwissenschaftliche Bibliothek erbauen, und in der Weimarer Republik war es ein Zentrum der interdisziplinären Forschung und des weltweiten Austauschs der Geisteswissenschaften. 1933 musste die Bibliothek Warburgs nach London verschifft werden, um sie vor dem Zugriff der Nationalsozialisten zu retten; sie existiert dort noch heute im „Warburg Institute“.

50 Jahre lang wurde das Gebäude kommerziell genutzt, bis die Freie und Hansestadt Hamburg es 1993 erwarb und renovierte. Seit 1995 beherbergt die „Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg“ – die KBW – wieder kunst- und kulturwissenschaftliche Forschungen. Damit wird die Tradition der KBW wieder aufgenommen. Mit Hilfe finanzieller Mittel der Aby-Warburg-Stiftung kann das Haus sowohl eine „Warburg-Professur“ als auch ein Publikations- und Vortragswesen betreiben. Und es dient als eindrucksvoller Tagungsort für viele schöne Konferenzen und Symposien.

Ich danke an dieser Stelle allen Organisatorinnen und Organisatoren ganz herzlich, die hier – wieder einmal – so gut dafür gesorgt haben, dass die Konferenz in dieser wunderbaren Atmosphäre tagen kann, und die sich um die vielen „Drumherums“ kümmern – erwähnen möchte ich besonders Marianne Pieper.

„Wieder einmal“, denn auch schon die letzte in Hamburg durchgeführte Carlebach-Konferenz hat hier im Warburg-Haus stattgefunden. Ich danke auch dem Joseph Carlebach-Arbeitskreis für sein unermüdliches Engagement in der Ausrichtung der Konferenzen.

Die Joseph Carlebach-Konferenzen wurden 1992 mit dem Ziel ins Leben gerufen, durch die Kooperation beider Universitäten, der Bar-Ilan Universität Ramat Gan und der Universität Hamburg, eine Brücke zu schlagen, die die Gräben des faschistischen Terrors der Vergangenheit überwinden hilft. Sie sind der Erinnerung an Dr. Joseph Carlebach, dem letzten Oberrabbiner von Altona und Hamburg, gewidmet, der 1942 mit seiner Frau und seinen drei jüngsten Töchtern deportiert und bei Riga ermordet wurde.

Die Konferenzen werden von Teilnehmern unterschiedlicher Disziplinen getragen, die Themen halten zusammen durch Fragen und Erfahrungen, mit denen auch Joseph Carlebach beschäftigt gewesen war, dessen Vielseitigkeit – als Rabbiner und Pädagoge, Mathematiker und Philosoph – eine Fülle möglicher Fragestellungen generieren lässt.

Die Erste Carlebach-Konferenz wurde 1992 an der Bar-Ilan Universität durchgeführt, die Zweite schon im folgenden Jahr in Hamburg, die Dritte dann 1996 wieder in Israel – erstmalig fand dabei auch ein Austausch zwischen Studierenden beider Universitäten statt, mit einem Workshop zum Thema „Geschichtsbewusstsein und Identität“, der eine sehr tiefe Erfahrung

für alle Beteiligten war, aber auch zeigte, wie unterschiedlich die Erwartungen an einen solchen Dialog und Austausch bei jungen Deutschen und jungen Israelis der dritten Generation ist.

Anlässlich der Sechsten Carlebach-Konferenz im November 2004 in Hamburg – dem 120. Geburtsjahr von Joseph Carlebach – hat die Universität Hamburg den Joseph Carlebach-Preis ins Leben gerufen zur Würdigung der wegweisenden Persönlichkeit Carlebachs.

Der Preis, der alle zwei Jahre ausgelobt wird, wird für herausragende wissenschaftliche Beiträge aus dem Hamburger Raum – insbesondere Seminar-, Examensarbeiten und Dissertationen – zur jüdischen Geschichte, Religion und Kultur vergeben.

Der Preis knüpft an Werk und Wirken Joseph Carlebachs an, er würdigt aber auch das unerschöpfliche Engagement seiner Tochter für Freiheit und Toleranz, Frieden und Verständigung. Mit der Initiative Miriam Gillis-Carlebachs, eine *Brücke nach Hamburg* zu schlagen, hält sie das geistige Erbe Joseph Carlebachs lebendig; sie setzt damit die jüdische Kultur erneut in den Blickpunkt und macht sie zu einem Stück Hamburger Gegenwart. Für diese außergewöhnlichen Verdienste hat die Universität Hamburg Miriam Gillis-Carlebach 1995 zu ihrer Ehrensensatorin ernannt – die höchste Auszeichnung, die die Universität zu vergeben hat.

Joseph Carlebach ist ein Symbol für die Geschichte des ehemals so lebendigen jüdischen Viertels am Grindel. In diesem Sinne erinnert die Universität mit diesem Preis nicht nur an eine der herausragenden Persönlichkeiten Hamburgs, sondern will mit ihm auch die Erinnerung an die jüdische Tradition wachhalten, die das Stadtviertel in unmittelbarer Nachbarschaft zur Universität geprägt hat. Mit Hoffnung sehen wir in jüngster Zeit Zeichen für einen neuen Anfang im Grindelviertel – jüdisches Leben wird wieder sichtbar.

Ich wünsche Ihnen nun drei fruchtbare und anregende Tage und der Achten Carlebach-Konferenz viel Erfolg!

Einleitung

Vom 11. bis 13. April 2010 fand in Hamburg in der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Aby Warburgs die Achte Carlebach-Konferenz statt, eine Kooperation des Joseph-Carlebach-Instituts an der Bar-Ilan Universität in Ramat Gan und des Carlebach-Arbeitskreises an der Universität Hamburg. Das Konferenzthema „Becoming visible. Jüdisches Leben in Deutschland seit 1990“ schlug von der vorangegangenen Konferenz symbolisch einen weiten Bogen, nicht nur im geographischen Sinne von der Bar-Ilan Universität in Israel zur Universität Hamburg und nicht nur die Zeitspanne zwischen den beiden Konferenzen 2006 und 2010 überbrückend (bzw. zwischen den beiden Buchveröffentlichungen 2008 und 2011). Es liegt eine unausgesprochene Symbolik in der Spannung der beiden Konferenzthemen – zwischen dem jetzigen Thema und der Erforschung und Erinnerung an die verheerend traumatische Epoche der Schoah, mit einem Schwerpunkt, der in besonders tragischem Ausmaße in die unmittelbare Gegenwart hineinwirkt: Die Konferenz vor zwei Jahren widmete sich den Kindern in der Schoah.

Seit der Ersten Carlebach-Konferenz im Jahre 1992 wandte sich jetzt eine Carlebach-Konferenz nach 19 Jahren zum ersten Mal der unmittelbaren

Gegenwart zu. Und zum ersten Mal war der Schwerpunkt der Konferenz auf Deutschland konzentriert, sodass spannungsreiche Zusammenhänge, sichtbar angedeutet auch durch den Gegenstand Stolpersteine, in den Vortragsthemen, den Thesen und Analysen einen Subtext bildeten. Der Aufbau jüdischen Lebens in Deutschland ist nicht nur in seiner Lebendigkeit „visible“, sondern auch mit Spannungen, Kontroversen und Widersprüchen fast elektrisch geladen. Aber das nicht, weil Schoah und neues wiedererwaches Leben wie Kontroversen gegeneinander stünden.

Die Hinwendung zur zeitgeschichtlichen Sicht auf einer Carlebach-Konferenz war neu. Allerdings ging es nicht so sehr um geschichtswissenschaftliche Fragestellungen und methodisches Handwerkszeug der Geschichtswissenschaft als vielmehr um verschiedene weitere Disziplinen: Ethnologie, Soziologie, Religions-, Erziehungswissenschaft. Die Planung stand unter der These, dass das Jahr 1990 eine Zäsur in den Umständen und der Wahrnehmung jüdischen Lebens in Deutschland bildet.

Das Schlagwort „becoming visible“ zur Kennzeichnung, dass seit den 1990er Jahren Judentum und Juden in der deutschen Öffentlichkeit deutlich stärker in Erscheinung treten, fand sofort allgemeine Zustimmung und wirkte anregend, ja beflügelnd auf unsere weiteren Überlegungen. Die jüdischen Gemeinden, die sich in verschiedenen deutschen Städten bald nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wieder- oder neu gegründet hatten, waren – was ein Thema für sich ist – in der deutschen Öffentlichkeit, im Rückblick, wenig sichtbar gewesen. Gewiss hatte inzwischen, mehrere Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg, ein Generationswechsel in den jüdischen Gemeinden stattgefunden. Aber die stärkere Präsenz von Juden und Judentum in der deutschen Öffentlichkeit ist dadurch noch nicht ausreichend erklärt. Die gewachsene öffentliche Aufmerksamkeit zeigt sich in verschiedenen Bereichen. In den Buchhandlungen liegt auffällig mehr biographische und autobiographische Literatur von jüdischen Autoren und über Juden aus und findet interessierte Käufer. Auch die Themenvielfalt nahm zu. Sie weitete sich über die Auseinandersetzung mit Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden im nationalsozialistischen Deutschland aus, erstreckte sich auf jüdische Traditionen des Jahrhunderts währenden jüdischen Lebens in Deutschland. Jüdische Museen registrierten deutlich

mehr Zulauf. Neugründungen Jüdischer Museen machten mit ihrer spektakulären Architektur von sich reden – „Sichtbarwerden“ zeigt sich hier im buchstäblichen Sinne. In den Museen reichen die historischen Perspektiven weit in die Geschichte zurück und finden einen regen Besucherzustrom. Im Stadtbild vieler großer und kleinerer Städte fallen vor allem auch neue Synagogen als Zentren religiösen Selbstverständnisses und jüdischer kultureller Tradition ins Auge. Nach der barbarischen Zerstörung der Synagogen durch die Nationalsozialisten machen die Neubauten wortwörtlich jüdisches Leben sichtbar.

Einen Einschnitt für die jüdische Gegenwart in Deutschland brachte dann seit etwa 1990 die Zuwanderung von jüdischen Familien aus Osteuropa. Vielleicht ist hier der wichtigste, jedenfalls der augenfälligste Grund für die neue Sichtbarkeit von Juden und Judentum in der deutschen Gesellschaft, in ihrer öffentlichen Wahrnehmung, zu erkennen. Die Zuwanderung „russischer“ Juden fand in den Medien breiten Raum und richtete in neuer Weise Aufmerksamkeit auf Juden in Deutschland und jüdisches Leben hier. Plötzlich fanden lebhaftere Debatten sowohl in der deutschen Gesellschaft allgemein als auch besonders in den jüdischen Gemeinden statt. Die Frage, wie Zuwanderer und Alteingesessene gedeihlich zusammenarbeiten könnten, strahlte in die nichtjüdische Umgebung aus.

Mit dem breiten Strom an Zuwanderern stellten sich neue Aufgaben für die Integrationskraft sowohl der deutschen Gesellschaft als auch der jüdischen Gemeinden. Beachtenswert ist, dass in der Öffentlichkeit im Vergleich mit anderen Migrantengruppen (insbesondere Muslimen, Türken) die Integration der eingewanderten Juden weniger als Herausforderung gesehen wurde. Diese Aufgabe schien an die jüdischen Gemeinden delegiert zu sein, die von der Bundesregierung einen gesetzlichen Auftrag und finanzielle Mittel zugewiesen bekommen hatten. Dass mit dieser Zuordnung viele pauschale und unzutreffende Annahmen verknüpft waren, wurde anfangs kaum öffentlich beachtet. Innerhalb der jüdischen Gemeinden jedoch entwickelte der Zuwachs an neuen Mitgliedern fast sofort eine Sprengkraft für die überkommenen Strukturen und etablierten Gewohnheiten, schon weil sich die Alteingesessenen plötzlich in die Position einer Minderheit gegenüber den Neumitgliedern versetzt sahen.

Diese Entwicklung begann um 1990 mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion. Die Bundesrepublik Deutschland ist nach Israel und den USA das drittgrößte Zielland für jüdische Migranten aus Osteuropa. Für die Bundesregierung war es Ehrensache und historische Verpflichtung, jüdischen Immigranten, die Deutschland als Zielland auswählten oder hier nach ihrer Einreise ansässig wurden, eine Heimat anzubieten. Sie wirkte zu diesem Ziel mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland zusammen. Größe und Anzahl der jüdischen Gemeinden in Deutschland wuchsen in den folgenden Jahren beträchtlich. Die Zahl der Gemeindemitglieder stieg von etwa 30.000 auf etwa 106.000 – ein nicht nur quantitativer Wandel. Denn die jüdischen Gemeinden stehen seitdem vor neuen und anderen Aufgaben als in den Jahrzehnten zwischen 1945 und 1990. Der qualitative Wandel seit dieser Zuwanderung wird am offensichtlichsten in einer starken Diversifizierung unter den Mitgliedern der jüdischen Gemeinden.

Diversifizierung oder Pluralisierung im jüdischen Leben, in jüdischer Religiosität und Kultur, die innerhalb und außerhalb der jüdischen Gemeinden sichtbar wird, bildete das zweite Stichwort bei der Planung der Konferenz. In den Jahrzehnten seit dem Zweiten Weltkrieg traten Juden in Deutschland vor allem durch den Zentralrat der Juden in Deutschland ins öffentliche Bewusstsein, denn er repräsentierte die Juden in Deutschland. Doch seit 1990 wurde die Existenz einzelner jüdischer Gemeinden in der Nachbarschaft wahrgenommen. Denn die Verteilung der sog. Kontingentflüchtlinge aus der ehemaligen Sowjetunion auf alle Bundesländer und damit auf viele Regionen Deutschlands hat zur Gründung zahlreicher neuer jüdischer Gemeinden geführt. In den neuen Gemeinden überwiegen die Zuwanderer aus Osteuropa bei weitem die Alteingesessenen, die sich nicht selten „an die Wand gedrückt fühlen“; die zweite Sprache in diesen Gemeinden ist Russisch, oft von einer Mehrheit gesprochen. Die Integrationshindernisse dürfen nicht unterschätzt werden: Sie basieren auf Unterschieden der Sprache, der Kultur und der historischen Erfahrung der Mitglieder. Auffällig ist ferner, wie gering in den jüdischen Gemeinden der Anteil der jungen Generation ist.

Das führt auf ein weiteres Kennzeichen der jüdischen Zuwanderung aus Osteuropa. Nur etwa die Hälfte dieser Zuwanderer hat sich überhaupt einer jüdischen Gemeinde angeschlossen. Die Gründe dafür sind wiederum

komplex: Viele Zuwanderer sind von sich aus nicht auf die jüdischen Gemeinden zugegangen, um dort Mitglied zu werden, auch wiederum aus verschiedenen Gründen. Daneben gibt es solche, die nach der strengen Definition der Halacha keine Juden sind und insofern von den jüdischen Gemeinden nicht als Juden anerkannt wurden. Wer etwa statt einer jüdischen Mutter nur einen jüdischen Vater belegen kann, erfüllt nach den Bedingungen des Zentralrats und vieler Gemeinden demnach nicht die Voraussetzungen für die Aufnahme in die Gemeinde. Der Ausschluss und das Draußenbleiben von eingewanderten Juden aus den jüdischen Gemeinden war für die Behörden in Deutschland offensichtlich eine nicht vorhergesehene Entwicklung. Während etwa 200.000 jüdische Zuwanderer registriert wurden, umfassen die jüdischen Gemeinden heute etwa 106.000 Mitglieder. Wo ist die andere Hälfte geblieben? Die sich an diese Frage anschließende Debatte scheint das seit dem Zeitalter der Emanzipation vor 200 Jahren bedrückende Problem der jüdischen Gemeinschaft, ob Assimilation zur Auflösung des Judentums führt, plötzlich und auf neue Weise wieder aktuell zu machen.

Die Antworten auf die drängenden Fragen und Streitpunkte sind – wie könnte es auch anders sein – unterschiedlich und selbst Teil der Kontroversen zwischen Zuwanderern und Alteingesessenen, Alten und Jungen, religiösen und säkularen Juden. Solche Fragen führen dahin zu erkennen, dass die Geschichte der Juden in Deutschland und in Europa auf keinen Fall gleichzusetzen ist mit der mörderischen Phase ihrer Verfolgung und der unmenschlichen, systematischen Vernichtungspolitik im „Dritten Reich“ und während der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft über weite Teile Europas. Der heutige Blick auf Judentum und jüdisches Leben in Deutschland trifft auf eine andere Erfahrungswelt, die die große Zahl an Zuwanderern aus der ehemaligen Sowjetunion mitbringt, sodass sich das jüdische Selbstverständnis zu wandeln begonnen hat oder sich für manche in Frage gestellt sieht. Die bisher vorherrschende Bezugnahme auf eine jüdische Identität durch die Schoah verliert für immer mehr heute in Deutschland lebende Juden lebensgeschichtlich an Gewicht. Insbesondere für die ältere Generation ist das eine schmerzvolle Erfahrung. Sie fühlt sich allein gelassen, fühlt ihre Erlebnisse, die zu ertragen fast nicht möglich gewesen war, entwertet und kann sich nicht damit einverstanden erklären, dass die Dis-

kussion über jüdisches Leben in Deutschland heute scheinbar so geführt wird, als könne man sich ausschließlich auf die alltäglichen Integrationsprobleme von Zugewanderten konzentrieren.

Unter dieser Spannung entstanden auch auf der Konferenz manche Diskussionsmomente. Es gehört zu den bewegenden Ergebnissen der Konferenz, dass dennoch die Gesprächsfähigkeit bewahrt blieb. In der Abschlussdiskussion brach der schmerz- und zornbeladene Konflikt, ob Deutschland ein Lebensort für Juden sein dürfe und könne, auf. Denn auf der Konferenz trafen nicht nur Juden und Nichtjuden, sondern auch mehrere Generationen von Juden und Nichtjuden mit ihren ganz unterschiedlichen Biographien zusammen. Für die Generation junger Juden bleibt zum Beispiel der Titel „Ausgerechnet Deutschland“, den die Initiatoren der Frankfurter Ausstellung im Jahre 2010 für das Thema der Einwanderung „russischer“ Juden gewählt hatten, unverstündlich oder erscheint lediglich als historisch gemeinte Anspielung. Hier müssen wir alle, Juden und Nichtjuden, noch viel lernen an gegenseitigem Respekt füreinander und für unvergleichliche Lebenserfahrungen.

Deutlich sichtbar hat die Zuwanderung der „russischen“ Juden Auswirkungen auf das kollektive Gedächtnis über den von Deutschland ausgehenden Holocaust am europäischen Judentum zwischen 1933 und 1945. Denn seit den 1990er Jahren leben in Deutschland viele Juden, die sich nicht als Opfer nationalsozialistischer Verfolgung und Ermordung ihrer Angehörigen definieren. Sie sind in der Sowjetunion nicht in dieser Erinnerungs- und Erfahrungstradition aufgewachsen. Sie verstehen sich womöglich im Gegenteil als Befreier Deutschlands von Hitler, nicht als Opfer. Der wachsende zeitliche Abstand führt allgemein dazu, dass viele Menschen, insbesondere in der jungen Generation, die heutige Bundesrepublik nicht mehr mit dem historischen nationalsozialistischen Deutschland identifizieren.

Auf der Konferenz standen die Vorgänge, Erfahrungen und Folgen der Zuwanderung von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion im Mittelpunkt. Darin schlug sich, über die anfängliche Planung hinausgehend oder sogar von ihr abweichend, die Aktualität und die Brisanz des Themas Migration für die jüdische Gemeinschaft in Deutschland nieder. Neben den geschichtswissenschaftlichen Überblicken und Einordnungen standen auf

der Konferenz vor allem soziologische und kulturwissenschaftliche Studien zur Diskussion. Die in der Bundesrepublik Deutschland ansässigen Juden und die seit den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts durch die Migrationswelle aus Osteuropa auffällig gewandelte Situation der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland wurde unter verschiedenen Aspekten und von Referenten und Referentinnen unterschiedlicher Herkunft und Erfahrung aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet.

Die Konzentration auf Fragen, die in die unmittelbare Gegenwart hineinreichen, bedeutete gegenüber den bisherigen Carlebach-Konferenzen eine bisweilen herausfordernde Neuerung. Denn trotz jeweils eigener thematischer Schwerpunktsetzung einte die vorangegangenen Konferenzen ein weiter zeitlicher Rahmen, in dem jüdische Geschichte und Kultur, insbesondere Geschichte der Juden in Deutschland, behandelt wurde und Themen umfasste, die sich Joseph Carlebach, seinem Leben und Wirken, verpflichtet fühlten – Themen, denen die schreckliche Wirklichkeit der Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden und die bedrückende Erinnerung an die Shoah Bezugspunkt war. Dem Perspektivenwechsel waren intensive Diskussionen vorausgegangen. Er fiel uns nicht leicht, denn es sollte keinesfalls ein falscher Eindruck entstehen, als ob mit dem größer werdenden zeitlichen Abstand die Judenverfolgung und -vernichtung in die geschichtlichen Abläufe ‚eingeordnet‘ und mit der Folge einer Relativierung historisiert werden könnte. Die Annahme einer Zäsur 1990 lässt ab von der die vorangegangenen Jahrzehnte bestimmenden bitteren Aussage, dass für Juden Deutschland nie wieder ein Lebensmittelpunkt sein könne und dürfe. Für zahlreiche Juden in aller Welt und für internationale jüdische Institutionen war es eine unerträgliche Vorstellung, auf deutschen Boden zurückzukehren und hier zu wohnen. Tatsächlich wollen wir mit den Carlebach-Konferenzen dazu beitragen, dass die Erinnerung an Vertreibung und Ermordung der Juden wach bleibt und nicht unter neuen politischen Ereignissen und Themen eingeebnet wird. Bei den überlebenden Opfern und ihren Nachkommen ist sie als traumatische Existenzbedrohung immer präsent, aber auch bei den Nachkommen der Täter in der Bundesrepublik erhält sie durch eine verpflichtende Kultur des Gedenkens und Mahnens gerade in der Gegenwart eine große Bedeutung.

Auf den Carlebach-Konferenzen begegnen sich Juden und Nichtjuden, die sich wissenschaftlich mit jüdischer Geschichte, Kultur und Religion befassen. Einige der jüdischen Referenten und Referentinnen gehörten zur Gruppe der zugewanderten „russischen“ Juden. Emotionale Betroffenheit der Teilnehmer ist durch Fachkompetenz und sachliche Recherche eingeeht. In den jedem Vortrag folgenden Diskussionen (die in unsere Publikation leider nicht aufgenommen werden können) erwies sich diese Verbindung als Aufklärung in bestem Sinne. In den hier veröffentlichten Beiträgen stehen die Ergebnisse wissenschaftlicher Studien im Vordergrund. Sie sind aspektreich genug und regen hoffentlich zu weiterer Forschung an.

In der Reihenfolge der veröffentlichten Beiträge haben die Herausgeberinnen inhaltliche Bezüge herzustellen versucht. Auf der Konferenz selbst waren praktische Vorgaben der Verfügbarkeit der Referenten und Referentinnen zu berücksichtigen.

Den Anfang in der Publikation macht Alfred Bodenheimer (Universität Basel), der schon auf der Konferenz den Eröffnungsvortrag hielt, weil uns daran gelegen ist, die Beziehung zu Joseph Carlebach, zum Namensgeber unserer Konferenzen, herzustellen. Auch auf dieser Konferenz war Joseph Carlebach unsichtbar ständiger Begleiter, ein Wegweiser und Lehrer für die heutige Diskussion über ein zeitgemäßes Judentum. Auf der Suche nach christlich-jüdischen Begegnungen wendet sich der Religions- und Literaturwissenschaftler des Judentums, Alfred Bodenheimer, dem „Sichtbarwerden“ des Judentums aus einer ethischen Perspektive zu. Bodenheimer interpretiert einige Texte Carlebachs, in denen an unterschiedlichen Gegenständen das Verhältnis von Ethik (*humanitas*) und Religion erörtert wird. Die Texte befassen sich zum einen mit den drei großen Propheten und mit Abraham, zum anderen mit der Dreyfus-Affäre, mit Michelangelos Adam in der Sixtinischen Kapelle und mit Lessings 200. Geburtstag im Jahre 1929. Carlebachs Aussagen sind – so Bodenheimer – angesichts der wenig später einsetzenden Verfolgung von prophetischer Klarheit.

Auch der zweite Beitrag bezieht sich auf Joseph Carlebach. Der Judaist Emanuel Cohn (Joseph-Carlebach-Institut an der Bar-Ilan Universität) hatte auf der Konferenz die Teilnehmer nach einem langen Tag mit fordernden, bisweilen herausfordernden Diskussionen und Thesen durch einen Kurzfilm

junger jüdischer Autoren in eine andere Welt entführt, ohne sie doch aus den uns beschäftigenden Fragen nach jüdischem Leben in der Gegenwart zu entlassen. Den Film aus dem Jahre 2003 mit dem Titel „A Meisse“ (Eine Geschichte) können wir in diese Publikation nicht aufnehmen. Aber Cohns Reflexion über die Ambivalenz von Emanzipation und Verfolgung und über den Zugang, den das orthodoxe Judentum zur modernen Welt, in diesem Fall zum Theater und zur Schauspielkunst entwickelt, ist wertvoll nicht nur als ‚Ersatz‘ für das Filmerlebnis. Faszinierend ist es, Joseph Carlebach als Kronzeuge für die Zuwendung zum Theater kennenzulernen. An ihm, so lauten viele Zeugnisse, sei ein begnadeter Schauspieler verloren gegangen. Aber er konnte diese Gabe einbringen – als Lehrer wie als Rabbiner. Und trotz der Vorbehalte der Orthodoxie hat Carlebach überzeugend die Schauspielkunst und die Weisheit großer Dichter zur Erziehung des Menschengeschlechts genutzt.

Seit der Zäsur um 1990 erhält die Erinnerung an die in den Tod führenden Deportationszüge – in Hamburg seit Oktober 1941 – eine immer wahrnehmbare Präsenz, wird sichtbar gemacht an den Wohnstätten, in denen die Vertriebenen und Ermordeten vor ihrer Deportation gelebt haben. Die Historikerin Beate Meyer (Institut für die Geschichte der deutschen Juden in Hamburg) gibt eine auf langjähriger Forschung basierende Darstellung zur Geschichte der Stolpersteine. In Hamburg ist die Idee des Kölner Künstlers Gunter Demnig auf besonders lebhaft Resonanz gestoßen, sowohl gemessen an der Zahl der verlegten Stolpersteine als auch an der Aktivierung zahlreicher Menschen bei der Beteiligung an der „biographischen Spurensuche“. Denn in Hamburg ist ein Anschlussprojekt entstanden, das den Namen auf den Stolpersteinen ein Gesicht geben soll. Beate Meyer hat dieses Projekt, an dem sich zahlreiche Personen recherchierend, forschend und schreibend beteiligen, mit initiiert und angeleitet. In den inzwischen erschienenen Bänden der „Biographischen Spurensuche“ wird das Gedenken an die alltägliche Lebensgeschichte individueller Opfer konkret. Dabei treten neben den Fällen mitfühlender Hilfe auch die Täter, die Denunzianten und Gleichgültigen, als Akteure auf, sodass das barbarische Tun nicht auf anonyme Mächte abgeschoben bleibt. Das geschichtswissenschaftliche Projekt „Biographische Spurensuche“ ist vom Verein für Hamburgische

Geschichte im Jahre 2010 mit seiner höchsten Auszeichnung, der Johann Martin Lappenberg-Medaille, geehrt worden.

Für die Familie Bacharach liegt in der Brahmsallee ein Stolperstein, nachdem lange Zeit der überlebende Sohn Walter Zwi Bacharach (Historiker, Bar-Ilan Universität und Yad Vashem, Jerusalem) einem solchen Schritt sehr zögernd, sogar ablehnend gegenübergestanden hatte. Wer seine „PERSÖNLICHE ERINNERUNG: VON DER SHOAHZEIT AN IST MEIN LEBEN EIN GROSSER STOLPERSTEIN“ liest, begreift beschämt, dass wir, die überlebenden Nichtjuden, uns davor hüten müssen zu glauben, mit der Verlegung von Stolpersteinen auch nur ein Zipfelchen der Schuld abtragen zu können. Was Bacharach schreibt, ist bewegend zu lesen. Seine Äußerungen, gerade weil sie wortkarg sind, schreien zum Himmel. Bacharach ringt sein Leben lang mit der existenziellen Frage, was jüdisches Leben sei und wie es gegenüber einer immer wieder als feindlich erfahrenen Umwelt behauptet werden kann.

Zwei Beiträge ordnen die gegenwärtigen Aufgaben, die in den jüdischen Gemeinden, aber auch im Verhältnis von nichtjüdischer ‚Mehrheitsgesellschaft‘ und jüdischer ‚Minderheit‘ zur Lösung aufgegeben sind, in den längeren historischen Zeitlauf seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs ein. Die ‚Vorgeschichte‘ macht heutige Fragen erst verständlich. Der Historiker Arno Herzig (Universität Hamburg) weist in seinem Überblick über Juden in Deutschland seit 1945 auf die Belastungen hin, mit denen sich Juden, die aus unterschiedlichen Gründen und Motiven in Deutschland blieben oder hierherkamen, konfrontiert sahen. Wenn Herzig, mit Fragezeichen, von einem „zweiten Neuanfang?“ spricht, wird deutlich, dass er sich ausdrücklich auch an die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft wendet und ihre Verantwortung für die jüdischen Existenzbedingungen in Deutschland einfordert. Herzig macht nachdrücklich darauf aufmerksam, dass mit der Zäsur des Jahres 1990 auch eine neue Welle antisemitischer Ausschreitungen und mörderischer Brandanschläge nicht nur gegenüber Juden, sondern auch gegenüber anderen Migrantengruppen zu verzeichnen war. In welchem Verhältnis Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus zueinander stehen, ist seitdem ein immer wiederkehrendes Thema in der deutschen Öffentlichkeit.

Einen weiten historischen Bogen schlägt Joël Berger (Universität Tübingen), wenn er aus der Perspektive der jüdischen Gemeinschaft die Migrationsbewegung seit 1990 vor dem Hintergrund der zahlreichen Ströme jüdischer Wanderungen in Europa und speziell nach Deutschland schildert, die Aufgeregtheit der Debatte über diese neueste Migrationswelle in gewisser Weise relativierend. Ein Wanderer bzw. zur Wanderung gezwungener Mensch ist Berger (dem Zeugnis seines Curriculum vitae entsprechend) selbst: Geboren und aufgewachsen in Budapest, dort verfolgt sowohl von den Nationalsozialisten als auch von den Kommunisten, emigrierte er 1968 in die Bundesrepublik. Hier wirkte Berger lange Jahre als Landesrabbiner in Baden-Württemberg, auch als Sprecher der Rabbinerkonferenz in Deutschland. Berger legt in seinem Beitrag besonderes Gewicht auf die Tätigkeit der Zentralwohlfahrtsstelle beim Zentralrat der Juden in Deutschland. Die Zentralwohlfahrtsstelle hat die großen, aber auch die vielen alltagspraktischen Aufgaben bei der sozialen Integration eingewanderter Juden zu bewältigen. Der Akzent, den Berger auf Baden-Württemberg legt, macht seine Studie mitnichten zu einer bloßen Regionaluntersuchung. Vielmehr steigert er dadurch die Anschaulichkeit der in der Zentralwohlfahrtsstelle geleisteten Arbeit.

Der Beitrag der Soziologin Karen Körber (Universität Marburg) geht zurück auf ein umfangreiches Forschungsprojekt über die Situation in den etablierten jüdischen Gemeinden seit der Zuwanderung aus der Sowjetunion, das sie zusammen mit Kollegen durchgeführt hat und in dessen Rahmen viele Interviews mit Zugewanderten geführt wurden. Die Autorin gibt einen instruktiven, mit zahlreichen wörtlichen Zitaten der Interviewten veranschaulichten Überblick über den Umfang der Einwanderung russischsprachiger Juden und analysiert deren Auswirkungen auf die jüdischen Gemeinden in Deutschland. Dabei betrachtet sie die Situation der Gruppe der Zugewanderten vor dem Hintergrund, dass etwa die Hälfte der Zugewanderten nicht Mitglied einer jüdischen Gemeinde geworden ist. Innerhalb der jüdischen Gemeinden ist eine starke Pluralisierung entstanden, die offenbar von allen Befragten als problembeladen erfahren wird. Unsicherheit und Reibungen folgen aus den sprachlichen Defiziten der Zugewanderten, ebenso aus der Spannung zwischen ethnischer oder religiöser Definition

des Judeseins. Die Opfererfahrung vieler Mitglieder der Gemeinden steht im Kontrast zu anderen Mitgliedern, die sich als Sieger über Hitler und den Nationalsozialismus fühlen, indem sie zum Beispiel zu den Veteranen des „Großen Vaterländischen Krieges“ gehören. Vielen Mitgliedern ist die Gemeinde durch die Synagoge symbolisiert, für andere fungiert sie als „Kulturverein“. Zusätzlich erschwert ist die Integration der Zugewanderten in die deutsche Gesellschaft durch Arbeitslosigkeit, wodurch die Gemeinden in die sie überfordernde Rolle von Sozialinstitutionen gedrängt werden. Die Frage nach der Zukunft der jüdischen Gemeinden in Deutschland wird von der Autorin trotz aller Schwierigkeiten doch optimistisch beantwortet. Denn Integration braucht ihre Zeit.

Der skeptische Blick des Erziehungswissenschaftlers Meron Mendel (Frankfurt am Main) beschäftigt sich mit den Hindernissen bei der Bewältigung der Integrationsaufgaben, deren Folge er vor allem darin sieht, dass gut gemeinte Absichten ins Leere führen. Meron Mendel beobachtet, dass die kolportierten Bilder über die Zugewanderten mit deren realer Existenz oft nicht übereinstimmen. Die Erwartungen an die Zugewanderten und die für sie entwickelten Hilfsprogramme gehen deshalb an deren realer Lebenssituation vorbei. Mendels Kritik an fälschlicher Wahrnehmung richtet sich sowohl an die nichtjüdische deutsche Gesellschaft als auch an den Zentralrat der Juden in Deutschland. Hier werde nicht zur Kenntnis genommen, dass die Zugewanderten meistens keine Professoren, Künstler oder Veteranen der Roten Armee seien, sondern ganz normale Durchschnittsbürger. Dort äußere sich unangebrachte Selbstzufriedenheit, wenn Sprecher des Zentralrats, statt die Integrationsprobleme zu thematisieren, die hinzugewonnenen Gemeindeglieder als die Begründer eines „neuen deutschen Judentums“, nach dem Untergang des alten im Nationalsozialismus, begrüßten. Weder habe ein beabsichtigter Tabubruch in der Einwanderungsentscheidung der Migranten, „ausgerechnet“ nach Deutschland zu gehen, gelegen noch würden die Zuwanderer für eine Erneuerung des religiösen Judentums in Deutschland eintreten.

Frische, zupackende Kritik begleitet auch den Beitrag der Ethnologin Alina Gromova (Berlin). Auch der Ausgangspunkt ihres Beitrags ist der Vorwurf einer gewissen Einäugigkeit, den sie in ihrer Sicht der Forscher-

community macht. Bei dem großen Interesse, das die Veränderung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland durch die „russische“ Zuwanderung erfährt, bemängelt sie, dass kaum Aufmerksamkeit auf die junge Generation der Zuwanderer gerichtet werde. Alina Gromovas Dissertation setzt hier an, indem sie die zahlreichen jungen Juden und Jüdinnen in Berlin an ihren bevorzugten Aufenthaltsorten aufsucht und nach ihren Einstellungen und Lebensgewohnheiten fragt. Sie betont, dass der Unterschied zwischen den Generationen nicht nur auf den jeweiligen Sozialisationserfahrungen im Einwanderungsland Deutschland beruht. Vielmehr haben die Kinder und Jugendlichen in den Jahren vor der Auswanderung in den sich wandelnden Verhältnissen in der Sowjetunion bereits andere Erfahrungen und Kenntnisse zum Judentum sammeln können als ihre Eltern. In Berlin haben die jungen jüdischen Zuwanderer ihre eigene Jugendkultur ausgebildet, haben eigene Musik, Klubs und Treffpunkte. Ein Problem für die jüdischen Gemeinden liegt darin, dass von der jungen Generation, mit der sich Alina Gromova forschend auseinandersetzt, kaum einer oder eine Gemeindeglied ist. Trotz der darin liegenden Distanzierung oder Gleichgültigkeit seien sich diese jungen Juden ihrer jüdischen Identität gewiss. Diese Unterscheidung zwischen jüdischen Gemeinden und jüdischer Gemeinschaft ist Ausdruck der Pluralisierung im Judentum in Deutschland.

Die jüdischen Gemeinden und insbesondere der Zentralrat der Juden in Deutschland, deren Tun, aber auch bisher Versäumtes stehen im Mittelpunkt der Beiträge von Doron Kiesel und Sergey Lagodinsky. Der Erziehungswissenschaftler Doron Kiesel (Erfurt) gibt eine knappe, instruktive Zwischenbilanz über die seit der „russischen“ Zuwanderung völlig veränderte Situation der jüdischen Gemeinden in Deutschland. Er verkleinert nicht, wie groß die zu bewältigenden Aufgaben der jüdischen Gemeinden sind, um sich als Juden in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft zu positionieren (Doron Kiesel spricht sogar von der Aufgabe, sich zu „legitimieren“). Dennoch überwiegt sein optimistischer Blick, der angesichts der vielen Anzeichen einer deutlichen Aufbruchsstimmung gerechtfertigt erscheint. Kiesel spricht als ein Autor, der selbst für ein überzeugendes Beispiel der neuen Sichtbarkeit jüdischen Lebens in Deutschland steht. Er ist an seiner Hochschule als Professor für Interkulturelle und internationale

Pädagogik und Soziale Arbeit der Begründer und Leiter eines eigenen Studiengangs zur jüdischen Sozialpädagogik, der für eine erfolgreiche, inspirierende Lehrtätigkeit Anerkennung gefunden hat.

Ähnlich legitimiert eigenes Engagement und wissenschaftliche Kompetenz das leidenschaftlich anklagende Plädoyer Sergey Lagodinskys (Berlin), mit dem er die jüdische Gemeinschaft in Deutschland aus ihrer apolitischen Haltung aufrütteln möchte. Der Rechtswissenschaftler und Rechtsanwalt Lagodinsky sieht für die Zukunft keine Wirkungsmöglichkeit für die jüdische Gemeinschaft in Deutschland, wenn deren Repräsentationsorgane sich weiter auf politische Enthaltensamkeit zurückziehen. Lagodinsky unterstreicht, dass die jüdische Existenz in Deutschland nach der Schoah immer schon ein Politikum war und auch heute noch ist. Dennoch mag das apolitische Verhalten in den früheren Jahrzehnten nachvollziehbar erscheinen, indem der Zentralrat sich hinter den ausländischen jüdischen Organisationen als jüdische Sprecher verstecken konnte. Für die Gegenwart fordert Lagodinsky, sich den offen daliegenden Fragen politischer Stellungnahme und Verortung zu stellen. Er belegt dieses Erfordernis durch eine kritische Aufzählung bisheriger Versäumnisse, für die es jeweils Erklärungen gebe, die aber nicht als Entschuldigung für weiteres Nichtstun taugten. Die augenblickliche Situation erklärt sich Lagodinsky aus der Unsicherheit in den jüdischen Vertretungsorganen, wie politische Positionen gewonnen und überzeugend in der politischen Öffentlichkeit vermittelt werden können. Als Beispiel für offensichtliche Unsicherheit nennt Lagodinsky das Verhältnis zu Israel; ein anderer Punkt sind aus seiner Sicht die in letzter Zeit aufgetretenen Überreaktionen aus dem Zentralrat auf Angriffe oder Zurücksetzungen.

Die zwei letzten Beiträge wenden sich heute in Deutschland lebenden jüdischen Kindern zu. Auch sie sind ein Beweis für das Sichtbarwerden jüdischen Lebens in Deutschland. Denn anders als früher finden jüdische Schulen und die Kinder, die sie besuchen, starke Beachtung. Die erhöhte Aufmerksamkeit gilt erst recht für neu gegründete Schulen. Die Historikerin Silvia Noll (Joseph-Carlebach-Institut) wertet eine vom Zentralrat der Juden in Deutschland herausgegebene Dokumentation aus, in der Schulkinder in den frühen 1990er Jahren – also seit dem Zeitpunkt des „becoming visible“, des neuen Sichtbarwerdens – über die sie als Juden beschäftigenden Themen

schreiben. Was sich in den Aufsätzen der Kinder niederschlägt, sind neben Aussagen zu Nationalsozialismus und Zweitem Weltkrieg zahlreiche Äußerungen zur Ausländerfeindlichkeit in Deutschland, die zu Anfang der 1990er Jahre in Wellen von Gewalt gegen Migranten und Asylanten mündete. Diese Vorfälle lösten, unterschiedlich zwar, aber klar ausgesprochene, deutliche oder diffuse Ängste bei den Kindern aus. Ein dritter Themenkomplex fragte nach der nationalen Identität der Kinder. Oft unterschieden sie bei dieser Frage wie selbstverständlich zwischen ihrem Wohnort in Deutschland und ihrer nationalen Zugehörigkeit zu Israel oder Russland. Ein Beleg zum einen dafür, dass bei den Kindern jüdisch oder israelisch zu sein keine deutliche Trennung implizierte, zum anderen dafür, dass sich viele Kinder russischer Zuwanderer an dieser Umfrage beteiligten.

Das Themenspektrum der Konferenz wäre nicht vollständig, wenn wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf den Neuanfang einer jüdischen Schule in Hamburg gerichtet hätten. Miriam Gillis-Carlebach (Joseph-Carlebach-Institut) – die Direktorin des Joseph-Carlebach-Instituts ist Erziehungswissenschaftlerin – berichtet über die sehr junge jüdische Schule in den Räumen der ehrwürdigen Talmud Tora Schule in Hamburg. Es kostet sie Herzblut, der Frage nachzugehen, inwiefern diese Schule zu Recht in der TTR, der mehrjährigen Wirkungsstätte Joseph Carlebachs, ihre Pforten geöffnet hat und welche Anstrengungen Lehrer, Rabbiner und Schüler gemeinsam unternehmen, um den Namen Joseph-Carlebach-Schule zu verdienen. Noch ist es ein zartes Pflänzchen, das vor Wind und Wetter geschützt werden sollte. Aber es ist doch ein Zeichen der neuen Sichtbarkeit jüdischen Lebens in Hamburg, dass es diese Schule gibt, die in einem gewissen Sinne an historische und erzieherische Aspekte Joseph Carlebachs erinnert, und dass sie in der Obhut der jüdischen Gemeinde in Hamburg wird bestehen können. Miriam Gillis-Carlebach wägt behutsam ab, welches Entwicklungspotenzial in der neuen Schule vorhanden ist, um hier im 21. Jahrhundert eine jüdische Schule zu begründen – würdig, den Namen Joseph Carlebachs zu tragen.

Auf der Konferenz konnten nur einige Schlaglichter auf die aktuelle Debatte und die differenzierten aktuellen Gegebenheiten jüdischen Lebens in Deutschland geworfen werden. Dennoch zeigte sich in den Diskussionen, dass alle Beteiligten aus den Vorträgen ein lebendiges Bild gewannen.

Die Mosaiksteine ergänzten und verstärkten sich wechselseitig. Nicht ausbleibende Meinungs- und Deutungsverschiedenheiten konnten klarer identifiziert werden. Aus einer neuen Situation in der jüdischen Gemeinschaft sind neue Aufgaben erwachsen, für die Lösungen im Gespräch sind oder noch gefunden werden müssen. Chancen für die Zukunft bieten sich, aber es tun sich auch Untiefen auf, die nach Brückenbau verlangen. Die Diskussion zum Abschluss der Konferenz sollte den wissenschaftlichen Studien vornehmlich Informationen und Stimmungsberichte aus der Perspektive von Handlungsträgern in den jüdischen Gemeinden hinzufügen. Dazu saßen auf dem Podium vier Personen, die aus verschiedener Perspektive Auskunft über jüdisches Leben im heutigen Deutschland geben konnten:

Walter Blender (Jg. 1962), geboren in Deutschland, in Kiel, von Beruf Kriminalhauptkommissar, Vorsitzender einer Kleinstadtgemeinde, der Jüdischen Gemeinde in Bad Segeberg und als Mitgründer weiterer jüdischer Gemeinden in Schleswig-Holstein ein erfahrener Kenner der Situation innerhalb der jüdischen Gemeinschaft seit der Zuwanderungswelle aus Osteuropa.

Ruben Herzberg (Jg. 1951), geboren in Israel und als Kind mit seinen Eltern in die Bundesrepublik aus Israel eingewandert, von Beruf Schulleiter eines renommierten Hamburger Gymnasiums, Vorsitzender einer Großstadtgemeinde, der Jüdischen Gemeinde in Hamburg, die nach einer Zuwanderungswelle „persischer“ Juden in den 1980er Jahren seit den 1990er Jahren mehrheitlich aus „russischen“ Juden zusammengesetzt ist, beteiligt am Aufbau einer jüdischen Schule.

Dr. Meron Mendel (Jg. 1976), geboren und aufgewachsen in Israel, zum Studium in die Bundesrepublik gekommen, hier promoviert und jetzt Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Universität Frankfurt am Main.

Dr. Edward van Voolen (Jg. 1948), geboren in Utrecht, Kustos und Stellvertretender Direktor des Jüdischen Museums in Amsterdam. Als Kunsthistoriker sensibel für „Sichtbarkeit“ des Judentums. In Deutschland engagiert als Direktor des Abraham Geiger-Kollegs in Potsdam und als Rabbiner der Liberalen Jüdischen Gemeinde in Hamburg.

Der Ablauf der Podiumsdiskussion nahm durch Beiträge aus dem Publikum unerwartet eine andere Richtung, indem sich der Schwerpunkt auf

die Fragestellung verschob, warum Juden „ausgerechnet Deutschland“ als Wohnort wählen. Allen Anwesenden, ob mitdiskutierend oder gebannt zuhörend, wurde die Brisanz bewusst, die aus den Wunden der Vergangenheit auch heute noch entsteht.

Jenseits der bewegenden Diskussionsbeiträge wagen die Herausgeberinnen die Hoffnung auszusprechen, dass dieser Band durch Information und Einordnungsangebote einen Beitrag für die aktuelle Debatte über jüdisches Leben in Deutschland seit 1990 zu leisten vermag.

I JOSEPH CARLEBACH – WEGWEISER
UND LEHRER DES JUDENTUMS

„... dass die Entdeckung des Menschen
auch die Entdeckung des Juden bedeutet“.
Zur Sichtbarmachung der *humanitas* bei
Joseph Carlebach¹

Wenn wir von der Sichtbarwerdung des Judentums in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts sprechen, wenn an dieser Konferenz die Frage von Sichtbarkeit und Sichtbarwerden wohl auch phänomenologisch hinterfragt werden dürfte, so möchte ich in meinem Eingangsreferat von der Frage ausgehen, ob und inwieweit Sichtbarkeit und Sichtbarwerden des Jüdischen im Deutschen und auch des Deutschen im Jüdischen in Hamburg vor der Verfolgung und Vernichtung der Juden in Deutschland, zur Zeit Rabbiner Joseph Carlebachs, ein Ziel oder gar eine Tatsache wurden.

Die Frage, ob es die Sichtbarkeit oder die Unsichtbarkeit von Juden ist, die Antisemitismus generiert, hat eine lange Geschichte, und von einigen ist sie in der Form beantwortet worden, dass sie an sich schon falsch gestellt sei. Gehen wir von der möglichen Gegenfrage aus, so können wir jedenfalls sagen, dass der Versuch, die Gesellschaft zu öffnen, Antisemitismus aktiv zu bekämpfen, eine Gesellschaft für die Werte und Ansprüche einer jüdischen Gemeinschaft zu öffnen, mit Unsichtbarkeit sicher nicht zu erreichen ist.

Was das Sichtbarmachen des Judentums in der Gesellschaft betrifft, so kann Rabbiner Joseph Carlebach wohl als einer jener orthodoxen Rab-

biner in Deutschland und Europa vor 1933 herangezogen werden, die dies in geradezu exemplarischer Weise versuchten. Man kann es als geradezu tragischen Beleg für das Gelingen und zugleich die Vergeblichkeit dieser Unternehmung verstehen, dass seine Vorträge über „Die drei großen Propheten“, die Carlebach nicht in den Räumlichkeiten der jüdischen Gemeinde, sondern in den Hörsälen der Universität Hamburg hielt und die ein weltanschaulich und konfessionell gemischtes Publikum anzogen, im Herbst 1932 abgehalten wurden, wenige Monate vor der konsequenten Verdrängung der Juden aus dem öffentlichen Leben Deutschlands. In diesen Vorträgen geht es um die Einordnung des für den modernen Menschen so schwer fassbaren Begriffs der Offenbarung, die man in gewisser Weise als Hypertrophie des Sichtbarwerdens verstehen könnte – eines Sichtbarwerdens metaphysischen Ausmaßes.

Die Dialektik des Prophetentums, das nach Carlebachs Ansicht um der Ehre Gottes willen die Schranken des Rationalen durchbrechen, um der Würde des Menschen und seiner Vernunft willen zugleich aber rational sein muss, bildet den Rahmen dieser Vorträge. Im Rahmen seiner Vorrede fasst Carlebach zusammen, was man als sein Lebenscredo bezeichnen könnte:

„Es kann gar nicht oft genug und stark genug unterstrichen werden: der Glaube an einen allmächtigen Gott ist dasselbe wie der Glaube an die unendliche Macht des sittlichen Menschen.“²

Visibilität des Judentums ist deshalb für Joseph Carlebach immer Visibilität des Göttlichen via die Visibilität des Menschen schlechthin. Es ist das, wofür dieser Mann gelebt hat und an dessen konsequenter Verneinung durch die politischen Mächte seiner Zeit er und ein Teil seiner Familie sterben mussten. Menschlichkeit als Sichtbarmachen der transzendenten Perspektiven des Judentums und eben auch der das Judentum transzendierenden Wirkung des Menschlichen schlechthin.

Joseph Carlebach, geboren 1883 in Lübeck, ermordet von den Nationalsozialisten, gemeinsam mit seiner Frau und den drei jüngsten Töchtern, im KZ Jungfernhof bei Riga im Jahre 1942, promovierter Mathematiker und seit 1925 Rabbiner von Altona, 1936, in bereits schwierigster Zeit dann von Hamburg und Altona, ist eine Persönlichkeit, in der sich das Potenzial

jüdisch-orthodoxer Lebensgestaltung in ihrer ethischen, kulturellen und auch in jeder Hinsicht Mut verleihenden Tiefe in einzigartiger Weise erfüllt hat. Mit einer „Sichtbarkeit“ des Judentums hatten er und seinesgleichen oft genug und in zunehmendem Maße und unfreiwillig umzugehen. Aus einer Gesellschaft ausgestoßen zu sein und zugleich ins Zentrum ihres Bewusstseins gerückt zu werden, in diffamierender, ja in entmenschender Form, das war das Schicksal Joseph Carlebachs und seiner Zeitgenossen. Wer seinen Artikel von 1934 liest, in dem er detailliert und zugleich bissig, polemisch und zugleich von tiefer Resignation geprägt, die vom Nazi-Hetzblatt *Der Stürmer* wieder aufgewärmte Ritualmordlüge widerlegt,³ der entdeckt hier nur einen – vorläufigen – Tiefpunkt dessen, was sich Carlebach als Umfeld dauernder latenter oder offener Nichtakzeptanz des Judentums schon lange vor dem Nationalsozialismus präsentiert hatte. Dass er sich überhaupt, in der jüdischen Presse, im *Israelitischen Familienblatt* dazu äußerte, dass er die Hochschätzung des Lebens durch die jüdische Tradition gegen die bitteren, jahrhundertealten und in gesteigerter Form wieder aufgewärmten Vorurteile aufbot, zeigt vor allem eines: das Bedürfnis, nach innen, gegenüber einer jüdischen Leserschaft, auf dem zu beharren, was Heiligkeit des menschlichen Lebens, allen menschlichen Lebens, nach dem Judentum ausmachte. Die Angst, eine Übernahme fremder Vorurteile oder aber eine hitzige Ablehnung der über das Judentum verbreiteten Lügen könnte bei Juden in Deutschland die Grundwerte des Judentums auf die eine oder andere Weise infrage stellen, musste ihm mehr noch als jede äußere Anfeindung und Verfolgung als Gefährdung des Judentums schlechthin erscheinen.

Als Redner und Autor sprach und schrieb er fast durchweg in jüdischen Kontexten, doch gerade hier vermochte er es, den Blick in ein geradezu utopisches und doch immer wieder von bestehenden Beispielen untermauertes Bild des Austauschs, des Zusammenlebens, zum Teil aber auch der schmerzlichen, im Dienste der Fortentwicklung stehenden Selbstbefragung zu öffnen. Sichtbarkeit begreift den kritischen Blick in den Spiegel mit ein.

Die hier behandelten Texte datieren alle aus der Zeit der Weimarer Republik – einer Zeit, in der sich abzeichnete, dass sich die von so vielen Juden erhoffte und mit allen Mitteln angestrebte Vision einer deutsch-jüdischen Symbiose nicht verwirklichen lassen würde, in der aber zugleich noch die

Hoffnung leben durfte, diese Gesellschaft besitze eine gemeinsame Zukunft ihrer Mehr- und Minderheiten und Europa Wege zur Einsicht und Rückbesinnung angesichts der traumatischen Erinnerung an den Ersten Weltkrieg.

Wenn ich hier als Begriff, an dem sich Joseph Carlebachs Ansatz hinsichtlich eines gedeihlichen Zusammenlebens jenseits von Aggression und Indifferenz festmachen ließe, das lateinische *humanitas* gewählt habe, so meine ich damit diesen Begriff in der umfassenden Breite seiner Bedeutungen als „Menschlichkeit“, „Menschheit“ und „Menschsein“. Dies deutlich zu machen ist deshalb entscheidend, weil hier *humanitas* nicht als Ideal in den säkular luftleeren Raum gestellt wird, sondern mit Blick auf einen tief gläubigen Menschen als unabdingbare Tragfläche authentisch religiöser (und nicht nur spezifisch jüdischer) Existenz schlechthin gesehen wird. Menschlichkeit im Sinne gegenseitigen Respekts bis hin zur Fürsorge; Menschheit im Sinne einer Verantwortung aller Individuen und Kollektive für alle, über allem Dogmatismus; Menschsein als Wissen um die Notwendigkeit dauernd neuer Selbstbefragung der eigenen Existenz angesichts der Gefahr ihrer moralischen Brüchigkeit.

Im Jahre 1931 veröffentlichte Carlebach den Artikel „Moral und Politik“ in der Festschrift zum 60. Geburtstag Jacob Rosenheims, einer führenden Gestalt der Frankfurter Austrittsorthodoxie, jener orthodoxen Gemeinde, die mit Blick auf eine ihrem Empfinden nach zu liberale Praxis der Hauptgemeinde unter der geistigen Führung von Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1818–1888) gegründet worden war. Diesen Artikel darf man als eine Art politischer Bekenntnisschrift Carlebachs betrachten. Geschrieben wurde er in einer Atmosphäre, da die „Realpolitik“ so vieler Protagonisten der Weimarer Republik, diskreditiert als meist kurzsichtiges Manövrieren zum vermeintlichen augenblicklichen Vorteil, diese Republik bereits an den Rand des Abgrunds getrieben hatte, immer stärker bedrängt von einer nationalsozialistischen Partei, die sich mit Parolen und Programmen völkischer Amoral einen zusehends größeren Platz in den Herzen und im Reichstag Deutschlands eroberte.

Wie alle Texte Carlebachs zeichnet sich auch dieser durch die Abwesenheit jeden Pathos aus. Carlebach geht es darin um zweierlei: Er möchte einerseits darauf hinweisen, dass amoralische Politik sich mittelfristig in

der Ökonomie des Erreichens realer politischer Ziele nicht rechnet, andererseits grundsätzlich der historischen Dialektik widersprechen, dergemäß auch unmoralische Anfänge und Entwicklungen letztlich im moralischen Fortgang der Geschichte aufgehoben würden. Anfang, Intention und Anlage einer Handlung, so Carlebach, legten das Maß ihrer objektiven Beurteilung fest. Ziel ist das Veranschaulichen der „prophetische[n] und rabbinische[n] Auffassung über die Geltung des Sittengesetzes im Leben der Völker“. ⁴ Im Gegensatz zu jener Politik im Vorfeld des Ersten Weltkriegs, die der Domestizierung des Einzelnen eine legitime Selbstsucht der Völker gegenübergestellt habe (ein Problem, dessen Tiefe in der blutigen Realität des Krieges Sigmund Freud in seiner Schrift „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“ analysiert hatte), gelte nach dem Judentum eine grundsätzlich andere Auffassung:

„Alle Gesetze der Ueberwindung des Egoismus, der Bindung des Menschen an eine höhere Pflicht gelten zunächst für die Völker und dann erst für das Individuum.“⁵

Wer den Text weiterliest, mag die Brauen zunächst heben betreffs seiner hier behaupteten grenzüberschreitenden *humanitas*. Denn er zieht darin zu Felde gegen die „große Tochterreligion“, die

„die ethische Entwicklung der Menschheit von der graden Linie abgelenkt, weil sie die Religion ans Individuum geknüpft, weil sie anstelle der Menschheits- und Völkererlösung das Seligwerden des Einzelnen in einer jenseitigen Welt als Preis und Lohn des persönlichen Glaubens und der persönlichen Frömmigkeit proklamiert hat. Sie hat den Messianismus als politische Richtschnur und religiöses Erkennungsmerkmal gottgläubiger Völker aufgegeben und damit in der Tat die Erde dem Bösen preisgegeben. Besonders der Protestantismus hat alle Religiosität aus dem Leben des Staates in die reine Freiheit des Individuums verlegt.“⁶

Carlebach führt ein konkretes zeitgeschichtliches Beispiel an, mit dem er die religionsübergreifende Anwendung ethischer Grundsätze als geradezu welthistorisch entscheidende Bewegung verdeutlichen möchte, die aus dem individuellen notgedrungen ins kollektive Schicksal übergeht, nämlich die

„Auswirkungen des Dreyfußprozesses [sic]. Das bedeutsame Buch des Prof. Ernst Robert Curtius: ‚Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich‘, zeigt, dass mit den inneren Erschütterungen dieses Prozesses die Wiedergesundung und Erneuerung Frankreichs einsetzte. ‚Ein auflösender Pessimismus hatte das ganze Land ergriffen. Jeder ging seinen Weg ohne Hoffnung, Ekel auf den Lippen, eine tiefe Gleichgültigkeit befiel alle. Da kam diese große Reinigung, dieses erhabene und große Ereignis, wohl sehr unbequem für viele, die davon ergriffen wurden. Mit einem Mal nahm der französische Geist wieder seine klassische Formung an, die Dreyfuß-Krise war der auflösende Anlass für die neue geistige Haltung, an ihr, in ihr erwuchs in der geistigen Führungsschicht Frankreichs wieder die Kraft zu Leben und zur Hingabe an die geglaubten Werte.‘ Ein einziger Akt hoher Gerechtigkeit, ethischer Absolutheit gegenüber aller falschen politischen Rücksicht machte ein Volk gesund.

Auf der andern Seite ist jetzt durch Veröffentlichung von Aktenstücken an den Tag gekommen, dass es die deutsche Regierung in der Hand gehabt hatte, durch eine von ihr erbetene Aufklärung Dreyfuß’ Unschuld darzutun und die ganze Affäre im Keim zu ersticken. Sie hat es abgelehnt in dem Glauben, dass diese schwärende Wunde am Leibe Frankreichs dem Gegner schaden, und indirekt dadurch Deutschland ein Vorteil erwachsen würde.

Aus politischer Klugheit meint der deutsche Kanzler, einen Akt der Ethik ablehnen zu müssen. Die Realität sittlicher Mächte, dass sich eine ethische Handlung belohnen würde, kam ihm nicht in den Sinn. So wurde seine Ablehnung ihm zum Fluch. Er wurde indirekt zum Wiederaufrichter des inneren geistigen Idealismus in Frankreich.

Es wäre keine Uebertreibung zu sagen, der Dreyfußprozess hat den Sieg Frankreichs entschieden. Nicht der Clémenceau von 1917 hat Frankreich gerettet, sondern der Clémenceau von 1898, der Anwalt im Dreyfußprozess.“⁷

Das Beispiel könnte geschickter nicht gewählt sein. Es bringt nicht nur den Sieger des Weltkriegs in Verbindung mit der im Geiste der *humanitas*

erfolgenden Auflösung einer der schlimmsten Verschwörungen der modernen Geschichte, es bringt auch die Juden, ja einen einzigen von ihnen, als Spielball höherer politischer Mächte, der zum Katalysator gesellschaftlichen Wandels wird, in die Rolle des faktischen Züngleins an der Waage, an deren menschlicher Behandlung sich Völkerschicksale entscheiden.

Bezeichnenderweise wählt Carlebach den biblischen Abraham, die Urgestalt aller monotheistischen Religionen, als Beispiel des Konflikts zwischen der Ablehnung aller Geschenke von Sodoms König (Gen 14, 21-24) und dem quantitativen Ausbau seiner Anhängerschaft an einen Gott. Carlebach stellt fest, dass Abraham sich nach seiner Teilhabe am Sieg der fünf zuvor unterdrückten Könige gegen ihre Feinde für ersteres, den Verzicht, entschieden und damit die Heiligung des göttlichen Namens der Ausbreitung seiner (und damit Gottes) Anhängerschaft vorgezogen hat.⁸ Carlebach bezweifelt indes, ob eine Entscheidung, die die Ausbreitung der Gemeinschaft der Gläubigen anderen Zielen unterordnet, in jedem Fall die richtige ist. Diese Äußerung von Skepsis bedeutet sehr wohl eine innerjüdische Volte, die eine Allgemeingültigkeit einer innerjüdisch segregativen Austrittsorthodoxie, wie Rosenheim sie vertritt, hinterfragen soll. Dennoch ist Carlebachs Fragestellung eine, die auch Christen jener Zeit, hätten sie denn seine Texte gelesen, von der ganz anderen Seite hätte berühren können. Maßgeblich, so Carlebach, sei bei der Entscheidung von Verzicht und Ausbreitung wiederum nur,

„in welcher Gesinnung und in welcher Absicht die Entscheidung getroffen wird, ob diese Absicht eine rein ethische ist oder aus den niederen Sphären der bloßen Machtentfaltung, der Eitelkeit unsittlicher Motive entspringt.“⁹

Es ist, um Begriffe Max Webers zu verwenden, nichts Geringeres als das Zusammenfallen von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, was Carlebach hier einfordert – eine Forderung, die dazu angetan gewesen wäre, die Religion gegen missbräuchliche Politik als lautere Richterin über Sittlichkeit und Unsittlichkeit ihres Ansatzes aufzubieten. Es klingt geradezu wie ein Entwurf von Gegenwelten zu einem sich tragisch erfüllenden Schicksal, wenn Carlebach zwei Jahre vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten im letzten Absatz seines Textes schreibt:

„Der aber ist ein echter Führer, der echte Meister der Politik, der in den großen Konflikten des Lebens, in den unvermeidlichen Kompromissen des Heute, durch die erhabene Größe seiner sittlichen Persönlichkeit, seines Beispiels, seiner erzieherischen Kraft dennoch das Endziel ethisch absoluter Gestaltung zum Siege führt.“¹⁰

Das konsequente, von Grund auf verneinende Ablehnen einer Ideologie, die nachher, zum Teil unter Gebrauch desselben Wortfundus, die schrecklichste Barbarei der Weltgeschichte verübte und genau das Gegenteil dessen betrieb, was Carlebach hier vertrat, zeigt, dass die *humanitas* als wegweisendes Element politischen Handelns ihren Platz und ihren Auftrag gehabt hätte. Ihre Notwendigkeit wurde ex negativo aus den Ereignissen der folgenden Jahre in bestürzendster Weise offenbar.

Noch unmittelbarer jedoch als in der Politik lässt sich Joseph Carlebachs Schriften zufolge der Gedanke überkonfessioneller *humanitas* aus Werken der Kunst und der Literatur herausziehen. In einem bemerkenswerten Aufsatz über „Die Gestalt des Juden Shylock“, der höchst ambivalent gezeichneten jüdischen Hauptfigur in William Shakespeares Komödie *Der Kaufmann von Venedig*, schreibt Carlebach Mitte der 1920er Jahre in der orthodoxen Zeitschrift *Jeschurun*, das Stück gebe objektiv etwas anderes wieder, als sein Autor subjektiv gewollt habe, an das „objektive Drama“ aber habe man sich zu halten.¹¹ Zählen Joseph Carlebachs Darstellung gemäß in der Politik Intention und ethischer Wille als Maßstab der Beurteilung und auch als Grundlage für den Erfolg von Handlungen, so ist in der Kunst letztlich das Resultat entscheidend. Die Rezeption und Wirkungsgeschichte eines Kunstwerks bietet größere Freiräume als der nach inneren Notwendigkeiten ablaufende historische Prozess. Da einmal, wie er es für die Rezeption seiner Zeit als gegeben ansah, „der Schleier christlicher Selbstbeweihräucherung zerrissen“ sei,¹² trete, auch ohne apologetisch-jüdische Lektüre, der gnadenlose Shylock, der zwar das Böse plant (ein Pfund Fleisch aus seinem Schuldner herauszuschneiden), letztlich aber durch Rechtsmanipulation faktisch Böses erleidet, in einer für die zeitgenössische Darstellung von Juden erstaunlichen Weise als Mensch hervor. Erst die Tatsache, dass ihm seine Tochter Jessica von seinem christlichen Schuldner abspenstig ge-

macht worden sei, der ihn dabei auch noch bestohlen habe, so meint Carlebach, lasse den latenten Hass Shylocks zur tatsächlich geplanten Rache entflammen. Carlebach zitiert Shylocks berühmte Rede:

„Ich bin ein Jude. Hat nicht ein Jude Augen? Hat nicht ein Jude Hände, Gliedmaßen, Werkzeuge, Sinne, Neigungen, Leidenschaften? Mit derselben Speise genährt, mit denselben Waffen verletzt, denselben Krankheiten unterworfen, mit denselben Mitteln geheilt, gewärmt und gekältet von eben dem Winter und Sommer, wie ein Christ? Wenn ihr uns stecht, bluten wir nicht? Wenn ihr uns kitzelt, lachen wir nicht? Wenn ihr uns vergiftet, sterben wir nicht? Und wenn ihr uns beleidigt, sollen wir uns nicht rächen?“¹³

Der Mensch, in seiner Verletzlichkeit, seinem Anspruch auf Würde, zugleich aber auch in der Niedrigkeit seiner Motive und seines Handelns, *humanitas* als menschliches Dasein in jeder Dimension als Potenzial des Handelns, ist es auch hier, was Christen und Juden grundsätzlich eint – und was sie nur deshalb trennt, weil die Macht ungleich verteilt ist. Shylocks größtes Verhängnis ist es, die vermeintliche Macht über den Schuldner Antonio ausleben zu wollen. „Shakespeare“, so Carlebach, „wollte in Shylock den Juden herabsetzen, und musste zugleich ihn verteidigen, verherrlichen. Er kündete und wusste nicht, was er kündete.“¹⁴

Besitzt also große Kunst gerade die Eigenschaft, selbst unfreiwillig Wahres zu künden, indem sie an den fundamentalen Gesetzmäßigkeiten des Menschlichen in der Darstellung ihrer Gestalten nicht vorbeikommt, so lässt sich auch aus konfessionell gestalteter Kunst das allgemein Geltende herauslesen. Einer der vielleicht aufsehenerregendsten Texte Joseph Carlebachs beschäftigt sich mit der „Biblische[n] Gestaltenwelt Michelangelos“. Die Stoffvorlage dafür bildet (und dies ist für einen orthodoxen Rabbiner geradezu sensationell) Michelangelos Deckenbemalung der Sixtinischen Kapelle, die, wie Carlebach schreibt, der Künstler entgegen seinem ursprünglichen Auftrag nicht mit neu-, sondern mit alttestamentlichen Motiven ausgestaltet hatte. Wie, wiederum inspiriert von einer konsequenten Befolgung des Primats von *humanitas* als Grundlage gegenseitigen Verständnisses und Respekts, eigene religiöse Vorbehalte gegen kirchliche Ikonographie gera-

dezu mit Macht weggeschoben werden, zeigt der Absatz, in dem Carlebach über Michelangelos Darstellung der Weltenschöpfung schreibt, in der Gott in der Form eines Menschenvaters als Schöpfer auftritt:

„Unser jüdisches Empfinden lehnt solche bildliche Darstellung des Weltenbaumeisters gänzlich ab. Aber u[nseres] E[rmessens] verkennt man den letzten Sinn jener Kompositionen, wenn man in ihnen solche heidnische Entweihung des Göttlichen vermutet. Michelangelo hat den von den alten jüdischen Weisen oft ausgesprochenen Gedanken hier benützt, dass der Schöpfungsbericht dem Menschen Vorbild und Lehre für sein eigenes Sechstageswerk sein soll. [...] Auch wir sollen aus dem Tohuwabohu der Stoffe eine Gestaltung und Ordnung der Dinge, eine Welt der Zwecke und der Zielstrebigkeit, der Scheidung und Entwicklung hervorzaubern, die Finsternis besiegen durch das Licht, die Erde segnen, in dem wir sie bezwingen und beherrschen, sollen endlich Wesen gestalten nach unserem Ebenbilde. [...] So wie Gott hier dachte sich Michelangelo den wirkenden, bauenden, schöpferischen Menschen.“¹⁵

Ein stiller, aber ein umso mehr überraschender Dialog zwischen dem christlichen Künstler und dem orthodoxen Rabbiner, über vierhundert Jahre hinweg geführt anhand von Abbildungen in einer der zentralen Stätten der katholischen Christenheit. Es ist nicht die vermenschlichende Darstellung Gottes, sondern die aus dem Verständnis des Göttlichen erfolgende Emanation des Menschlichen, was die Inspiration dieser Malerei ausmacht. Diese Menschlichkeit überwindet mögliche religionsgesetzliche Grenzen, was die Orientierung an dem ethischen Denken ausmacht, das die Darstellung gründet. Es war nie die Zuschreibung, es war noch nicht einmal die zum Ausdruck verwendete Symbolik, es war die künstlerische Aussage, ihr Potenzial, Verständnis und Überwindung der Kluft zu bewirken, die für Joseph Carlebach zählte und gegenüber der er bereit war, entsprechend zu respondieren.

Eine Dichterpersönlichkeit aber steht für Joseph Carlebach über allen und ermöglicht die Öffnung für ein ersprießliches, perspektivevolles Zusammenleben von Christen und Juden als Grundlage einer gesamtgesell-

schaftlich verstandenen und gelebten Humanität: Zum 200. Geburtstag Gotthold Ephraim Lessings hielt Carlebach im Jahr 1929 eine „Festrede“, die, ebenfalls in *Jeschurun*, auch publiziert wurde. Betitelt war der Artikel „Was schulden wir Juden dem Andenken Lessings?“. Dort heißt es:

„Der Klassizismus, die mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts einsetzende nationale Blüte deutscher Dichtung, die unserem Vaterlande ihre Selbständigkeit gegeben, einen deutschen Geist geradezu geschaffen hat, sie war es auch, die die geistige Grundlage für die Emanzipation der Juden gelegt hat. Ihr Panier hieß Humanität, ihr Ergebnis die Entdeckung des Menschen, und es ist nicht wenig bedeutsam, dass die Entdeckung des Menschen auch die Entdeckung des Juden bedeutet.“¹⁶

Hier ist es, wie immer wir heute seine Epochenzuordnung beurteilen mögen, die *humanitas pure et simple*, die Carlebach anspricht und dem 18. Jahrhundert zugute hält. Dass es die Ideologie weiter Teile der Aufklärung war, gerade durch die Entdeckung des Menschen im Juden den Juden als Juden zu neutralisieren, bleibt hier unausgesprochen.

Dass jüdische Stimmen Lessing, den literarischen Erneuerer der deutschen Aufklärung, der Moses Mendelssohn zu seinem Weltruf verholfen und der mit seinen Dramen *Die Juden* und vor allem *Nathan der Weise* ein vollkommen neues, positives Judenbild auf die deutschen Bühnen des 18. Jahrhunderts gebracht hatte, in höchsten Tönen priesen, war im Deutschland der Weimarer Republik nichts Außergewöhnliches. Dass und in welcher Form es hier ein orthodoxer Rabbiner tat, war schon eher erstaunlich. Dass seine Allgemeinbildung einem Standard entsprach, der es ihm erlaubte, nicht nur von Lessing, sondern von drei „ethischen Kolumbusse[n] Deutschlands“¹⁷ zu sprechen, nämlich Klopstock, Herder und Lessing, von welchen Letzterer nochmals heraussteche, mag noch als mehrfach anzutreffende Erscheinung im orthodoxen deutschen Judentum vor der Schoah betrachtet werden. Dass Moses Mendelssohn in hellstem Licht gezeigt wird, ist wiederum ungewöhnlicher. Wohl sah man ihn in Deutschland auch in der Orthodoxie sicher differenzierter als etwa in Osteuropa, wo er schlicht und einfach als Wegbereiter der jüdischen Assimilation galt (auch wenn er selbst einer sol-

chen immer ferngestanden hatte). Vor allem das Kriterium, das Carlebach anlegt, um Mendelssohn zu würdigen, und zwar indem er Mendelssohns und Lessings Denkweise hier in eins setzt, ist allerdings beachtenswert. Mit Verweis auf Mendelssohns Auseinandersetzung mit Lavater, dem er die Aufforderung, sich taufen zu lassen, verweigerte, beschreibt Carlebach die Weltsicht Mendelssohn-Lessings und ihr Verständnis von religiösem Partikularismus im folgenden Abschnitt, mit einer für einen orthodoxen Denker unerwarteten Zustimmung:

„Ueber die schweren Probleme religiöser Welträtsel wird und mag man mit geistigen Waffen fort und fort im Kampf der Geister sich auseinandersetzen, mag jeden zu belehren und zu bekehren suchen, der belehrt und bekehrt sein will, der mich zum Führer in Fragen des Denkens erwählt. Aber mag man diesen Kampf um die letzte Wahrheit der Ueberzeugungen noch so hoch und wichtig, noch so berechtigt und notwendig erachten, weil allzuleicht aus falschen Prämissen auch verhängnisvolle Irrtümer von gefährlicher Tragweite sich ergeben können, jedenfalls gilt es unbestritten: dass Recht-Glauben nie über Schlecht-Handeln hinweghilft, und die höchste Lehrgerechtigkeit nie für unethisches Tun versöhnen kann. Die Ethik bleibt das erste und letzte Kriterium des religiösen Menschen.“¹⁸

Orthodoxie im Sinne eingängiger Rechtgläubigkeit ist das nicht mehr – aber es ist, dafür stand Carlebach ein, eine eminent jüdische, eine ‚thoratreu‘ Aussage, indem sie die Wertigkeit des Handelns der des Glaubens hintanstellt. Die Möglichkeit, einen Dialog nicht nur über Unterschiede und Gemeinsamkeiten, nein, über das Projekt einer gelebten Ethik über alle Religionsgrenzen (und notwendigerweise darüber hinaus) zu führen, wie sie in diesem Vortrag auf der Basis verschiedener Texte Carlebachs entwickelt worden ist, gelangt hier zu ihrem souveränsten Ausdruck.

Solchermaßen liest Carlebach auch in *Nathan der Weise* Nathans Reaktion, nach der Ermordung seiner Frau und seiner sieben Söhne durch Christen seinerseits ein christliches Findelkind, Recha, aufzunehmen, als polare Gegenposition, zugleich als moralische Weiterentwicklung gegenüber der Handlungsweise Shylocks, den der Verlust seiner Tochter an die

Christen zur Rache bewegt. „Nicht Verbrecher werden aus verlorener Ehre, nicht hart sein ob der Härte der Welt, grausam als Gegengift wider ihre Brutalität, sondern sich selbst treu bleiben und in der selbstüberwindenden Milde die höhere Rache nehmen, der Bessere zu sein, das ist die wahre Lösung jüdischer Schicksalsprobleme.“ Konzilianz als „höhere Rache“ – ein Begriff, der nahelegt, unter welch unendlichen inneren Opfern ein Denker wie Carlebach die Aufrechterhaltung einer jüdischen *humanitas* (in jedem der drei oben genannten Wortsinne) allein für möglich hielt –, die zugleich aber zeigt, dass es für ihn einen anderen Weg aus jüdischer Sicht nicht geben konnte; nicht der Schwäche, sondern der Treue gegenüber dem eigenen Auftrag wegen.

Wie konsequent Carlebach, der jedem religiösen Relativismus gänzlich abhold war, bereit war, Lessing als Vertreter einer nicht nur humanen, sondern eben auch analytischen Religionsauffassung anzuerkennen, zeigen seine Überlegungen zur Ringparabel in Lessings *Nathan*. Die Parabel von den drei gleichen Ringen, so Carlebach, hinke wie jedes Gleichnis.

„Das Judentum ist älter als die Tochterreligionen, und wenn es einmal den Ring besaß, so wüssten wir nicht, dass es gestorben und seinen Ring anderen übermacht habe. Dasselbe würde das Christentum dem Islam antworten. Aber jede Religion erzählt eben dennoch, dass ihr zu Recht der Ring übergeben worden. Der Kampf der Religionen käme also auf einen juristischen Prozess hinaus, ob die Uebertragung mit genügenden juristischen Vollmachten erfolgt sei. Welche Lächerlichkeit! Denn es ist nun einmal so, dass die Vollmachtsurkunde eines jeden vom andren bestritten, also im Beweisverfahren unbrauchbar wird.“

Der Wert der Parabel bestehe vielmehr darin, dass die Wunderkraft des echten Ringes darin liege, vor Gott und Mensch beliebt zu machen. Da aber alle drei Söhne der Parabel nur sich selbst lieben, sei der rechte Ring, wie der Richter in der im Drama erzählten Geschichte entscheidet, offenbar verloren gegangen. Dazu Carlebach:

„Das ist eine Wahrheit von unendlicher Kraft. Wen die Religion nicht zum Gutsein führt, der hat kein Recht, sie sein eigen zu nennen. Wenn der Fromme nicht zugleich der beste, liebevollste Mensch ist, so macht

er [...] die Lehre Gottes zur Fälschung, entweicht den göttlichen Namen und ist schlimmer als der Ungläubige, der die Ehre Gottes nicht mit der seinen verbunden trägt.“¹⁹

Deshalb, so Carlebach, werde, „so diametral unsere religiöse Weltauffassung der Lessings gegenüberstehen mag“, dieser „ein Lehrmeister des kraftvollen, sachlichen, ethischen Kampfes der Ueberzeugungen sein, mit ihm wollen wir einen gemeinen, denunziatorischen, skrupellosen Religionskampf verabscheuen“.²⁰ Eine Stelle, die verrät, in welcher hoffnungsloser Lage sich Carlebach selbst wähnte, in seinem Streben nach einer jüdischen, und damit religionsübergreifenden, Ethik.

In Lessings Schicksal verweist er auch auf das, was einen kompromisslosen Kämpfer für gelebte Ethik erwarte, nämlich Kampf und Verleumdung, wie sie Lessing in seinen späten Tagen in Wolfenbüttel erfahren habe. Ist damit der Entzug der Zensurfreiheit durch den Herzog im Zusammenhang mit dem Religionsstreit mit Goeze als Folge des *Nathan* gemeint, so wären die chronologischen Abläufe vertauscht. Erst die Zensurierung seiner publizistischen Schriften führte Lessing so konsequent zum Drama zurück, und damit zur späten Niederschrift des *Nathan*.

„Wir haben nichts gesehen“ – es war in der Nachkriegszeit und es ist bis heute der klassische Spruch jener, die alles durchgehen ließen und auch lassen werden, um selbst nicht auf dem Monitor zu erscheinen. Nichts gesehen zu haben heißt unsichtbar bleiben zu wollen. Rabbiner Joseph Carlebach wollte gesehen werden, er wollte aber auch hinschauen. Es war immer die *Entdeckung* des Menschen, die die *Entdeckung* des Juden nach sich ziehen musste – oder umgekehrt. Wer sich dem Entdecken, dem Sehen ebenso wie dem Gesehenwerden verweigerte, der hatte sich wegbewegt von dem Auftrag, den Menschsein bedeutet. Was die Größe Joseph Carlebachs ausmacht, das, was ihn nach seinem Tode erst im Bewusstsein dieser Stadt zu einer ihrer zentralen Persönlichkeiten im 20. Jahrhundert werden ließ, war, dass er diese Maxime ungeachtet der Zeitläufte lehrte und lebte, als Irreduzibilität und Irrelativität der *humanitas*.

ANMERKUNGEN

- 1 Dieser Vortrag ist eine auf die Fragestellung der Carlebach-Konferenz hin umgearbeitete Fassung meines ebenfalls in Hamburg im Frühjahr 2009 gehaltenen Vortrags über Joseph Carlebach im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs, erschienen als: Alfred Bodenheimer: Unter dem Gebot der Humanitas. Joseph Carlebach – eine Wegweisung für heute? In: Siegfried von Kortzfleisch; Wolfgang Grünberg; Tim Schramm (Hrsg.): Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen, Berlin 2009, S. 242-257. Ich danke Wolfgang Grünberg für den Vorschlag, ihn als Grundlage dieses Vortrags zu verwenden.
- 2 Joseph Carlebach: Ausgewählte Schriften, Bd. 1, hrsg. v. Miriam Gillis-Carlebach, mit einem Vorwort von Haim H. Cohn, Hildesheim 1982, S. 221 [Hervorhebung im Original].
- 3 Ebd., S. 654-669.
- 4 Ebd., S. 1, 580.
- 5 Ebd., S. 583 [Hervorhebung im Original].
- 6 Ebd., S. 568f. [Hervorhebung im Original].
- 7 Ebd., S. 595.
- 8 Ebd., S. 600.
- 9 Ebd., S. 602.
- 10 Ebd., S. 606.
- 11 Joseph Carlebach: Ausgewählte Schriften, Bd. 2, hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach, Hildesheim 1982, S. 1193.
- 12 Ebd., S. 1192.
- 13 Ebd., S. 1194.
- 14 Ebd., S. 1198.
- 15 Ebd., S. 1206f.
- 16 Ebd., S. 1211.
- 17 Ebd., S. 1212.
- 18 Ebd., S. 1217 [Hervorhebung im Original].
- 19 Ebd., S. 1221.
- 20 Ebd., S. 1219.
- 21 Ebd., S. 1227.

Carlebach als Inspiration – Zur Sichtbarwerdung des orthodoxen jüdischen Schauspielers¹

Auf der Achten Carlebach-Konferenz in Hamburg im April 2010 zeigte ich nach einer Einleitung zum religiös-jüdischen Film und mit anschließender Analyse den israelischen Kurzfilm „A Meisse“ (dt. „Eine Geschichte“, jiddisch/hebräisch, 2003, 18 Min.) des orthodoxen jüdischen Filmemachers Yitzchak Sverdlov.² Da die meisten Leser dieses Beitrags den Film noch nicht gesehen haben, möchte ich mich in diesem schriftlichen Beitrag zum Konferenzband auf einen weiteren Aspekt der „Sichtbarwerdung“ religiös-jüdischen Lebens in Form der Darstellenden Kunst konzentrieren, nämlich auf die Odyssee des orthodoxen jüdischen Schauspielers. Dabei werden wir untersuchen, wie sich dieses Sichtbarmachen mit der jüdischen Lehre vereinbaren lässt und welche wichtige Position sowie inspirierende Rolle Joseph Carlebach dabei einnimmt.

EIN STADTTOR IN DEUTSCHLAND

Im Jahre 1743 geht ein buckliger, stotternder, 14-jähriger jüdischer Junge 160 Kilometer zu Fuß von Dessau nach Berlin. Er geht durch das Rosenthal-

Tor, dem einzigen Tor für Juden und Vieh. Als Eintrittsgeld zahlt er gleich viel wie für die Einfuhr einer Kuh. Nach der Legende fragt ihn der Pförtner, womit er handle. Der Junge antwortet: „Mit Ver-Ver-Vernunft.“ Der Junge heißt Moses Mendelssohn. Rund 200 Jahre später werden viele Berliner Juden versuchen, vor dem braunen Sturm durch dasselbe Rosenthal-Tor nach Tschechien zu fliehen. Ein Versuch, der nur wenigen gelingen wird.³ Aus nationalsozialistischer Perspektive sah es natürlich spiegelverkehrt aus: Im Film „Jud Süß“ (1940) von Veit Harlan bedeutet der Eintritt des Juden Süß Oppenheimer durch die Tore Stuttgarts Unheil für die braven Württemberger. Dieses Unheil kann erst am Ende des Films abgewendet werden, durch die einzig „richtige“ Lösung: Süß Oppenheimer wird hingerichtet, und alle Juden müssen Stuttgart innerhalb von drei Tagen verlassen. Es versteht sich von selbst, dass dieser Film eine Vorbereitung der deutschen Bevölkerung auf die anstehenden Judendeportationen war. „Der Film wurde immer wieder SS-Einheiten gezeigt, bevor sie Aktionen gegen Juden vorzunehmen hatten. Er wurde der nichtjüdischen Bevölkerung vorgeführt, wenn Juden deportiert werden sollten. Wachmannschaften in den Konzentrationslagern sahen ihn; beim Auschwitz-Prozess in Frankfurt am Main gab der ehemalige SS-Rottenführer Stefan Baretzki zu, dass die Häftlinge unter dem Eindruck des Films misshandelt wurden.“⁴ Das Stadttor in Deutschland als Symbol jüdischer Integration und jüdischer Ausgrenzung, jüdischer Hoffnung und jüdischen Unglücks zugleich.

„THORA IM DERECH ERETZ“

Infolge der langwierigen Emanzipation der Juden in Deutschland, die durch Moses Mendelssohn eingeläutet wurde, kristallisierte sich im 19. Jahrhundert das Reformjudentum heraus. Halachische Einschränkungen, welche die Integration der Juden in die deutsche Gesellschaft erschwert hatten, wurden annulliert oder wesentlich revidiert. Unter der Ägide von Rabbiner Abraham Geiger (1810–1874) wiesen Reformjuden die Idee einer jüdischen Nation zurück und definierten sich als „Deutsche mosaïschen Glaubens“. An diesem Punkt setzte der orthodoxe Rabbiner Samson Raphael Hirsch (1808–1888) an und gründete die „Neo-Orthodoxie“. Als Grundgedanke

seiner neuen Weltanschauung innerhalb des gesetzestreuen Judentums galt der Leitspruch „Thora im Derech Eretz“, was sich wörtlich mit „Thora mit den Wegen der Welt“ übersetzen lässt. Die Wurzel dieses Ausdrucks liegt bei einer Aussage Rabban Gamliels, Sohn des Rabbi Jehuda haNassi, die in der Mischna⁵ zitiert wird: „Schön ist das Thorastudium mit ‚Derech Eretz‘, denn die auf beides gewandte Mühe lässt die Sünde nicht aufkommen. Und alles Thorastudium ohne Erwerb wird am Ende zu nichts und zieht Sünde nach sich.“⁶ Der Ausdruck „Derech Eretz“ kommt noch einmal in der Mischna, in einem anderen Traktat vor: „Wer in Schriftwort, Mischna und in ‚Derech Eretz‘ bewandert ist, sündigt nicht so schnell, wie es heißt: ‚Und der dreifache Faden reißt nicht so schnell ab‘ (Prediger 4, 12). Wer aber weder in Schriftwort, Mischna, noch in ‚Derech Eretz‘ bewandert ist, gehört nicht zur Kulturwelt (d.h. trägt nicht zur Kultivierung der Welt bei).“⁷

Wenn man diese beiden Quellen betrachtet, so lässt sich der Ausdruck ‚Derech Eretz‘ als weltliche Beschäftigung beziehungsweise berufliche Tätigkeit definieren. Ein Auslassen dieses Aspektes und eine Beschränkung auf das geistige Studium würde die Sünde nach sich ziehen. Der klassische Mischna-Kommentator Rabbi Obadia von Bertinoro (1465 – ca. 1515) erklärt diese Wechselbeziehung auf folgende Weise: „Denn die Thora schwächt die Kraft des Menschen und die Arbeit bricht den Körper – und dadurch wird ihn der böse Trieb nicht überkommen.“⁸

Als Rabbiner Hirsch 1851 nach Frankfurt am Main kam und den Ausdruck „Thora im Derech Eretz“ auf das Banner seiner Gemeinde, der Israelitischen Religionsgesellschaft, schrieb, erweiterte er die ursprüngliche Bedeutung von „Derech Eretz“: Damit solle nicht nur gemeint sein, neben dem Thora-Studium ein Handwerk zu erlernen und den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, sondern sich auch ein breites Allgemeinwissen der westlichen und insbesondere deutschen Kultur anzueignen. Dieser angstlose Ruf eines orthodoxen Rabbiners nach einem aufgeklärten jüdischen Menschen, der sich nebst dem zentralen Thora-Studium auch mit Wissenschaft, Literatur und Musik befassen soll, war in dieser Form als weltanschauliches und erzieherisches System ein Novum. Gemäß Hirsch bedeutete „Thora im Derech Eretz“ auch, auf der gesellschaftlichen Ebene nach dem höchsten moralischen Standard zu streben und ein menschlich integriertes Leben zu füh-

ren. Er setzte aber seinen Schwerpunkt nicht nur auf Ethik, sondern auch auf Ästhetik – nicht nur in Bezug auf die äußere Erscheinung des Juden in der nichtjüdischen Gesellschaft, sondern auch auf dessen Beherrschung und Pflege der deutschen Sprache.⁹

CARLEBACH UND DAS DRAMA

Rabbiner Joseph Carlebach wurde in seinem Elternhaus im Sinne von „Thora im Derech Eretz“ erzogen. Einerseits vertiefte er sich in jüdisch-rabbinische, andererseits in realwissenschaftliche Studien. Ausdruck dieser Synthese ist das Thema von Carlebachs Dissertation: Die Mathematik des mittelalterlichen Rabbiners Levi Ben Gerson.¹⁰ Carlebach identifizierte sich auf besondere Weise mit der Ideologie Rabbiner Hirschs, wünschte aber, die Grenzen des ursprünglichen „Derech Eretz“ zu erweitern. Gegenüber Hirsch baute Carlebach die Losung „Thora im Derech Eretz“ auch auf das Gebiet der Kunst und des Dramas aus. Man vergesse nicht: Carlebach hat unter anderem Kunstgeschichte studiert, für einen angehenden orthodoxen Rabbiner eine sehr mutige und ungewöhnliche Entscheidung. Als Schuldirektor der Talmud Tora Realschule in Hamburg unterrichtete er selbst die beiden obersten Klassen in Kunstgeschichte, mit von ihm selbst geführten Museumsbesuchen. Seine ehemaligen Schüler erzählen von Führungen Rabbiner Carlebachs in Museen, wo er mehr Wissen an den Tag legte als die lokalen Museumsführer. Haim Cohn (1911 Lübeck – 2002 Jerusalem), ehemaliger Schüler Carlebachs und später Richter am Obersten Gerichtshof Israels, erinnert sich: „Er verbrachte mit den Jungen einen vollen Tag im Kölner Dom und erklärte ihnen wie ein alter Sachverständiger jedes kleinste Detail an Statuen, Fenstern, Ornamenten, Ritualgeräten und Bildern, und alle Einzelheiten des katholischen Rituals und der Kirchengeschichte.“¹¹

Carlebach interessierte sich bei seiner kulturellen Offenheit jedoch nicht nur für Kunstbetrachtung, sondern auch für Darstellende Kunst. Carlebachs Neffe, Rabbiner Felix Carlebach (Lübeck 1911 – Manchester 2008), erzählt im Dokumentarfilm „Die Carlebachs – Eine Familiengeschichte“ von Hanno Brühl (1937 – 2010)¹² folgende Anekdote über seinen Onkel: Dieser wollte in seinen Jugendjahren Schauspieler werden, worauf ihm sein Vater

(Rabbiner Salomon Carlebach, 1845 – 1919) sagte: „Wenn du Schauspieler wirst, wird man sagen: ‚Na ja – ein mittelmäßiger Schauspieler.‘ Aber wenn du Rabbiner wirst und dabei deine dramatischen Fähigkeiten benutzt, dann werden alle sagen: ‚Das ist denn ein guter Schauspieler ...!‘“ Und so kam es tatsächlich: Joseph Carlebach wurde Rabbiner und entpuppte sich als dramatischer, fesselnder Redner. Viele seiner Zeitzeugen streichen seine in Bann ziehende Rhetorik heraus¹³, und es ist äußerst schade, dass es von keinem seiner Reden eine Tonaufnahme gibt.¹⁴

Über die charismatisch-dramatische Erscheinung Carlebachs, die bei seinen Schülern einen ehrfürchtigen Eindruck hinterließ, erzählt erneut Haim Cohn: „Er hatte eine autoritative Erscheinung, die er zum besten Vorteil auszunutzen verstand, und eine Überzeugungskraft, die überwältigend genug war, dass keiner sich so leicht in die Kampfarena mit ihm gewagt hätte – gewiss keiner von uns Jungen. Wenn er die Klasse verließ, blieben die Jungen völlig gebannt zurück – sei es von der bloßen Wucht seiner Darstellung, vom Eindruck seiner Dramatisierung, von einem Ausbruch feurigen Unwillens oder einem Überfließen ausgelassener Heiterkeit.“¹⁵

Joseph Achai, auch er ein ehemaliger Schüler Carlebachs, erinnert sich an die Literaturstunden am Jüdischen Realgymnasium in Kowno, wo Carlebach von 1915 bis 1920 als Schuldirektor, Lehrer in Bibel und deutscher Literatur sowie Aushilfslehrer in allen Fächern tätig war: „Eines der ersten Bücher, das wir gelesen haben, war *Nathan der Weise*.¹⁶ Er [Carlebach] sagte: ‚Ich habe *Nathan den Weisen* nach einer Erfahrung in Jerusalem gewählt. Dort unterrichtete ich *Iphigenie auf Tauris*¹⁷ von Goethe, aber die Schüler beschwerten sich, dass das Buch zuviel Sexualität offenbare, und das könnten sie nicht dulden.‘ Er gab nach und hörte auf, mit ihnen *Iphigenie auf Tauris* zu lesen. Aber diesmal war das Problem umgekehrt: Das Theaterstück *Nathan der Weise* zeichnete sich meines Erachtens nicht durch große Dramatik aus, aber Rabbiner Carlebach hat es zum Leben erweckt. ‚Er ist ja gar kein Lehrer, er ist ein Schauspieler!‘ haben wir unter uns gesagt. Und vielleicht hat er sich tatsächlich in die Pädagogik verirrt. Er bevorzugte Theaterstücke, die er sehr liebte, und die meisten Werke, die wir in den Literaturstunden gelesen haben, waren Bühnenwerke.“¹⁸ Achai erzählt weiter, dass Rabbiner Carlebach nach der Wahl eines Stückes seine

Schüler aufgefordert habe, sich zu Hause vorzubereiten, um dann die Szenen vor der Klasse vorzutragen: „Er sagte: ‚Morgen lesen wir den zweiten Aufzug von Wilhelm Tell¹⁹ – vorbereiten!‘ [...] Danach hing es vom Schüler ab. Wenn ein untalentierte Schüler an die Reihe kam, sagte Carlebach: ‚So kann man diese Sache nicht verstehen‘, und er nahm das Buch aus seiner Hand und trug selbst (fast auswendig) die Worte des Schauspielers vor. Und als er las, erleuchteten unsere Augen. Sofort haben wir es verstanden, wir benötigten keine weitere Erklärung. Er hat das Stück wie im Theater vorgespielt [...]. Er unterrichtete mit seiner ganzen Kraft, mit Herz und Seele. Im Scherz haben wir über ihn gesagt: ‚Warum hat er sich nur entschieden, Lehrer zu werden, er wäre doch ein großer Schauspieler geworden!‘“²⁰

Infolge seines eigenen Hangs zur Dramatisierung und dem Einbauen des Dramas in den Schulunterricht überrascht es nicht, dass Carlebach gar als Regisseur eines Theaterstückes fungierte. Miriam Gillis-Carlebach erzählt, wie bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts Joseph Carlebach während des Lämle-Seminars in Jerusalem²¹ für eine pädagogische Neuerung bekannt wurde, nämlich die Aktivierung seiner Schüler in Dramatisierung und Aufführung: „Es wurden Szenen aus Dramen gewählt, die im Seminar gelernt wurden, und unter seiner Leitung und mit seiner Ermutigung wurden Dramen-Abschnitte von Schülern und Lehrern des Seminars aufgeführt; oft versammelte sich ein Jerusalemer Publikum, das sich für diese Aufführungen direkt begeisterte. Zu einem Höhepunkt gelangte die Aufführung des Schauspiels *Serubabel*, das Nehoraj Misrachi, einer der begabten Seminar-schüler, in deutscher Sprache verfasst hatte.“²²

Carlebach genoss es jedoch nicht nur, seine dramatischen Fähigkeiten in seinen Predigten und im Schulunterricht aufs Ganze auszukosten und seine Liebe zum Drama seinen vielen Schülern weiterzugeben – er besaß auch den Mut, seiner Leidenschaft zum Schauspiel als passiver Zuschauer zu fröhnen. Einer der vielen Schüler Carlebachs, Mosche Hechter, erinnert sich an eine besondere Begegnung mit ihm: „Vielleicht ist Ihnen bekannt, dass die Hamburger Kammerspiele, unter der Leitung von Erich Ziegel und später Friedrich Lobe, eines der besten literarischen Theater Deutschlands in den 20er Jahren war.“²³ Es mag 1929 oder 1930 gewesen sein, als die Hamburger Kammerspiele, trotz des immer stärker werdenden Nationalsozialismus

und Antisemitismus, den Mut hatten, die *Affaire Dreyfus* aufzuführen. Bei einer der Vorstellungen saß einige Reihen vor mir Dr. Carlebach, mit seinem prominenten Käppchen auf dem Haupte. Ich hatte Gelegenheit, ihn zu betrachten, mit welcher Anteilnahme er die Aufführung verfolgte. Vielleicht bin ich einer der wenigen, der weiß, daß der Oberrabbiner von Altona ein Theaterbesucher war.“²⁴ Rabbiner Carlebach entpuppte sich also nicht nur als „Theatermacher“, sondern auch als „Theaterbesucher“, ein Schritt, der für einen orthodoxen Rabbiner einzigartig und in seiner Offenheit bemerkenswert war und nach wie vor ist.

ORTHODOXES JÜDISCHES THEATER HEUTE

Rabbiner Joseph Carlebach stellt jedoch die Ausnahme der Regel dar. Die große Mehrheit orthodoxer Rabbiner konnte und kann sich mit der Welt des Theaters im Allgemeinen nicht anfreunden. Grundsätzlich wird die Beschäftigung mit dem Drama als eindeutiges „Bitul Thora“, d.h. als eine Zeitverschwendung, welche besser mit dem Thora-Studium hätte gefüllt werden sollen, betrachtet. Diese Weltanschauung spiegelt die Richtlinie des großen jüdischen Gelehrten Maimonides (1135 – 1204) in seinem halachischen Kodex „Mischne Thora“ wider: „Wer das Gebot des Thora-Lernens wie es sich gebührt erfüllen und sich mit der Krone der Thora schmücken will – darf sich nicht durch andere Dinge ablenken lassen.“²⁵ Dies ist ein Ausdruck der grundlegenden Haltung der meisten orthodoxen Rabbiner bis heute.

Wie steht es nun um einen gesetzestreuen Juden, der aktiv an der Welt des Schauspiels teilhaben möchte? Einem jüdischen Menschen, der sich konsequent an die Halacha, das jüdische Religionsgesetz, halten, gleichzeitig aber Schauspieler werden will, stellen sich mehrere wesentliche Konfliktsituationen und Herausforderungen entgegen. Zuerst einmal gibt es das Problem der Schabbatentweihung, das bei einer Anstellung an einem Theater – auch in Israel – praktisch unumgänglich ist. Zweitens gibt es auf der Bühne physische Berührungen zwischen Männern und Frauen, selbst auf einer nichterotischen Ebene, die kaum zu verhindern sind und die für einen gesetzestreuen Juden ein Problem darstellen. Drittens existieren nudistische Elemente, die bei manchen Bühnenwerken einen integralen

Bestandteil bilden und die orthodoxe Juden, als Zuschauer und erst recht als Akteure auf der Bühne, nicht mit ihrem Glauben vereinbaren können. Als vierten Punkt wollen wir sprachliche Ausdrücke erwähnen, die bei gewissen Theaterstücken für einen orthodoxen Juden äußerst problematisch sein können: Fluchwörter, vulgäre sexuelle Ausdrücke, aber auch Ausrufe des Gottesnamens und dergleichen bilden für das „orthodoxe Ohr“ eine weitere Hürde. Schließlich sei auch die inhaltliche Komponente erwähnt: Was ist die Botschaft des Stücks? Hat es blasphemische oder andere, mit dem traditionellen jüdischen Glauben nicht oder schwer zu vereinbarende Aussagen? So weit die Auflistung der Herausforderungen, denen sich ein angehender orthodox-jüdischer Schauspieler stellen muss.²⁶ Gibt es heute einen Rahmen, in dem streng orthodoxe Juden ihr schauspielerisches Talent erlernen, verfeinern und ohne Bedenken ausüben können?

Im letzten Jahrzehnt erfreut sich das jüdische Theater allgemein einer Wiederbelebung.²⁷ In Deutschland²⁸ und Österreich²⁹ wurden „jüdische Theaterbühnen“ gegründet, die aber weder einem halachischen Rahmen verpflichtet noch an ein orthodoxes Publikum gerichtet sind. In Israel jedoch haben sich 1999 zwei jüdische Theatergruppen geformt, die sich nicht nur streng an halachische Richtlinien halten, sondern sich auch intensiv mit jüdischen Themen befassen: das Theater „Tair“ (dt. „du wirst scheinen“) in Tel Aviv³⁰ und das Theater „Aspaklaria“ (dt. „Spiegelbild“) in Jerusalem.³¹ Letzteres dient auch als Ausbildungsort für orthodoxe SchauspielerInnen, wobei Männer und Frauen in den Schauspielklassen getrennt unterrichtet werden, nicht zuletzt auch, um die eigene Kreativität durch geschlechtsbedingte Hemmungen nicht einzuschränken. Das Repertoire umfasst familiäre Konflikte in Bezug auf jüdische Identität³², Porträts besonderer Rabbiner³³, halachische und feministische Dilemmata³⁴ sowie Komödien über die religiöse Gesellschaft in Israel³⁵. Das orthodoxe Theater in Israel ist zwar in Bezug auf Professionalität noch nicht auf der Höhe der etablierten großen Theaterbühnen, aber das große Potenzial, das in der religiösen Gesellschaft in Bezug auf schauspielerisches Talent vorhanden ist, ist durchaus ersichtlich. Sehr oft werden Bühnenproduktionen des orthodoxen Theaters in Schulen und anderen Erziehungsinstitutionen aufgeführt, worauf eingehende Diskussionen über die Fragen, welche das gesehene Stück aufgeworfen hat, folgen.

Die Theateraufführungen der Ensembles „Tair“ und „Aspaklaria“ ermöglichen aber auch säkularen Israelis einen authentischen Einblick in die Welt der orthodoxen Gesellschaft. Insofern hat das orthodoxe Theater in Israel nicht nur eine artistische, sondern auch eine erzieherische Funktion, die zu einem besseren Verständnis unter den verschiedenen Bevölkerungsgruppen Israels beiträgt.³⁶

ZURÜCK ZU CARLEBACH

Miriam Gillis-Carlebach schreibt über das Einbauen von Dramen im Schulunterricht auf Carlebachs Geheiß, zuerst im Jerusalemer Lämel-Seminar, dann in Kowno im Carlebach-Gymnasium im Ersten Weltkrieg und schließlich in der Talmud Tora Realschule Hamburg: „Die Wahl von Dramen als hauptsächliches Material im Literaturstudium und die häufige Anwendung des künstlerischen Textvortrags entsprang nicht nur Joseph Carlebachs persönlicher Neigung und natürlicher Begabung für Dramatisierung und schauspielerische Kunst: sondern gerade die Literaturform des Dramas bringt die direkte Zwiesprache zwischen Mensch und Mensch zum Ausdruck – und das war, was er erstrebte: Sei es ein Dialog des geistigen Wettstreits, sei es ein Gespräch, in dem sich die Persönlichkeit offenbart und die Herzen sich einander nähern – die unmittelbare Verbindung und Verständigung zwischen Mensch und Mitmensch, zwischen Schüler und Lehrer.“³⁷ Insofern verwirklicht das neue orthodox-jüdische Theater in Israel die Verbindung zwischen Darstellender Kunst und Erziehung, die Carlebach so wichtig war.

Rabbiner Joseph Carlebach stellte einen Höhepunkt der Synthese von Thora und Derech Eretz, Thora und Weltlichkeit, dar. Er vermittelte zwischen diesen beiden Polen in einem Umfang und in einer Tiefe, die man für einen orthodoxen Rabbiner als bahnbrechend, wenn nicht gar als sensationell bezeichnen muss. In diesem Sinne dient er den kreativen Kräften um das neue orthodox-jüdische Theater in Israel heute als wegweisende Inspiration. Ich bin sicher, lebte Carlebach heute, wäre er nicht nur geistiger Befürworter und interessierter Zuschauer dieses neuen Phänomens, sondern er hätte es sich nicht nehmen lassen, dabei als aktiver Autor und Dramatiker und vielleicht sogar auch als Schauspieler mitzuwirken.

ANMERKUNGEN

- 1 Ich widme diesen Aufsatz dem Andenken an meine kürzlich verstorbene Tante Etti Zangen-Cohn s.A., die mir und jedem, der sie kannte, als Inspiration für ein intensiveres Leben diente und dienen wird.
- 2 Dies war der Abschlussfilm seiner Studien an der „Maaleh“-Filmschule in Jerusalem. Siehe dazu Anm. 36.
- 3 Amos Elon: Die Besonderheit des deutschen Judentums. In: *Between Two Homelands – The ‚Yekkes‘*, M. Zimmermann; Y. Hotam (ed.), Jerusalem 2006, p. 20. [hebr.]
- 4 Erwin Leiser: „Deutschland, erwache!“ Propaganda im Film des deutschen Reiches, Reinbek bei Hamburg 1968, S. 73.
- 5 Die Mischna (dt. Studium, Wiederholung) ist die erste schriftliche Sammlung der bis dahin mündlich überlieferten jüdischen Gesetzeslehre. Sie wurde um das Jahr 200 von Rabbi Jehuda haNassi (ca. 165 – 217) redigiert.
- 6 Mischna Awot (Sprüche der Väter) 2, 2, Übersetzung David Zwi Hoffmann.
- 7 Mischna Kidduschin 1, 10, Übersetzung Simon Schlesinger.
- 8 Der Mischna-Kommentar Rabbi Obadiah di Bertinoros, der im religiösen jüdischen Milieu schlicht „Bartenura“ genannt wird und bis dahin nicht auf Deutsch übersetzt wurde, wird in allen klassischen hebräischen Mischna-Ausgaben neben dem Mischna-Text gedruckt.
- 9 Dies im deutlichen Gegensatz zu dem unverständlichen, fremden und unästhetischen „Jüdisch-Deutsch“, das im Film „Jud Süß“ die jüdischen Figuren in der Judengasse – fast ausschließlich von Werner Krauss gespielt – an den Tag legen.
- 10 Lewi ben Gerson als Mathematiker: Ein Beitrag zur Geschichte der Mathematik bei den Juden (Erstdruck Verlag Louis Lam, Berlin 1910). In: Joseph Carlebach. *Ausgewählte Schriften*, Bd. II, hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach, Hildesheim 1982, S. 713.
- 11 Haim Cohn: Einleitung. In: Joseph Carlebach. *Ausgewählte Schriften*, Bd. I, hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach, Hildesheim 1982, S. 1-9, hier S. 6.
- 12 Die Carlebachs – Eine Familiengeschichte, Regie: Hanno Brühl, Westdeutscher Rundfunk 1995.
- 13 Dazu Mosche Hechter in einer schriftlichen Zeugenaussage vom 30.10.1975 an Miriam Gillis-Carlebach: „Ich war nicht sein Schüler, wurde aber ein begeisterter Bewunderer seiner außergewöhnlichen Rednergabe. Sie sind etwas bescheiden, wenn Sie Ihren Vater nur einen ‚talentierten‘ Redner nennen. Ich habe einige Male Schmarjahu Lewin gehört. Er galt als der ‚Maggid‘ (Redner) der zionistischen Führer. Ihren Vater möchte ich als den Maggid der jüdischen Kanzel sowohl in der Synagoge als auch im Vortragsraum bezeichnen. Form und Inhalt seiner Vorträge schmolzen zu einer Einheit zusammen und er verstand es, seine Zuhörer, Juden und Nichtjuden, in Bann zu halten.“ In: Miriam Gillis-Carlebach: „Tastet meine Messiasse nicht an“ – das sind die Schulkinder: Joseph Carlebachs jüdische Erziehungslehre, Hamburg 2004, S. 178.
- 14 Das Joseph-Carlebach-Institut unternahm im Laufe der Jahre verschiedene

- Versuche, etwelche Tonbandaufnahmen von Predigten oder Verhören Carlebachs, die vielleicht von Seiten des nationalsozialistischen Geheimdienstes durchgeführt wurden, aufzustöbern, aber leider erfolglos.
- 15 Cohn, Einleitung (Anm. 11), S. 6.
 - 16 Gotthold Ephraim Lessing: Nathan der Weise. Dramatisches Gedicht, Erscheinungsjahr 1779, Uraufführung 14.4.1783.
 - 17 Johann Wolfgang von Goethe: Iphigenie auf Tauris. Schauspiel, Erscheinungsjahr 1787, Uraufführung 6.4.1779.
 - 18 Joseph Achai, Schriftliche Zeugenaussage. In: Miriam Gillis-Carlebach: Education and Faith: Principles and Practices in the Pedagogics of Joseph Zvi Carlebach [hebr.], Tel Aviv 1979, S. 148-149. (Übers. E.C.)
 - 19 Friedrich von Schiller: Wilhelm Tell. Schauspiel, Erscheinungsjahr 1804, Uraufführung 17.3.1804.
 - 20 Achai, Zeugenaussage (Anm. 18).
 - 21 Im März 1905, nach Abschluss seines Oberlehrer-Examens in den Naturwissenschaften, bewarb sich der junge Joseph Carlebach für einen Posten am Jerusalemer Lehrerseminar der Lämelschule, das 1904 von dem deutsch-jüdischen Hilfsverein im damaligen Palästina errichtet wurde. Aufgrund eines Einberufungsbefehls zum deutschen Militär wurde sein zweieinhalb-jähriges Palästina-Erlebnis im Herbst 1907 unterbrochen und er kehrte nach Deutschland zurück.
 - 22 Gillis-Carlebach, Messiasse (Anm. 13), S. 100.
 - 23 Zum historischen Hintergrund dieses kulturellen Hauses, welches ab 1904 die jüdische Freimaurerloge beherbergte, gibt die Website der Hamburger Kammerspiele einige wesentliche Informationen, die ein weiteres symbolisches Licht auf die komplexe deutsch-jüdische Symbiose werfen: „Es entwickelte sich zu einem Zentrum der jüdischen Gemeinde rund um das Viertel am Rotherbaum. 1941 wurde der Jüdische Kulturbund von den Nazis liquidiert und das Theater an die Stadt Hamburg zwangsweise verkauft. Nach der Theaterschließung fand von hier aus groteskerweise die Sammlung der jüdischen Mitbürger zur Deportation statt. Am 11. Juli 1942 wurden 375 Juden von hier aus nach Auschwitz deportiert“ (www.hamburger-kammerspiele.de/ueber/geschichte.html, Zugriff 1.3.2011). Diese Dialektik erinnert uns an das anfangs erwähnte Rosenthal-Stadttor von Mendelssohn: ein Ort in Deutschland als Symbol der Integration der Juden in das sozial-kulturelle Leben Deutschlands, und gleichzeitig als Ausgangspunkt der Zerstörung dieses deutsch-jüdischen Traums.
 - 24 Hechter, Zeugenaussage (Anm. 13), S. 178-179.
 - 25 Mosche ben Maimon (Maimonides): Mischne Thora, Sefer Maddah, Hilchot Talmud Thora 3,6 [hebr.].
 - 26 Es versteht sich von selbst, dass ein Teil dieser Liste nicht nur orthodoxe Theatermacher, sondern auch Theatergänger betrifft und diese vom Besuch eines Theaters abhält.
 - 27 Bereits gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts florierte das jiddische Theater in Osteuropa, und danach in Buenos Aires, London, Paris und vor allem New York. Auch nichtjiddische jüdische Bühnen exis-

- tierten in Westeuropa bis zur Schoah (s. Anm. 23).
- 28 Z.B. das Jüdische Theater in Berlin: www.juedischestheaterberlin.de [Zugriff 1.3.2011].
- 29 Z.B. das Jüdische Theater in Wien: www.jta.at [Zugriff 1.3.2011].
- 30 www.tair.org.il/Theatre.asp [Zugriff 1.3.2011].
- 31 www.aspaklaria.org/old/eabout.htm [Zugriff 1.3.2011].
- 32 Z.B. „Sof haDerech“ (dt. Ende des Weges) des Aspaklaria-Theaters über einen Konflikt zwischen Vater und Tochter auf einem religiösen Hintergrund.
- 33 Z.B. „Ewed leAm Kadosch“ (dt. Diener eines heiligen Volkes), ein Ein-Mann-Stück des Tair-Theaters über Rabbiner Awraham Jitzchak Kook (1865–1935), der – wie Joseph Carlebach – der Belebung des Judentums durch jüdische Kunst und Kreativität äußerst positiv gegenüberstand.
- 34 Z.B. „Kol Nafschi“ (dt. Stimme meiner Seele), ein Drei-Damen-Stück des Aspaklaria-Theaters über die Auseinandersetzung jüdischer Frauen mit Tradition und Moderne.
- 35 Z.B. „Bedichuta deSchiduchin“ (dt. Humor der Heiratsvermittlung) des Tair-Theaters.
- 36 Ähnliches gilt für den religiös-jüdischen Film, der in Israel und weltweit immer mehr an Bedeutung und Interesse gewinnt. Eine zentrale Rolle spielt dabei die 1989 gegründete Ma’aleh-Filmschule in Jerusalem (www.maale.co.il, Zugriff 1.3.2010), die einzige traditionell-jüdische Filmschule der Welt, deren Spiel- und Dokumentarfilme sich oft mit jüdischen Themen auseinandersetzen und somit dem säkularen Betrachter einen authentischen Einblick in die orthodoxe Gesellschaft gewähren. Im Gegensatz zum Theater werden im religiös-jüdischen Film eher selten orthodoxe Schauspieler eingesetzt. Die orthodoxen Filmregisseure in Israel bevorzugen es nach wie vor, gestandene säkulare Schauspieler einzusetzen, für welche diese Erfahrung eine willkommene künstlerische Herausforderung darstellt.
- 37 Gillis-Carlebach, Messiasse (Anm. 13), S. 99–100.

II JUDEN IN DEUTSCHLAND: ERINNERUNG AN EIN BITTERES ENDE

Stolpersteine in Hamburg – Individualisiertes Erinnern in alltäglichen Lebensräumen

Ungefähr 24.000 Stolpersteine erinnern in derzeit ca. 550 deutschen Ortschaften (Stand: Sommer 2010) an Personen, die während der NS-Zeit ermordet worden sind, den „Freitod“ wählten oder an den Folgen der Verfolgung gestorben sind. Der Ideengeber Gunter Demnig ist inzwischen auch in Österreich, den Niederlanden, Belgien, Polen, Italien, Ungarn, Tschechien und der Ukraine tätig geworden. Verlegungen in Norwegen und Dänemark bereitet er gerade vor. Über 90 Prozent der Stolpersteine bewahren die Namen ermordeter Juden, doch Demnigs Aktion bezieht sich explizit (und von Beginn an!) auf alle NS-Opfer. Das heißt, der Künstler schließt auch politisch Verfolgte und Widerständler, Homosexuelle, Opfer der „Euthanasieaktionen“ und der Militärjustiz, Bibelforscher, Zwangsarbeiter und Zwangsarbeiterinnen, „Asoziale“ oder Personen ein, die wegen Wehrkraftzersetzung, Defätismus oder anderen Gründen verurteilt worden sind.

Ich will hier in vier Teilen einen Überblick über das Projekt Stolpersteine im Allgemeinen und in Hamburg im Besonderen geben, dabei kurz auf die Stärken und spezifischen Probleme dieser Art der Erinnerungskultur eingehen und dann über das begleitende Hamburger Projekt der Biographieforschung berichten.

DER KÜNSTLER, SEINE ABSICHTEN UND DAS GEHEIMNIS SEINES ERFOLGES

„Erfunden“ hat die Stolpersteine der Kölner Künstler Gunter Demnig, Jahrgang 1947. Er begann Mitte der 1990er Jahre, seine Kunst im öffentlichen Raum in den Dienst der Erinnerung an NS-Opfer zu stellen. Bei einer der Aktionen zog er in seiner Heimatstadt beispielsweise eine 16 Kilometer lange Spur aus Lackfarbe von den Wohnhäusern der Kölner Sinti zum Deportationssammelplatz. Dazu fertigte er einen Stein, auf dem die Anweisungen zur Deportation der „Zigeuner“ und die dazugehörigen Verwaltungsanordnungen eingelassen waren. Diesen versenkte er vor dem Kölner Rathaus.¹ So entwickelte er Schritt für Schritt die Idee der Stolpersteine, die er anfangs noch als ein konzeptionelles Kunstwerk begriff, das nicht unbedingt real umgesetzt werden musste. Als er dann Steine vor den ehemaligen Wohnhäusern von NS-Opfern in Köln und Berlin verlegen wollte, erhielt er keine behördliche Genehmigung. Es dauerte fast drei Jahre, bis er die ersten 600 Steine offiziell setzen durfte, aber dann, so Demnig, erweiterte sich sofort der örtliche Radius und das Projekt verselbstständigte sich rasch.²

Demnig beabsichtigt mit seinen Erinnerungssteinen, dem üblichen zentralisierten Gedenken an den Mahnmalen, die jeweils für große Opfergruppen gedacht sind (z.B. das Denkmal für die ermordeten Juden Europas oder das der Homosexuellen in Berlin) ein individualisiertes Gedenken in alltäglichen Lebensräumen entgegenzusetzen. Die heutigen Einwohner eines Ortes sollen sich damit auseinandersetzen, dass in ihren Wohnhäusern und Straßen Menschen lebten, die verfolgt und ermordet worden sind; dass im Theater, das sie besuchen, in der Schule, in die ihre Kinder gehen, oder im Krankenhaus Personen gearbeitet haben, die dieses Schicksal teilten; dass solche Personen in ihrem Tennisclub, der Ärztekammer oder dem Richterbund, um nur einige Beispiele zu nennen, einmal als geachtete Mitglieder geführt wurden. Die Stolpersteine sollen grundsätzlich dort verlegt werden, wo der Lebensmittelpunkt der Betroffenen gewesen ist, oder aber an ihren beruflichen oder künstlerischen Wirkungsstätten. Demnig bringt also die Namen der Ermordeten dort wieder in Erinnerung, wo sie einst wohnten oder wirkten. Für ihn wird so jeder Stein zum Ort der Erinnerung, und, weil der Stein immer wieder Dialoge (ganz gleich, welchen Inhalts) auslöst,

auch zum Ort der Kommunikation. Alle verlegten Steine und ihre kommunikative Wirkung zusammen bilden aus Sicht des Künstlers eine soziale Skulptur, die sich über die gesamte Republik, ja inzwischen bereits über große Teile Europas erstreckt.

Demnigs Stolperstein-Aktionen finden breite Zustimmung. Er erhielt mehr als ein Dutzend Preise und Medaillen.³ Sie reichen vom Bundesverdienstkreuz am Bande bis zu einem „antifaschistischen Jugendbuchpreis“, einem „roten Tuch“. Seine medienwirksamen Verlegungen, oft in Anwesenheit älterer Überlebender oder Verwandter, bewirken, dass die deutsche Presse von der *tageszeitung* bis *BILD* unisono positiv und immer wieder über seine Aktionen berichtet. Die Einzelschicksale, die in den Zeitungsartikeln präsentiert werden, stoßen bei den Lesern auf großes Interesse.

Soll ein Stein verlegt werden, muss es einerseits einen Paten geben, der die Kosten von derzeit 95 Euro aufbringt, andererseits müssen lokale Organisatoren das Einverständnis der Behörden vor Ort einholen, die Stolpersteine in die Gehwege einzusetzen, also auf öffentlichem Grund. Der ehrenamtliche Hamburger Organisator Peter Hess stieß anfangs dabei auf vielfältige Widerstände in der Verwaltung.⁴ Erst als er politische Unterstützung bis hinauf zum Bürgermeister erhielt, wurde der Weg frei.

Die örtlichen Organisatoren informieren die Anwohner jeweils per Flugblattaktion, dass und für wen ein Stolperstein gesetzt werden soll. Nach der Verlegung geht der Stolperstein in öffentliches Eigentum über, d.h., die Stadt ist für ihn verantwortlich, und wenn er beschädigt werden sollte, wird die Beschädigung öffentlichen Eigentums strafrechtlich verfolgt. Dieser Fall tritt glücklicherweise recht selten ein: Es werden laut Hamburger Organisatoren weniger als ein Prozent der Stolpersteine Ziel von Zerstörungsaktionen.

Die Stadt Hamburg liegt mit ca. 3.500 verlegten Stolpersteinen (Stand: Januar 2011) an der Spitze der deutschen Städte, noch vor Berlin. Die Aktion findet in der Hansestadt breite gesellschaftliche und politische Unterstützung.⁵ So nahm an der Verlegung des tausendsten Stolpersteins vor dem Hamburger Rathaus zur Erinnerung an den jüdischen Senator Max Mendel der Erste Bürgermeister teil.⁶ Der zweitausendste Stolperstein wurde vor dem Thalia Theater zur Erinnerung an die Schauspielerin Hanne Mertens gesetzt,⁷ der dreitausendste vor der Universität Hamburg.⁸

Versammelten sich zu diesen Anlässen viele Zuschauer und Pressevertreter, so werden doch auch weniger spektakuläre Verlegungen von kleineren Feiern begleitet, an denen manchmal Schulklassen, heutige Berufskollegen oder Abordnungen der Bundeswehr teilnehmen wie beispielsweise an der Stolperstein-Verlegung für den General Fritz Lindemann, der dem konservativen Widerstand um Graf Claus Schenk von Stauffenberg angehörte.⁹ Manchmal lesen Angehörige ein Gedicht oder einen Brief des Ermordeten vor, heutige Anwohner laden die Versammelten zum Kaffeetrinken in ihrem Wohnzimmer ein oder Gruppen gestalten ganze Gedenktage. Ob es keine Feier, eine zur Einweihung oder eine jährlich wiederholte gibt, hängt von den Paten des Stolpersteins oder den Angehörigen der/des Ermordeten ab, generelle Vorgaben existieren nicht.

Aus Gunter Demnigs Idee ist inzwischen eine Art Bürgerbewegung geworden – mit allen Vor- und Nachteilen einer solchen: Der Künstler ist kein Historiker, er entscheidet über Steinverlegungen in bester Absicht; rühren ihn überlebende Verwandte an, übertritt er seine eigenen Regeln schon mal und setzt auch Steine für Personen, die seinen Kriterien eigentlich nicht entsprechen, weil die Betroffenen zwar ein hartes Verfolgungsschicksal erlitten, jedoch überlebt haben. Die örtlichen Organisatoren sind ebenfalls keine Historiker. Zu Beginn der Aktion in Hamburg konnten sie auf Grund des Datenschutzes genaue Adressen für die Verlegeorte und auch die Verfolgungsgeschichten nur schwer nachprüfen (die notwendigen Vorrecherchen sind inzwischen einfacher geworden), und die Paten schließlich bringen oft ganz eigene Motive in Demnigs Idee ein. Doch diese Probleme im Detail mindern die großen Verdienste der Gesamtaktion nicht, und so erhält die Bewegung unverändert Unterstützung und Zulauf. Gegenwärtig jedenfalls zeigt sich – allen Schlusstrichbefürwortern zum Trotz – kein Anzeichen von Erlahmung.

Vermutlich liegt dies daran, dass wir in einer Übergangszeit leben, in der die Generationen der Verfolgten, die das „Dritte Reich“ überlebten, und vor allem die beteiligten Täter, Profiteure und Mitläufer bereits weitgehend verstorben sind. Die Folgegenerationen aber wissen noch um das Geschehen und wollen Verantwortung dafür übernehmen, dass es nicht in Vergessenheit gerät, und diese auch an ihre Kinder weitergeben.

Die breite öffentliche Zustimmung gründet sich unter anderem auch darauf, dass der Künstler seine Aktion ausschließlich auf die Opfer des NS-Regimes konzentriert. Er nimmt Verantwortliche, Denunzianten, Nutznießer u.a. nicht ins Visier, wie gelegentlich kritisiert wurde.¹⁰ Demnig lehnt es ebenso ab, die Täter in irgendeiner Form einzubeziehen, wie er auch die Forderung rechtsgerichteter Gruppen zurückweist, seine Aktion auf Kriegstote und Bombenopfer auszudehnen. Auch sich häufende Anfragen aus Osteuropa, Opfer des Stalinismus einzubeziehen, bescheidet er abschlägig: Seine Aktion soll allein den Opfern des Nationalsozialismus gewidmet sein.

Der Künstler selbst ist von der Resonanz auf die Stolpersteine geradezu überrollt worden. Lange beharrte er darauf, jeden einzelnen Stolperstein allein zu fertigen und einzusetzen. Inzwischen akzeptiert er Hilfe bei der Herstellung der Steine und den Verlegungen, die ja auch harte Knochenarbeit sind, zumal wenn an einem Wochenende 30 oder mehr Stolpersteine in Gehwege einzulassen sind. Wie allerdings die Aktion fortgeführt werden soll, wenn Demnig in absehbarer Zeit in den Ruhestand wechselt, ist derzeit noch unklar.

DIE PATEN UND UNTERSTÜTZER

Die Initiative, einen Stolperstein zu verlegen, geht von sehr unterschiedlichen Einzelpersonen oder Gruppen aus:¹¹

Idealiter melden sich emigrierte Angehörige von NS-Opfern bzw. deren Nachfahren und fragen, ob ein Stolperstein für einen ermordeten Verwandten gesetzt werden kann. Die örtliche Initiative sucht dann heutige Deutsche, die die Patenschaft übernehmen. Unter anderem wegen dieser Idee wurde Demnig vom Bundesinnen- und -justizministerium zum „Botschafter für Demokratie und Toleranz“ ernannt, weil er so das Deutschlandbild im Ausland verbessern hilft. Sollen Angehörige auch vielerorts (wie in Hamburg) prinzipiell keine Kosten tragen, so geschieht das in der Praxis dennoch hin und wieder.

Viele Stolpersteine, gerade die zur Erinnerung an Juden, kommen auf Initiative heutiger Anwohner von Straßen oder Bewohner von Häusern zustande, in denen einst NS-Verfolgte gelebt haben (meist in gutbürgerlichen

Vierteln). Sie wenden sich an die örtlichen Organisatoren oder ziehen selbst in die Archive und stellen Nachforschungen an. So motivierte beispielsweise die Hamburger Publizistin Heike Mundzeck ihre Hausgemeinschaft, für 13 ermordete Juden aus ihrem Mietshaus Stolpersteine verlegen zu lassen. Diesem Beispiel folgten dann Bewohner der Nachbarhäuser.¹² Aus ähnlichen Gründen handeln auch die Paten, die an Wirkungsstätten von Personen, die während der NS-Zeit ermordet worden sind, Stolpersteine verlegen lassen wollen. Bei diesen Paten handelt es sich – wie beim Künstler selbst – meist um Angehörige der zweiten Generation.

Seltener, aber doch ab und zu stiften Personen Stolpersteine, die den Jahrgängen angehören, die als Kinder oder Jugendliche die NS-Zeit erlebt haben. Sie gingen mit Verfolgten zur Schule, waren mit ihnen befreundet oder hatten neben ihnen gewohnt. So ließ ein Mitte der 1930er Jahre Geborener 2007 einen Stolperstein zur Erinnerung an eine jüdische Nachbarin verlegen, deren Name ihm erst durch die Recherchen bekannt wurde. Er hatte aber das Bild im Gedächtnis bewahrt, wie die Frau mit dem gepackten Koffer das Haus verließ und ihm erklärte, sie werde jetzt „umgesiedelt“.¹³

Durch die Stolperstein-Verlegung befreien sich diese Paten oftmals von einem latenten Schuldgefühl oder setzen sich mit ihrer unkritischen bzw. bejahenden Einstellung zum Nationalsozialismus als Jugendliche auseinander wie eine ehemalige BDM-Führerin, die zusammen mit sechs anderen Frauen einen Stolperstein für eine deportierte jüdische Mitschülerin finanzierte.¹⁴

Die Stolperstein-Aktion eignet sich auch hervorragend für pädagogische Arbeit, so nehmen Pastoren sie im Konfirmandenunterricht auf oder Lehrer für Projektwochen. Diese Lehrer oder Pastoren gehören meist ebenfalls der zweiten oder der dritten Generation an. Konfirmanden oder Schüler finanzieren dann oft am Ende des Projektes gemeinsam einen oder mehrere Steine und präsentieren bei der Verlegung ihr gesammeltes Wissen vor Zuhörern und eventuell Angehörigen.¹⁵

Steinverlegungen für nichtjüdische Opfer werden deutlich seltener von Angehörigen initiiert. In der Regel werden hier Interessengruppen tätig. So nutzen beispielsweise die Vereinigung der Verfolgten des Naziregimes/Bund der Antifaschistinnen und Antifaschisten (VVN/BdA) oder auch die SPD die Chance, die hingerichteten, ermordeten oder in Bewährungsbataillonen

gefallenen Widerständler aus ihren Reihen, die oftmals in den letzten 20 Jahren in Vergessenheit geraten sind, erneut zu ehren und von Demnigs Wirkung in der Öffentlichkeit zu profitieren. Die Homosexuellen-Initiative ruft mit Patenschaften für ca. 300 Stolpersteine nicht nur die Namen Hamburger Homosexueller in Erinnerung, die während der NS-Zeit zu Tode gekommen sind, sondern demonstriert damit zugleich, wie sehr Homosexuelle durch die NS-Verfolgung gelitten haben und dass weit mehr von ihnen den Tod fanden als bisher angenommen. Dabei weisen sie stets auf die langen Jahrzehnte nach dem Krieg hin, bis die Paragraphen der strafrechtlichen Diskriminierung 1998 endgültig abgeschafft und die NS-Urteile wegen gleichgeschlechtlicher Sexualität 2002 aufgehoben wurden.¹⁶

Last but not least versuchen die örtlichen Stolperstein-Organisatoren Institutionen zu animieren, sich mit ihrer Vergangenheit zu befassen und für ermordete Mitarbeiter oder Mitglieder Steine setzen zu lassen, in Hamburg beispielsweise die Ärztekammer, die Justizbehörde, verschiedene Krankenhäuser oder die Universität Hamburg, um nur einige zu nennen.¹⁷ Nun arbeiteten Institutionen zwar ihre NS-Vergangenheit eher in den 1980er und 1990er Jahren auf, doch die Stolperstein-Aktion bewegt oft Nachzügler, Gelder für befristete Verträge mit Historikern einzuwerben, oder andere, die bereits Bücher zur eigenen Geschichte vorgelegt haben, diese noch einmal zur Hand zu nehmen, Patenschaften für Stolpersteine zu übernehmen und kleine Erinnerungszereemonien bei der Steinverlegung zu gestalten.¹⁸

Insgesamt spiegelt die Zahl verlegter Stolpersteine für eine bestimmte Opfergruppe oder in einem Stadtgebiet also nicht wider, wie hoch deren Anteil an den vom NS-Staat insgesamt ermordeten Verfolgten ist oder wie viele von ihnen in einem Quartier gelebt haben, sondern sie zeigt in erster Linie, wie aktiv heutige Paten Stolpersteine gestiftet haben.

KRITISCHE STIMMEN UND DAS GESPANNTE VERHÄLTNISS VON PRIVATEM UND ÖFFENTLICHEM

2003/04 stellte der Hamburger Organisator der Aktion Stolpersteine, Peter Hess, in München einen Antrag, auch dort tätig werden zu dürfen. Wie immer wieder in den Medien erwähnt, verweigerte die bayrische

Hauptstadt nach einer negativen Abstimmung im Ältestenrat des Stadtrats die Genehmigung, Stolpersteine auf öffentlichem Grund zu verlegen. Auch die Jüdische Gemeinde, insbesondere Charlotte Knobloch, lehnt diese Form des Gedenkens ab. München revidierte diese ablehnende Haltung bis heute nicht. Der Bürgermeister wies auf die bereits bestehende, vielfältige Erinnerungslandschaft in der Stadt hin und gab der Befürchtung Ausdruck, das Projekt führe zu einer „Inflationierung der Gedenkstätten“.¹⁹ Das Hauptargument gegen die Aktion lautete, durch die Platzierung der Stolpersteine auf dem Gehweg würde das Ansehen der Toten im buchstäblichen Sinne des Wortes mit Füßen getreten, also beschmutzt. Während Demnig auf der Gleichbehandlung der Ermordeten besteht, beharrt München darauf, der Juden separat zu gedenken. Die Gemeinde wählte dafür die Form eines 32 Meter langen unterirdischen „Ganges der Erinnerung“ zwischen Hauptsynagoge und Gemeindehaus. Dort sind die rund 4.500 Namen der ermordeten Münchner Juden verewigt. Diese Form der Erinnerung schließt also alle (bisher bekannten) jüdischen Ermordeten ein und umgeht so das Problem, dass nach dem Prinzip der Zufälligkeit Patenschaften für einige Personen übernommen werden und für andere nicht. Der in München geschaffene Ort dieser Erinnerung ist nicht öffentlich zugänglich wie ein Bürgersteig, sondern Teil des Gemeindekomplexes, und die Gemeinde kontrolliert, wann sich ihr wer nähert.

Doch die Befürworter der Stolperstein-Aktion, an der Spitze der mit einem Kindertransport gerettete Peter Jordan, der Stolpersteine für seine getöteten Eltern verlegen lassen möchte, gaben nicht auf:²⁰ Sie verlegten demonstrativ „widerrechtlich“ Stolpersteine, die die Stadt sofort entfernen ließ. Einige Münchner Bürger ließen auf ihrem Privatgrund Steine setzen. Doch warten nach wie vor 170 bereits gefertigte Stolpersteine darauf, dass die Stadt ein Einsehen zeigt ...

Weniger öffentliche Aufmerksamkeit fanden Ablehnungen mit ähnlicher Begründung wie etwa von den Jüdischen Gemeinden Kassels, Krefelds und Göttingens.²¹ „Wenn Erinnern, dann bitte auf Augenhöhe“, forderte die Vorsitzende des Göttinger Jüdischen Lehrhauses, die – wie auch die meisten anderen Kritiker – nichts gegen Gedenktafeln an Hauswänden einzuwenden hätte, für die allerdings die Genehmigung jedes einzelnen Hausbesitzers

einzuholen wäre. In die gleiche Richtung wie die genannten jüdischen Gemeinden argumentiert in Hamburg die „Rom und Cinti Union e.V.“, wenn es um Stolpersteine für Angehörige ihrer Volksgruppe geht.²² Während die Stolperstein-Aktion einst in Köln ihren Ausgang von Steinverlegungen für Roma und Sinti nahm, lehnt der Hamburger Verband diese ab. Er verweist auf den traditionellen jährlichen Gedenktag am 16. Mai, dem sich jeder anschließen könne, der an ermordete Roma und Sinti erinnern wolle. Die Vereinigung beansprucht, alle Großfamilien zu vertreten, und bestand in deren Namen 2009 vehement darauf, dass zwei bereits in Hamburg verlegte Stolpersteine wieder entfernt wurden. Gegen die Erforschung und Publizierung der Biographien ermordeter Roma und Sinti erhebt sie jedoch keine Einwände, sondern unterstützt diese aktiv.

Ein anders gelagertes Problem stellt die Einbeziehung von Angehörigen der Ermordeten dar: Sind solche bekannt, holen die Organisatoren ihre Meinung ein, und sprechen sie sich gegen eine Steinverlegung aus, wird grundsätzlich Abstand von dem Vorhaben genommen. Doch manchmal verhindert der Datenschutz, dass Verwandte aufgefunden werden; manchmal sind diese während der NS-Zeit ins Ausland geflüchtet, haben nach dem Krieg vielleicht noch einmal das Land gewechselt, haben ihre Namen geändert, Frauen bei der Heirat den Namen des Ehemannes angenommen etc. Dann sind sie selbst mit größter Mühe für Privatpersonen nicht auffindbar. So geschieht es in einigen Fällen, dass Verwandte die Nachricht von der Steinverlegung aus der Zeitung erfahren und ablehnend reagieren. Manche wollen schlicht ihre Trauer nicht mit einer diffusen „Öffentlichkeit“ teilen, sondern sie im privaten, nichtöffentlichen Raum belassen. Aber oftmals geht es um mehr: um die Schatten der Vergangenheit in der Gegenwart. Die Stolpersteine rühren an dunkle Flecken in einer Familiengeschichte, die, jahrzehntelang verdrängt, nun sozusagen von außen zutage gefördert werden. Das trifft nach meiner Beobachtung insbesondere auf Mischehen zu, die während der NS-Zeit durch Trennung oder Scheidung aufgelöst wurden. Wenn der jüdische Partner dann den fragilen Schutz der Mischehe verloren hatte und deportiert und ermordet wurde, leiden Familienmitglieder unter Schuldgefühlen. Zwar tragen sie keine Verantwortung am Judenmord und wussten in den 1940er Jahren in der Regel auch nicht darum, dass eine Scheidung

für den jüdischen Ehepartner meist in den Tod führte. Doch angesichts der Tatsache, dass eine gegen alle Repressalien aufrechterhaltene Mischehe den jüdischen Partner bis kurz vor Kriegsende vor der Deportation schützte (es sei denn, sie/er wurde kriminalisiert), entstand retrospektiv bei denen, die sich hatten scheiden lassen, das Gefühl, einen tödlichen Fehler begangen zu haben. Dieses diffuse, aber bedrängende Gefühl wurde oftmals auf die nächste Generation übertragen. Dazu zwei Beispiele: Einer unserer Biographieforscher stieß auf den Namen eines deportierten Juden und wollte die Verlegung eines Steins anregen. Er fand die Adresse des Sohnes heraus, rief ihn an – und löste großes Entsetzen und Ängste aus: Der inzwischen selbst hochbetagte Mann war in der NS-Zeit als „Mischling ersten Grades“ eingestuft worden und hatte vielerlei Diskriminierungen erfahren. Der spätere Jurist hatte aus der NS-Zeit die Lehre gezogen, nie wieder irgendwo die jüdische Abstammung offenzulegen, nicht einmal vor seiner Ehefrau und Tochter. Zudem hatte er offensichtlich insgeheim seiner geschiedenen Mutter den Tod des Vaters angelastet. Nach mehreren Telefonaten jedoch nahm er die Aktion für sich als Chance wahr, sich mit der transgenerationellen Last auseinanderzusetzen und sich seiner heutigen Familie zu offenbaren. Er stimmte dann der Steinverlegung zu – unter dem Vorbehalt, dass sein Name nicht genannt werden durfte.

In einem anderen Fall meldete sich die Tochter aus einer geschiedenen Mischehe schriftlich, nachdem sie eine Pressenotiz über die Stolperstein-Verlegung für ihre Großmutter gelesen hatte. Sie bestand auf schneller, geräuschloser Entfernung des Steins und Löschung aller über diese vielleicht gesammelten biographischen Informationen. Begründung: Die Großmutter, ein Opfer der NS-Rassenverfolgung, solle nicht heute in der Öffentlichkeit als solches präsentiert werden. Damit würde sie ein zweites Mal entwürdigt. Der Stein wurde entfernt.

Initiieren dritte Personen oder Gruppen eine Steinverlegung, kommt es manchmal zu Konflikten, die im Zusammenhang mit einem zentralen Mahnmal gar nicht entstehen können. Es geht, überspitzt gesagt, um die Frage: „Wem gehört eigentlich das NS-Opfer?“ Denen, die bemüht sind, an das NS-Unrecht zu erinnern? Oder den Verwandten des oder der gewaltsam zu Tode gekommenen? Stolpersteine zur öffentlichen Erinnerung an

Homosexuelle, Geisteskranke oder Deserteure beispielsweise sind zwar gut gemeint und unterstreichen das Bemühen der heutigen Gesellschaft, diese Gruppen nicht mehr zu diskriminieren. Dennoch können die Namensnennung auf dem Stolperstein, dessen Verlegung vor dem Haus, in dem vielleicht Familienmitglieder immer noch leben, und eine Veröffentlichung des Verfolgungsschicksals die Gefühle der Angehörigen verletzen, die sich teilweise bis heute gerade dieses Verwandten schämen.

Als besonders gravierend zeigt sich das Problem in Fällen der sogenannten Kindereuthanasie: Den Eltern von (nichtjüdischen) körperlich behinderten Kleinkindern wurde die schriftliche Zustimmung zu einer angeblich neuen Behandlungsmethode abverlangt, die mit 95-prozentiger Wahrscheinlichkeit zum Tode führen könnte. Die Kinder erhielten dann eine Todesspritze. Das bedeutet, das NS-Regime hatte die Eltern zu Komplizen seiner Tötungsaktion gemacht, auch wenn diese ihrem behinderten Kind eine Lebenschance sichern wollten. Die Stolpersteine für die ermordeten Kinder vor den Elternhäusern zu verlegen verbot sich von selbst. In den meisten Fällen wurden sie vor dem Kinderkrankenhaus verlegt, in dem die Tötungen stattfanden, nur dort, wo auf Initiative von Verwandten ausdrücklich ein Erinnerungsstein vor dem Elternhaus gewünscht wurde, wurde dies anders gehandhabt.²³

Und schließlich werden manchmal Steine mit Zustimmung Angehöriger gesetzt, und später stellt sich heraus, dass die Familie wegen des Ermordeten unversöhnlich gespalten ist ... dann gerät die Initiative zwischen die Fronten und kann nur auf die Beilegung des Streits hoffen.

Die hier kurz skizzierten Probleme – also: das Verhältnis von privater und öffentlicher Erinnerung, die transgenerationellen Verschiebungen von Schuld und Schamgefühlen, die Funktionalisierung der Ermordeten für gegenwärtige politische Anliegen stellen meines Erachtens sehr grundsätzliche Fragen dar, mit denen Erinnerungsarbeit mal mehr, mal weniger konfrontiert ist. In der Praxis tauchen diese Fälle vereinzelt auf und werden sehr ernst genommen. In der Regel allerdings begrüßen Angehörige die Steinverlegung: Die meisten halten sie für eine angemessene Form der Ehrung, eine gute öffentliche Aktion und/oder sehen darin auch eine spätere Genugtuung.

Beim Akt der öffentlichen Steinverlegungen offenbaren sich dann bisweilen ablehnende Haltungen von Hausbesitzern, -bewohnern oder Passanten unverblümt. Insbesondere, wenn Häuser noch im Besitz der Nachfahren der „Ariseure“ sind, belegt der Stein auch, dass die Eltern Profiteure des NS-Regimes gewesen sind und führt ganz nebenbei beschönigende Familienüberlieferungen zum Schicksal der Vorbesitzer ad absurdum. So erinnerte sich bei einer Steinverlegung im Stadtteil Winterhude der heutige Hauseigentümer an den Kauf 1938 und den Einzug seiner Familie dort. „Ich hab gedacht, dass die überlebt haben,“ und, „die Frau musste ja das Haus verlassen, wo ist die denn gelandet?“ Die Antwort, sie habe mehrmals umziehen müssen und dann im „Judenhaus“ gelebt, bevor sie deportiert und ermordet worden sei, konterte er mit: „Ja, ja. Nach dem Krieg kamen aber noch Angehörige, da mussten wir auch noch was bezahlen!“²⁴ Vielleicht sah er dies als moderne Form eines Ablasses? Andere Hausbesitzer fürchteten, ihre Grundstücke würden an Wert verlieren,²⁵ manche bitten, den Stein wegen der Partygäste doch nicht mitten auf dem Gehweg zu platzieren. Ein Mann leugnete, dass am Verlegeort überhaupt ein Jude gelebt hatte, bis er seine Argumentation wechselte und darauf hinwies, dass der jüdische Bewohner den anderen Eingang benutzt habe.²⁶ „Einmal“, so berichtete Peter Hess über eine Begegnung, „war es fast komisch: Da kam jemand aus einem Haus raus mit ‚schon wieder für einen Juden!‘ und ich sag, ‚nein, das war ein Homosexueller‘. Sagt er ‚das ist ja noch schlimmer!‘“²⁷ Manche Passanten drücken eine allgemeine Ablehnung aus, sich mit der NS-Vergangenheit zu befassen, andere wollen eine Steinverlegung verhindern, indem sie die Polizei- oder das Ordnungsamt anrufen, müssen dann aber fassungslos feststellen, dass heute staatlicherseits ordnungsgemäße Genehmigungen für solche Anliegen erteilt werden.

Auch hier finden wir also ein Spannungsfeld zwischen Privatem und Öffentlichem, wenn auch aus der entgegengesetzten Perspektive als bei den Angehörigen. Die hier kurz wiedergegebenen Kommentare gehen in der Regel nicht in die wissenschaftliche Literatur ein. Kurzlebig im Alltag verhaftet, werden sie normalerweise nirgends systematisch festgehalten und werfen doch ein Schlaglicht auf den Umgang der nachfolgenden Generationen mit dem NS-Unrecht. Dennoch überwiegt auch bei Anwohnern und Passanten

– jedenfalls nach Peter Hess – die zustimmende Haltung, oft auch aktive Unterstützung: Anwohner öffnen spontan ihre Wohnungen, wenn ein Stein eingeweiht wird; andere sprechen unerwartet über ihre Erinnerungen an den oder die Ermordete, wieder andere putzen die Steine regelmäßig und wachen über sie. Ich will es bei diesen Beispielen belassen.

DIE „BIOGRAPHISCHE SPURENSUCHE“ ZU DEN STOLPERSTEINEN

Fast überall, wo Stolpersteine verlegt werden, erforschen (Barfuß-)Historiker auch die Lebensläufe derer, an die erinnert werden soll.²⁸ Doch nirgends geschieht dies so umfassend wie in Hamburg, wo sich mehr als 50 Personen dieser Aufgabe seit 2006 widmen.²⁹

Nachdem die Landeszentrale für politische Bildung das Buch „Die Verfolgung und Ermordung der Hamburger Juden“³⁰ in ihre Publikationen aufgenommen hatte, entstand die Idee, in den nächsten Jahren, zusammen mit vielen Interessierten, aber unter fachkundiger Leitung und den Regeln wissenschaftlichen Arbeitens verpflichtet, stadtteilbezogene Broschüren mit den Biographien der Ermordeten zu erarbeiten.³¹ Die Namen und kargen Daten auf den Steinen sollen mit Lebensgeschichten, wenn möglich auch Fotos, persönlichen Dokumenten und den Erinnerungen Dritter an die Betroffenen ergänzt werden, um die Menschen plastisch zu machen, um die es geht. Gezeigt werden sollen sie nicht nur als NS-Opfer, die gewaltsam sterben mussten, sondern im Hinblick auf ihren Gesamtlebenslauf als handelnde Personen mit Wünschen und Bedürfnissen, Plänen und Hoffnungen. Als Gemeinschaftswerk vieler Beteiligter entstehen in enger Zusammenarbeit mit der Stolperstein-Initiative die von der Landeszentrale für politische Bildung und dem Institut für die Geschichte der deutschen Juden herausgegebenen Bände.

Wie andernorts erinnern auch in Hamburg die meisten Stolpersteine an Juden, doch bemühen sich Initiativen und Einzelpersonen sehr darum, weitere Personen einzubeziehen. So fällt die große Zahl der Steine für Homosexuelle und in der „Euthanasie-Aktion“ ermordete Personen auf, für die viele Patenschaften eingeworben werden.

Seit Ende 2007 sind sieben „Broschüren“ mit Hunderten von Biographien in der Reihe „Stolpersteine in Hamburg – biographische Spurensuche“ erschienen:

Für die Stadtteile Hamm (Hildegard Thevs), Wandsbek (Astrid Louven/Ursula Pietsch), Altona (Birgit Gewehr), Winterhude (Ulrike Sparr), St. Georg (Benedikt Behrens), St. Pauli (Christiane Jungblut/Gunhild Ohl-Hinz), die Isestraße (Christa Fladhammer/Maike Grünwaldt), Barmbek und Winterhude (Carmen Smiatacz), Hamburg-Südost (Hildegard Thevs, in Vorbereitung für 2011), Rothenburgsort (Hildegard Thevs, in Vorbereitung für 2011), Eppendorf (Maria Koser/Sabine Brunotte, in Vorbereitung für 2011). Bis 2012 sollen weitere zu Harburg-Wilhelmsburg (Klaus Möller), Hohenfelde (Hildegard Thevs), Altstadt/Neustadt (Ulf Bollmann/Susanne Rosenthal), Eimsbüttel (Susanne Lohmeyer) und Fuhlsbüttel/Langenhorn (Margot Lühr) folgen.³² Ein letzter Band (herausgegeben von Ulrike Sparr) wird dann die Lebensgeschichten der Personen enthalten, für die in nicht bearbeiteten Stadtgebieten Steine gesetzt worden sind.³³

Manche Verfasserinnen und Verfasser konzentrieren sich ausschließlich auf Biographien zu den bereits gesetzten Stolpersteinen, andere erarbeiten auch die Lebensläufe von Personen, derer bisher nicht gedacht wurde, und werben Patenschaften für diese neuen Stolpersteine ein.

Einige Projektbeteiligte entwerfen schriftliche Rundgänge, die die Verlegeorte der Stolpersteine mit anderen an die NS-Zeit erinnernden Gebäude oder Denkmäler verbinden; in manchen Büchern vertiefen Aufsätze einzelne Schicksale.³⁴ Sind die Publikationen erschienen, können interessierte Bürgerinnen und Bürger sie bei der Landeszentrale für politische Bildung erhalten. Die Biographien werden dann auch auf die Homepage der Hamburger Stolperstein-Initiative gestellt, wo sie fortgeschrieben werden können, wenn sich (was oft geschieht) durch die Publikation oder durch die Erschließung neuer Aktenbestände weitere Erkenntnisse ergeben.³⁵

Wer leistet eine solche mühsame Arbeit ehrenamtlich und über Jahre? In erster Linie beteiligen sich an dem Projekt Frauen, Männer stellen nur ein knappes Viertel. Die Geschlechterverteilung überrascht nicht sehr angesichts dessen, dass in den meisten Arbeitsvorhaben, die sich mit Opfern des NS-Systems befassen, Frauen dominieren.

Von ihrer Motivation her vereint die Gruppe Personen, die christlich orientiert sind, einige aus politischen Gründen Aktive aus der Antifa-Szene und der VVN, pensionierte Lehrer und/oder Mitarbeiter von Geschichtswerkstätten, die generell an NS-Geschichte in ihrem Stadtteil interessiert sind, vereinzelt arbeitslose Historikerinnen, die so berufliche Erfahrungen sammeln und ihr Wissen anwenden können, und einige freiberuflich Tätige, vor allem aus dem Mediensektor, die das Gefühl haben, hier ein sinnvolles Gegengewicht zu ihrer als zunehmend sinnentleert empfundenen Arbeit zu finden. Einige bringen einschlägiges Wissen mit, andere steigen ganz neu in die Welt der Bücher, Archive und des Schreibens ein. Als Einzelne oder in Gruppen forschend, unterstützen sie sich gegenseitig und erfreulicherweise, ohne miteinander zu konkurrieren. Etliche verwirklichen „nebenbei“, oder wenn sie ihren Teil des Projektes abgeschlossen haben, neue Ideen, die während des Arbeitsprozesses entstanden sind.³⁶

Wenn auch die Altersspanne der Projektbeteiligten derzeit von 22 bis ca. 80 Jahre reicht, gehören die meisten doch – ebenso wie der Künstler – der zweiten Generation an.

Dass sie heute vergleichsweise gute Forschungsbedingungen haben, liegt paradoxerweise am zeitlichen Abstand zum Geschehen – bei allen Nachteilen, die dieser natürlich ebenso hat, weil Angehörige oder andere Zeitzeugen inzwischen verstorben sind, die mit ihren Erinnerungen beitragen könnten, die Individualität der Porträtierten stärker herauszuarbeiten. Andererseits hat das Hamburger Staatsarchiv in den letzten Jahren von Gerichten, vom Amt für Wiedergutmachung oder den Standesämtern – um nur einige zu nennen – große Aktenbestände übernommen, die nun der Forschung zur Verfügung stehen. Das Bundesarchiv in Berlin unterstützt die Arbeiten ebenso wie das Institut Theresienstädter Initiative in Prag. Genealogische Datenbanken, die Sammel- und Kopiertätigkeiten Yad Vashems und des US Holocaust Memorial Museum, die Öffnung osteuropäischer Archive, des International Tracing Service (ITS) in Bad Arolsen und die mittlerweile relativ gute Ausstattung der deutschen KZ-Gedenkstätten ermöglichen es auch ohne weite Reisen und zeitraubende Korrespondenzen, personenbezogene Informationen zu sammeln. Mussten „Barfußhistoriker“ noch vor 30 Jahren mit den Archiven um ungehinderten Zugang zu

den Akten streiten, so steht die Berechtigung ihrer Forschung inzwischen außer Frage, zumal die Schutzfristen auf den meisten Akten inzwischen abgelaufen sind. Anders als bei früheren Vorhaben muss die Forschung heute auch nicht mehr zwangsläufig mit dem Datum der Deportation oder der Verlegung eines Häftlings in ein Konzentrationslager außerhalb des Hamburger Raums enden, sondern mit etwas Glück können auch Informationen gesammelt werden, die die letzten Lebensmonate in einem Ghetto, Zwangsarbeiter- oder Konzentrationslager wenigstens ansatzweise erhellen. Kombiniert mit den Interviews und Materialien in Geschichtswerkstätten und der „Werkstatt der Erinnerung“ an der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg ergeben die Puzzlestücke zusammen – mit ein wenig Glück – eine aussagekräftige Annäherung an die Lebensgeschichte. Und mehr ist oft auch nicht möglich, zumal es sich in der Regel nicht um bekannte Personen der Zeitgeschichte mit umfangreichen Nachlässen handelt, deren Biographie bereits wissenschaftlich erforscht ist, sondern um „kleine Leute“, die nur wenige Spuren hinterließen, es sei denn, sie waren Wohlfahrtsempfänger, Kriminelle (aus Sicht des damaligen Staates) oder Kranke – immer vorausgesetzt, ihre diesbezüglichen Akten sind nicht kriegsbedingt verlorengegangen, vor Kriegsende vernichtet oder später bei der Ablieferung an Archive kassiert worden.

Durch die mehrjährige Arbeit an den Biographien und die Hilfestellung der Hamburger Gesellschaft für jüdische Genealogie erschlossen sich Verwandtschaftsverhältnisse und Beziehungen der Porträtierten untereinander und stadtteilübergreifend, auf die sich die Projektbeteiligten gegenseitig hinweisen. Sie versuchen zudem, Auskünfte über die Täter, Profiteure oder Denunzianten einzuholen, wenn ihnen diese im Laufe ihrer Nachforschungen begegnen.³⁷ Auch die Nachgeschichte der Verfolgung, die Wiedergutmachungs- und Rückerstattungsverfahren, Toderklärungen, Straßenbenennungen oder andere Ehrungen beziehen sie in die Texte mit ein.

Fanden sich für die meisten Hamburger Stadtteile und sogar die Randgebiete Bearbeiter, so blieb ein Problem doch bis heute ungelöst: Es gibt keine Gruppe, die sich mit Harvestehude/Rotherbaum befasst, wo bereits mehr als 1.200 Stolpersteine liegen und laufend mehr dazukommen. Von mehr als 1.000 Personen fehlen die Biographien.

Die hohe Zahl der Stolpersteine resultiert daraus, dass vor 1933 ca. 47 Prozent der Hamburger Juden, d.h. ca. 8.000 Personen, im Grindelgebiet ansässig waren, mehr als 15 Prozent der dortigen Gesamtbevölkerung.³⁸ In diesem Viertel befanden sich jüdische Einrichtungen von der Geburtsklinik über die Talmud Tora Schule bis hin zu den Synagogen, dem Gemeindebüro, Alters- und Waisenhäusern und dem Krankenhaus, um nur die wichtigsten zu nennen. Zudem musste der „Jüdische Religionsverband e.V.“, wie sich die ehemalige Deutsch-Israelitische Gemeinde ab 1938 nennen musste, ab 1939/40 Juden aus anderen Stadtteilen hierher in sogenannte Judenhäuser einweisen. Nach Oktober 1941 wurden die Einquartierten sukzessive deportiert und die Häuser wieder belegt, bis auch die neuen Mieter abtransportiert wurden. Das heißt, das Grindelgebiet war Lebensmittelpunkt wie Durchgangsstation für Tausende Juden.

Die heutigen Bewohner unterstützen die Stolperstein-Aktion sehr aktiv. Wer 2010 durch das Grindelviertel geht, sieht überall die Messingsteine, teils bereits grau angelaufen, teils noch glänzend. Sie liegen massenhaft vor den ehemaligen „Judenhäusern“, vereinzelt vor den Wohnhäusern. Allerdings existiert in dem heutigen Universitätsviertel weder eine Geschichtswerkstatt, noch scheinen sich einzelne Personen für ein solches längerfristiges Forschungsvorhaben erwärmen zu können, was vermutlich mit der Struktur des Viertels zusammenhängt: Studenten leben vorübergehend hier, Akademiker reihen sich meist nicht in Arbeitsgruppen ein, sondern schreiben eigene Bücher. Und so werden die Biographien derer, für die Stolpersteine im Grindelgebiet verlegt worden sind, wohl nicht in einer eigenen Buchreihe erscheinen können, sondern dann nach und nach auf der Homepage der Hamburger Stolperstein-Initiative eingestellt werden, wenn sich „Nachzügler“ melden oder Projektbeteiligte nach Abschluss ihrer stadtteilbezogenen Publikation weiterarbeiten wollen.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. „Den Namen in Erinnerung bringen.“ Interview mit Gunter Demnig, geführt von Beate Meyer, abgedruckt u.a. in: *Stolpersteine in Hamburg-St. Pauli – Biographische Spurensuche*, Hamburg 2009, S. 14-16, hier: S. 14; siehe auch www.stolpersteine.com/chronik.html [Zugriff 10.6.2010].
- 2 Zu Demnigs künstlerischer Entwicklung vgl. NS-Dokumentationszentrum der Stadt Köln, *Stolpersteine. Gunter Demnig und sein Projekt*, Köln 2007, S. 10-33.
- 3 Vgl. www.stolperstein.com/aktuell.html [Zugriff 10.6.2010].
- 4 Vgl. „Ein Mensch ist erst vergessen, wenn sein Name vergessen ist“. Die Aktion *Stolpersteine* (Interview mit Peter Hess, geführt von Beate Meyer). In: Beate Meyer (Hrsg.): *Die Verfolgung und Ermordung der Hamburger Juden*, Hamburg 2006, S. 167-171, hier: S. 170.
- 5 Vgl. Demnig in: *Den Namen in Erinnerung bringen* (Anm. 1), S. 15f.
- 6 Vgl. Presseartikel, beispielsweise *Hamburger Abendblatt* v. 30.5.2005: *Stolperstein für Senator*; siehe auch Rede von Frau Prof. Dr. Miriam Gillis-Carlebach, dokumentiert auf www.stolpersteine-hamburg.de.
- 7 Vgl. div. Presseartikel, beispielsweise *Die Welt* v. 10.10.2007: *Zweitausendster Stein gegen das Vergessen*.
- 8 Vgl. Rainer Nicolaysen (Rubrik *Universitätsgeschichte*): *10 Stolpersteine vor dem Hauptgebäude*. In: *Uni Hamburg Hochschulmagazin* v. 10.5.2010, S. 10-13.
- 9 Vgl. Björn Eggert: *Fritz Lindemann*. In: *Stolpersteine in Hamburg-Winterhude – biographische Spurensuche*, Hamburg 2008, S. 145f.
- 10 So Hans Michael Kloth: *Mein Nachbar, der KZ-Kommandant*, veröffentlicht in: einestages.spiegel.de/static/authoralbackground/1258/mein_nachbar_der_kz_kommandant.html [Zugriff 25.6.2010].
- 11 In ihrer Magisterarbeit unterscheidet die junge Historikerin Kathrin Maas sechs unterschiedliche Gruppen von Paten: Die ersten beiden Gruppen sind Angehörige bzw. Zeitgenossen, die einen persönlichen Bezug zur Person haben, deren Name bewahrt werden soll; einen indirekten persönlichen Bezug stellt die dritte Gruppe selbst über ihre Arbeitsstätte oder ihr Wohnhaus her, indem sie NS-Opfer mit einem Stolperstein bedenkt, die dort gelebt oder gewirkt haben; der vierten Gruppe zugehörige Personen übernehmen eine Patenschaft ohne persönlichen Bezug, um die Aktion generell bzw. die Erinnerungskultur des jeweiligen Ortes zu unterstützen; als fünfte Gruppe nennt sie Vereine und Initiativen und als sechste Schulklassen. Vgl. Kathrin Maas: *Erinnerung auf Schritt und Tritt. Das Denkmalprojekt Stolpersteine in Hamburg*, Magisterarbeit Universität Hamburg, Hamburg 2007, Typoskript, S. 14f. und Einzelinterviews mit ausgewählten Paten S. 67-113.
- 12 Vgl. Christa Fladhammer; Maik Grünwaldt: *Stolpersteine in der Hamburger Isestraße – biographische Spurensuche*, Hamburg 2010, S. 156-172.
- 13 *Privatbesitz*, Schr. W. L. an die Verfasserin v. 28.4.2007.
- 14 Kathrin Maas interviewte beispielsweise eine ehemalige BDM-Führerin,

- die zusammen mit sechs weiteren Klassenkameradinnen einen Stolperstein für eine ermordete jüdische Mitschülerin stiftete, vgl. Maas (Anm. 11), S. 79-86.
- 15 Hier sei von vielen Beispielen das Gymnasium Lerchenfeld in Hamburg genannt, www.gyle.de/schulleben/geschichte, oder die Lüneburger Johannes Rabeler Schule, die der Ermordung dreier Sinti-Schüler mit Stolpersteinen gedenkt, www.lueneburg.de/desktopdefault.aspx/tabid-77/169_read-29360 [Zugriff 17.01.2011].
- 16 Siehe auch www.hamburg-auf-anderen-wegen.de/stolpersteine/.
- 17 Vgl. beispielsweise die Schicksale von neun Hamburger Richtern und einem Staatsanwalt (recherchiert von Heiko Morisse), für die vor dem Ziviljustizgebäude Stolpersteine verlegt wurden: http://www.stolpersteine-hamburg.de/dateien/Stolpersteine_am_Sieekingplatz_-_Materialien_Biographien_neu_2009-11-03.pdf.
- 18 Als Beispiel sei hier erwähnt: Eckart Krause (Hrsg.): *Hochschulalltag im „Dritten Reich“*. Die Hamburger Universität 1933–1945, Bd. 1-3, Berlin 1991; die Stolpersteine für elf ermordete Universitätsangehörige wurden am 11. April 2010 verlegt, vgl. <http://www.uni-hamburg.de/newsletter/Stolpersteine-an-der-Universitaet-Hamburg-Spendenaufruf.html>.
- 19 Vgl. Maas (Anm. 11), S. 63-67.
- 20 Siehe www.sueddeutsche.de/kultur/im-kino-stolperstein-in-muenchen-stolpert-man-nicht-gerne-1.536809.
- 21 Vgl. Maas (Anm. 11), S. 65f., dort div. Hinweise auf einschlägige Zeitungsartikel.
- 22 Siehe ihr Diskussionsforum vom Februar 2009: 16051940.ning.com/forum/topics/stolpersteine-fuer-roma-und [sic] [Zugriff 17.01.2011]
- 23 Vgl. Hildegard Thevs: *Stolpersteine in Hamburg-Rothenburgsort – biographische Spurensuche* (voraussichtlich 2011).
- 24 Privatbesitz, Interview Beate Meyer mit Peter Hess 21.11.2008, Transkript S. 1.
- 25 So reichte ein Kölner Grundstücksbesitzer eine Klage ein, weil sein Grundstück wegen des Stolpersteins angeblich einen Wertverlust von Euro 100.000 erlitten hat, siehe www.welt.de/wams_print/article766736/Verbeugung_vor_den_Opfern.html [Zugriff 17.1.2011].
- 26 Privatbesitz, Interview Beate Meyer mit Peter Hess 21.11.2008, Transkript S. 5.
- 27 Siehe Anm. 4.
- 28 Als Beispiel unter vielen sei hier auf eine Reihe hingewiesen, in der gerade das 7. Heft erschien: Initiative Stolpersteine Frankfurt am Main, 7. Dokumentation 2009, Frankfurt 2009, siehe auch www.stolpersteine-frankfurt.de.
- 29 Wenn eine Person oder Gruppe ihr Buch fertig gestellt hat, scheidet sie in der Regel aus dem Projekt aus, manche arbeiten allerdings auch weiter, neue Mitarbeiter kommen hinzu, sodass die Zahl von ca. 50 Personen seit einigen Jahren fast konstant ist, obwohl sich die Zusammensetzung der Gruppe ändert.
- 30 Wie Anm. 4.
- 31 Das Gesamtprojekt erhielt 2010 vom Verein für hamburgische Geschichte die Lappenbergmedaille, Laudatio von Rainer Nicolaysen abgedruckt in: Tiedenkieker, *Hamburgische Geschichtsblätter* 1/2010, S. 42-46.

- 32 Evtl. werden bei den künftigen Bänden weitere Verfasserinnen und Verfasser genannt.
- 33 Welche der genannten Publikationen bereits erschienen sind, ist ersichtlich auf der Website der Landeszentrale für politische Bildung: <http://www.hamburg.de/politische-bildung/>.
- 34 Siehe beispielsweise Beate Meyer: Grenzüberschreitungen. Eine Liebe zu Zeiten des Rassenwahns. In: Hildegard Thevs: Stolpersteine in Hamburg-Hamm – Biographische Spurensuche, Hamburg 2007, S. 164-185; oder Björn Eggert: Franz Rappolt – vom vermögenden Juden zum Bettler. In: Ulrike Sparr: Stolpersteine in Hamburg-Winterhude – Biographische Spurensuche, Hamburg 2008, S. 273-284.
- 35 Siehe www.stolpersteine-hamburg.de.
- 36 So entwickelte Frauke Steinhäuser beispielsweise Unterrichtsmaterialien für Grundschullehrer und -schüler zum Thema Stolpersteine; andere bildeten eine neue Arbeitsgruppe, die sich mit der Unterstützung, die ein Teil der Verfolgten erhielt, befasste und das Buch vorlegte: Ulrike Hoppe (Hrsg.): „... und nicht zuletzt Ihre stille Courage“. Hilfe für Verfolgte in Hamburg 1933 – 1945, Hamburg 2010; andere bieten Fahrradralleys, Rundgänge, szenische Lesungen oder Vorträge in ihren Stadtteilen an.
- 37 Vgl. beispielsweise die Einleitung von Birgit Gewehr: Stolpersteine in Hamburg-Altona – biographische Spurensuche, Hamburg 2008, S. 13f.
- 38 Siehe zum Grindelgebiet: www.dasjuedischehamburg.de/inhalt/grindelviertel.

PERSOENLICHE ERINNERUNG

VON DER SHOAHZEIT AN IST MEIN LEBEN EIN GROSSER STOLPERSTEIN.

MEINE ELTERN UND DIE TALMUD TORA SCHULE,
UNTER DER LEITUNG MEINER JUEDISCHEN ERZIEHUNG.

SEITDEM STOLPERTE ICH DURCH MEIN LEBEN,
BIS ICH FUSS FASSTE IN ISRAEL IM JAHRE 1946. NACH
DEN LAGERN WAR HOLLAND DIE ERSTE STATION, WO
GUTE MENSCHEN-FREUNDE MEINER UMGEKOMMENEN
ELTERN MEINEN BRUDER UND MICH AUFNAHMEN.
SIE „PAEPPELTEN“ UNS AUF UND GABEN UNS DAS
GEFUEHL ZURUECK, WIEDER MENSCHEN ZU SEIN.
MEIN BRUDER BESCHLOSS, SEIN LEBEN IN DEN
VEREINIGTEN STAATEN AUFZUBAUEN, ICH WAEHLTE
PALAESTINA. DIE TRENNUNG ZWISCHEN UNS MUSS

MAN AUF DEM HINTERGRUND DER UEBERLEBTEN SHOAH VERSTEHEN. MEIN BRUDER WOLLTE IN AMERIKA LEBEN UND NICHT WIEDER IN EINER GESCHLOSSENEN JUEDISCHEN GEMEINSCHAFT. ER GLAUBTE, SO DIE LAGERVERGANGENHEIT VERDRAEANGEN ZU KOENNEN. ES WAR DIE FLUCHT VON DEN JUEDISCHEN WURZELN, OB IHM DAS GELUNGEN IST, WEISS ICH NICHT, ER IST INZWISCHEN VERSTORBEN UND HAT FRAU UND VIER KINDER HINTERLASSEN. ZWEI BRUEDER, ZWEI LEBENSWEGE. DIE SHOAH HAT SEIN WIE MEIN LEBEN GEPRAEGT. ICH WOLLTE VERSTEHEN WAS, UND WARUM MIR ALS JUDE SO ETWAS WIDERFAHREN IST. ICH WOLLTE MIR KLAR MACHEN, WAS ES HEISST JUEDISCH ZU SEIN. SO ERKANNTTE ICH, DASS DAS JUDENTUM IN DER RELIGION WURZELT, UND WURDE RELIGIOES. VON ZU HAUSE HER WAR ICH TRADITIONELL ERZOGEN, JEDOCH OHNE WEITERE VERTIEFUNG IN DAS WESEN DER RELIGION. ICH KAM IN EINEN RELIGIOESEN KIBBUZ. DORT, UNTER DEM EINFLUSS MEINES JUGENDLEITERS, AUS DEM SPAETER EINE ENGE FREUNDSCHAFT ENTSPROSS, LERNTTE ICH, DASS ALLES EXTREME IM LEBEN, RELIGION MIT EINBEGRIFFEN, NEGATIV ZU BEWERTEN IST. ICH ERKANNTTE, DASS DAS WESEN DER JUEDISCHEN RELIGION IM EINHALTEN DER GOTTESGEBOTE, DER TORA, LIEGT, UND LERNTTE DIESE MIT TOLERANZ ZUM NAECHSTEN AUSZUUEBEN. VIELLEICHT IST DAS DIE LEHRE, DIE ICH AUS DER

EXTREMEN UND SCHRECKLICHEN LAGERZEIT,
UND MIT HILFE MEINES JUGENDLEITERS, GEZOGEN
HABE. ICH WERDE IM KONFERENZPROGRAMM
GEBETEN, „PERSOENLICH“ ZU SEIN. DA MUSS ICH
AUF DEN RELIGIOES-JUEDISCHEN INHALT MEINES
TAGTAEGLICHEN LEBENS HINWEISEN; DIESER IST
QUAELEND. QUAELEND, WEIL MEINE FROEMMIGKEIT
FUER MICH EIN ANDAUERNDER INNERER KAMPF IST;
ICH GLAUBE AN GOTT, BETE ZU IHM, ABER ... NUR IN
DER KUERZE! DENN ICH KANN IHM NICHT VERZEIHEN,
DASS ER MEINE SEL. ELTERN UMGEBRACHT HAT, MEINEN
BRUDER UND MICH INS KONZENTRATIONSLAGER
GESTECKT HAT, MEIN LEBEN ERSCHWERT HAT, JA, ICH
WAGE ES ZU SAGEN: MEIN VERHAELTNIS ZU IHM IST DAS
EINER „HASSLIEBE“, DENN ICH WEISS UND EMPFINDE,
DASS ELTERN, BRUDER UND ICH NICHTS VERBROCHEN
HABEN! TROTZ ALLEDEM GIBT ES IN GOTTES WELT
SCHOENES UND ERHABENES; ABER DANEBEN GRAUT DAS
TRAUMA DER SHOAH! ZWISCHEN DIESEN GUTEN UND
BOESEN HALTESTELLEN STOLPERE ICH.

MEINE FRAU HANNAH, SELBER OPFER DER
VERFOLGUNG, IST MIR IN DIESEM RINGEN HOFFENTLICH
EINE IMMERBLEIBENDE STUETZE, FUER DIESE ICH IHR
IMMER DANKBAR BLEIBEN WERDE.

WIE GESAGT, ICH WOLLTE UND WILL VERSTEHEN,
WAS MIR GESCHAH. ES OEFFNETE SICH MIR DAS TOR
ZUR GESCHICHTSFORSCHUNG. DER SCHUELER AUS DER

TALMUD TORA SCHULE WURDE ZUM STUDENT AN DER HEBRAEISCHEN UNIVERSITAET JERUSALEM UND DER UNIVERSITAET VON TEL AVIV BIS ZUM PROFESSOR FUER ZEITGESCHICHTE AN DER BAR-ILAN UNIVERSITAET.

UEBER DAS LEIDEN DER OPFER BESTEHT EIN REICHTUM VON FORSCHUNGEN UND ERINNERUNGEN, ICH KONNTE HIER NICHTS MEHR BEITRAGEN. SO WANDTE ICH MICH DEM BEREICH DER TAETER ZU. MEINE FRAGE LAUTETE: WAS WOLLTEN SIE VON MEINER FAMILIE, VON MIR?? WAS WAREN IHRE ABSICHTEN UND MOTIVATIONEN?

ANTISEMITISMUS, NAZISMUS UND HOLOCAUST WURDEN MEIN FACHGEBIET. ICH GLAUBE, DAS VERRUECKTE UND ABSURDE IN DIESEN BEREICHEN IST DIE TATSACHE, DASS MAN DEM JUEDISCHEN MENSCHEN SEIN MENSCHSEIN VERNEINEN WOLLTE. „UNTERMENSCH“ BEZEICHNETEN SIE DEN JUDEN. WO GAB ES IN DER WELT, DASS EIN MENSCH DEN ANDERN ALS BAZILLUS BEZEICHNETE?? NUR SO ERFASST MAN DEN BEGRIFF „GASKAMMER“.

ABER AUCH DAS LEBEN NACH DIESER FURCHTBAREN ZEIT IST, WIE GESAGT, EIN TRAUMA. DIE ANOMALIE JENER ZEIT HAENGT WIE EINE DUESTERE WOLKE UEBER DIESER WELT.

BEDRUECKENDE VERGANGENHEITSBILDER BEGLEITEN DAS WIEDERERLANGTE NORMALE LEBEN. ICH FRAGE MICH IMMER VOM NEUEM, WARUM UND WOHER DER ANTISEMITISMUS?

EIN CHRISTLICHER FLUCH LASTET AUF DEN SCHULTERN DES JUEDISCHEN VOLKES, DENN WIR SOLLTEN JESUS GEKREUZIGT HABEN. WAS WIRKLICH GESCHAH, SOLLTE MAN IN DER GROSSEN FORSCHUNG „JESUS“ DES HISTORIKERS DAVID FLUSSER NACHLESEN. TATSACHE IST, DASS DAS VORURTEIL GEGEN DEN JUDEN ALS „CHRISTUSMOERDER“ SICH EINGENISTET HAT. AUCH WENN DIE SHOAH DIESE ANSCHULDIGUNG GEMILDERT HAT, STEHT DER JUDE GEBRANDMARKT IN DER WELT. HITLER KONNTE DEM BISCHOF BERNING SAGEN, DEN JUDEN HABE MAN FUER JAHRHUNDERTE ALS SCHAEDLING ANGESEHEN, ER ABER HABE DEM CHRISTENTUM DEN GROESSTEN DIENST ERWIESEN. SHAKESPEARE LAESST SEINEN „MERCHANT OF VENICE“ FRAGEN: „ICH BIN EIN JUDE. HAT EIN JUDE KEINE AUGEN? HAT EIN JUDE KEINE HAENDE, KEINE GLIEDMASSEN, WERKZEUGE, SINNE, NEIGUNGEN, LEIDENSCHAFTEN?“ ER SCHREIT ES DOCH IN DIE WELT: „DIE JUDEN SIND MENSCHEN WIE ALLE ANDERN!“

ERST DER STAAT ISRAEL LIEFERTE DEN BEWEIS, DASS DORT JUDEN LEBEN UND STERBEN WIE ALLE MENSCHEN AUF DER WELT.

ICH LEBE IN STAATLICHER FREIHEIT, SELBSTAENDIG UND UNABHAENGIG, HABE MEINE FAMILIE GEGRUENDET UND HOFFE, DASS ES SO BLEIBEN MAG BIS ZUM LETZTEN ATEMZUG!

ICH DANKE FUER IHRE AUFMERKSAMKEIT.

III JÜDISCHES LEBEN IN
DEUTSCHLAND HEUTE: HISTORISCHER
HINTERGRUND UND ÜBERBLICK

Juden in Deutschland nach dem Holocaust: Ein zweiter Neuanfang?

*Für
Axel Schildt
zum 9.5.2011*

Noch bevor das NS-Regime am 8. Mai 1945 endgültig besiegt war, hatte sich am 11. April 1945 in dem von den Alliierten befreiten Köln wieder eine jüdische Gemeinde zusammengefunden. Gleiches geschah in anderen Großstädten nach dem Ende der NS-Diktatur. Diese anfänglichen Gemeinden bildeten sich aus den circa 12.000 jüdischen Partnern der Mischehen, ferner ungefähr 8.000 deutschen Juden, die den Konzentrationslagern entkommen waren, maximal 3.000 jüdischen Männern und Frauen, die im Untergrund überlebt hatten, sowie einigen Hundert Rückkehrern aus dem Exil. Hinzu kamen als eine besondere Gruppe die jüdischen Displaced Persons (DPs).

DPs nannte die UNO die rund 13,5 Millionen Menschen, die vom nationalsozialistischen Regime als Arbeitssklaven, „Hilfswillige“ oder als KZ-Häftlinge aus ihrer Heimat verschleppt worden waren und nach Kriegsende in Europa nicht dorthin zurückkehren konnten oder wollten. Unter ihnen befanden sich etwa 50.000 jüdische Überlebende der Konzentrationslager. Sie lebten zumeist in eigenen DP-Camps, um nicht mit ihren ehemaligen KZ-Geiseln zusammenzutreffen, die sich ebenfalls unter den

DPs befanden. In die jüdischen DP-Camps, die vorwiegend in der amerikanischen Besatzungszone in Süddeutschland eingerichtet wurden, kamen auch jüdische Überlebende, die vor den antisemitischen Aktionen in osteuropäischen Ländern nach 1945 in den Westen geflohen waren. Auf diese Weise stieg die Zahl der in diesen Camps Lebenden bis zum Oktober 1946 auf circa 141.000 Menschen. Sie wollten jedoch zumeist nicht in Deutschland bleiben, sondern versuchten, in die USA oder nach Palästina bzw. Israel auszuwandern.

Obgleich das Leben in einem Lager nicht dazu angetan war, die psychischen Folgen der Konzentrationslagerhaft möglichst rasch zu überwinden, zeugten die kulturellen und sozialen Aktivitäten in den DP-Camps von einem außerordentlichen Optimismus. Es entstanden Sportvereine, Volkshochschulen und Schulen, Zeitungen, Theater- und Gesangsgruppen. Mehrere jüdische Religionsschulen (Jeschiwen) wurden gegründet und Rabbinate eingerichtet. Es war eine autonome Kultur, die auf der jiddischen Sprache basierte und kaum etwas mit der deutsch-jüdischen Kultur vor 1933 zu tun hatte. Vom Vertrauen in die Zukunft des jüdischen Volkes zeugt vor allem die hohe Geburtenrate in den DP-Camps. Die aus demokratischen Wahlen hervorgegangenen Komitees nahmen die Selbstverwaltung in die Hand. Im Juni 1945 bildete sich ein „Vereinigter zionistischer Verband“, und am 1. Juli 1945 konstituierte sich ein Zentralkomitee der befreiten Juden in der amerikanischen Besatzungszone.

In Erwartung der Auswanderung nach Palästina/Israel entstanden Hachschara-Kibbuzim. In diesen Ausbildungslagern, die von 1945 bis 1948 existierten und von denen es allein in Bayern über 30 gab, wurden die Überlebenden auf ihr Leben in Palästina vorbereitet. Am bekanntesten war der „Kibbuz auf dem Streicher-Hof“. Vor 1945 hatte der Hof, auf dem 150 Überlebende ausgebildet wurden, dem NS-Gauleiter von Franken, Julius Streicher, gehört; er hatte den *Stürmer*, eines der übelsten antisemitischen Blätter, herausgegeben. Für die Hachschara-Kibbuzim gab es eine eigene Zeitung in jiddischer Sprache: *Landwirtschaftlicher Wegwajzer*.

Die meisten jüdischen DPs (1947 rund 118.000 von 133.000) wollten nicht in Deutschland bleiben, sondern wünschten die Auswanderung nach Palästina und die Gründung eines eigenen jüdischen Staates. Doch die

antijüdische Palästinapolitik Großbritanniens verhinderte zunächst eine Realisierung dieses Vorhabens. Erst die Gründung des Staates Israel im Mai 1948 brachte das Ende des Lagerlebens. Von April bis Oktober 1949 ging die Zahl der jüdischen DPs von 165.000 auf 30.000 zurück; 1952 waren es noch 12.000. 1957 wurde mit Föhrenwald, heute Stadtteil von Wolfratshausen in Oberbayern, das letzte DP-Lager geschlossen. Die in der Bundesrepublik Deutschland verbliebenen 12.000 bis 15.000 DPs, die weitgehend aus osteuropäischen Ländern stammten, und eine ebenso große Zahl deutscher Juden, die die Schoah überlebt hatten, bildeten die Keimzelle für die wieder entstehenden jüdischen Gemeinden in Deutschland.

Auch wenn die Überlebenden der ehemaligen deutsch-jüdischen Gemeinden in den neuen Gemeinden den Ton angaben, kann von einer Kontinuität mit den jüdischen Gemeinden in Deutschland vor 1941 nicht die Rede sein. Man verzichtete in den Folgejahren bewusst darauf, den Kindern deutsch-jüdische Geschichte zu vermitteln. Stattdessen boten ihnen die Gemeinden mit der Israelkunde eine neue Identität an. Auch an die einst in Deutschland vorherrschende liberale Gottesdienst-Tradition knüpften die neuen Gemeinden nicht an, sondern verstanden sich als Einheitsgemeinde, deren Kultus auch von den Orthodoxen akzeptiert werden konnte, zu denen die meisten aus Osteuropa und den DP-Camps kommenden Juden gehörten. Zerstörte Synagogen wurden restauriert, neue errichtet. 1959 zählte man 80 Gemeinden mit 21.500 Mitgliedern in Deutschland. Allerdings gab es nur wenige Rabbiner, nachdem die Jeschiwen mit Auflösung der DP-Camps nach Israel verlegt worden waren. Leo Baeck (1873–1956), Rabbiner und letzter großer Repräsentant des deutschen Judentums, setzte sich dafür ein, dass für die „Scherit Hapleta“, die „letzten Entronnenen“, wie nach einem Jesaja-Wort die verbliebenen Juden bezeichnet wurden, auch geistlich gesorgt wurde. Auf seine Initiative hin gingen einige Rabbiner wieder nach Deutschland. Die meisten kehrten allerdings nach ein- oder zweijähriger Amtszeit wieder in ihre Gemeinden im Ausland zurück. Das Wissen um die jüdische Tradition war daher in den jüdischen Gemeinden in Deutschland bis in die 1960er Jahre eher gering.

Die Existenz jüdischer Gemeinden in dem „Land der Mörder“ blieb von jüdischer Seite nicht unangefochten. Nachdem 1948 der Staat Israel ge-

gründet worden war, gelang es den Juden in Deutschland nur schwer, die Anerkennung internationaler jüdischer Organisationen zu finden. Da diese weitgehend die Ideologie des Zionismus vertraten, versuchten sie die Juden in Deutschland zu isolieren. Nie wieder, so hatte der Jüdische Weltkongress schon im Juli 1948 gefordert, sollten sich Juden „auf dem blutgetränkten deutschen Boden ansiedeln“. Die Jewish Agency, eine Organisation, die die Interessen der in Palästina/Israel lebenden Juden vertrat, forderte im August 1950 sogar in einem Ultimatum, alle Juden in Deutschland sollten innerhalb von sechs Wochen ihre Koffer packen. Die Ressentiments gegen die in Deutschland lebenden Juden blieben auch in den folgenden Jahrzehnten erhalten und verstärkten vor allem unter den Gemeindemitgliedern aus den ehemaligen DP-Camps die Schuldgefühle.

Innerhalb der Gemeinden blieb die Uneinheitlichkeit der verschiedenen Gruppen mit ihren unterschiedlichen Kulturmustern ein Problem. Die neuen Gemeinden waren vielfach als „Interessengemeinschaft von Geschädigten“ entstanden, die meisten Überlebenden der deutschen Restgruppe, die in „privilegierter“ Mischehe überlebt hatten, standen dem Judentum innerlich fern. Ehepartner und Kinder waren häufig christlich getauft, sollten aber mit in das Gemeindeleben integriert werden. Vielleicht hängt es damit zusammen, dass die Zahl der Ehen zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Partnern in der Zeit von 1951 bis 1958 gravierend zunahm, auf 100 jüdische Ehen kamen fast 300 Mischehen. Erst mit dem Heranwachsen der nach 1945 in Deutschland geborenen jüdischen Kinder änderte sich das Heiratsverhalten. Diese neue Generation stammte fast ausschließlich aus ehemaligen DP-Familien, verstärkt durch die Kinder der Rückwandererfamilien, die ebenfalls stärker in der jüdischen Tradition verankert waren.

Sprecher der und Ansprechpartner für die jüdische Gemeinschaft ist in der deutschen Öffentlichkeit der 1950 gegründete „Zentralrat der Juden in Deutschland“. Mit dieser Bezeichnung machte er deutlich, dass er alle in Deutschland lebenden Juden vertrat, die aus verschiedenen Nationen kamen; denn auch die nachwachsende Generation, deren Eltern weitgehend aus den DP-Camps stammten, lehnte es entschieden ab, sich als deutsche Juden zu fühlen. Sie identifizierten sich vielmehr mit Israel, wohl auch aus dem schlechten Gewissen heraus, im Land der Mörder zu wohnen. Doch war

nach der Einrichtung der Gemeinden, dem Bau neuer Synagogen und Gemeindehäusern sowie den regionalen und überregionalen Zusammenschlüssen an einen Weggang nicht mehr zu denken. Eine jüdische Infrastruktur entwickelte sich allerdings nur allmählich. Selbst in Großgemeinden wie in Hamburg gab es keine koscheren Läden oder Lokale. Für die Beschneidung der Knaben nach ihrer Geburt musste der Mohel (Beschneider) aus dem Ausland kommen. Auch die feste Etablierung eines Gemeinderabbiners blieb über 50 Jahre ein Problem. 1979 gründete der Zentralrat die Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg, deren akademische Grade vom Staat anerkannt wurden. Allerdings bildete die neue Hochschule keine Rabbiner aus, wie es viele gewünscht hätten, da sie nicht als Jüdisch-Theologische Hochschule etabliert worden war. Die hier ausgebildeten jüdischen Religionslehrer konnten in den neu gegründeten Schulen eingesetzt werden, so in dem neuen jüdischen Gymnasium Berlins.

Auch wenn es in der Bundesrepublik „keinen lebendigen jüdisch-religiösen Kern gibt“, wie das Vorstandsmitglied der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main, Salomon Korn, 1991 feststellte, entwickelte sich in den Gemeinden eine „jüdische Kultur“, die stark säkulare Züge trägt. Unterstützt wurde diese Tendenz durch das Interesse vieler Nichtjuden an der, vielfach in Osteuropa geprägten jüdischen Alltagskultur, mit der sich wie bei der Klezmer-Musik ein Hauch Exotik verbindet. Daneben gab und gibt es ein wissenschaftliches Interesse von Seiten der nichtjüdischen Deutschen am Judentum, wie die Angebote der Universitäten zu jüdischen Themen und die Vielfalt der Sachbücher zeigen.

Die Skepsis, ob es richtig sei, im Land der Mörder zu leben, blieb somit auch in der zweiten Generation lebendig. Deren Begeisterung für die linke Studentenbewegung der 1968er, die sich mit der NS-Vergangenheit ihrer Eltern kritisch auseinandersetzte, wurde ernüchert, als hinter dem so genannten Antizionismus ein linker Antisemitismus zutage trat. Denn in den Kreisen der linken Studenten, die in den 1960er Jahren begeistert die israelischen Kibbuzim als eine freie und erfolgreiche sozialistische Lebensform begrüßt hatten, war nach dem Sechs-Tage-Krieg 1967 und der israelischen Besetzung der eroberten Gebiete die Sympathie umgeschlagen zugunsten der gegen Israel gerichteten palästinensischen Befreiungsbewe-

gung. An die Stelle der Begeisterung für Israel trat nun der Antizionismus. Manche der jungen Juden in Deutschland wanderten nach Israel aus, die Zurückbleibenden wurden immer wieder durch zahlreiche antisemitische Aktionen verunsichert. Das Gefühl, in einem gewissen „Ausnahmезustand“ zu leben, verstärkte sich nach dem Münchner Anschlag von 1972, bei dem israelische Olympiateilnehmer durch palästinensische Terroristen getötet wurden. Seither stehen alle jüdischen Einrichtungen unter Polizeischutz: Keine Synagoge, kein jüdisches Gemeindezentrum kann ohne Kontrolle betreten werden. Manche Angehörigen dieser zweiten Generation setzten und setzen sich mit dem Thema „Juden im Land der Mörder“ relativ schonungslos auseinander und nutzen dabei das Mittel der Provokation wie die Schriftsteller Rafael Seligmann oder Maxim Biller.

Im Gegensatz zu den zu diesem Zeitpunkt ca. 30.000 jüdischen Bürgern in Westdeutschland waren die 350 jüdischen Bürger der DDR 1989 numerisch kaum von Bedeutung. Viele der jüdischen DDR-Bürger (Stand 1959: 3.100) hatten noch vor dem Mauerbau 1961 die DDR verlassen, als im Zuge der spätstalinistischen antijüdischen Aktionen, zum Beispiel der „Ärzteverschwörung“ in der Sowjetunion (1953), die Juden in der DDR der Spionage für den „US-Imperialismus“ verdächtigt wurden. Auch jüdische Intellektuelle wie der Germanist Hans Mayer und der Philosoph Ernst Bloch, die aus dem Exil kommend sich in der DDR niedergelassen hatten, gingen in den Westen. Die DDR verstand sich als antifaschistischer Staat und weigerte sich mit dieser Begründung, Ausgleichszahlungen für erlittenes Unrecht zu leisten oder den durch die Nationalsozialisten enteigneten Besitz jüdischer Bürger zurückzuerstatten. Als die DDR 1987/88 politisch und wirtschaftlich in die Krise geriet, versuchte sie durch symbolische Gesten gegenüber den wenigen jüdischen Gemeinden in der DDR von den USA wirtschaftliche Vergünstigungen zu erreichen. So gestattete die SED die Anstellung eines amerikanischen Rabbiners sowie den Wiederaufbau der größten Synagoge Berlins in der Oranienburger Straße, der nach der Wiedervereinigung vollendet wurde. Heute ist diese Synagoge mit ihrer goldenen Kuppel ein Wahrzeichen Berlins und dient mit dem dort untergebrachten Centrum Judaicum als Erinnerungsort jüdischer Geschichte in dieser Stadt.

Bei der Auflösung der DDR existierten dort nur noch acht Gemeinden. Sie schlossen sich im September 1990 dem Zentralrat der Juden in Deutschland an. Dessen jeweilige Vorsitzende gelten in der deutschen Öffentlichkeit als offizielle Sprecher der Judenheit in Deutschland. Profiliert hat sich in dieser Funktion Heinz Galinski (1954 bis 1963, 1988 bis 1992), wenn auch sein autokratischer Stil und sein bisweilen schroffes Auftreten ihm kaum Sympathien verschafften; dies gelang dagegen seinem Nachfolger Ignatz Bubis, der als Vorsitzender einen „vorsichtigen Pluralismus nach Innen“ ermöglichte und in der Öffentlichkeit große Popularität und Sympathie besaß. Der Brandanschlag auf die Synagoge in Lübeck (1994) sowie die antisemitischen Einstellungen in den 1990er Jahren, die auch im intellektuellen Milieu deutlich wurden, veranlassten ihn kurz vor seinem Tod allerdings zu dem resignierten Eingeständnis: „Ich habe nichts, fast nichts erreicht.“ Zu dieser Haltung hatte eine Kontroverse mit dem Schriftsteller Martin Walser beigetragen. Dieser hatte 1998 in seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels seinen Überdruß an organisierter Erinnerung und Betroffenheit im Angesicht von Auschwitz geäußert. Dabei polemisierte er gegen die „Instrumentalisierung [der Schoah] zu gegenwärtigen Zwecken“ und warf den „Meinungssoldaten“ vor, Auschwitz als „Moralkeule“ zu gebrauchen. Bubis hatte dies als Versuch gedeutet, Auschwitz dem Vergessenwollen anheimzustellen. Als er im August 1999 starb, ließ er sich aus Enttäuschung nicht in Deutschland, sondern in Israel beisetzen. Seine Nachfolger Paul Spiegel (2000 bis 2006) und Charlotte Knobloch (seit 2006 bis 2010) gehören ebenfalls zur Generation der Schoah-Überlebenden, die NS-Verfolgung haben sie während ihrer Kindheit als „Unterge-tauchte“ überstanden.

Mit der Wahl von Dr. Dieter Graumann als Vorsitzenden des Zentralrats am 28.11.2010 ging der Vorsitz an einen Vertreter nach Nach-Schoah-Generation.

Die Wende von 1989/90 bedeutete für die jüdische Gemeinschaft in Deutschland eine tiefe Zäsur, sodass im Vergleich zur Zeit von 1945 bis 1990 durchaus von einem zweiten Neuanfang jüdischen Lebens in Deutschland nach der Schoah gesprochen werden kann. Es zeigt sich ein Wandel,

der in die Zukunft hineinreicht: Der Deutschlandvertrag 1990 brachte den Wegfall aller alliierten Vorbehalte und damit auch die Möglichkeit eines Eingriffs der Alliierten. Für viele Juden in Deutschland, gerade der jüngeren Generation, bot der alliierte Vorbehalt doch ein gewisses Schutzgefühl gegenüber eventuellen Fehlentwicklungen der deutschen Demokratie. Dass diese Befürchtungen nicht ganz von der Hand zu weisen waren, bewiesen die antisemitischen Aktionen der frühen 1990er Jahre, wie der bereits erwähnte Brandanschlag auf die Lübecker Synagoge (1994).

Einen fundamentalen Wandel in den jüdischen Gemeinden brachte seit den 1990er Jahren das sog. Kontingenz-Gesetz: Der Zuzug der Juden aus der ehemaligen Sowjetunion ließ die Zahl der Mitglieder jüdischer Gemeinden von etwa 30.000 auf über 106.000 Menschen ansteigen. Die Bundesregierung sah es als eine Verpflichtung aus der Geschichte an, den Zuzug zu ermöglichen. Doch die circa 200.000 Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion hatten mit dem Judentum meist wenig zu tun, auch wenn in ihrem russischen Pass als Nationalbezeichnung *Evreii* (= Jude) steht. Da nach jüdischem Recht nur derjenige Jude ist, der eine jüdische Mutter hat, konnte die Hälfte der Neuankömmlinge nicht in die Gemeinden aufgenommen werden. Die Bundesregierung erließ deshalb 2006 in Übereinstimmung mit den jüdischen Gemeinden restriktive Bestimmungen und verlangte Deutschkenntnisse und die Anerkennung als Jude durch die jüdischen Gemeinden. Die neuen Gemeindemitglieder nehmen zwar die sozialen Dienste der Gemeinden an, wollen aber ihre bisherige Lebensweise aufrechterhalten und verändern damit zwangsläufig das Gemeindeleben. Gemeindeblätter und -verlautbarungen erscheinen seither in vielen Gemeinden zweisprachig oder in manchen Gemeinden sogar nur auf Russisch. Auch an dem Angebot, sie mit der jüdischen Tradition vertraut zu machen, waren die meisten Älteren nicht interessiert. Die Gemeinden versuchen deshalb, die Kinder und Jugendlichen für das jüdische Leben zu gewinnen, doch fehlt es an hinreichenden jüdischen Kindergärten und Schulen. Vor allem in den Großstadtgemeinden hat sich eine „russische Kulturszene“ mit einem eigenen Bücher-, Zeitungs- und Musikkassettenangebot entwickelt. In den Vorständen der großen Gemeinden sind die Zuwanderer jedoch nicht angemessen vertreten. Häufig sind dafür Sprachprobleme ausschlag-

gebend. Doch es gibt auch Gemeinden, in denen ausschließlich „russische“ Zuwanderer den Vorstand bilden.

Um Vermittlung der jüdischen Tradition an die „russischen“ Gemeindeglieder kümmern sich auch die Orthodoxen, so Adass Jisroel und die ultraorthodoxe Gemeinde der Lubawitscher. Sie organisieren Sprachkurse und sorgen in Teestuben für die Kommunikation. Doch die soziale Integration bleibt ein Problem. Viele der russischen Zuwanderer fanden keine Arbeit in ihren ehemaligen weitgehend intellektuellen Berufen, sodass hier vielfach erst für die Kinder oder Enkelkinder die Chance der Integration besteht. In diesem Zusammenhang brach erneut die Diskussion um die Bezeichnung „Deutsche Juden“ oder „Juden in Deutschland“ aus. Während die Zentralratsvorsitzende Charlotte Knobloch für die Bezeichnung „Deutsche Juden“ plädiert, um eine schnellere Integration der Juden in die deutsche Gesellschaft zu erreichen, wollen andere Mitglieder des Vorstands mit der herkömmlichen Bezeichnung die Pluralität der Juden in Deutschland gewahrt wissen.

Der Anstieg der Zahl der Gemeindeglieder, aber auch ein gewisses Unbehagen an der strikten Haltung des Zentralrats, was die Beibehaltung der Einheitsgemeinde betraf, führte zu einem vorsichtigen Pluralismus nach innen. Die traditionelle Einheitsgemeinde existiert zwar noch – dies schon aus politischen Gründen als Vertragspartner für die Bundesregierung –, doch in den Gemeinden hat sich das Feld stark erweitert. Von den liberalen bis zu den ultraorthodoxen Gemeinden sind heute – zumindest in Berlin – alle Richtungen vertreten. Dabei tritt dann selbstverständlich das in der deutsch-jüdischen Geschichte bekannte Problem der gegenseitigen Anerkennung auf. Die liberalen Rabbiner in Deutschland werden an dem 2001 in Potsdam gegründeten Abraham-Geiger-Institut ausgebildet und dann ordiniert. Eine ähnliche Institution besteht seit 2005 mit dem Hildesheimer Rabbinerseminar für die orthodoxen Gemeinden. Der Zentralrat spricht auch weiterhin gegenüber der Bundesregierung für alle Gemeinden mit ihren insgesamt 105.000 bis 120.000 Mitgliedern in 107 jüdischen Gemeinden. Auch den Frauen stehen heute führende Positionen sowohl in der Verwaltung wie im Kultus der jüdischen Gemeinden offen. Nachdem 1935 mit Regina Jonas in Berlin die erste Rabbinerin ordiniert worden war,

wurde erst wieder 1995 in der Gemeinde Oldenburg eine Frau in dieses Amt berufen. 2009 lebten 30 Rabbiner (darunter vier Frauen) in Deutschland, die sich in zwei Organisationen, einer liberalen und einer konservativen, zusammengeschlossen haben. Im Gegensatz zu den 1990er Jahren und trotz des stetigen Anwachsens der jüdischen Gemeinden ruft die jüdische Gemeinschaft heute in der Öffentlichkeit in Deutschland kaum ein größeres Interesse hervor. Diskutiert werden die Einrichtungen von Moscheen, nicht von Synagogen. Letztere werden als willkommene Ergänzung zum Stadtbild begrüßt, während man die Moscheen – wie zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Synagogen – doch lieber auf den Hinterhöfen platziert sehen möchte.

Auch der Zentralrat der Juden spielt heute in der politischen Öffentlichkeit keine größere Rolle mehr. Er wird kaum als „Mahninstanz“ wahrgenommen, wie das zu Galinskis und Bubis' Zeiten noch der Fall war. Wichtiger für die deutsche Bundesregierung ist es, Vertreter der Muslime an einen runden Tisch zu bekommen, um die innergesellschaftlichen Gegensätze auszugleichen. Zum politischen Statement in Deutschland gehört heute die Berufung auf die jüdisch-christlichen Wurzeln unserer Kultur, was wohl auch allgemein in der deutschen Öffentlichkeit akzeptiert wird. Auf Widerspruch in der Öffentlichkeit stößt dagegen die Bemerkung des Bundespräsidenten, dass auch der Islam zu unserer Kultur gehört. Diese Form der Normalisierung jüdischen Lebens in Deutschland wird vermutlich auch die Strategie des künftigen Zentralrats bestimmen müssen.

Es bleibt schwierig, genaue Angaben über die Bedeutung des Antisemitismus in der heutigen Gesellschaft zu machen. Er ist heute – von den Rechtsradikalen abgesehen – stark in Migrantenkreisen, vor allem mit türkischem und insbesondere arabischem Hintergrund anzutreffen. Hier gilt es, in der Öffentlichkeit, vor allem aber in den Schulen, gegenzusteuern.

Für den Historiker bleibt es schwierig, Perspektiven aufzuzeigen. Die Geschichte ist ein offenes Feld. Doch lässt sich auf Grund der heutigen historischen Entwicklung für die nächste Zukunft Folgendes vermuten: Der Pluralismus wird in den jüdischen Gemeinden stärker zur Geltung kommen. Die Zeit, da der Zentralrat und die Gemeinden ein relativ geschlossenes, weitgehend konservatives Judentum vertraten, scheint vorüber. In der Kultur des modernen Judentums werden heute bereits die Einflüsse der zwei-

ten bzw. dritten Zuwanderer-Generation aus den ehemaligen GUS-Staaten deutlich, so in der Literatur und in der Musik. Insgesamt entwickelt sich in der kommenden Generation ein stärkeres jüdisches Selbstbewusstsein, das nicht an Israel orientiert ist. Die Vorbehalte, im Land der Mörder zu leben, sind für diese Generation kaum noch von Bedeutung, auch wenn ihr die Einmaligkeit der Schoah für die deutsch-jüdische Geschichte bewusst bleibt.

Trotz tiefgreifender Zäsuren, beginnend mit den Kreuzzugspogromen um 1100, den Pestpogromen um 1350, dem Verdrängungsprozess im 16. Jahrhundert bis hin zu der historisch einmalig dastehenden Zäsur der Schoah hat das Judentum in Deutschland immer überlebt, sich restituiert und sich in die Mehrheitsgesellschaft integriert. Dies wird trotz der Schoah wohl auch in Zukunft so sein.

Einwanderung jüdischer Migranten und jüdische Kultur in Baden-Württemberg nach 1945

I.

Kaum ein anderes Volk oder eine andere Religionsgemeinschaft hat im Laufe ihrer Geschichte mannigfaltigere Erfahrungen mit der Migration gemacht als gerade die jüdische Gemeinschaft. Die zweitausendjährige Geschichte der jüdischen Diaspora weist vielerlei Vertreibungen, Verbannungen, Fortsiedlung und Neubeginn auf. Diese Vertreibungen, Umsiedlungen, Migrationen reihen sich aneinander. Daher muss ich mit der Behandlung des Themas etwas weiter zurückgreifend anfangen.

Etwa 2000 Jahre jüdischer Existenz kann man auf deutschem Boden nachweisen.¹ Und wenn auch die frühesten Gemeinden in Speyer, Worms und Mainz durch die Kreuzritter des Ersten Kreuzzuges niedergemetzelt worden waren, entwickelte sich im 12. und 13. Jahrhundert auf dem Territorium des heutigen Deutschland aufs Neue jüdisches Gemeindeleben.

Diese wiederentstandenen Gemeinden wurden in Folge der Pestepidemie im 14. Jahrhundert durch Mord und Vertreibung vernichtet. Die Züge der Migration führten die Überlebenden gegen Osten, wo das niedrigere Entwicklungsstadium der Wirtschaft nach Geld und Handel verlangte.

Hier erhielt die jüdische Gemeinschaft eine weitgehende Autonomie und günstige Möglichkeiten zum Aufbau der Gemeindeorganisationen wie auch zur Festigung der Bildungseinrichtungen und eine eigene Gerichtsbarkeit durch die Rabbinen. Diese innere Autonomie endete schlagartig im 17. Jahrhundert, nach dem Bogdan-Chmelnitzki-Aufstand in der Ukraine. Die jüdische Gemeinschaft war zwischen die Fronten geraten, zwischen den aufkeimenden ukrainischen Nationalismus und der sie unterdrückenden polnischen Schlachta. Die Pogrome lösten eine Migration, eine große Wanderungsbewegung, diesmal in Richtung Westen aus. Diese Migration dauerte bis zum Ersten Weltkrieg an und wurde lediglich durch die Kriege und die Maßnahmen der entstandenen Nationalstaaten im Osten teilweise unterbunden.

In diesen Ablauf der geschilderten Ereignisse griffen sowohl die polnische Regierung als auch die Nationalsozialisten im Jahre 1938 ein. Für viele jüdische Menschen, die aus Polen oder aus den Gebieten der heutigen Ukraine, dem Baltikum oder Weißrussland stammten, zog die Verordnung der polnischen Regierung im Oktober 1938 fatale Folgen nach sich. Polen erklärte die Pässe aller polnischen Staatsangehörigen, die im Ausland lebten, für ungültig. Den notwendig gewordenen Prüfungsvermerk konnten jedoch die im Ausland verweilenden Staatsbürger nicht erhalten, wenn sie bereits über fünf Jahre in Deutschland gelebt hatten. Das NS-Regime seinerseits ergriff die willkommene Gelegenheit, sich der hier bereits vollkommen integrierten und etablierten Juden als „rassisch minderwertige Elemente“ zu entledigen und sie nach Polen abzuschieben. Polen jedoch verweigerte den Einlass. In den Grenzgebieten spielten sich grauenvolle Szenen ab.

Allein in Stuttgart hatten zum Zeitpunkt der Volkszählung 1933 225 Juden polnischer Staatsangehörigkeit ihren festen Wohnsitz gehabt. Im Jahre 1938 wurden alle mit ihren Familien interniert und abgeschoben, und mit Ausbruch des Krieges kamen sie ins Konzentrationslager. Einige von ihnen überlebten jedoch, und ihre Familien fanden nach der Befreiung den Weg nach Stuttgart und auch nach Baden-Württemberg zurück.

Dieser Personenkreis war für die Sache der jüdischen Gemeinschaft deshalb wichtig, weil sie zu den wenigen gehörten, die nach dem Krieg, mit den deutschen Remigranten, aus den Kenntnissen der ehemaligen jüdischen

Gemeinschaft und ihrem Aufbau die Rekonstruktion der neuen Gemeinschaft fördern konnten.²

2.

Es erscheint unausgewogen, dass die Aufarbeitung der Migrationsproblematik der Juden im Nachkriegsdeutschland zwar einige gute Arbeiten aufweisen kann, jedoch kann sie der Fülle der sach- und fachkundigen Veröffentlichungen namhafter älterer Gelehrter wie auch jüngerer Forscher betreffend der Ansiedlung der aus dem Gebiet der GUS-Staaten eingewanderten Juden keineswegs standhalten.³

Eine entscheidende Hilfe bedeutete für den Neubeginn in Stuttgart und Württemberg die Tatsache, dass die heutige Landeshauptstadt von amerikanischen Truppen befreit wurde. Es fanden sich nach Kriegsende in der Armee auch Rabbiner, die bereit waren, sowohl bei Organisation, Gestaltung und Wiederaufbau einer jüdischen Gemeinschaft Hilfe zu leisten als auch nach den übrig gebliebenen verschollenen oder versteckten Juden zu forschen.⁴

Einen wichtigen Impuls gab der damalige Oberbürgermeister der Stadt Stuttgart, Arnulf Klett (1905–1974), der bewirkte, dass 120 württembergische Juden aus Theresienstadt zurückgeführt wurden. In Stuttgart wie in den meisten Städten Baden-Württembergs waren Synagogen und Gemeindeeinrichtungen jedoch vernichtet und zerstört, die Kultgegenstände verbrannt oder geraubt worden. Daher amtierte die erste provisorische Synagoge in Stuttgart in der Reinsburgstraße, wo auch viele heimatlose „Ostjuden“ lebten. Der Militärrabbiner Herbert S. Eskin kümmerte sich nicht nur um die Wiederaufnahme der regelmäßigen Gottesdienste, sondern setzte sich kraft seiner Autorität für „stabilisierende Rahmenbedingungen“ für die noch unausgeglichene Gemeinschaft ein. Der erste provisorische Vorstand in Stuttgart, der schon im Juni 1945 installiert wurde, setzte sich ausschließlich aus erprobten früheren Mitgliedern aus Württemberger oder anderen deutschen Gemeinden zusammen, obwohl zu dieser Zeit schon eine größere Anzahl von heimatlosen „Ostjuden“ in Stuttgart und Umgebung lebte. In den meisten Städten des heutigen Bundeslandes ergab sich ein ähnliches Bild, was die Zusammensetzung der Gemeinden betraf.

Für die Neuankömmlinge und KZ-Überlebenden mussten zuallererst die elementaren Bedingungen der sozialen Betreuung, vor allem die Lebensmittelversorgung, gesichert werden. Letztere barg nicht wenig Konfliktstoff. Die aus dem Osten, zumeist aus Polen und der Slowakei stammenden Juden waren gesetzestreu und beanspruchten trotz großer Versorgungsschwierigkeiten eine koschere Verpflegung. Mir ist in diesem Zusammenhang eine erzählte Episode von einem aus Lodz stammenden Überlebenden in Erinnerung. Er erzählte, unter welch abenteuerlichen Bedingungen es ihm mit Hilfe des amerikanischen Militär-„Chaplain“ gelungen war, die Behörden davon zu überzeugen, dass nicht alle Speisefette für jüdische Menschen verwendbar (koscher) wären, sondern es dringend erforderlich wäre, für sie eine rein pflanzliche Margarine zu besorgen.

3.

Aus zuverlässigen Quellen⁵ ist feststellbar, dass im nationalsozialistischen Deutschland, in der Illegalität untergetaucht oder als Ehepartner sogenannter privilegierter Mischehen, es etwa 5.000 bis 7.000 deutschen Juden gelang, die Schoah zu überleben. Von den etwa 150.000 aus Deutschland deportierten Juden erlebten nur ungefähr 8.000 die Befreiung aus den Konzentrationslagern.⁶ Karl Grözinger bezeichnet es als eine Ironie der Geschichte (ich kann in diesem Zusammenhang nur von einer Tragödie sprechen), dass das durch die Massenvernichtung gezeichnete Deutschland nach jenen tragischen Ereignissen doch noch einmal, wenn auch nur für kurze Zeit, ein „Zentrum des aschkenasischen Judentums“ (Karl Grözinger) wurde. Diese Besonderheit ist den 140.000 aus den Konzentrationslagern befreiten jüdischen Menschen vorwiegend aus Osteuropa zu verdanken. Diese verhältnismäßig große Zahl ist mit zweierlei Gründen zu erklären: Erstens mit der auch nach dem Krieg aggressiven antijüdischen Haltung in mehreren osteuropäischen Ländern, vornehmlich in Polen, der Slowakei und Ungarn. In Polen wie auch in Ungarn kam es nach der Schoah zu Pogromen gegenüber jenen heimgekehrten Juden, die ihre entweder zur Aufbewahrung gegebenen oder von den Nachbarn gestohlenen und geraubten Habseligkeiten wieder zurückverlangt hatten. Naturgemäß trieben diese Pogrome viele Juden zur

Flucht aus den genannten Ländern. Der zweite Grund war die zögerliche Haltung der meisten Siegermächte gegenüber ostjüdischen KZ-Überlebenden. Eine Ausnahme bildete Australien, das die Einwanderungsfrage offenerziger handhabte. Die in Deutschland in der jüngsten Zeit veröffentlichten Werke der im Nachkriegsdeutschland geborenen Schriftstellerin Lily Brett geben redliches Zeugnis über die Integration in diesem fernen Land ab.⁷

Die aus deutschen Ländern und Städten stammenden Juden fanden sich sowohl mit den Behörden wie auch mit dem Besatzungsapparat schnell zurecht und konnten ihre Alltagsbedürfnisse, wie Unterkunft und Verpflegung, den Nachkriegsumständen entsprechend befriedigen. Nicht so die größere Menge der aus den Konzentrationslagern befreiten Juden, die nun als DPs (Displaced Persons) in Lagern lebten. Bis zum Jahre 1947 stieg ihre Zahl von 40.000 (im Jahre 1946) auf etwa 182.000 Personen an. Die vordergründige Erklärung für den Lageraufenthalt war, dass viele von ihnen auf eine Ausreisemöglichkeit nach Palästina (damals englisches Mandatsgebiet) oder in die USA warten mussten.⁸ Die Camps standen nicht selten auf dem Gebiet eines ehemaligen KZ-Geländes. Mehrere Familien mussten sich kleinere Wohnungen bzw. Zimmer teilen. Diese Situation mag uns oberflächlich an die Situation der Neueinwanderer aus den GUS-Staaten erinnern, die nach ihrer Ankunft in Übergangwohnheime angesiedelt wurden. Jedoch weist die Akkulturation der Betroffenen, durch Migration und Mentalität bedingt, große Unterschiede auf. Das kulturelle und soziale Angebot aus jenen Jahren zeugt von einem grenzenlosen Optimismus für die Zukunft. Neben aufblühendem kulturellem Leben mit Lehr- und Fortbildungsveranstaltungen, Vorträgen und Sprachkursen (vornehmlich Hebräisch) bildeten sich Sportvereine, Theater- und Gesangsgruppen, und es wurden Zeitungen auf Jiddisch (die Muttersprache der meisten DPs) veröffentlicht. Manche Lager hatten Volkshochschulen und sorgten auch für elementaren jüdischen Religionsunterricht und Vorschule für jene Kinder, die aus den nach dem Krieg geschlossenen Ehen stammten. Für junge Erwachsene wurde sogar eine höhere klassische jüdische Lehranstalt, Jeschiwa, eingerichtet. Hier erwähne ich, dass nach dem Krieg im Jahr 1947 in Deutschland, in Heidelberg, eine komplette Talmud-Ausgabe gedruckt und herausgegeben wurde! Die meisten Lager hatten eine Selbstverwaltung.

Diese hatten sich im Sommer 1945 bereits zu einem „Zentralkomitee der befreiten Juden in der amerikanischen Zone“ zusammengeschlossen. Die hohe Geburtenrate in den Lagern unterstrich den Zukunftsoptimismus der Befreiten. Tragischerweise war auch die Kindersterblichkeit bei sehr vielen ehemaligen KZ-Insassinnen sehr hoch. Bis zum heutigen Tag sieht man in einem der Stuttgarter jüdischen Friedhöfe die lange Reihe der Kindergräber (Friedhof Steinhaldenfeld). Zwischen den Jahren 1945 und 1950 hielten sich zeitweise sogar bis zu 200.000 jüdische DPs in Deutschland auf.⁹

Die größere Auswanderung wurde erst durch die Gründung des Staates Israel (1948) und nach der Novellierung des amerikanischen Einwanderungsgesetzes ermöglicht. Letztendlich blieben etwa 12.000 DPs in Deutschland zurück, die sich u.a. in Stuttgart und Ulm sowie im badischen Landesteil, in Heidelberg, Mannheim und Karlsruhe, niederließen. Jene 12.000, die wegen Schwäche oder Krankheit keine Einwanderungsgenehmigung nach den USA erhielten oder zwischenzeitlich eine berufliche Existenz aufgebaut hatten, bildeten den Kern der wiederentstehenden jüdischen Gemeinden in Deutschland.¹⁰ Vornehmlich sie pflegten noch lange Jahrzehnte zu behaupten, dass sie hierzulande auf „gepackten Koffern“ säßen.

Vielleicht wären auch ihre Koffer gar nicht ausgepackt worden, wenn die politischen Umstände im Nachkriegseuropa nicht erneut jüdische Emigranten nach Deutschland getrieben hätten. Jedoch, nach der Ost-West-Teilung Europas kamen aus den Ländern des sich festigenden Eisernen Vorhanges immer mehr Flüchtlinge, volkstümlich „Dissidenten“ genannt, nach Westdeutschland. Die Reihe eröffneten die tschechischen Flüchtlinge nach dem Februar 1948, der kommunistischen Machtübernahme in Prag. Ihnen folgten 1953 viele aus Ostdeutschland, nach dem Berliner Aufstand. Dann kam der Ungarnaufstand 1956, wobei etwa 30.000 Flüchtlinge, unter ihnen mindestens 5.000 Juden, vorübergehend nach Deutschland kamen. 1968, nach dem „Prager Frühling“, kamen wieder viele Flüchtlinge aus der Tschechoslowakei. Die letzten überlebenden polnischen Juden kamen auf Grund des antisemitischen polnischen Regimes von Moczar-Gomulka. Ab Mitte der 1980er Jahre kamen die ersten Juden aus der Sowjetunion nach Deutschland.

4.

Die auf Grund der europäischen Ost-West-Teilung wachsende Zunahme der Mitglieder in den jüdischen Gemeinden stellte die Zahlenverhältnisse zwischen den „deutschen Juden“ und den „Ostjuden“ innerhalb der Gemeinden auf den Kopf. Dies hat des Öfteren zu gemeindeinternen „Machtkämpfen“ um den Vorstandsposten geführt. Diese „Kämpfe“ endeten in den meisten Gemeinden mit mehr oder weniger haltbaren Kompromissen, spätestens in den 1960er Jahren. Die „Ostjuden“ konnten innerhalb der Gemeindegremien Positionen gewinnen. Schrittweise übernahmen sie wichtigere Vorstandsämter.

EXKURS 1

Warum war es für die „Ostjuden“ wichtig geworden, Vorstandsämter zu bekleiden? a) um die Hilfsmaßnahmen einerseits für aufnahmewillige Neueinwanderer mitbestimmen zu können, b) um Hilfe und Unterstützungsleistungen für Israel intensivieren zu können, c) um nach Erlass des Bundesentschädigungsgesetzes (BEG) – volkstümlich „Wiedergutmachung“ – in diesem komplizierten Verfahren den Antragstellern mit Rat und Tat zur Seite stehen, d) um auch das Bildungs- und Unterrichtsprogramm der Gemeinde mitbestimmen zu können.

Für die Gemeinden Württembergs erwies sich in diesem Zusammenhang der Gerichtspräsident Alfred Marx aus Cannstatt als ein Glücksfall. Er setzte statt auf Konfrontation auf Kooperation. Er verkündete, „dass die Bluttransfusion vom Osten nur ein Segen ist und zum anderen, dass Gegensätzlichkeiten zwischen den beiden Gruppen Wahnsinn sind“.¹¹

EXKURS 2

Das gesamte Spektrum der einschlägigen Literatur über die jüdische Migration bezeichnet ständig die „Ostjuden“ als „Orthodoxe“ wie auch die Gemeinden, in denen diese Mitglieder sind, als „orthodoxe Gemeinden“. Diese Behauptungen können nur von Autoren stammen, die das Wesen und

die Idee der Orthodoxie niemals erlebt haben. In dieser Frage lässt sogar der Gelehrte Julius H. Schoeps Objektivität missen, wenn er über „Zerreißproben zwischen Liberalen und Orthodoxen“ schreibt.¹² Es trifft zwar zu, dass viele der ostjüdischen Zuwanderer aus sehr religiös gebundenen Familien und Umgebung stammen. Jedoch die meisten von jenen, die in den Konzentrationslagern befreit worden sind, die DPs, wie auch die späteren osteuropäischen Zuwanderer, konnten nach dem Holocaust nie wieder in ihr ursprüngliches Milieu zurückfinden. Nur wenigen Einzelnen ist dies gelungen. Die Mehrheit jedoch hat vor allem deshalb, weil mit dem Kriegsausbruch (1.9.1939) auch ihr Bildungsweg für immer abgebrochen wurde, alles verloren und auch mit der Zeit alles verdrängt. Nur die Nostalgie ist geblieben. Nach dem Krieg musste man eine Existenz aufbauen, ein Geschäft eröffnen, das sehr selten zuließ, dass man die Gebote von Schabbat und Kaschrut (rituelle Speisegebote) einhielt. All dies konzentrierte sich auf die Einrichtungen der jüdischen Gemeinde (Synagoge, Gemeindezentrum). Die Gemeinden sollten eine „Festung“ der Erinnerungen an die untergegangene Welt der Eltern sein, von der man sich, bewusst oder unbewusst, immer mehr entfernte. Daher kann man die Neuzuwanderer nach Deutschland weder als „Orthodoxie“ noch als „Orthopraktiker“ bezeichnen. Sie blieben schlicht und einfach „Traditionalisten“. Jedoch beteiligten sie sich an G'ttesdiensten, an traditionellen Lehrveranstaltungen, gründeten Studienkreise, pflegten die althergebrachten Melodien der Feiertage, die jiddische Sprache und ihren Gebetsritus.

Als ich Ende der 1960er Jahre in Regensburg vor ausschließlich aus der Gegend von Lodz und Sosnowiec stammenden Gemeindegliedern über die reiche jüdische Vergangenheit dieser Stadt im Mittelalter gesprochen habe, wurde dies teilnahmslos belächelt, insbesondere dann, als ich damals schon darauf hinwies, dass sich in der Stadtmitte unter dem Neupfarrplatz das mittelalterliche jüdische Ghetto mit Synagogen befindet. Niemand von den Neueinwanderern hat die Stadt, in der sie lebten, und ihre jüdische Vergangenheit interessiert. Und zwar nicht deshalb, weil das jüdische Mittelalter in Regensburg nicht „orthodox“ war.

5.

Die jüdischen Jugendlichen, Studenten aus Aachen und anderen Hochschulen haben, zuallererst schon in den 1970er Jahren Interesse für die unterdrückten Juden der Sowjetunion gezeigt. Für viele von ihnen waren diese Aktivitäten der Befreiungsversuche des „Judentums des Schweigens“ ein Teil ihrer jüdischen Identität und ein Protest gegen die Generation der Väter. Ich darf in diesem Zusammenhang an einen Hungerstreik der Studenten in der Düsseldorfer Synagoge erinnern und an Telefonaktionen, durch die man Kontakte zu den damaligen Dissidenten und „Refusniks“ hergestellt hatte. In meiner Erinnerung ist auch die zunächst ablehnende Reaktion des Gemeindevorstandes, insbesondere seiner „deutschen Juden“ geblieben. Wobei die Aktionen der Studenten dahin zielten, dass die Juden Russlands eine Erlaubnis erhalten mögen, nach Israel auszuwandern – unter dem Motto „Let my People go!“, „Lass’ mein Volk ziehen!“ zurückgehend auf ein Thora-Wort aus dem 2. Buch Mose, das die Israeliten aus der Sklaverei Ägyptens befreien wollte.

Die ersten jüdischen Zuwanderer aus der Sowjetunion kamen aus Israel zurück, da sie, wie sie erklärten, den Krieg und die klimatischen Verhältnisse nicht ertrugen. Vor einem völlig anderen Hintergrund müssen die weiteren Wellen der Auswanderung aus Russland zwischen 1981 und 1989 bewertet werden.¹³ Nach dem Zerfall der Sowjetunion 1989 ist die jüdische Emigration sprunghaft angestiegen. Und zwar verzeichnete das Jahr 1989 die achtzigfache Quote des Jahres 1986.¹⁴

Der Antijudaismus der russischen Länder blickt auf eine lange, intensive und grausame Geschichte zurück.¹⁵ In den Tendenzen, die auch während der Herrschaft des Sowjetregimes niemals zum Stillstand kamen, spielte insbesondere in den 1950er Jahren die von Stalin geförderte antisemitische und antizionistische Hetzkampagne eine besondere Rolle.¹⁶ In den GUS-Staaten setzte die Kontinuität des Antijudaismus einen häufig demokratisch legitimierten Antisemitismus ein. Dieser arbeitete in den Zeitungen und Medien mit einem „kodierten“ antijüdischen Vokabular (Borschtschagowski). Das erschreckende Beispiel ist die Tätigkeit des berühmten Autors Alexander Solschenytsin. In seinem Werk *Zweihundert Jahre zusammen*¹⁷ behauptet er, dass sowohl in der bolschewistischen Revolution vom 7. November 1917

als auch danach, während des Bürgerkrieges und des Kriegskommunismus in Russland, Juden in den Sicherheitsapparaten einen Löwenanteil gestellt hätten. Diese Behauptung des Autors entbehrt jeglicher Grundlage. Bis zu den antijüdischen Säuberungen unter Stalin, angefangen ab den 1930er Jahren, betrug die Zahl der jüdischen NKWD- oder Tschecha-Beamten höchstens 20 bis 24 Prozent. Dies zu betonen ist deshalb für diese Arbeit wichtig, weil die meisten Autoren (Franziska Becker, Karen Körber, Judith Kessler), die die Aussagen der hiesigen „Kontingentflüchtlinge“ in Interviews und Feldforschungen festhielten, die besonderen seelischen Befindlichkeiten der Flüchtlinge aus Unkenntnis über das sowjetische System nicht berücksichtigen. Das Wesen dieses Systems bildete eine lückenlose Bespitzelung, bei der ein jeder Meldungen schriftlich oder mündlich einem Apparatschik weiterleiten musste, und ebenso war er selber von anderen, manchmal für ihn selbst Unbekannten belauscht und bespitzelt worden. So entstand für jeden Sowjetbürger ein nicht zu unterschätzender Selbstrechtfertigungsdruck. Ferner litten die meisten Sowjetbürger unter ständigen Angstvorstellungen, dass über Nacht auf Grund eines Beschlusses von Stalin oder seiner Geheimdienstler ein jeder als „Links- oder als Rechtsabweichler“ von der offiziellen Parteilinie abgestempelt, „abgeholt“ und ohne Prozess und Urteil in die Verbannung geschickt werden könnte und damit für seine Angehörigen für immer aus ihrem Blickwinkel verschwunden wäre. Es wäre noch anzumerken, dass die Politik der Bolschewisten gegen Religionen wie auch gegen religiös eingestellte Menschen ablehnend und negativ war. Sie haben einen offenen Kampf gegen die Menschen geführt, deren Weltanschauung nicht marxistisch-leninistisch war, und der zum Ziel hatte, das religiöse Gedankengut als reaktionär zu vernichten. In Folge dieses Kampfes sind von den 1920er Jahren an jüdische Gemeinden verboten, Synagogen geschlossen, Rabbiner und sonstige Würdenträger eingekerkert oder verbannt, jeglicher Religionsunterricht und Bildungsarbeit zunichte gemacht worden. Juden, wie auch andere gläubige Menschen, wurden eingeschüchtert und waren verängstigt. Es gab im Sowjetsystem Perioden, in denen Juden als „Kosmopoliten“ oder „Zionisten“ von vorneherein als politisch „verdächtig“ galten. Wer in eine solche Lage geriet, konnte keine höhere Position bekleiden oder hatte sogar damit zu rechnen, dass er seine Arbeit ganz verlieren könnte.

Bei der Verteilung der Studienplätze zählte die „Abstammung“. Diejenigen, die eine „proletarische“ oder „bäuerliche“ Abstammung nachweisen konnten, wurden bevorzugt. All dies zwang die jüdischen Menschen in diesem unmenschlichen System in eine „Mimikri“-Haltung. So haben die meisten sowjetischen Juden, wenn es irgend möglich war, ihre jüdischen Wurzeln bewusst verleugnet, die jiddische Sprache nicht mehr kultiviert und keine religiösen Sitten und Bräuche mehr praktiziert. Hinzu kam noch, dass in der Ukraine und in Weißrussland die großen Massen der chassidischen, frommen Juden, die Träger der jüdischen Kultur und Religion, von den Nationalsozialisten ausgerottet worden waren.

Nach jenen Jahrzehnten der ständigen und ununterbrochenen Bedrohungen und Demütigungen trafen die jüdischen Menschen auf eine Möglichkeit der Emigration nach Deutschland. Es entstand die groteske Situation, dass diejenigen, die bereits seit zwei Generationen versucht hatten, alle Elemente ihrer jüdischen Identität abzustreifen, nun plötzlich im Vorfeld ihrer Emigration gezwungen waren „zu einer Ethnisierung von Identitäten“. ¹⁸ Die speziellen Zuwanderungsregeln der deutschen Ministerialbürokratie zwangen diese Menschen in ein Kontingentflüchtlingsdasein, um die administrativ-rechtlichen Rahmen der Migration zu erfüllen. Vor diesem Background wird es vielleicht verständlicher, dass für viele Juden aus den GUS-Staaten die jüdische Nationalität als „Fremdzuschreibung“ und sowjetische Schikane erschien. ¹⁹ So leuchtet es einem auch ein, dass Ankömmlinge in Deutschland bei einem neutralen, also nicht zu den Behörden und auch nicht zu den jüdischen Gemeinden gehörenden Interviewer das Bild entstehen lassen, dass 50 Prozent der Befragten sich nicht mit ihrem Judesein identifizieren können oder wollen. Auch dann, wenn mehr als die Hälfte der Befragten sich als Mitglied einer jüdischen Gemeinde bezeichnet. ²⁰

Ich glaube wohl, dass, bevor wir die Unterschiede der Migrationserfahrungen der Migranten aus den GUS-Staaten mit den Erlebnissen der Nachkriegsmigranten miteinander vergleichen oder analysieren, wir folgende harte Tatsachen zur Kenntnis nehmen müssten: Die Migranten der Nachkriegszeit aus den osteuropäischen Ländern litten und leiden unter einem Trauma des physischen Holocaust durch die Nationalsozialisten und ihren Schergen. Die Migranten aus den GUS-Staaten erlebten zwei zeitlich

versetzte Vernichtungen. Erstens die erbarmungslose physische Ausrottung ihrer Angehörigen und Freunde durch die Hinrichtungskommandos der Nationalsozialisten und ihren „Hilfswilligen“ im Russlandfeldzug. Und zweitens, in der Nachkriegszeit, die „Tötung der jüdischen Seele“ und des Gedankenguts aus dem Bewusstsein der jüdischen Menschen durch die stalinistische Maschinerie.

Die beiden Migrationen lassen sich nur von einem Gesichtspunkt aus vergleichen. Und zwar in der Rolle, die die aufnehmenden jüdischen Gemeinden vor Ort gespielt haben. Nicht alle Gemeindevorsteher unter den deutschen Juden empfingen die Zuwanderer nach dem Holocaust wie der Gerichtspräsident Alfred Marx in Stuttgart. Viele fürchteten sogar einen „Kulturschock“ oder einen wachsenden Antisemitismus. Die meisten Gemeinden waren damals auf diese Integrationsaufgabe nicht vorbereitet, und die Notlage der Nachkriegszeit und die Entbehrungen fielen auch viel mehr ins Gewicht.

Leider waren unsere Gemeinden auch auf diese neue Welle der Migranten aus den GUS-Staaten nicht vorbereitet. Vor allem fehlten die Schulungszentren und Bildungseinrichtungen. Es lässt sich feststellen, dass es eine Ausnahme bei den mannigfaltigen Bemühungen der Integration der Migranten gab. Systematisch und überlegt arbeitete nur die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V. (ZWSt). Diese Einrichtung beim Zentralrat der Juden in Deutschland übernahm sofort eine wichtige Rolle im Gesamtprozess der Integration als einer der sechs Träger der Liga der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland. Dieses Gremium hat erkannt, dass Probleme dieser Migration spezifisch auf folgendem Ebenenkomplex bearbeitet werden müssen:

- religiöse Defizite
- Mangel an jüdischer Identität
- Fehlen von jüdischer Mentalität in der lebensweltlichen Orientierung
- mangelnde Integration innerhalb der jüdischen Gemeinden.²¹

Im Folgenden möchte ich einen kurzen Überblick auf die zentralen Veranstaltungen der ZWSt für Zuwanderer bieten:

Diesen Veranstaltungen ist es zu verdanken, dass, wenn auch langsam, doch die Herauskristallisierung einer jungen, gebildeten Elite mit einer besonderen Sensibilität kulturellen Fragen gegenüber zu beobachten ist. Nicht wenigen Gymnasialschülern, die kaum einige Jahre hier im Land wohnen, ist es gelungen, beachtenswerte Preise bei nationalen und internationalen Schülerwettbewerben auf jeglichen Gebieten zu gewinnen.

Die ZWSt führt regelmäßig berufsspezifische Integrationsseminare durch, sogar für solche Einwanderer, die auf Grund ihres Alters oder ihrer beruflichen Spezifikation (Schriftsteller, Regisseure usw.) keinen Anspruch auf staatliche Maßnahmen haben.

Mit einigen Worten muss man über die Familienseminare sprechen. Auf Grund der erstrangigen Rolle der Familie im Judentum bemüht sich die ZWSt, zu festen Terminen Veranstaltungen durchzuführen, an denen ganze Familien teilnehmen können, um miteinander jüdische Traditionen und Riten kennenzulernen und vertiefen zu können.²² Auf Grund der großen Anzahl exzellenter Musiker und Musikerinnen unter den Zuwanderern initiierte der Direktor der ZWSt, Benjamin Bloch, die Gründung eines Kammerorchesters, „Hatikva“.²³ („Hatikva“ bedeutet auf Hebräisch „Hoffnung“ und spielt auf jene Hoffnung an, die den Mitgliedern des Orchesters gegeben werden sollte, um in der Musikwelt hierzulande leichter Fuß zu fassen.)

Bei der Integrationstätigkeit werden die verdienten Senioren unter den Zuwanderern nicht links liegen gelassen, schon auf Grund der biblischen Gebote betreffend der besonderen Rücksichtnahme und Ehre dem Alter gegenüber. Diesen Menschen wird die Welt des Judentums und des Jude-seins nach langen Jahrzehnten der kommunistischen Unterdrückung und Diktatur näher gebracht. Es wird auch auf intensiven Sprachunterricht und zweisprachige (Deutsch und Russisch) Veranstaltungen Wert gelegt. Zum Schluss erwähne ich die vielfältigen, altersmäßig gegliederten Ferientaufenthalte der ZWSt für Kinder und Jugendliche, die allesamt durchdacht, konzipiert, didaktisch und methodisch durch geschultes Personal durchgeführt werden und den Kindern und Jugendlichen somit neben sinnvollen Ferien auch die Wege in die jüdische Gesellschaft öffnen.

Es trifft zu, dass der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland durch die massive Zuwanderung in den 1990er Jahren große Defizite und

damit verbundene sachliche und personelle Probleme offengelegt hat. Perspektiven zu eröffnen verlangt Mut. Dieser könnte uns dazu verhelfen, im Laufe der Zeit den großen Mangel an geeigneten Persönlichkeiten, Rabbinern, Lehrern und Gemeindebeamten zu beheben.

ANMERKUNGEN

- 1 Ismar Elbogen: Die Geschichte der Juden in Deutschland, Berlin 1935.
- 2 Rainer Hess; Jarden Kranz: Jüdische Existenz in Deutschland heute. Probleme des Wandels der jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland infolge der Zuwanderung russischer Juden nach 1989, Berlin 2000, S. 32.
- 3 Micha Brumlik: Zuhause, keine Heimat? Junge Juden und ihre Zukunft in Deutschland, Gerlingen 1998; Julius H. Schoeps; Willi Jasper; Bernhard Vogt (Hrsg.): Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land, Weinheim 1996; Franziska Becker: Ankommen in Deutschland. Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozeß russischer Juden, Berlin 2001; Klaus J. Bade: Europa in Bewegung. Migration vom späten 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, München 2000; Klaus J. Bade; Selwyn Ilan Troen (Hrsg.): Zuwanderung und Eingliederung von Deutschen und Juden aus der früheren Sowjetunion in Deutschland und Israel, Bonn 1993.
- 4 Paul Sauer; Sonja Hosseinzadeh: Jüdisches Leben im Wandel der Zeit. 170 Jahre Israelitische Religionsgemeinschaft. 50 Jahre neue Synagoge in Stuttgart, Gerlingen 2002, S. 162.
- 5 Hess; Kranz (Anm. 2), S. 29f.
- 6 Ebd.
- 7 Lily Brett: Einfach so, Wien/München 1998.
- 8 Hess; Kranz (Anm. 2), S. 32.
- 9 Michael Brenner: Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945–1950. München 1995, S. 25–28.
- 10 Hess; Kranz (Anm. 2), S. 35.
- 11 Sauer; Hosseinzadeh (Anm. 4), S. 188.
- 12 Julius H. Schoeps; Willi Jasper; Bernhard Vogt (Hrsg.): Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer, Potsdam 1999, S. 98.
- 13 Hess; Kranz (Anm. 2), S. 55.
- 14 Ebd., S. 57.
- 15 Rolf W. Schloss: Lass mein Volk ziehen, München/Wien 1971; Daniela Bland-Spitz: Die Lage der Juden und die jüdische Opposition in der Sowjetunion 1967–1977, Diessenhofen 1980.
- 16 Alexander Borschtschagowski: Orden für einen Mord. Die Judenverfolgung unter Stalin, Berlin 1997.
- 17 Alexander Solschenyzin: Zweihundert Jahre zusammen. Die Juden in der Sowjetunion, München 2003.
- 18 Franziska Becker: Ankommen in Deutschland. Einwanderungspolitik als biographische Erfahrung im Migrationsprozeß russischer Juden, Berlin 2001, S. 32–33.
- 19 Ebd., S. 50–59.
- 20 Ebd., S. 99–145.
- 21 Hess; Kranz (Anm. 2), S. 12.
- 22 Ebd., S. 235.
- 23 Ebd.

IV ZUWANDERUNG „RUSSISCHER“ JUDEN NACH DEUTSCHLAND SEIT 1990

Synagoge, Samowarverein, Veteranenclub? Jüdische Gemeinden in Deutschland heute

„Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik“¹ – unter diesem Titel eröffnete das Frankfurter Jüdische Museum 2010 eine groß angelegte Ausstellung, die den Prozess der Einwanderung russischsprachiger Juden seit 1989 erstmals dokumentiert und einem breiten Publikum zugänglich macht. Das gewählte Motto der Ausstellung „Ausgerechnet Deutschland!“ nimmt noch einmal Bezug darauf, mit welcher Überraschung und gelegentlich auch mit welchem Befremden ein Vorgang bewertet wurde, der bis dahin kaum vorstellbar schien: Wenige Jahrzehnte nach dem Holocaust ist Deutschland wieder ein Einwanderungsland für Juden geworden.² Die jüdische Immigration aus der ehemaligen Sowjetunion und den GUS-Nachfolgestaaten hat die jüdische Gemeinschaft in Deutschland von Grund auf verändert. Ein Blick auf das gegenwärtige jüdische Leben zeigt an, dass der beobachtbare Wandel sich nicht allein in gestiegenen Zahlen niederschlägt, sondern vor allem von einer neuen Sichtbarkeit und Diversifizierung innerhalb der jüdischen Minderheit kündigt.³ Mittlerweile sind rund 190.000 sogenannte jüdische Kontingentflüchtlinge nach Deutschland emigriert; etwa die Hälfte davon hat sich einer jüdischen Gemeinde

angeschlossen.⁴ Jüdische Initiativen, Arbeitskreise und Internetforen sind nur ein offenkundiges Zeichen dafür, dass sich außerhalb der etablierten jüdischen Gemeinden neue Formen jüdischen Lebens herausbilden. Zu diesen neuen Formen des Judentums in Deutschland gehört auch eine erkennbare religiöse Pluralisierung, die bereits zu Veränderungen in der Organisationsstruktur der jüdischen Minderheit geführt hat. Unter dem Dach des Zentralrats der Juden in Deutschland, der die staatlich anerkannten jüdischen Gemeinden orthodoxer Prägung vertritt, sind seit einiger Zeit auch liberale Gemeinden zu finden. Weitere liberale jüdische Gruppen und Gemeinden haben sich in der Union progressiver Juden in Deutschland e.V. zusammengeschlossen. Seit einigen Jahren sind zudem die ultraorthodox orientierten Mitglieder von Chabad Lubawitsch in Deutschland ansässig und versuchen, die russischsprachigen Juden für ihre Gemeinschaften zu gewinnen. Nicht alle diese Veränderungen gehen allein auf die Einwanderungsbewegung zurück, umgekehrt wären sie jedoch ohne die russischsprachigen Juden nicht denkbar. Die jüdische Minderheit in Deutschland ist ethnisch, kulturell und religiös heterogener geworden.

Könnten diese Schilderungen zuversichtlich stimmen, so offenbart ein Rückblick auf die letzten beiden Jahrzehnte, dass die neue Vielstimmigkeit innerhalb der jüdischen Minorität vor allem als Bedrohung erlebt wird: Nicht von Pluralität ist die Rede, sondern von Spaltung und Zerrissenheit. Es scheint, als ob mit dem Wandel der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland auch ihr Selbstverständnis auf dem Prüfstand steht. Ich möchte im vorliegenden Text einige der Konfliktfelder skizzieren, die sich mit der Einwanderung der russischsprachigen Juden verbinden.⁵ Dabei wende ich mich den etablierten jüdischen Gemeinden zu, die – sowohl in den Augen der deutschen Politik und Behörden als auch ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge – als die zentralen Institutionen galten, die für die Integration der Immigranten zuständig waren. Anhand von Ergebnissen einer vergleichenden Gemeindestudie, die im Rahmen eines Kooperationsprojekts der Fachhochschule Erfurt und der Universität Erfurt durchgeführt wurde,⁶ will ich aufzeigen, wie sich die anfänglichen Hoffnungen in den Gemeinden auf eine „Revitalisierung jüdischen Lebens“ erheblich relativiert haben und warum gerade die jüdischen Gemeinden in den vergangenen Jahren zum

Schauplatz einer Vielzahl von Auseinandersetzungen geworden sind. Dazu sollen im Folgenden exemplarisch drei Fragen behandelt werden, die im Zentrum einer Reihe von Konflikten zwischen alteingesessenen und neuen Gemeindegliedern stehen: 1. Wer nach welchen Kriterien als Jude gilt, 2. welches Narrativ innerhalb der jüdischen Gemeinschaft dominiert und schlussendlich, 3. welche Rolle und Funktion künftig der Institution der jüdischen Gemeinde zufallen soll.

RELIGIÖSE ODER ETHNISCHE GEMEINSCHAFT?

„Ich habe mir – eingebildet –, muss ich heute sagen –, dass ich hier eine deutsch-jüdische Gemeinde wieder aufbauen kann.“⁷

„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.“⁸

Solche Aussagen sind kennzeichnend für das Selbstverständnis alteingesessener Gemeindevorstände in unseren Untersuchungsgemeinden, wenn es um die Aufnahme der russischsprachigen Juden geht. Danach liegt den jüdischen Gemeinden ein klarer Integrationsauftrag zugrunde, der das Verhältnis zwischen Alteingesessenen und Neuzugewanderten eindeutig zu definieren scheint. 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 des Judentums als Religion und der jüdischen Geschichte als Geschichte der Juden in Deutschland.

Zu den zentralen Erfahrungen der russischsprachigen Juden gehört die Tatsache, dass sich mit ihrem Grenzübertritt nach Deutschland eine Redefinition ihrer kollektiven Identität vollzieht. Waren sie in der Sowjet-

union Angehörige einer nationalen Minderheit gewesen, deren ethnische Zugehörigkeit sich patrilinear bestimmt hatte, so gelten sie in Deutschland als Mitglieder einer Religionsgemeinschaft. Die Frage der Mitgliedschaft ist in den jüdischen Gemeinden durch das orthodoxe jüdische Religionsgesetz, die Halacha, geregelt.⁹ Danach kann nur aufgenommen werden, wer den Nachweis einer jüdischen Mutter erbringt. Für die mehrheitlich säkularisierten jüdischen Immigranten stellt dieser Wandel von einer nationalen zu einer religiösen Minorität einen umstrittenen Prozess dar, der dauerhaft Anlass für Konflikte bietet. Zwar stehen ihnen – wie auch allen nichtjüdischen Familienangehörigen – die jüdischen Gemeinden in allen sozialen Belangen wie auch für die Teilnahme an Veranstaltungen offen. Gleichwohl bleibt manchen von ihnen die Mitgliedschaft verwehrt, da sie halachisch nicht als Juden gelten. Angesichts des hohen Anteils an eingewanderten Ehepaaren mit einer nichtjüdischen Partnerin gilt dieser Ausschluss auch für viele Kinder, die zwar die jugendspezifischen Angebote der Gemeinden wahrnehmen können, aber nicht zur Bar oder Bat Mizwa zugelassen werden. Ein Umstand, der in unseren Interviews von den russischsprachigen Gemeindegliedern aller Altersgruppen deutlich kommentiert wird:

„Solche gemischte Familien haben es schwer, definitiv. Sie sind genauso wie wir. Es ist ja schließlich egal, ob man von einer jüdischen Mutter oder einem jüdischen Vater stammt.“¹⁰

„Das ist Unsinn! Das ist wirklich ein Unsinn, dass du mehr ein Jude bist, wenn die Mutter Jüdin ist als wenn der Vater ein Jude ist. Man muss sagen, die deutsche Regierung, sie sieht es richtig. Sie haben gesagt, es gibt keinen Unterschied zwischen Mutter und Vater. Man muss alle aufnehmen, das ist Natur, eine natürliche Sache, nicht nur eine religiöse.“¹¹

„Ich finde, man sollte nicht sagen, okay, nicht jüdisch, weil die Mutter nicht jüdisch ist. Das sollte man nicht machen. Auf keinen Fall.“¹²

Stellvertretend für viele unserer Interviewpartner/innen betonen die Befragten nicht nur die – in ihren Augen ungerechtfertigte – Ungleichbehandlung der nichthalachischen Juden, sondern ein völliges Unverständnis, was den Sinn der Aufnahmeregel an sich angeht. Da es sich, ihrem Verständnis zu-

folge, in beiden Fällen um ein Kriterium ethnischer Abstammung handelt und diese sowohl väterlicher- wie mütterlicherseits gegeben ist, erscheint das Religionsgesetz als ein Akt der Willkür. Umso mehr, da das Jüdischsein in der Sowjetunion sich eher selten über Bezüge zur Religion oder Tradition hergestellt hat. Die große Mehrzahl der russischsprachigen Juden war von jüdischen Traditionen abgeschnitten und verfügte in der Regel nicht über einen religiösen Hintergrund.¹³ Dies ist in erster Linie auf die atheistische und repressive antisemitische Politik des Sowjetregimes zurückzuführen, jedoch auch das Ergebnis einer freiwilligen Enttraditionalisierung der russischsprachigen Juden, wie sie schon seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die Haskala-Bewegung sowie durch die entstandenen zionistischen, kulturalistischen und territorialistischen Bewegungen gekennzeichnet war.¹⁴

Gerade das sowjetische Verbot einer freien Religionsausübung führte unter den alteingesessenen Gemeindemitgliedern zu der Annahme, die russischsprachigen Juden könnten in den hiesigen jüdischen Gemeinden endlich ihrem Bedürfnis nachgehen, ihre verschüttete Identität zu leben. Aus dieser Perspektive erschienen die Immigranten vornehmlich als Opfer einer staatlichen Politik der Diskriminierung und Benachteiligung, denen ein jüdisches Leben bislang verwehrt geblieben war. Eine Perspektive, die zweifelsohne zutrifft und doch übersieht, in welchem hohem Maße die russischsprachigen Juden die Werte und Normen der sowjetischen Gesellschaft übernommen haben, obgleich diese ihnen fortlaufend mit einem virulenten Antisemitismus begegnete. In seiner Studie *The Jewish Century* hat der russisch-jüdische Historiker Yuri Slezkine dargelegt, welche großen Hoffnungen Teile der jüdischen Minderheit im zaristischen Russland mit der Oktoberrevolution von 1917 verbanden. Slezkine zufolge erwarteten die jüdischen Anhänger der russischen Revolution nicht nur ihre rechtliche Gleichstellung und gesellschaftliche Anerkennung in einem künftigen modernen Nationalstaat. Sie identifizierten sich zugleich mit der russischen Sprache und Hochkultur, zogen in die Städte und eigneten sich einen urbanen Lebensstil an. Eine Entwicklung, die – wie wir etwa in den Memoiren von Leo Trotzki oder Ossip Mandelstam nachlesen können – auch als ein Bruch mit dem engen, traditionellen und abgeschiedenen Leben des jüdischen Stetl verstanden wurde.¹⁵ Diese spezifische Erfahrung, einerseits akkulturiert und andererseits

als Juden gesellschaftlich und institutionell stigmatisiert zu sein, prägt auch die Selbstbeschreibungen unserer Interviewpartner/innen, wenn es um die Frage nach ihrem Jüdischsein in der Herkunftsgesellschaft ging.

„Was ist denn jüdisch? Ich weiß es nicht. Eine Nationalität. Ein Jude zu sein war schlecht. Jude, ja, das stand im Pass geschrieben. Und was sollte das heißen für mich? Mein Ziel war immer die Arbeit, und meine Werte schienen mir, jedenfalls damals, sehr universalistisch zu sein. Man war nicht jüdisch und doch jüdisch zugleich. Die Juden gehörten der akademischen Elite an, als Ärzte, Akademiker usw. Sie konnten kaum Jiddisch und hielten nichts von der Tradition.“¹⁶

„Alle wurden nach diesem ‚fünften Punkt‘ befragt. So habe ich mitbekommen, dass ich jüdisch war. Die Lehrerin sagte mir ins Gesicht, dass ich mich dafür schämen soll. Ich wusste nicht, dass ich jüdisch bin. Abends, als ich nach Hause kam, fragte ich meine Eltern danach. Sie schwiegen hilflos.“¹⁷

„Ich hab irgendwie ziemlich spät erfahren, dass ich überhaupt Jude bin und wußte gar nicht, was das ist. Ah, deswegen dürfen wir ausreisen? Ey, cool.“¹⁸

Der Wille zur Assimilation, ein Gefühl der Scham und Unwissenheit bezogen auf die eigene Herkunft sowie die alltägliche Erfahrung von Antisemitismus – all dies sind Merkmale eines Jüdischseins, welches sich selbst oftmals nur mühsam fassen lässt, aus dem es gleichwohl in den allermeisten Fällen kein Entkommen gab. Dass man „nicht jüdisch und doch jüdisch zugleich war“ – diese paradox anmutende Formulierung unseres älteren Interviewpartners –, beschreibt insofern durchaus zutreffend das Lebensgefühl russischsprachiger Juden in der Sowjetunion.

Nun wäre es verkürzt, würde daraus der Eindruck einer ausschließlich defizitär verstandenen Identität entstehen. Tatsächlich hat das jüdische Leben in der Sowjetunion eigene Erfahrungen und Deutungsmuster erzeugt, die sich von denen der in Deutschland lebenden Juden in vielfältiger Hinsicht unterscheiden. Dazu zählt einerseits ein jüdisches Selbstverständnis, das sich im Wesentlichen passiv über die ethnische Herkunft begründet, ohne einen Bezug zur jüdischen Geschichte, Kultur und Tradition zu besitzen.

Andererseits ist dieses Selbstverständnis durch ein besonderes Gruppenbewusstsein charakterisiert, welches sich, der eigenen Wahrnehmung zufolge, durch Leistungsbereitschaft sowie einen hohen Anteil an erworbenen Bildungstiteln und kulturellem Kapital auszeichnet.¹⁹ Eine Haltung, die sich auch in den Konflikten um die künftige Gestalt der jüdischen Gemeinden zur Geltung bringt. Darin wird die formelle Bedeutung der Gemeinde als religiöse Institution und Bewahrerin der Tradition durchaus akzeptiert, allerdings ebenso selbstverständlich die Anerkennung der eigenen Identitätsbezüge gefordert, zu denen auch die Verankerung in der russischen Sprache und Kultur gehört.

„Aber ich sage immer, warum sollen wir in der jüdischen Gemeinde auf Deutsch sprechen? Deutsch und Russisch sind gleichwertige Sprachen in der Gemeinde. Wenn wir sprechen Deutsch, dann sollen wir auch Russisch sprechen. Oder wir sollen alle Iwrit lernen und auf Hebräisch sprechen.“²⁰

„Die Gemeinde heute hat schon eine andere Qualität. Wir sind eigentlich eine Gemeinde, wo mehr als 80 Prozent eine Fachhochschulausbildung haben [...]. Die Menschen sind nicht gläubig, meistens. Sie sind einfach der Tradition verbunden. [...] Was uns zusammenhält ist, das ist unsere Ausbildung und unsere Wertvorstellung.“²¹

„Also, ich sehe die Gemeinde als kulturelle Gemeinde. Ich würde gerne wollen, dass man doch auch in Deutschland anerkennt, dass die Juden nicht nur religiöse Juden sind.“²²

Erweist sich demnach der Anspruch, aus den Neuzuwanderern religiöse Juden machen zu wollen, als wenig zukunftssträftig, so scheint auch das Erbe einer gemeinsam geteilten Geschichte keineswegs unumstritten.

DIE DIFFERENZ DER NARRATIVE: SCHOAH VERSUS GROSSER VATERLÄNDISCHER KRIEG

Für die jüdischen Gemeinden im Nachkriegsdeutschland bildete die Opfererfahrung des Holocaust den zentralen Bezugspunkt, der auch ihr Verhält-

nis zur Bundesrepublik wesentlich strukturierte. Dagegen steht im Fall der russischsprachigen Juden der »Große Vaterländische Krieg« im Zentrum der kollektiven Erinnerung. 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 von der Generation der Kriegsteilnehmer wird in den Gemeinden selbstverständlich eingefordert, dieses Datum öffentlich zu begehen. Dazu gehört die ordensgeschmückte Brust der Veteranen ebenso wie das gemeinsame Singen der alten Kampfeslieder und die gelegentliche Forderung, anlässlich der Feierlichkeiten vor der Gemeinde die russische Fahne zu hissen. Aus der Sicht der Alteingesessenen verstellt dieses Datum nicht nur den Blick auf die Opfer der Schoah; es dient als vermeintliche Legitimation für das selbstbewusste Auftreten der russischsprachigen Juden, sowohl in den Gemeinden als auch gegenüber Deutschland als Aufnahmeland.

„Wir sind die Sieger, die Befreier, wir machen alles richtig. Das ist schon hundertprozentig die Einstellung. Und so treten sie ja auch auf. Das steht uns zu, ist die andere Einstellung, die dazu kommt. Die Deutschen haben uns das zu geben.“²³

Tatsächlich nimmt der Große Krieg in den Erzählungen der Zeitzeugen sowie bei den nachfolgenden Generationen einen wichtigen Platz ein; schließlich gibt es kaum eine Familie, die keine Opfer zu beklagen hat.

„Die Blockade [von Leningrad] hat mich als Kind und als Mensch sehr geprägt. Das war die schwerste Zeit meines Lebens. [...] Die Menschen hungerten und starben. Meine Mutter ist am 22. September 1942 von einem Luftangriff getroffen worden. Sie wurde dabei schwer verletzt und starb einen Tag später [...]. Die Stadt, wo meine Schwester lebte, wurde von den Deutschen besetzt. Ich bekam Jahre später einen Brief, wo ausführlich beschrieben ist, wie sie sämtliche Juden ermordet haben. Sie wurden zusammengetrieben, nackt ausgezogen und in einem Massengrab erschossen.“²⁴

„Es geht nicht darum, dass eine Diktatur die andere Diktatur besiegt hat. Tausende, Hunderttausende von Juden haben in der Roten Armee gekämpft, weil, wenn Hitler die Sowjetunion besiegt hätte, wären alle Juden umgebracht worden. Und das haben alle gewusst. Und die Juden haben keine andere Wahl gehabt. Sie haben auch gekämpft für ihr eigenes Leben, für ihre Familien, gegen diese nationalsozialistische Diktatur. Wenn die sowjetische Macht diesen Krieg verloren hätte, was wäre dann passiert? Wer von den Juden wäre am Leben geblieben? Niemand. Und leider, wenn wir anfangen zu diskutieren, die alteingesessenen Juden verstehen das nicht.“²⁵

„Mein Großvater ist im Krieg gewesen als Bombenentschärfer, deswegen hat er immer versucht, so diese Jiddischkeit zu vermitteln. Das ist einfach auf Grund dieser Zeit von 1938 bis 1945, das hat mein Opa natürlich auch irgendwie verfolgen können. Wenn dann die Hälfte des Volkes einfach ausgelöscht wird, dann muss man schon irgendwie versuchen, doppelt so viel zu geben, um das nicht zu verlieren. Und das meine ich halt so mit der Jiddischkeit.“²⁶

Diese Zitate zeigen, dass der Holocaust generationenübergreifend in den Kontext des Zweiten Weltkriegs eingebettet wird. Entsprechend der sowjetischen Ideologie, die kein Interesse daran hatte, das besondere Schicksal der jüdischen Minderheit im Zweiten Weltkrieg zu betonen, weisen viele unserer Gesprächspartner darauf hin, wie wenig sie in der Vergangenheit über die Schoah gewusst hätten. Allenfalls habe man in den eigenen Familien darüber gesprochen, wenn überhaupt. Gehört also einerseits das Beschweigen des Holocaust zur Erfahrung der russischsprachigen Juden, so lässt sich andererseits feststellen, dass ihr Geschichtsverständnis eine neue Figur bereithält, die durchaus Identifikationspotenziale bietet. Neben das Bild der Opfergemeinschaft, welches bislang in den Gemeinden dominierte, tritt nun die Erinnerung an den „kämpfenden jüdischen Soldaten“, der den Sieg über die nationalsozialistische Diktatur davonträgt und sein eigenes Volk befreit. Freilich ist die Figur des jüdischen Soldaten unter den jüdischen Immigranten nicht unumstritten. Insbesondere in der Gruppe der Jugendlichen und der jungen Erwachsenen distanzieren sich Interviewpartner/innen

nachdrücklich von den ideologischen Versatzstücken der Herkunftsgesellschaft, die diesem Bild noch eingeschrieben sind. Gleichwohl zollt auch die dritte Generation den besonderen Erfahrungen ihrer Angehörigen in den Kriegsjahren ihre Anerkennung und begreift die Erzählungen über den Großen Krieg als wesentlichen Bestandteil der erinnerten und tradierten Familiengeschichte.

Es bleibt abzuwarten, auf welche jüdische Geschichte sich die Gemeinden künftig beziehen werden. Mehr als wahrscheinlich scheint jedoch eine Pluralisierung des historischen Gedächtnisses und, damit verbunden, auch ein gewandeltes Selbstverständnis der Gemeinden etwa in Bezug auf ihr Verhältnis zu Deutschland und zu Israel. Markiert bereits die Einwanderung nach Deutschland eine gewisse Distanz der russischsprachigen Juden zum Zionismus, so scheint die Loyalität zum Staat Israel – die einen Grundpfeiler des jüdischen Selbstverständnisses im Nachkriegsdeutschland ausgemacht hat – einem Verhältnis gewichen, das eher individualistische Züge trägt und weniger von Schuldgefühlen gegenüber der „wahren Heimat“ geprägt ist.

SYNAGOGE ODER KULTURVEREIN?

Signalisieren die geschilderten Konflikte einen Wandlungsprozess innerhalb der jüdischen Gemeinden, so wird dieser Eindruck zusätzlich unterstrichen, wenn man die Zusammensetzung der Mitgliedschaft sowie deren Alters- und Sozialstruktur betrachtet. Die Anzahl der russischsprachigen Juden in den jüdischen Gemeinden liegt mittlerweile bei über 90 Prozent, Tendenz steigend. Ein Blick in unsere Untersuchungsgemeinden zeigt, was diese Entwicklung bedeutet. Der sprunghafte Anstieg der Mitgliederzahlen seit den 1990er Jahren hat einen Ausbau und eine Ausdifferenzierung der Angebotsstruktur in den jüdischen Gemeinden zur Folge, die von der Erweiterung der Gemeindegremien über die Einrichtung von Sozialabteilungen und Jugendzentren bis hin zur Gründung zahlreicher kultureller Clubs und Aktivitäten reichen. Schaut man sich an, wer in den Gemeindevorständen sitzt und wer zu den Gemeindewahlen kommt, aber auch, wer Aktivitäten in den Gemeinden initiiert und daran anschließend teilnimmt, so ist die Dominanz der zugewanderten Mitglieder offenkundig. Ob Schachclub,

Literaturzirkel oder Veteranenverein, überall engagieren sich Mitglieder, deren eigene oder familiäre Wurzeln in der ehemaligen Sowjetunion liegen. Obgleich also die Leitung der Gemeinden in vielen Fällen noch in der Hand alteingesessener Juden liegt, handelt es sich faktisch um Immigrantengemeinden, deren Mitglieder sich weitgehend selbst eingliedern, dabei aber Bezug auf den kulturell-religiösen wie organisatorisch-rechtlichen Rahmen nehmen, dem sie institutionell angehören.

Betrachtet man nun die Altersverteilung sowie die Sozialstruktur der neu eingewanderten Gemeindeglieder, so sind diese durch jene drei Merkmale gekennzeichnet, die sich mit der gesamten Einwanderung verbinden: 1. ein hoher Altersdurchschnitt, 2. eine hohe Arbeitslosenquote und 3. unzureichende Kenntnisse der deutschen Sprache bei einem großen Anteil der Eingewanderten.²⁷ Die jüdischen Gemeinden sind also mit strukturellen Problemen der Einwanderung konfrontiert, die sie selbst nicht zu verantworten haben, mit deren Folgen sie sich jedoch auseinandersetzen müssen. In unseren Interviews mit Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen und Vorständen der untersuchten Gemeinden stellten die Befragten fest, dass der Bereich der Sozialarbeit und Sozialbetreuung im vergangenen Jahrzehnt nicht nur enorm angewachsen sei, sondern auf Grund der hohen Altersstruktur in der Mitgliedschaft weiterhin steige. Gleichzeitig äußerten sich alle Vertreter der kleinen und mittleren Gemeinden trotz des großen Mitgliederzuwachses pessimistisch, wenn es um die zukünftigen Überlebenschancen ihrer Gemeinden ging. Mit einem Wort: es fehlen die Jungen, genauer: die jüngeren Berufstätigen. In die Sorge um die Zukunft der Gemeinden mischt sich bei vielen Gesprächspartner/innen ein Eindruck, der von einer Sozialarbeiterin bündig auf den Punkt gebracht wird: „Bei uns bleiben die, die es draußen nicht schaffen.“²⁸ Dieses negative Selbstbild korrespondiert zum einen mit dem Wissen, dass eine große Zahl der eingewanderten Juden die Gemeinden gar nicht aufsuchen oder sie nur in der allerersten Phase der Immigration als Orientierungshilfe nutzen. Zum anderen schwingt in dieser Selbstbeschreibung auch die leise Befürchtung mit, die Gemeinden blieben vor allem jenen »überlassen«, um deren Integration in die Aufnahmegesellschaft es etwa in Bezug auf Arbeit und Spracherwerb besonders schlecht bestellt ist.

„Viele von unseren Juden sagen immer, dass die Gemeinde ihnen etwas schuldet. Sie sollen endlich aufhören, sich nur auf die anderen zu verlassen. Die Gemeinde ist nicht die Jobbörse und sie ist auch nicht nur eine soziale Instanz. Darauf ist ihre Rolle nicht zu reduzieren.“²⁹

„Die nicht hierherkommen, die integrieren sich in die deutsche Gesellschaft. Also hierher kommen vor allem die älteren Leute und die, die sich fremd fühlen von der Umgebung.“³⁰

Aus diesen Sätzen spricht sowohl die Erfahrung der Entwertung der Gemeinden als auch das Gefühl einer permanenten Überforderung. Ein Eindruck, der sich in anderer Weise wiederholt, wenn es um die politische Beteiligung der Einwanderer in entsprechenden Gemeindegremien geht. Einerseits betonen die russischsprachigen Mitglieder zwar die Notwendigkeit, über „eigene“ Vertreter zu verfügen, die ihre besonderen Anliegen und Interessen wahren sollen. Andererseits begegnen sie „ihren Leuten“ nicht selten mit einem gewissen Misstrauen, was deren Motive für die Übernahme von Gemeindeämtern angeht.

„Politik muss bestimmte Ziele haben. Weil ich sehe, dass in Gemeinden kommen viele Leute in die Gremien, die dafür nicht geeignet sind. Die sind nicht sozial engagiert, sie sind nicht dort, um für die Leute etwas zu machen oder für die Gemeinde etwas zu machen, die sind dort, um für sich selbst etwas zu machen. [...] Die Leute, die tatsächlich etwas machen können, die wollen nicht in die Gemeinde. Und die Leute, die selbst nichts darstellen, die gehen hin und versuchen dort eine Karriere zu bauen und das ist auch eine Katastrophe.“³¹

Der moralische Vorwurf, manche Neuzuwanderer nutzten die Gemeinde allein zur eigenen Vorteilnahme und zur Durchsetzung partikularer Interessen, verweist auf ein Klima innerhalb der Gruppe der Immigranten, das von wechselseitigen Verdächtigungen und persönlichen Unterstellungen geprägt ist. In diesen negativen Wahrnehmungen verwandelt sich das idealisierte Bild der jüdischen Gemeinde vom Fluchtpunkt einer verwirklichten jüdischen Identität in sein Gegenteil: Es erscheint als Kulisse, hinter dem sich all jene sozialen Verwerfungen des sowjetischen Systems verbergen, vor denen die Immigranten geflohen sind. Was die russischsprachigen Gemeindegmitglie-

der hier im Deutungsrahmen ihrer Herkunftsgesellschaft zu interpretieren suchen, verstellt den Blick darauf, dass sich in diesen Auseinandersetzungen auch ein strukturelles Problem des Einwanderungslandes abzeichnet. Die Schließung des deutschen Arbeitsmarktes, insbesondere für Immigranten, die älter als vierzig Jahre sind, trägt wesentlich dazu bei, dass die jüdischen Gemeinden nicht nur als religiös-kulturelle Orte begriffen werden, sondern als Organisationen, die in begrenztem Umfang Posten und Funktionen vergeben und damit auch materielle Anreize schaffen. Der Mangel an alternativen Integrationspfaden in die Aufnahmegesellschaft, die die Sicherung einer ökonomischen Existenz gewährleisten können, hat somit zur Folge, dass die Gemeinden mit teilweise durchaus widersprüchlichen Ansprüchen überfrachtet werden, die sich oftmals in personalisierten Konflikten entladen. Nicht selten führt diese Situation unter den Zuwanderern zu einer Atmosphäre, die von Neid und Missgunst getragen ist und paradoxerweise jene begünstigt, denen man zahlenmäßig längst schon überlegen ist: die alteingesessenen Gemeindevorsitzenden, deren langjährige Leitungserfahrung und deren etablierte Kontakte zur lokalen Politik und Verwaltung am Ende doch versprechen, die Sicherheit und die Stabilität der Gemeinschaft zu gewährleisten.

DIE GRENZEN DER GEMEINSCHAFT

Was besagen die geschilderten Konflikte und Problemlagen für die Zukunft der jüdischen Gemeinden in Deutschland? Der Vorsitzende der Israelitischen Kultusgemeinde und langjährige Stadtrat in Nürnberg, Arno Hamburger, macht keinen Hehl daraus, was er von den eingewanderten Juden erwartet:

„Ihr müsst euch anpassen an die Gepflogenheit dieser Stadt und dieses Landes. Und ihr müsst euch anpassen an die Gepflogenheit dieser Gemeinde. [...] Dazu gehören der regelmäßige Gottesdienst, Kenntnis der Geschichte des Judentums, der Stolz darauf, Jude zu sein, und unsere Loyalität gegenüber unseren Brüdern und Schwestern in Israel zu beweisen. Das ist die Basis, auf der dieses Haus gebaut werden soll, und zwar mit Mauern, die jedem Widerstand von außen,

jeder aufkommenden Bewegung des Antisemitismus oder auch des Antizionismus entgegen treten können. Das gehört zu einer jüdischen Gemeinde.“³²

Das strikte Assimilationsgebot des Nürnberger Gemeindevorsitzenden ist verbunden mit einer klaren Vorstellung darüber, was Judesein in Deutschland bedeutet. Danach haben die Einwanderer die Verpflichtung, Mitglied einer jüdischen Gemeinde zu werden, weil sie damit ihre Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft und ihre Bindung an Israel unter Beweis stellen und mit diesem Schritt zudem ihre Bereitschaft dokumentieren, das symbolische Erbe der jüdischen Nachkriegsgemeinden weiterzutragen: den Kampf gegen jede Form von Antisemitismus im demokratischen Nachkriegsdeutschland. Eine Forderung, die die eingewanderten Juden auf eine kollektive Identität festlegt, deren zentrale Bezugspunkte in der jüdischen Geschichte und Tradition aber auch in der Loyalität zum gegenwärtigen deutschen Staat bestehen.

Während Arno Hamburger unmissverständlich deutlich macht, dass er gerne bereit ist, all jenen eine Rückfahrkarte nach Moskau zu kaufen, die lieber ihre „russischen Wurzeln“ pflegen möchten, geht die Vorsitzende der liberalen Jüdischen Gemeinde zu Oldenburg, Ruth-Sara Schumann, einen anderen Weg:

*„Wir haben gesagt, wir versuchen aufeinander zu zugehen, wir müssen beide zurückstecken und versuchen, die andern zu verstehen und sie zu respektieren. Und ich denke, da sind wir auf einem guten Wege.“*³³

Sara Schumann ist bemüht um einen Dialog, der die wechselseitige Anerkennung der verschiedenen Perspektiven und Erfahrungen von Alteingesessenen und neu Zugewanderten garantiert. Sie begreift den Aufbau des Gemeindelebens als einen Lernprozess für beide Seiten, der sich fortwährend im Alltag bewähren muss und dabei nicht frei von Schwierigkeiten und Konflikten ist, ob es um die Frage der Bestattungen gemischter Ehepaare auf dem jüdischen Friedhof, die Veranstaltungen zum 9. Mai und dem 9. November oder den wöchentlichen Synagogenbesuch geht. Diesem Anerkennungsmodell liegt zugleich das Eingeständnis zugrunde, dass sich mit der Einwanderung der russischsprachigen Juden ein grundsätzlicher Wandel vollzieht, auf den die Gemeinden nicht nur mit dem Anspruch auf

Kontinuität reagieren können, sondern auch mit dem Versuch, gemeinsam einen Neuanfang zu wagen.

So verschieden die Aussagen der beiden Gemeindevorsitzenden ausfallen, so sehr ähneln sie sich darin, eine grundsätzliche Differenz zu behaupten, was die Situation und das Selbstverständnis der jüdischen Gemeinden vor und nach 1990 in Deutschland betrifft. Das Deutungsmuster einer in „Juden“ und „Russen“ gespaltenen Gemeinschaft verkennt dabei Erfahrungen der eigenen jüngeren Geschichte, wie sie sich gerade an der oftmals schwierigen und konflikthaften Entwicklung der jüdischen Nachkriegsgemeinden zeigt. Schließlich sind die Gemeinden doch selbst Beispiele für den schwierigen Einigungsprozess von osteuropäischen und deutschstämmigen Juden, die in dem Bemühen um Vergemeinschaftung wiederholt auf die Grenzen unterschiedlicher Erfahrungen und Überzeugungen gestoßen sind, wenn es etwa um das jeweilige religiöse Selbstverständnis oder die politische Haltung zu Deutschland ging. Gleiches gilt gegenwärtig für die russischsprachigen Juden, die zwar eine Sprache teilen und auf ähnliche Erfahrungen als jüdische Minderheit im sowjetischen System verweisen können, sich zugleich jedoch hinsichtlich ihrer jeweiligen nationalen Herkunft voneinander unterscheiden und diese Differenz innerhalb der Gruppe der jüdischen Immigranten durchaus mit Bedeutung versehen. Es ist jedoch nicht allein die Einsicht in die Verschiedenheit jenseits der markierten Grenze zwischen deutsch- und russischsprachigen Juden, die beide Gruppen eint. Auch was manche Problemlagen angeht, gibt es möglicherweise eine größere Nähe, als es öffentliche Verlautbarungen zuweilen vermuten lassen. So schildert Anthony Kauders in seiner „deutsch-jüdische[n] Geschichte der Bundesrepublik“ eindrucklich, dass die Sorge um eine eher geringe religiöse Orientierung ebenso wie die Problematik der Mischehen die jüdische Gemeinschaft bereits in den zurückliegenden Jahrzehnten beschäftigt haben. Er zitiert aus einer Flugschrift der Neuen jüdischen Liste in Frankfurt am Main aus den 1980er Jahren, die vor dem Hintergrund der großen Zahl an Eheschließungen mit nichtjüdischen Partnern und Partnerinnen für eine Anerkennung von Kindern nichtjüdischer Mütter als Gemeindemitglieder werben, da ansonsten die Zukunft der Gemeinschaft auf dem Spiel stünde.³⁴ Eine Prognose, die wenig von ihrer Aktualität eingebüßt haben dürfte. Die

Frage danach, wie die Grenzen der jüdischen Gemeinschaft künftig gezogen werden sollen, ist also nicht neu, sie stellt sich durch die eingewanderten Juden nur in einer anderen Weise. Dazu gehört auch die Tatsache, dass ein großer Teil jüdischen Lebens, wenn nicht der weitaus größere, heute außerhalb der Gemeinden stattfindet – ein Umstand, über den wir bislang noch nicht viel sagen können. Insofern manifestiert sich in den Konflikten in und um die jüdischen Gemeinden auch die nüchterne Einsicht, dass mit der Pluralisierung der jüdischen Gemeinschaft vieles schwieriger geworden ist. Zugleich geben die beobachteten Auseinandersetzungen Auskunft darüber, wie eine Minorität, die in der öffentlichen Selbst- und Fremdwahrnehmung wesentlich über den Holocaust definiert war, mehr und mehr gekennzeichnet ist von internen Aushandlungsprozessen über die künftige Gestalt einer heterogenen Gemeinschaft, die zunehmend selbstverständlich ihren Platz in Deutschland behauptet.

ANMERKUNGEN

- 1 Dmitrij Belkin; Raphael Gross (Hrsg.): *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik*, Berlin/Frankfurt/M. 2010.
- 2 Tatsächlich hatte es bereits in den vergangenen Jahrzehnten eine zahlenmäßig kleine, aber dauerhafte Migration von Juden in die Bundesrepublik Deutschland gegeben auf Grund des staatlichen Antisemitismus in den osteuropäischen Nachbarländern, die

jedoch öffentlich nicht sichtbar wurde. Vgl. Monika Richarz: *Juden in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik seit 1945*. In: Micha Brumlik u.a. (Hrsg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Frankfurt/M. 1988, S. 13-30.

- 3 Vgl. Jeffrey Peck: *Being Jewish in the New Germany*, New Brunswick 2006; Alexander Jungmann: *Jüdisches Leben in Berlin: Der aktuelle Wandel in einer metropolitanen Diaspora-Gemein-*

- schaft, Bielefeld 2007.
- 4 www.zentralratjuden.de/de/topic/62htm [Zugriff 8.2.2011].
 - 5 Zum Prozess der Einwanderung der russischsprachigen Juden nach Deutschland in den 1990er Jahren siehe auch Karen Körber: *Russen, Juden, Emigranten. Identitätskonflikte jüdischer Einwanderer in einer ostdeutschen Stadt, Frankfurt/M./New York 2005.*
 - 6 Die Untersuchung wurde in zwei kleinen, zwei mittleren und zwei Großgemeinden zwischen 2005 und 2008 durchgeführt. Unsere Ergebnisse basieren auf Experteninterviews mit Gemeindevorständen und Gemeindefunktionär/innen aus den Bereichen Kultus, Kinder- und Jugendarbeit und der Seniorenarbeit. Zudem haben wir offene, leitfadengestützte Interviews mit Gemeindefunktionären aus dem Kreis der alteingesessenen und der russischsprachigen Juden geführt, die nach vier Altersgruppen unterschieden wurden. Darüber hinaus wurde eine Dokumentenauswertung der Gemeindeblätter bzw. -zeitungen vorgenommen, die den Zeitraum der Zuwanderung von Beginn der 1990er Jahre bis in die Gegenwart umfasst, sowie mit der Methode der teilnehmenden Beobachtung ausgewählte Veranstaltungen, Feste und Gottesdienste in den Untersuchungsgemeinden besucht. Das Projekt wurde von Prof. Dr. Doron Kiesel und Dr. Karen Körber von der Fachhochschule Erfurt und von Prof. Dr. Andreas Gotzmann, Universität Erfurt, durchgeführt. Finanziert wurde die Studie vom Zentralrat der Juden in Deutschland.
 - 7 Der Vorsitzende der Jüdischen Landesgemeinde Thüringen, Transkript, 4.
 - 8 Der Vorsitzende der Israelitischen Kultusgemeinde Nürnberg, Transkript, 12.
 - 9 Die Regelung der Mitgliedschaft durch das orthodoxe Religionsgesetz hängt mit der Organisationsstruktur der jüdischen Gemeinden als Einheitsgemeinden zusammen. Diese Struktur stammt aus der Vorkriegszeit, hat aber unter den besonderen Voraussetzungen der Nachkriegsgemeinden einen grundsätzlichen Wandel erfahren. Während nach dem Prinzip der Einheitsgemeinde alle religiösen Richtungen des Judentums unter einer Gemeindeverwaltung nach innen zugelassen und nach außen vertreten werden, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten faktisch eine gemäßigte Form der Orthodoxie durchgesetzt, die ursprünglich einen Kompromiss zwischen den eher orthodox orientierten osteuropäischen DPs (Displaced Persons) und den stärker assimilierten deutschsprachigen Juden in den reetablierten Gemeinden darstellte. Die Einheitsgemeinde ist in den letzten Jahren wiederholt in die Kritik geraten, vgl. Michal Y. Bodemann: *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre Erfindung, Hamburg 1996*; Michael Brenner: *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945–1950, München 1995.*
 - 10 Weibl. Interviewpartnerin, Jg. 1966, Transkript, 9.
 - 11 Männl. Interviewpartner, Jg. 1936, Transkript, 8.
 - 12 Weibl. Interviewpartnerin, Jg. 1990, Transkript, 7.
 - 13 Nach einer inoffiziellen Umfrage der 1980er Jahre bezeichneten sich nur sieben Prozent der befragten sowjetischen Juden als „religiös“. Über die Hälfte

- (53 %) beachteten die religiösen Gesetze nicht mehr, nur ein Fünftel (21 %) ging hin und wieder in die Synagoge, und 17 % zeigten eine ausgesprochen atheistische Grundhaltung. Vgl. Benjamin Pinkus: *The Jews of the Soviet Union. The History of a National Minority*, Cambridge 1988, hier S. 297. Ein weiteres Merkmal für die weitgehende Akkulturation der sowjetischen Juden ist der hohe Anteil von Eheschließungen mit nichtjüdischen Partnerinnen, der nach Schoeps et al. bei rund 50 % der eingewanderten Juden liegt. Vgl. Julius H. Schoeps; Willi Jaspers; Bernhard Vogt (Hrsg.): *Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land*, Weinheim 1996, hier S. 31ff.
- 14 Die ursprünglich im deutschsprachigen Raum entstandene *Haskala*-Bewegung (jüdische Aufklärung) gewinnt im Verlauf des 19. Jahrhunderts auch im russischen Judentum an Einfluss und bringt wichtige Vertreter hervor, deren Bestrebungen von einer zunehmenden Akkulturation der jüdischen Bevölkerung bis hin zur Forderung nach der Herausbildung einer nationalen jüdischen Identität reichen. Vgl. Verena Dohrn: *Jüdische Eliten im Russischen Reich: Aufklärung und Integration im 19. Jahrhundert*, Wien 2008; Jonathan Frankel: *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862–1917*, Cambridge 1981; Michael Stanislawski: *Russian Jewry, the Russian State, and the Dynamics of Jewish Emancipation*. In: Pierre Birnbaum; Ira Katznelson (Hrsg.): *Paths of Emancipation. Jews, States and Citizenship*, Princeton 1995, S. 262–284.
- 15 Yuri Slezkine: *The Jewish Century*, Princeton 2004; siehe auch Gabriele Freitag: *Nächstes Jahr in Moskau! Die Zuwanderung von Juden in die sowjetische Metropole 1917–1932*, Göttingen 2004.
- 16 Männl. Interviewpartner, Jg. 1927, Transkript, 3.
- 17 Weibl. Interviewpartnerin, Jg. 1966, Transkript, 4.
- 18 Männl. Interviewpartner, Jg. 1984, Transkript, 2.
- 19 Fran Markowitz vertritt die These, dass vor allem die jüdischen Angehörigen der sowjetischen Mittelklasse in den 1960er und 1970er Jahren versucht hätten, das Stigma ihrer Herkunft durch eine Überidentifikation mit akademischen und beruflichen Leistungen wettzumachen, um auf diese Weise respektierte Mitglieder der sowjetischen Gesellschaft zu werden. Vgl. Fran Markowitz: *Soviet Dis-Union and the Fragmentation of Self. Implications for the Emigrating Jewish Family*. In: *East European Affairs* 1/24 (1994), S. 3–17, hier S. 8f.
- 20 Weibl. Interviewpartnerin, Jg. 1965, Transkript, 6.
- 21 Männl. Interviewpartner, Jg. 1949, Transkript, 6.
- 22 Weibl. Interviewpartnerin, Jg. 1966, Transkript, 5.
- 23 Weibl. Interviewpartnerin, Jg. 1953, Transkript, 5.
- 24 Männl. Interviewpartner, Jg. 1924, Transkript, 2.
- 25 Männl. Interviewpartner, Jg. 1964, Transkript, 9.
- 26 Männl. Interviewpartner, Jg. 1984, Transkript, 3.
- 27 Vgl. Julius H. Schoeps; Willi Jasper; Bernhard Vogt: *Jüdische Zuwanderer*

- aus der GUS – zur Problematik von sozio-kultureller und generationsspezifischer Integration. Eine empirische Studie des Moses-Mendelssohn-Zentrum 1997–1999. In: Dies. (Hrsg.): Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer, Potsdam 1999, S. 36ff.; Elizier Ben-Rafael u.a. (Hrsg.): Building a Diaspora. Russian Jews in Israel, Germany and the USA, Leiden/Boston 2006.
- 28 Sozialarbeiterin Frau P., Transkript, 8.
- 29 Weibl. Interviewpartnerin, Jg. 1966, Transkript, 6.
- 30 Weibl. Interviewpartnerin, Jg. 1951, Transkript, 14.
- 31 Männl. Interviewpartner, Jg. 1964, Transkript, 8.
- 32 Der Vorsitzende der Israelitischen Kultusgemeinde Nürnberg, Transkript, S. 17.
- 33 Die Vorsitzende der liberalen jüdischen Gemeinde zu Oldenburg, Transkript, S. 6.
- 34 Anthony Kauders: Unmögliche Heimat: eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik, München 2007, hier S. 194f.

Mind the Gap: Über Bilder und Realität russischer Juden in Deutschland

„EINE RÜCKKEHR DER HEINES UND EINSTEINS“

Dass jüdisches Leben in Deutschland seit 1990 „visible“ – also sichtbar – wurde, wie aus dem Titel der Achten Carlebach-Konferenz zu erfahren ist, kann man heute kaum bestreiten. Jüdische Museen blühen in der ganzen Bundesrepublik, Klezmermusik ist populär wie nie zuvor und jüdische Kulturveranstaltungen ziehen ein großes Publikum fast in jeder Stadt an.¹ Dieses auffällige Interesse an jüdischem Leben umfasst auch die russisch-jüdische Zuwanderung in die Bundesrepublik, die in den Jahren 1990–2005 stattgefunden hat. Im vergangenen Jahr, 2010, wurden beispielsweise über die Zuwanderer Dokumentarfilme gedreht,² mehrere wissenschaftliche Konferenzen veranstaltet und eine prominente Ausstellung³ mit beachtlicher Presseresonanz eröffnet. All dies, obwohl die Einwanderungswelle schon im Jahr 2005 durch eine neue Zuwanderungsregelung der Bundesregierung praktisch gestoppt wurde. Eine Zuwanderung von etwa 220.000 sogenannten Kontingentflüchtlingen aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion, welche zu einem Zuwachs der jüdischen Gemeindegliederzahlen von ca. 20.000 in 1989 auf etwa 110.000 Menschen in 2005 geführt hat, ist

an sich schon eine dramatische Entwicklung, die öffentliches Interesse auf sich zieht. Mit dem Zuwachs der jüdischen Bevölkerung in der Bundesrepublik haben Politiker, Medien und diejenigen in der Öffentlichkeit, die dieses Thema verfolgten, die Hoffnung verbunden, dass jüdische Kultur hierzulande wiederbelebt wird. Damit ist den russischen Juden in der Öffentlichkeit ein klarer Platz als Träger der jüdischen Religion und Kultur, welche die Anknüpfung an das jüdische Erbe vor 1933 wiederherstellen sollen, zugewiesen worden. Im Unterschied zu anderen Einwanderern in der Bundesrepublik, deren Aufnahme wirtschaftlich oder humanitär begründet wird, beruht die Aufnahmeentscheidung der „Kontingentflüchtlinge“ auf der Erwartung, dass die Zuwanderer als Kollektiv einen kulturellen und religiösen Beitrag leisten werden. Man erwartete „eine Rückkehr der Heines und Einsteins“,⁴ stellte die Schriftstellerin und Historikerin Lena Gorelik fest.

In diesem Beitrag wird nach dem Verhältnis zwischen der aktuellen Lebenssituation bzw. sozialen Realität der jüdischen Migranten in Deutschland und ihrer Darstellung in den Medien und in den politischen Debatten gefragt. Auf Grund des besonderen politischen und historischen Zusammenhangs, der zur Aufnahme der „jüdischen Kontingentflüchtlinge“ geführt hat – so lautet die These dieses Beitrags –, sind die politische Diskussion und die mediale Berichterstattung über die Migranten stark verzerrt. An die Neuankömmlinge wurde und wird eine Erwartungshaltung herangetragen und es werden Vorstellungen auf sie projiziert, welche von ihrer eigenen Lebensrealität und Identität weit entfernt sind.

Dazu möchte ich drei von solchen falschen, jedoch verbreiteten Bildern über die Zuwanderer nachgehen:

1. Die Migranten seien „fast nur Professoren, Künstler, Doktoren, alles hochgestellte Leute“,⁵ und die älteren Zuwanderer seien alle Kriegsveteranen der Roten Armee.
2. Mit der „dramatischen“ Entscheidung „ausgerechnet nach Deutschland“, d.h. in das „Land der Täter“, einzuwandern, haben die Kontingentflüchtlinge ein seit der Schoah bestehendes jüdisches Verbot gegen die Einwanderung nach Deutschland gebrochen. Sowohl in ihrem Leben in Deutschland als

auch bei ihren Kontakten mit Juden weltweit müssen sie sich mit Konsequenzen dieses Tabubruchs auseinandersetzen.

3. In Deutschland leben die jüdischen Zuwanderer endlich ihre Religion aus und tragen dabei maßgeblich dazu bei, das „neue deutsche Judentum“ ins Leben zu rufen.

In diesen Bildern spiegelt sich die Erwartungshaltung der Mehrheitsgesellschaft gegenüber den Zuwanderern wider, und sie bieten damit eine paradigmatische Rahmung für Medien und Politiker (sowohl jüdische als auch nichtjüdische) für die Darstellung der russisch-jüdischen Zuwanderung. Wie solche Bilder entstehen und wie sie dann in der Öffentlichkeit reproduziert werden, möchte ich in diesem Beitrag exemplarisch anhand einer kritischen Betrachtung der jüngsten Dokumentarfilme und der Ausstellung zum Thema sowie anhand einer Analyse von Äußerungen jüdischer Repräsentanten in der deutschen Öffentlichkeit zeigen.

„FAST NUR KÜNSTLER, PROFESSOREN UND KRIEGSVETERANEN“

Der 92 Jahre alte Mann sitzt in Uniform und mit Orden bei verschlossenen Vorhängen in einem deutschen Wohnzimmer und baut nachts Modellkriegsschiffe und -flugzeuge. Ein 98-Jähriger, ebenfalls in Uniform und mit Orden, erzählt über die Leningrader Blockade, die er miterlebt hat. Die älteren Protagonisten des Films „Mazel Tov“ sind alle Kriegsveteranen der Roten Armee. Die jüngeren Zuwanderer sind hingegen Musikanten, Künstler, Modedesigner oder Schriftsteller. Nur ein der mittleren Generation angehörendes Ehepaar, Mark Lifchits und Natalia Jarkovskaia, stellt eine Ausnahme dar: Die beiden Ingenieure, deren Hochschulabschlüsse in Deutschland nicht anerkannt wurden, mussten sich in Frankfurt am Main selbstständig machen und eröffneten ein kleines Lebensmittelgeschäft. Die Geschichte von Lifchits und Jarkovskaia erscheint zwar unspektakulär, ist aber typisch für einen großen Teil der Zuwanderer, für die die Migration mit einem beruflichen Abstieg verbunden war.

Ähnlich wie in „Mazel Tov“ setzte sich der Regisseur Levi Salomon in seinem Kurzfilm „Angekommen“ als Ziel, die russisch-jüdischen Zuwanderer zu Wort kommen zu lassen. Die Bedeutung des Films zum Verständnis

der Erwartungshaltung gegenüber den Zuwanderern besteht darin, dass er im direkten Auftrag der Bundesregierung gedreht wurde und dabei eine Art von offiziellem Narrativ über die Migration herstellt. In der Presseerklärung zu der Filmvorstellung steht:

„In seinem Film ‚Angekommen‘ lässt Levi Salomon jüdische Zugewanderte der ersten und zweiten Generation aus der ehemaligen Sowjetunion zu Wort kommen. Deutlich werden dabei verschiedene Aspekte, die für eine gelungene Integration von Bedeutung sind. Besonderen Wert legen die Familien, die im Rahmen einer erleichterten Zuwanderung ab 1990 nach Deutschland gekommen sind, auf eine umfangreiche Bildung ihrer Kinder. Aber auch das Wiederentdecken und Ausleben ihrer Religion – in der ehemaligen Sowjetunion war dies nahezu undenkbar – ist ihnen ein großes Anliegen. Der Alltag der jungen Generation verdeutlicht, dass Integration genau das bedeuten kann, was das Wort im ursprünglichen Sinn meint, nämlich das Herstellen eines Ganzen aus verschiedenen Einzelteilen. Die jungen NachwuchsmusikerInnen und SchachspielerInnen integrierten ihre kulturellen Wurzeln ganz selbstverständlich in ihr Leben in Deutschland. Sie sind angekommen.“

Wie in „Mazel Tov“ wird auch in diesem Film das vorherrschende Bild über die Zuwanderer als Künstler und, in diesem Fall, Schachspieler reproduziert. Als neuer Aspekt kommt jedoch der Versuch Salomons hinzu, die Wiederentdeckung und das Ausleben der Religion als „großes Anliegen“ der Zuwanderer darzustellen. Dabei fällt auf, dass die Jugendlichen in den Interviews von sich aus weder das Thema Judentum noch jüdische Gemeinden überhaupt ansprechen. Vielmehr reden sie gerne über ihre Erfahrungen bei nationalen und internationalen Musik- und Schachwettbewerben. Um das Thema Judentum dennoch in den Mittelpunkt stellen zu können, geht der Filmemacher zu Rabbinern und Gemeindearbeitern, die vor der Kamera bezeugen, dass die jungen Zuwanderer über Judentum zwar nicht viel wissen, aber trotzdem „sehr neugierig“ seien (Rabbiner Ehrenberg). Im Film wird allerdings versäumt, die Jugendlichen daraufhin selbst zu ihrer Religion und Religiosität zu befragen. Vor dem Hintergrund des beklagenswerten Zustands der jüdischen Kinder- und Jugendarbeit in Deutschland bleibt die These, dass die jungen Zuwanderer nach vielen Jahren der religi-

ösen Unterdrückung in Deutschland das Judentum „wiederentdecken und ausleben“ wollen, im besten Fall fraglich.

„AUSGERECHNET DEUTSCHLAND!“

Der Kulturanthropologin Franziska Becker zufolge wurde die Auswanderung der russischen Juden von Anbeginn an den bundesrepublikanischen Identitätsdiskurs angebunden. Da die Zuwanderer auf Grund der „historischen Verpflichtung und der moralischen Verantwortung“ der Deutschen aufgenommen wurden, nahm man die russischen Juden in erster Linie über ihre Zugehörigkeit zur Schicksalsgemeinschaft des Holocaust und als Angehörige des Opferkollektivs wahr.⁶ Auch wenn ihre Migrationsentscheidung auf Grund gewöhnlicher „Pull-Push“-Effekte getroffen wurden weil sie in Deutschland eine bessere wirtschaftliche Situation erwarteten, mehr Zukunftschancen für ihre Kinder sahen, auf gesicherte soziale Leistungen in Deutschland vertrauten oder an der ökonomischen Stabilität in ihrem Geburtsland zweifelten, steht die Frage „Warum ausgerechnet Deutschland?“ – oder „Warum seid ihr in das Land emigriert, in dem der Holocaust geplant wurde?“ – im Vordergrund und wird immer wieder gestellt. Die Vorstellung, die in Deutschland lebenden Juden, gequält durch ihr schlechtes Gewissen, säßen auf „gepackten Koffern“, wird damit weiter perpetuiert. Vor diesem Hintergrund ist es alles andere als eine Überraschung, dass die Frankfurter Ausstellung über die russisch-jüdische Migration den Titel „Ausgerechnet Deutschland!“ bekommen hat. Der Historiker Dan Diner weist auf den Widerspruch zwischen dem Ausstellungstitel und der Identität der Zuwanderer und ihrer Erwartungen hin:

„Der Titel ‚Ausgerechnet Deutschland!‘ ist nämlich ein Zitat. Obendrein und auf den Gegenstand der Ausstellung bezogen ist es ein falsches Zitat. Es passt in die 1950er und 1960er, vielleicht noch in die 1970er, aber es passt nicht in die 1990er Jahre. Warum? Weil der Titel ‚Ausgerechnet Deutschland!‘ von der Annahme ausgeht, Deutschland stelle als Realität wie als Erinnerung für die jüdisch-russische Einwanderung ein Problem dar oder müsse ein solches darstellen. So, als ob die Wahrnehmung dieses Landes und seiner Geschichte für diese eine ähnliche oder gar gleichlautende Bedeu-

tung habe wie für die Juden, die unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg oder auch in den Jahrzehnten danach in Deutschland ansässig wurden.“

Die Entscheidung für den Titel „Ausgerechnet Deutschland!“ war jedoch keinesfalls ein Irrtum der Ausstellungsmacher. Damit hat man im Frankfurter Jüdischen Museum eine bestimmte Erwartungshaltung des Publikums getroffen. Die an sich unspektakuläre individuelle Migrationsgeschichte wurde damit vor dem Hintergrund des deutschen Erinnerungsdiskurses als Geschichte mutiger Tabubrecher inszeniert. Eine ähnliche Überlegung stand hinter der Entscheidung des Museums, die Idee eines „neuen deutschen Judentums“ (laut Museumsdirektor Raphael Gross) oder eines „deutschen Judentums 2“ (laut dem Ausstellungskurator Dimitrij Belkin) in den Mittelpunkt der Ausstellung zu stellen.

„NEUES DEUTSCHES JUDENTUM“

Ohne die Einwanderung der russischen Juden wäre die jüdische Gemeinschaft in Deutschland „inzwischen vergeist, verkümmert und fast verwelkt“.⁷ Diese These lässt sich mit den Zahlen über die demographische Entwicklung der Gemeinden seit 1990 belegen. Laut der Statistik der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland waren im Jahr 2007 nur noch 6.363 alteingesessene Gemeindeglieder registriert. Ihnen gegenüber standen 100.967 neue zugewanderte Gemeindeglieder aus der ehemaligen Sowjetunion.⁸ Bedeutet dieser beeindruckende demographische Zuwachs zugleich, dass wir uns in der Zeit einer jüdischen „Renaissance“⁹ hierzulande befinden und das „neue deutsche Judentum“¹⁰ vor der Tür steht? Der neue Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Dieter Graumann, scheint davon überzeugt zu sein. Bereits 2007 kündigte er an, dass das neue deutsche Judentum „schon im Werden“ sei.¹¹ Jedoch die meisten Zuwanderer können sich mit dem Begriff des neuen deutschen Judentums kaum identifizieren: Sie sind weder „Deutsche“, noch verstehen sie sich als Teil eines „Judentums“. Dass russisch-jüdische Zuwanderer sich nicht als Deutsche definieren, muss hier nicht ausführlich erklärt werden. Das Problem mit dem Begriff „Judentum“ besteht im Wesentlichen darin, dass die Zuwanderer ein jüdisch-ethnisches und kein jüdisch-religiöses Selbstverständnis

besitzen. Demzufolge fühlen sie sich als Teil des jüdischen Volkes oder der jüdischen Nation und nicht unbedingt als Teil des Judentums, das eher die Religionszugehörigkeit hervorhebt. Offenbar handelt es sich bei der Rede vom „neuen deutschen Judentum“ weitestgehend um eine Scheindiskussion, um ein fiktionales Thema. Übrigens ist es gar nicht auszuschließen, dass künftig doch wieder so etwas wie ein „neues deutsches Judentum“ entstehen kann. Doch für die Gegenwart ist festzustellen, dass die Ankündigung über seine Geburtsstunde keiner soziologischen Beobachtung folgt, vielmehr bringt sie das Bestreben jüdischer Funktionäre zum Ausdruck, mit dem die Erwartung der Mehrheitsgesellschaft erfüllt werden soll. Das „alte deutsche Judentum“, also das Judentum in Deutschland vor 1933, musste nie angekündigt werden. Es war einfach da als eine Tatsache, die aus der Verwurzelung der Juden in der jüdischen und deutschen Kultur resultierte. In dem absurden Theater, in dem heute das Stück „Neues deutsches Judentum“ gespielt wird, wird den Zuwanderern eine vorgeschriebene Rolle zugeteilt. Von ihnen wird erwartet, neue deutsche Juden zu werden oder zu sein.

„WAS MACHEN WIR FALSCH?“

Während Graumann die Geburtsstunde des „neuen deutschen Judentums“ feiert und damit den „großartigen Erfolg“ und den „persönlichen und politischen und menschlichen und jüdischen Gewinn“¹² durch die russische Einwanderung, ist im Alltag der meisten jüdischen Gemeinden jedoch keine Spur von einer solchen euphorischen Stimmung zu finden. Trotz der maßgebenden Position der jüdischen Gemeinden als Aufnahmestelle für die Zuwanderer sind fast zwei Drittel der Neuankömmlinge ihnen nicht beigetreten. Zudem besagt die Statistik, dass in den letzten fünf Jahren deutlich mehr Juden aus den Gemeinden ausgetreten als neue hinzugekommen sind. Nur in wenigen Gemeinden wird noch die Jugendarbeit gepflegt. Synagogen, die für die neuen gegründeten Gemeinden erbaut wurden, stehen heute leer. Die jüngere und mittlere Generation scheint kaum Interesse zu zeigen, sich im Rahmen der bestehenden Gemeinden ehrenamtlich und politisch zu engagieren. Obwohl die Vorstellung, die russischen Juden seien nach Deutschland gekommen, um hierzulande ein neues deutsches Judentum zu

gründen, sich offensichtlich als falsch erwiesen hat, trauen sich nur wenige Migranten, dieser Erwartungshaltung offen zu widersprechen. Einer von ihnen ist Feliks Byelyenkov, Vorsitzender der kleinen jüdischen Gemeinde der Stadt Brandenburg. Er findet dazu klare Worte:

„Die meisten Leute kamen nach Deutschland, um nicht Juden zu sein! Die, die das richtige Judentum gesucht haben, sind nach Israel oder in die USA gegangen. Es ist sehr schwer, sogar in meinem Alter, etwas von der Vorstellung zu ändern ... Und deswegen war die Motivation nicht in erster Linie, Jude zu sein oder das Judentum prosperieren zu lassen. Nein, die Leute leben hier pragmatisch. Man geht in die Gemeinde, weil man da vielleicht etwas verdienen kann.“¹³

Byelyenkov, 61 Jahre alt, war von 2006 bis 2008 das einzige russische Präsidiumsmitglied im Zentralrat der Juden in Deutschland. Seit er 2008 abgewählt wurde, besteht das höchste politische Gremium der Juden in Deutschland ausschließlich aus alteingesessenen Juden. Das steht symbolisch für das Verhältnis von Alteingesessenen und Zuwanderern: Die neuen russischen Mitglieder der Gemeinden werden zwar als „ein Glück, ein Geschenk, eine Gnade, ein Segen“¹⁴ gefeiert, aber die politische Macht wollen die Alteingesessenen im Zentralrat nicht freiwillig mit den Neuankömmlingen teilen.

Gegenüber der Selbstzufriedenheit im Zentralrat wird den kleinen und mittleren Gemeinden die Ernsthaftigkeit der Probleme zunehmend bewusst. Ruth Röcher, Vorsitzende der kleinen Chemnitzer jüdischen Gemeinde, brachte das auf den Punkt, als sie in einer Gemeindeversammlung eine Frage an die Tafel schrieb: „Was machen wir falsch?“¹⁵ In ihrer Gemeinde, die zu 90 Prozent aus russischsprachigen Zuwanderern besteht, ist in den letzten Jahren die Mitgliederzahl kontinuierlich zurückgegangen.

Ehrlicher und offener Umgang mit den Problemen der Gemeinden und der Gemeindemitglieder ist die dringende Aufgabe der jüdischen Führung in Deutschland heutzutage. Eins ist klar: Die Probleme haben weniger mit dem Identitätsdiskurs als vielmehr mit den realen Lebensbedingungen der Zuwanderer zu tun. Auf Grund des sogenannten Königsberger Schlüssels wurden die Zuwanderer auf infrastrukturschwache Städte verteilt. Dort sind keine Arbeitsplätze zu finden, die Berufsanerkennung ist unnötig kom-

pliziert, die Integration erschwert. Eine repräsentative Studie aus dem Jahr 2010 fand heraus, dass unter den Migranten 40 Prozent Arbeitslose und 29 Prozent Rentner sind.¹⁶ Die jüngere Generation schafft hingegen über den Bildungsweg mit hervorragenden Abiturquoten von über 80 Prozent die Voraussetzungen für den sozialen Aufstieg.¹⁷ Ob diese zweite Generation, die auf die Gemeinden wegen der sozialen Leistungen anders als ihre Elterngeneration nicht angewiesen ist, trotzdem in den Gemeinden bleibt, ist für die Zukunft der jüdischen Gemeinden eine lebenswichtige Frage. Denn es gilt: Wenn die Gemeinden bei ihrem Versuch scheitern, den Großteil der jüngeren Zuwanderer einzubinden, werden sie in kurzer Zeit auf die vor 1990 „normale“ Größe zurückfallen.

„Becoming visible: Jüdisches Leben in Deutschland seit 1990“. Nicht die abstrakte Existenz jüdischer Gemeinden in Deutschland, sondern die konkrete Lebensrealität jüdischer Menschen hierzulande sollte sichtbarer werden. Dies gelingt weder mit sentimentaler Pauschalisierung über die Künstler und Kriegsveteranen noch mit der Reproduktion vermeintlicher Identitätskrisen, die spätestens seit den 1970er Jahren der Vergangenheit angehören, und auch nicht mit der fortwährenden Beschwörung eines neuen deutschen Judentums. Die Probleme der Juden und ihrer Gemeinden in Deutschland sind in erster Linie sozialer Natur, und als solche sollten sie auch von den Gemeindefunktionären und -anführern in der Öffentlichkeit und in der politischen Debatte dargestellt werden. Vielleicht wird eine solche Entwicklung dazu führen, dass die Politik sich mehr als bisher mit den realen Problemen der jüdischen Zuwanderer ernsthaft auseinandersetzen wird.

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. Awi Blumenfeld: Die Juden schenken den Deutschen ein Museum: über die Funktion jüdischer Museen im heutigen Deutschland – eine Neo-Carlebach'sche Interpretation. In: Miriam Gillis-Carlebach; Barbara Vogel (Hrsg.): „... die da lehren, werden leuchten wie des Himmels Glanz ...“ (Daniel 12,3). Die Sechste Joseph Carlebach-Konferenz. Joseph Carlebach und seine Zeit, Würdigung und Wirkung, München/Hamburg 2005, S. 196-231.
- 2 „Angekommen“ (Regie: Levi Salomon, Deutschland 2010) und „Mazel Tov“ (Regie: Mischka Popp und Thomas Bergmann, Deutschland 2010).
- 3 „Ausgerechnet Deutschland!‘ Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik“ im Jüdischen Museum in Frankfurt, 12. März bis 25. Juli 2010.
- 4 Lena Gorelik: Von Einstein zur Russemafia. Der Wahrnehmungswandel der Kontingentflüchtlinge in den deutschen Medien. In: Dmitrij Belkin; Raphael Gross (Hrsg.): „Ausgerechnet Deutschland!‘ Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik“, Frankfurt/M. 2010, S. 65-67, hier S. 65.
- 5 Berliner Tagesspiegel vom 21.9.1990.
- 6 Franziska Becker: Biographie und Migrationspolitik. Die Neuordnung russisch-jüdischer Selbstbilder im Einwanderungsprozess. In: Silke Göttisch; Christel Köhle-Herzinger (Hrsg.): Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung, Münster 2003, S. 389-399, hier S. 391.
- 7 Dan Diner: Deutsch-jüdisch-russische Paradoxien oder Versuch eines Kommentars aus Sicht des Historikers. In: Belkin; Gross (Anm. 4), S. 18-20.
- 8 Dieter Graumann, Rede am 9.11.2009 in der Frankfurter Paulskirche.
- 9 ZWST, Entwicklung der Mitgliederzahlen mit und ohne Zuwanderung 1990–2007, Frankfurt/M. 2009.
- 10 Vgl. Sander L. Gilman: Jews in today's German Culture, Indianapolis 1995, S. 38f.; Michal Y. Bodemann: In den Wogen der Erinnerung. Jüdische Existenz in Deutschland, München 2002, S. 185.
- 11 Vgl. Graumann (Anm. 8); Raphael Gross: „Ausgerechnet Deutschland!‘ Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik“. Eine Einführung. In: Belkin; Gross (Anm. 4), S. 65-67, hier S. 65.
- 12 Dieter Graumann, Rede am 10.11.2007 in der Frankfurter Paulskirche.
- 13 Ebd.
- 14 Interview mit Feliks Byelyenkov. In: Jüdische Zeitung, Januar 2010.
- 15 Graumann (Anm. 8).
- 16 Jüdische Allgemeine vom 11.3.2010.
- 17 Eliezer Ben-Rafael; Olaf Glöckner; Yitzhak Sternberg: Jews and Jewish Education in Germany today, Vol. 1, Jerusalem 2010, S. 35.
- 18 Karin Weiß: Ausländische Schüler in den neuen Bundesländern – eine Erfolgsstory. In: Georg Auernheimer (Hrsg.): Schiefagen im Bildungssystem. Die Benachteiligung der Migrantenkinder, Wiesbaden 2006, S. 179-192.

Spezifika der jungen Generation jüdischer Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Berlin. Vorteile des raumpraxeologischen und ethnographischen Zugangs

Judentum und Raum – zwei Begriffe, die nicht miteinander zu vereinbaren sind? Die These, dass wir heute in der „Epoche des Raumes“ (Michel Foucault) leben, die durch ein Nebeneinander von Erfahrungen im Gegensatz zum zeitlichen Nacheinander des 19. Jahrhunderts charakterisiert ist, fordert zur „Wiederkehr des Raumes“ (Karl Schlögel) in den Geisteswissenschaften auf. In ihrer Forschungspraxis, den Raum als analytische Kategorie ernst zu nehmen, sind die Jüdischen Studien allerdings späte Nachzügler. Die Diaspora des jüdischen Volkes sorgte mit ihrer Metaphorik der Heimatlosigkeit und Ortlosigkeit dafür, dass Juden jahrtausendlang als ein *Volk des Buches* begriffen wurden. Wie die Herausgeberinnen des Sammelwerkes *Jewish Topographies* bemerken, lag es daher nahe, die jüdische Erfahrung anhand von Texten, seien es talmudische Kommentare oder niedergeschriebene Erinnerungen, zu analysieren.¹

In Anlehnung an Lipphardt et al., die Verfasserinnen von *Jewish Topographies*, wird hier die jüdische Erfahrung gerade angesichts der für sie charakteristischen hohen Mobilität und Multilokalität als eine räumliche und territoriale Erfahrung verstanden. Besonders die letzte Auswanderungs-

welle der Juden aus der ehemaligen Sowjetunion demonstriert deutlich, dass die sprichwörtliche *Heimatlosigkeit* der Juden im Kontext konkreter territorialer Einheiten zu verorten ist. Seit der Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 beschuldigte die sowjetische Regierung die jüdischen Bürger wiederholt der Illoyalität dem sowjetischen Staat gegenüber. Im Lichte der sowjetischen Ideologie der einzigen und gemeinsamen sozialistischen Heimat für alle Völker und Nationen wurde die Geburt einer de facto zweiten Heimat als ein kollektiver Verrat der Juden an der Sowjetunion dämonisiert.² Die Entscheidung jüdischer Familien, die Sowjetunion nach dem Fall des Eisernen Vorhangs zu verlassen, wurde daher stark von dieser territorialen Dichotomie geprägt. Neben Israel und den USA wurde dabei Deutschland zum drittichtigsten Aufnahmeland für die ex-sowjetischen Einwanderer und seine Hauptstadt Berlin für die mehrheitlich urbane jüdische Bevölkerung der ehemaligen Sowjetunion zum beliebtesten Zielort.

In diesem Artikel möchte ich mich, am Beispiel der jungen Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Berlin, der jüdischen Erfahrung in ihrer räumlichen Dimension nähern und mich dabei auf zwei Fragenkomplexe konzentrieren. Erstens: Welche Vorteile haben der raumpraxeologische und der ethnographische Zugang bei der Analyse von Identifikationen und Zugehörigkeiten junger jüdischer Migranten? Und zweitens: Auf welche Spezifika der jungen Generation der Zuwanderer im Unterschied zu der ersten Generation gilt es bei der Analyse der Raumpraxen zu achten? Dabei werde ich aufzeigen, welche Rolle der spezifische urbane Ort spielt, in dem sich diese Zugehörigkeiten räumlich niederschlagen.

Aber zunächst eine kurze historische Rekapitulation: Als 1989 die Sowjetunion zusammenbrach, begann die Auswanderung von ca. eineinhalb Millionen russischsprachiger Juden aus den Nachfolgerepubliken des Landes. Dank seiner politischen und ökonomischen Stabilität sowie seiner geographischen Nähe wurde Deutschland zum Zielland für viele russischsprachigen Juden, die sich auf Grund von Antisemitismus sowie anhaltender Staats- und Wirtschaftskrisen entschieden hatten, ihre Heimat zu verlassen. Eine Massenmigration, die 20 Jahre lang andauerte, brachte circa 200.000 Juden einschließlich ihrer nichtjüdischen Familienangehörigen in ein Land, in dem das jüdische Leben 50 Jahre nach dem Holocaust vom Aussterben

bedroht war. Diese Zuwanderung verlieh Berlin eine einzigartige Qualität: Die jüdische Gemeinschaft in der deutschen Hauptstadt wurde zu der am schnellsten wachsenden auf der ganzen Welt, indem sich die Zahl ihrer Angehörigen vervierfachte. Während 1989 Berlin nur 6.000 Juden zählte, wird deren Zahl heute in der Hauptstadt auf über 25.000 geschätzt.³ Da nur rund die Hälfte von ihnen der Jüdischen Gemeinde in Berlin angehört, bleibt die andere Hälfte wegen fehlender institutioneller Anbindung in den Statistiken über Juden in Berlin oft unberücksichtigt.

Als ich vor einiger Zeit begann, mich mit der Zuwanderung der Juden aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland zu beschäftigen, war diese schon so gut wie abgeschlossen. Diejenigen, die auswandern wollten, hatten schon längst ihre Anträge bei der deutschen Botschaft eingereicht und auch eine Einreise Genehmigung bekommen. Von den jeweiligen Heimatländern wurde ihnen eine Bedingung gestellt: Wenn sie ausreisen wollten und minderjährige Kinder hatten, mussten diese Kinder nach Deutschland mitgehen, und zwar unabhängig davon, in welchem Land sie sich zur Zeit der Ausreise der Eltern aufhielten.⁴

Die 20 Jahre, die nun seit dem Beginn der Einwanderung vergangen sind, sind Zeit genug, um uns dieser Migration von allen möglichen Seiten anzunähern. Und tatsächlich haben sich viele Wissenschaftler – ob damals selbst eingewandert oder nicht – mit diesem Thema auseinandergesetzt. Heute weiß man alles über die Auswanderungsgründe der russischsprachigen Juden, und man weiß – wenn nicht alles, aber doch eine ganze Menge – über die sogenannte sowjetische Sozialisation, die zur Entfremdung von der jüdischen Lebensweise und zur starken Assimilation an die nichtjüdische Gesellschaft geführt hatte. Genannt wird immer wieder auch, dass die ex-sowjetischen Juden sich der Form der Holocaust-Erinnerung, so wie diese in Deutschland praktiziert wird, nicht anschließen können und sich im Großen und Ganzen als Sieger gegen Nazideutschland und nicht als dessen Opfer verstehen. Nicht zu vergessen sind eine starke Verwurzelung in der russischen Kultur, Sprache und Denkweise sowie der Einfluss der Russischen Orthodoxen Kirche.⁵ Viel weiß man heute auch über die Integration bzw. Nichtintegration der russischsprachigen Juden in die jüdischen Gemeinden hierzulande, man schreibt darüber, was sie denken,

was sie feiern, und es gibt sogar wunderbare Studien darüber, was die Einwanderer essen.⁶

Worüber man heute allerdings noch gar nichts oder kaum etwas weiß, ist: Wie verhält es sich mit denjenigen, die zur Zeit der Auswanderung Kinder oder Heranwachsende waren und heute zwischen 18 und 35 Jahre alt sind? Noch 2007 wies die israelische Sozialwissenschaftlerin Larissa Remennick in ihrer Studie *Russian Jews on Three Continents* darauf hin, dass bislang keine Arbeiten über die jüngeren russischsprachigen Migranten verfasst worden seien.⁷ Als Ausnahmen können die Forschungen von Astrid Baerwolf zu Gruppenbildungsprozessen sowie die Arbeiten von Yvonne Schütze über Migrationsnetzwerke der jungen russischsprachigen Juden in Deutschland genannt werden.⁸ Als ein prominentes Beispiel wird außerdem häufig der Lebensweg der jungen russisch-jüdischen Schriftstellerin Lena Gorelik stellvertretend für die Gruppe der jungen Generation russischsprachiger Juden abgebildet, die ihre autobiographischen Erfahrungen als Migrantin literarisch verarbeitet.⁹

Während sich die meisten Studien über die Zuwanderer hauptsächlich mit der ersten Generation beschäftigen und die Zuwanderung unter dem Gesichtspunkt der Integration beziehungsweise der Nichtintegration der Neuankömmlinge in die jüdischen Gemeinden und in die deutsche Gesellschaft beleuchten, bleibt die junge Generation darin stark unterrepräsentiert. Um die Antwort auf die Frage zu finden, warum der Gruppe der Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die ich zusammenfassend als *junge Generation* bezeichne, in der Forschung bislang kaum Aufmerksamkeit geschenkt wurde, hilft es, die Natur der bislang verfassten Studien einerseits und die Charakteristika der jüdischen Jugend andererseits zu beleuchten.

Auffällig ist, dass die meisten Studien über die russischsprachige Einwanderung eine soziologische Natur aufweisen.¹⁰ Die Vertreter einer Disziplin, die sich primär mit der Organisation der gesellschaftlichen Strukturen beschäftigt, rekrutieren ihre Protagonisten daher grundsätzlich in den offiziellen Institutionen. Im Fall des jüdischen Lebens in Deutschland fallen einem in diesem Kontext als allererstes die jüdischen Gemeinden ein, die, neben dem Zentralrat der Juden in Deutschland, hierzulande einen Repräsentantenstatus für die deutschen Juden besitzen. Problematisch ist dabei die Tatsache, dass die jungen Erwachsenen sich mehrheitlich nicht institutionell

an die jüdischen Gemeinden binden (wodurch heute wieder ein Rückgang der Gemeindemitglieder deutschlandweit zu verzeichnen ist). In Berlin war schon im Jahr 2004 über ein Drittel der Gemeindemitglieder über 60 Jahre alt und somit noch älter als der Bevölkerungsdurchschnitt.¹¹

Rückt man also die jüdischen Gemeinden ins Zentrum der Untersuchungen, gerät einzig und allein die erste Generation ins Blickzentrum. Die Jugendlichen und die jungen Erwachsenen fallen dabei durch das Raster und entziehen sich somit der forschenden Aufmerksamkeit. In ihrer vergleichenden Studie über die Selbstbilder russischsprachiger Zuwanderer in Berlin und Chicago stellt Victoria Hegner fest, dass sie in ihren Berliner Feldforschungen in der jüdischen Gemeinde enorme Schwierigkeiten gehabt habe, an die jungen russischsprachigen Juden heranzukommen, und ihre Berliner Studie sich daher, im Unterschied zu Chicago, ausschließlich auf die älteren Zuwanderer konzentrierte.

Die Tatsache, dass die jungen Juden mehrheitlich keine Mitglieder der jüdischen Gemeinden sind, liegt u.a. in der allgemeinen Natur der Jugendkultur, die sich gegen die Bindungen an die starren institutionellen Strukturen ausspricht. Wie andere Institutionen sind auch die jüdischen Gemeinden bürokratische Einrichtungen mit relativ strikten Regeln, an die man sich halten muss und die wenig Raum für Flexibilität und Experimente lassen, die der Selbstfindung in der Jugendphase dienen. Stattdessen schaffen die Jugendkulturen alternative Räume, die oft jenseits der halachischen Regelungen und jenseits der religiösen Ausrichtung der jüdischen Gemeinden angesiedelt sind. Auch Vorschriften, sich an ein bestimmtes, z.B. deutschsprachiges Publikum zu richten, werden von den Jugendlichen oft als einengend empfunden.

Der Begriff des Raums ist mit dem Begriff der Szene eng verbunden. Die Kultur der Jugendlichen wird bewusst inszeniert, wobei dafür entweder die schon vorhandenen Räume genutzt oder neue Räume geschaffen werden. Dieter Baacke behauptet in seiner Studie *Jugend und Jugendkulturen*: „Jugendkulturelle Szenen [...] haben keine für sie bereitgehaltenen Räume, jedenfalls in der Regel. Es ist ja gerade ein Kennzeichen der ‚Szene‘, daß sie mit den gesellschaftlich konfigurierten Zonen nicht deckungsgleich ist, vielmehr eine Absetzbewegung darstellt.“¹² Ob die Jugend sich in die speziell

für sie geschaffenen Räume wie Jugendklubs eingliedert, Räume wie Cafés oder Tanzklubs aneignet oder Räume für ihre Zwecke undefiniert, all diese Prozesse wirken gemeinschaftsbildend. Dabei ist gerade bei der Jugend die Abgrenzung von anderen Gruppen bei der Herstellung des eigenen Zugehörigkeitssinns besonders relevant: Damit kämpft man um Anerkennung und um Förderung seiner Gruppe durch die Öffentlichkeit und durch bestimmte gesellschaftliche Akteure. Geht man mit Wolfgang Kaschuba davon aus, dass die meisten Konflikte in solchen Prozessen in Begriffen wie Herkunft und Kultur ausgetragen werden, kann man daraus schließen, dass Räume zur lokalisierten Kultur werden und dass Raumbildung und Identitätsbildung dabei Hand in Hand gehen.¹³

Deswegen sehe ich die einzige Lösung, die junge Generation mit ihren Ideen, Werten und Bedeutungen des Jüdischen einzufangen, darin, nicht organisationsgebunden, mit Methoden der ethnologischen Forschung zu arbeiten. Der ethnologische Zugang erlaubt es, den Akteuren an ihre Orte zu folgen und sich in die symbolischen und materiellen Räume einladen zu lassen. Bei einer solchen Herangehensweise wird nicht eine im Voraus zu-rechtgelegte Theorie den Lebenswelten der Akteure übergestülpt, sondern deren Logik bei Raumkonstruktionsprozessen und Raumpraxen übernommen, wobei mehr die Details und weniger die Verallgemeinerungen ins Zentrum der Analyse rücken.

Wichtig dabei ist eine Konzentration auf Themen, die für die Jugendlichen und jungen Erwachsenen generell relevant sind, das heißt Populärkultur mit ihren Orten wie Diskotheken, Clubs und Cafés. Das heißt auch Bildung, in diesem Falle jüdische Religion und Geschichte. Nicht zuletzt heißt es auch Sport mit seinen jüdischen Sportvereinen wie Berlin-Makkabi. Und hier gilt, dass es nicht reicht, allein mit unseren Kenntnissen über die jüdische Geschichte und Kultur an die Erforschung der jugendkulturellen Raumpraxen heranzugehen, sondern wir sind verpflichtet, verstärkt mit Zugriffen aus der Jugendkulturforschung zu arbeiten, das heißt auch mit Begriffen wie Subkultur und Jugendszene. Denn es ist ein allgemeines Merkmal der Inszenierungen der Jugendkulturen, dass die Szenen nicht identisch mit einzelnen physischen Orten sind, sondern sich wie ein Netzwerk über mehrere Räume spannen und mit vielen Symbolen beladen sind.

Es gibt noch einen weiteren Grund dafür, den raumpraxeologischen Zugang als besonders fruchtbar für die Analyse der Zugehörigkeiten junger jüdischer Zuwanderer zu erklären. Wie die Jugendlichen generell, sind auch sie von der Gestaltung des öffentlichen Raumes weitgehend ausgeschlossen.¹⁴ In der Öffentlichkeit sind Jugendliche oft nur dann ein Thema, wenn sie auffällig sind, und zwar in einer negativen Art und Weise. Bei der jungen Generation der jüdischen Einwanderer ist das nicht der Fall. Möchte man sich in Begriffen der Integration ausdrücken, wird man sie als ein positives Beispiel für diesen gesellschaftlichen Prozess bezeichnen: Sie machen keine negativen Schlagzeilen in den Medien, etwa weil sie straffällig werden, die Mehrzahl von ihnen hat Abitur oder ein Studium absolviert, und nicht wenige würden Deutsch als ihre erste Sprache bezeichnen. Im Gegensatz zu jungen Türken oder Aussiedlerdeutschen wird der jungen Generation der jüdischen Einwanderer in der nichtjüdischen Öffentlichkeit gar keine, in der jüdischen Öffentlichkeit kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Ihre Jugendkultur ruft also keinen Diskurs hervor, sondern produziert vielmehr eine Lebens- und Handlungspraxis, die für ihre Äußerungen per definitionem eines physischen, sozialen oder symbolischen Raums bedarf. Der vorher erwähnte Kampf um Anerkennung und Förderung wird daher komplett in ihre eigenen Räume verlagert: Es sind diese jugend- und subkulturellen Räume, wo sich die Kultur verdichtet und wo sich die gruppenbildenden Prozesse beobachten lassen, in denen die Jugendlichen ihre eigenen Modelle der Lebenserfahrung entwickeln und ihre Ziele und Stile realisieren können. Schaut man sich die Praxis, d.h. Symbolik, Ideen und Verhaltensweisen der Jugendlichen an, die in ihren Räumen wirksam werden, lassen sich Aussagen über Identifikationen, Verortungen und Lebensentwürfe treffen.

Die Prozesse der Rauman eignung und Raumnutzung sind allerdings nicht umfassend zu verstehen, wenn sie nicht in den lokalen Kontext des Untersuchungsortes gerückt werden. In diesem Fall muss die spezifische Natur der Stadt, in der man lebt, berücksichtigt werden, das heißt der stadträumliche, historische und gesellschaftliche Kontext Berlins. In einer Millionenstadt wie Berlin, in der viele ethnische, religiöse und kulturelle Gruppen dicht nebeneinander auf einem engen Raum zusammenleben,

laufen Prozesse der Gruppenbildung und gegenseitigen Abgrenzung, in deren Rahmen Zugehörigkeiten ausgehandelt werden, besonders intensiv ab, wohl auch zwangsläufig. In seinem Essay *Urbane Identität. Einheit der Widersprüche?* bezeichnet Wolfgang Kaschuba Berlin als einen Ort „an dem [...] Repräsentationskämpfe um Öffentlichkeit und Anerkennung gegenwärtig besonders gut inszeniert ausgetragen werden. Denn hier bedarf der städtische Raum noch seiner endgültigen symbolischen Ordnung, weil die lange Teilung zwischen Ost und West ihn noch vielfach offen erhalten hat. Deswegen kann man hier noch mit den unterschiedlichen Argumenten wirksame ‚Identitätspolitik‘ betreiben: mit östlicher oder westlicher, mit ethnischer oder religiöser, mit politischer oder künstlerischer Logik“.¹⁵ Es gibt viele Gründe, warum der stadträumliche und historische Kontext Berlins für die Entwicklungen des jüdischen Lebens heute besonders herausragend ist: Es ist die hohe Zahl der jüdischen Bewohner und die damit verbundene Vielfalt jüdischer religiöser und kultureller Aktivitäten, es ist die historische Bedeutung der Stadt für die osteuropäischen Juden in den 1920er Jahren, es sind spezifische Wohnstrukturen, Freizeit- und Arbeitswelten junger russischsprachiger Zuwanderer, die mit der Besonderheit der heute immer noch wirksamen geokulturellen Stadtteilung in Ost und West sowie der sprichwörtlichen Identifikation der Berliner „Kiezbewohner“ mit einzelnen Stadtvierteln¹⁶ eine enge Beziehung eingehen.

In diesem spezifischen Berliner Kontext geht die jüdische Zugehörigkeit russischsprachiger Zuwanderer mit vielfältigen anderen Zugehörigkeiten, die sie sich als Bewohner urbaner Strukturen zulegen, enge Verbindungen ein. Hier sind sie nicht nur Juden, sondern gleichzeitig auch Jugendliche, Migranten, Deutsche oder Russen, Ukrainer oder Litauer. In bestimmten Räumen sind sie Touristen in der eigenen Stadt, woanders sind sie bloß Partymenschen, sie sind Männer und Frauen oder transsexuell. Diese Zugehörigkeitskonstellationen und deren Einfluss auf ihr Jüdischsein lassen sich mit dem Begriff der urbanen Identität gut fassen: einer Identität, die durch Individualisierung, Enttraditionalisierung, Anonymisierung und Pluralisierung der Großstadt gekennzeichnet ist. Diese Zugehörigkeiten spiegeln sich in Räumen wider und werden durch die symbolische und vor allem durch die materielle Natur der Räume greifbar.

Will man sich mit Raumpraxen der jungen Generation russischsprachiger Zuwanderer auseinandersetzen, muss man sich zunächst vor Augen führen, welche Momente sowohl im Herkunfts- als auch im Ankunftsland sich für ihre Identifizierungen als prägend erwiesen haben könnten. Denn im Unterschied zu der ersten Generation der Zuwanderer wurde die junge Generation nur zu einem Teil in der Sowjetunion bzw. ihren Nachfolgestaaten sozialisiert. Der andere Teil ihrer Sozialisation verlief an den deutschen Schulen, Universitäten und im Kontext deutscher und deutsch-jüdischer Geschichte und Kultur, was dazu führte, dass ihr Verständnis sowohl von der russischen als auch von der jüdischen und deutschen Kultur viel differenzierter ist als das ihrer Eltern und Großeltern. An Beispielen von Kontinuitäten und Differenzen, die zwischen der ersten und der Nachfolgegeneration der Zuwanderer bestehen, möchte ich das Spezifikum der jungen Generation russischsprachiger Juden in Deutschland hervorheben.

Das Verständnis des Jüdischseins: Die erste Generation der russisch-jüdischen Zuwanderer brachte ein ethnisches Verständnis des Judentums mit. Ein Jude zu sein bedeutete in der Sowjetunion die Zugehörigkeit zu einer Nationalität, und in den sowjetischen Pässen wurde in der berühmterbücherten „fünften Zeile“ unter „nationalnost“ Jude in Analogie zu Russe, Ukrainer, Deutscher oder Tatar vermerkt. Siebzig Jahre der religionsfeindlichen Sowjetherrschaft trugen dazu bei, dass bei dem überwiegenden Teil der sowjetischen Juden das religiöse Verständnis des Judentums gänzlich durch das ethnische verdrängt wurde. Wie jegliche ethnische Zuschreibung, ging auch das Jüdische unter den sowjetischen Juden mit einem passiven Zugehörigkeitsverständnis einher, das auf Abstammung und Blut beruhte. Es war weder mit der aktiven Ausübung der Religionsgesetze identifiziert noch mit einer bestimmten geistigen Haltung, welche Mitgliedschaft in jeder religiösen Gemeinschaft voraussetzt. Vielmehr war es mit bestimmten kulturellen Eigenschaften einer Ethnie verbunden.

Nach ihrer Einwanderung nach Deutschland trafen die meisten russischsprachigen Juden auf ein ihnen gänzlich unbekanntes und in der Sowjetunion längst verlorengegangenes Verständnis des Jüdischseins. In ihrem ethnischen und kulturellen Selbstverständnis des Jüdischseins fanden sie sich als Teil einer jüdischen Gemeinde wieder, die es als ihre Aufgabe be-

trachtet, „jedem Juden in Berlin eine religiöse Heimat [zu] bieten“.¹⁷ Auf der anderen Seite sahen die jüdische Gemeinde und der Zentralrat der Juden in Deutschland es als eine ihrer Hauptaufgaben, die Neuzuwanderer in die Gemeinde zu integrieren, indem „die Menschen an ihre jüdischen Wurzeln und ihren jüdischen Glauben, den sie in ihren Heimatländern nicht ausüben konnten, herangeführt werden [...]“.¹⁸ Zugleich gilt in Deutschland die halachische Auslegung des Jüdischseins,¹⁹ nach der nur derjenige ein Jude ist, der von einer jüdischen Mutter abstammt oder zum Judentum konvertierte. Im ethnischen Verständnis des Jüdischseins der ex-sowjetischen Juden wird dagegen derjenige als Jude betrachtet, bei dem mindestens ein Elternteil, ob Vater oder Mutter, jüdisch ist.

Während die älteren Zuwanderer mehrheitlich an dem ethnischen Konzept des Jüdischseins festhielten, lassen sich bei den jungen Zuwanderern mehrere Formen des jüdischen Selbstverständnisses beobachten. Basierend auf meiner Feldforschung im Jahr 2010 in Berlin erlaube ich mir, an dieser Stelle eine annähernde Kategorisierung zu wagen: Viele von denjenigen, die eine jüdische Mutter haben, haben das halachische Selbstverständnis des Jüdischseins übernommen und legitimieren ihre Zugehörigkeit zum Judentum nicht selten durch die Abgrenzung von den nichthalachischen Juden. Eine aktive Auseinandersetzung mit jüdischer Tradition ist dabei nicht unbedingt gegeben. Bei den sogenannten patrilinearen Juden oder auch bei den halachischen Juden, die einen/eine von einem „lediglich“ jüdischen Vater abstammende/n Partner oder Partnerin haben, lässt sich das Verständnis der sogenannten Zufallsidentität beobachten: Jude sei derjenige, der per Zufall von einem jüdischen Elternteil geboren ist. Allerdings entbinde die ethnische Zugehörigkeit einen nicht von der Verpflichtung, sich mit den Inhalten der jüdischen Tradition (nicht unbedingt in ihrem religiösen Sinne) auseinanderzusetzen. Hier wird das passive ethnische Verständnis des Jüdischseins der ersten Generation durch die aktive Auseinandersetzung mit geistigen oder lebenspraktischen Inhalten ersetzt, die Elemente des ethnischen Selbstverständnisses beinhalten. Eine dritte Gruppe sind matrilineare und patrilineare Juden, die einen nichtjüdischen Partner haben. Sie haben entweder eine Mischung aus dem kulturellen und ethnischen Selbstverständnis entwickelt, oder es findet eine komplette Abwendung von der Zu-

gehörigkeit zum Judentum statt. Diese drei hier beschriebenen Kategorien dürfen nicht als ein starres Muster begriffen werden, sondern unterliegen vielfältigen Schattierungen und Abweichungen.

Die jüdische Lebenspraxis: Die jahrzehntelange Unterdrückung der jüdischen Aspirationen durch das sowjetische Regime sorgte dafür, dass das Bekenntnis zum eigenen Jüdischsein und Ausleben nur im privaten Rahmen, im Miteinander von geschützten Familien- und Freundeskreisen, möglich war. Es war diese gesellschaftlich-private Form des Jüdischseins, die innerhalb der ersten Zuwanderergeneration das Verständnis von jüdischem Leben dominierte und definierte. Verbindend wirkten dabei oft Diskriminierungserfahrungen als Menschen jüdischer Nationalität durch die sowjetische Nationalitätenpolitik: Es wurden ökonomische Überlebensstrategien ausgetauscht, eine bestimmte Art von Humor war möglich, die Möglichkeiten der Ausreise wurden diskutiert. Und auch wenn es oft jüdische Feiertage waren, die Anlässe für solche Treffen bildeten, hatten die Gesprächsinhalte mit der ursprünglichen Form der jüdischen Feste wenig zu tun. Allein die gedeckten Tische ließen gelegentlich ein Zeichen der Tradition erkennen, auf denen zum Pessach Mazza und zu Rosch ha-Schana gefüllte Fisch serviert wurde.

In den späten 1980er und 1990er Jahren, der Zeit, in der die Kinder späterer Auswanderer sozialisiert wurden, änderte sich die Situation allmählich dadurch, dass die Sowjetunion ihre Tore für die jüdischen *Outreach Organisations* öffnete. Als eine der ersten erreichte *Sochnut, the Jewish Agency for Israel*, vor allem die urbanen Zentren der sowjetischen Republiken. Das Geld, das nun aus Israel floss, war vor allem für die Kinder- und Jugendprogramme vor Ort gedacht wie jüdische Jugendklubs, Winter- und Sommerlager, Ausbildungsprogramme für die jüdischen Jugendführer. Ein breites Angebot an Lerneinheiten zu jüdischer und israelischer Geschichte, Hebräischkurse, Unterricht in Volkstänzen und Volksliedern sollte die jüdische Jugend darauf vorbereiten, in absehbarer Zukunft nach Israel auszuwandern. Während *Sochnut* zionistisch-säkulare Ideen verbreitete, öffnete *Chabad Lubawitsch* im raschen Tempo religiöse Lehrhäuser und Synagogen. Auch hier war die Jugend das Hauptziel für das vielfältige Bildungs- und Freizeitprogramm: Im Unterschied zu den Auswanderungszielen der

Sochnut sah *Chabad* seine Aufgabe darin, das jüdische Leben vor Ort zu stärken und eine starke Gefolgschaft aufzubauen. Für viele Eltern waren die Angebote von *Chabad* und *Sochnut* ein finanzieller und sozialer Rettungsanker. Die kostenlosen Freizeitangebote, warme Mahlzeiten und ein geschützter Rahmen waren in Zeiten ökonomischer Instabilität und hoher Kriminalitätsraten für viele ein gewichtiger Grund, ihre Kinder jüdischen Organisationen anzuvertrauen.

Die junge Generation bekam somit im Unterschied zu ihren Eltern die Möglichkeit, ihr Jüdischsein nicht nur im engen privaten, sondern auch im breiteren Rahmen der neu geschaffenen jüdischen Öffentlichkeit auszuüben und über die Bedeutung der jüdischen Identität mit „Experten“ zu diskutieren. Denjenigen, die auf die neu eröffneten jüdischen Schulen gingen, war ein Bekenntnis zum Judentum sogar im Rahmen der allgemeinen Öffentlichkeit möglich: Während man die Freizeitaktivitäten in jüdischen Jugendklubs nicht offen kundtun musste, war die Tatsache, dass man eine jüdische Schule besuchte, vor den nichtjüdischen Freunden und Bekannten nur schwer zu verbergen. Die junge Generation konnte und musste nicht nur offen über ihr Jüdischsein reden, sondern geriet dabei auch ins Zentrum des Konkurrenzkampfes diverser jüdischer Organisationen, wenn *Chabad* zum Beispiel kritisierte, dass die von *Sochnut* gesponserten Jugendklubs am Schabbat Diskotheken veranstalteten. Diese selten harmonisch gestimmte Atmosphäre der Auseinandersetzung mit dem eigenen Jüdischsein sorgte dafür, dass junge russischsprachige Zuwanderer für verschiedene Formen der Zugehörigkeit zum Judentum mit ihren Vorzügen und Nachteilen schon sehr früh sensibilisiert waren. In Berlin angekommen, waren sie daher, im Unterschied zu ihren Eltern, auf die vielfältigen Formen des jüdischen Lebens besser vorbereitet und eher aufnahmewillig.

Israel: Die Beziehung zu Israel wird von den Juden auf der ganzen Welt als ein zentraler Inhaltspunkt bei der Aushandlung ihres Selbstverständnisses wahrgenommen. Allerdings gibt es zwischen der älteren und jüngeren Generation der Zuwanderer große Unterschiede in Kenntnissen und Erfahrung in Bezug auf dieses Land. Die erste Generation wusste über Israel hauptsächlich das, was im unmittelbaren Zusammenhang mit der Auswanderung stand. Die Informationen, die man darüber erhielt, kamen

fast ausschließlich von zahlreichen Bekannten und Verwandten, die Israel entweder selbst als ihre neue Heimat wählten oder diese Informationen wiederum über ihre eigenen Freunde und Bekannten erhielten. Im Zentrum der Gespräche über Israel standen vor allem alltägliche Probleme, die mit jedem Emigrationsprozess unweigerlich verbunden sind. Dazu gehörten Arbeit und Unterkunft, Bildungsmöglichkeiten für die Kinder und nicht zuletzt das ungewöhnliche israelische Klima. Außerdem wusste man sehr wohl um die instabile politische Situation, die für viele bei ihrer Wahl der Migrationsländer gegen Israel sprach. Eine solche hauptsächlich auf Gerüchten basierte Informationslage war keine gute Voraussetzung dafür, um ein enges Verhältnis zum Land zu entwickeln, geschweige denn sich mit ihm zu identifizieren.

Die Lage der Kinder und Jugendlichen war dagegen eine ganz andere. In den Ferienlagern, Jugendklubs und auch religiösen Einrichtungen kamen sie oft in einen direkten Kontakt mit Israelis. Alle drei Jahre schickte Sochnut einen neuen *Schaliach*, den Gesandten, in die GUS-Länder, um dort diverse Aktivitäten zu leiten, welche die Jugend auf die Auswanderung nach Israel vorbereiten sollten. Die Aufgabe der *Schlichim* war es, bei den jungen Juden ein Gefühl der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk zu wecken und ihnen gleichzeitig die Vorteile des Lebens in einem wirtschaftlich stabilen Land zu zeigen. So standen ihre Häuser für die Mitglieder der Jugendklubs immer offen und waren für die jungen Juden nicht zuletzt wegen der warmen Mahlzeiten und ungewöhnlichen israelischen Lebensmittel zu einem Magneten geworden. Die offene und freundliche Atmosphäre, die dort herrschte, wurde für viele Heranwachsende schnell zu einem Familienersatz, und nicht selten verbrachte man dort mehr Zeit als im eigenen Zuhause.

Nicht wenige Jugendliche lernten Israel sogar „live“ kennen, ehe sie mit ihren Familien später nach Deutschland gingen. Dafür gab es zwei Möglichkeiten: als erstes im Rahmen eines *Lechet*-Programms – ein *Leadership*-Programm der Sochnut, das junge Juden zu Gruppenleitern in den Ferienlagern und Jugendklubs ausbildete. Der dritte und abschließende Teil dieses Programms sollte in Israel absolviert werden. Die zweite Möglichkeit, Israel kennenzulernen, waren diverse Auswanderungsprogramme wie *NAALE 16* und *STELLA*, welche es den jüdischen Jugendlichen ermöglich-

ten, in Israel Abitur zu machen und anschließend eingebürgert zu werden. Diese Programme, die komplett von der israelischen Regierung finanziert wurden, waren für viele jüdische Familien in der Sowjetunion eine Chance, ihren Kindern den Weg zur Hochschulbildung zu ebnen, die ihnen zu Hause aus Kostengründen in vielen Fällen verwehrt blieb. Während viele der ProgrammteilnehmerInnen nach dem Schulabschluss in Israel blieben, kehrten manche von ihnen zurück, um zusammen mit ihren Familien nach Deutschland auszuwandern. Die junge Generation russischsprachiger Juden, die später in Deutschland landete, war daher in vielen Fällen durch einen direkten Kontakt mit Israel oder Israelis geprägt und hatte in den meisten Fällen eine starke Affinität zum Land entwickelt.

In Berlin treffen junge russischsprachige Juden auf eine Vielzahl von formellen und informellen jüdischen Einrichtungen und Netzwerken jeder Couleur, die von ultraorthodox bis säkular, von zionistisch bis antiisraelisch, von feministisch und homosexuell bis traditionell orientiert sind. Viele dieser Zusammenhänge sind ihnen im Unterschied zu ihren Eltern und Großeltern vom Aufwachsen in den sowjetischen Zeiten von Glasnost und Perestroika durch einen direkten Kontakt zu jüdischen *Outreach*-Organisationen wie *Chabad* oder *Sochnut*, jüdischen Schulen und Jugendzentren, bei einigen auch durch ein zeitweiliges Leben in Israel besser oder sehr gut bekannt. Während in der ehemaligen Sowjetunion die jüdische Sozialisation keinerlei feste Mitgliedschaften verlangte, wird in Deutschland die Teilnahme am jüdischen Leben in der Regel mit der Mitgliedschaft in den jüdischen Gemeinden assoziiert. Die jugendkulturelle Spezifik, die eine Ablehnung der Autorität und Formalität der institutionellen Bindungen beinhaltet, sorgt dafür, dass eine Identifikation mit den jüdischen Gemeinden mehrheitlich nicht stattfindet. Eine Verortung im jüdischen Kontext geschieht stattdessen vor allem in eigenen informellen Räumen, die außerhalb oder am Rande der jüdischen Gemeinden positioniert sind. Das Vertrautsein mit jüdischen Kontexten aus den Zeiten ihrer Sozialisation im sowjetischen und post-sowjetischen Raum erleichtert der jungen Generation die Orientierung in der facettenreichen jüdischen Landschaft Berlins, an die ihre eigenen jugendkulturellen Räume häufig andocken.

ANMERKUNGEN

- 1 Anna Lipphardt; Julia Brauch; Alexandra Nocke: Exploring Jewish Space. An Approach. In: Dies. (Hrsg.): Jewish Topographies. Visions of Space, Traditions of Place, Aldershot u.a. 2008, S. 1-23, hier S. 1.
- 2 Benjamin Pinkus: The Jews of the Soviet Union: The History of a National Minority, Cambridge u.a. 1988.
- 3 Victoria Hegner: Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin, Frankfurt/M./New York 2008, S. 124. Bodemann und Bagno gehen sogar von 40.000 jüdischen Immigranten in Berlin aus. Vgl. dazu Y. Michal Bodemann; Olena Bagno: In der ethnischen Dämmerung. Die Pfade russischer Juden in Deutschland. In: Göcke Yurdakul; Y. Michal Bodemann (Hrsg.): Staatsbürgerschaft, Migration und Minderheiten. Inklusion und Ausgrenzungsstrategien im Vergleich, Wiesbaden 2010, S. 161-181, hier S. 162.
- 4 Einige jüdische Heranwachsende haben vor ihrer Auswanderung nach Deutschland eine Zeit lang in Israel gelebt.
- 5 Vgl. exemplarisch: Bodemann; Bagno (Anm. 3); Willi Jasper; Olaf Glöckner: Jüdische Einwanderer aus der GUS nach Berlin. In: Frank Gesemann (Hrsg.): Migration und Integration in Berlin. Wissenschaftliche Analysen und politische Perspektiven, Opladen 2001; Judith Kessler: Homo Sovieticus in Disneyland: the Jewish Communities in Germany Today. In: Y. Michal Bodemann (Hrsg.): The New German Jewry and the European Context. The Return of the European Jewish Diaspora, Hampshire/New York 2008, S. 131-143.
- 6 Julia Bernstein: Food for Thought. Transnational Contested Identities and Food Practices of Russian-Speaking Jewish Migrants in Israel and Germany, Frankfurt/M./New York 2010.
- 7 Larissa Remennick: Russian Jews on Three Continents: Identity, Integration, and Conflict, New Brunswick/NJ 2007.
- 8 Astrid Baerwolf: Identitätsstrategien von jungen „Russen“ in Berlin. Ein Vergleich zwischen russischen Deutschen und russischen Juden. In: Sabine Ipsen-Peitzmeier; Vladus Kaiser (Hrsg.): Zuhause fremd: Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland, Bielefeld 2006, S. 173-196; Yvonne Schütze: Migrationsnetzwerke im Zeitverlauf – Junge russische Juden in Berlin. In: Berliner Journal für Soziologie 13 (2003), S. 239-253.
- 9 Vgl. exemplarisch Bodemann; Bagno (Anm. 3).
- 10 Vgl. exemplarisch Alexander Jungmann: Jüdisches Leben in Berlin. Der aktuelle Wandel in einer metropolitänen Diasporagemeinschaft, Bielefeld 2007; Judith Kessler: Beispiel Berlin: Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990: www.berlin-judentum.de/gemeinde/migration.htm (1996) [Zugriff 5.10.2010]; Julius Schoeps; Willi Jasper; Bernhard Vogt (Hrsg.): Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land, Weinheim 1996; Julius Schoeps (Hrsg.): Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer, Potsdam 2002.

- 11 Judith Kessler: Charlottengrad oder Scheunenviertel – Zum (räumlichen) Lebensumfeld älterer jüdischer Migranten in Berlin: www.berlin-judentum.de/news/2004/12/altern.html (2004) [Zugriff 5.10.2010].
- 12 Dieter Baacke: Jugend und Jugendkulturen. Darstellung und Deutung, Weinheim/München ³1999, S. 170.
- 13 Wolfgang Kaschuba: Urbane Identität: Einheit der Widersprüche? In: Urbaneität und Identität zeitgenössischer europäischer Städte. Dokumentation der Fachtagung vom 11. November 2003 an der ETH Zürich, Ludwigsburg 2005, S. 8-28, hier S. 25.
- 14 Wilfried Ferchhoff: Jugend und Jugendkulturen im 21. Jahrhundert. Lebensformen und Lebensstile, Wiesbaden 2007, S. 388.
- 15 Kaschuba (Anm. 13), S. 25.
- 16 Von der starken Identifizierung mit „Kiezen“ und von einem „Selbstbewusstsein der eingemeindeten Dörfer“ unter Berliner Einwohnern spricht Werner Schiffauer: Zur Logik von kulturellen Strömungen in Großstädten. In: Ders.: Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz, Frankfurt/M. 1997, S. 92-127.
- 17 Webseite der Berliner Jüdischen Gemeinde: www.jg-berlin.org/ueber-uns/kurzportraet.html [Zugriff 22.9.2010].
- 18 Webseite des Zentralrats der Juden in Deutschland: www.zentralratderjuden.de/de/topic/62.html [Zugriff 22.9.2010].
- 19 Halacha bedeutet „Weg“ und wird als das praktische Religionsgesetz der Juden verstanden. Die Halacha beinhaltet das Recht, den Kultus sowie die Moralgesetze. Die Bestimmungen der Halacha wurden ursprünglich mündlich überliefert, später schriftlich kodifiziert, vor allem in Mischna und Talmud.

V JUDEN UND JÜDISCHE GEMEINDEN
IN DEUTSCHLAND SEIT 1990

Aufbruch – Zur Integration der jüdischen Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Deutschland

Im Unterschied zu den in Deutschland bisher bekannten und ausführlich beschriebenen Migrantengruppen waren die meisten jüdischen Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in der Regel schon bei ihrer Ankunft beruflich qualifiziert und verfügten über ein hohes Orientierungswissen im Umgang mit den Anforderungen der Industriegesellschaft. Während sie ihre Ansiedlung in der Bundesrepublik vor allem mit der Hoffnung auf eine existenzielle Sicherung und gesellschaftliche Anerkennung verbanden, stellten sie für die bestehenden, demographisch oft instabilen jüdischen Gemeinden in ganz existenzieller Weise einen unverzichtbaren Zukunftsfaktor dar.

Die in hohem Maße säkular und modern, jedoch wenig religiös-kulturell ausgeprägte Identität der Zuwanderer war insofern problematisch, als dass sie ihre Anschlussfähigkeit an die von der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland entwickelten Identitätsmuster erschwerte. Dennoch begrüßten und unterstützten die Gemeinden die Zuwanderung, da sie zu ihrer Stabilisierung beitragen konnte. Zusätzlich bedeutete der Zuwachs an Mitgliedern sowohl innerdeutsch als auch im internationalen Rahmen eine weitere Legitimation jüdischen Lebens in Deutschland. Das Interesse blieb dabei aber

nicht nur auf eine zahlenmäßige Stabilisierung begrenzt; vielmehr sollte die Zuwanderung perspektivisch auch in religiöser und kultureller Hinsicht zu einer deutlichen Stärkung der Gemeinschaft führen.

Ein Großteil der Zuwanderer verfügte über eine akademische Ausbildung und war im Herkunftsland beruflich und sozial anerkannt. Zugleich lässt sich die *jüdische Identität* der Zuwanderer in den wenigsten Fällen als religiös beschreiben, da sie in einer Gesellschaft sozialisiert wurden, die jegliche ethnisch-religiöse Zugehörigkeit ablehnte. Stattdessen entwickelten sie eine in starkem Maße säkulare bürgerliche Identität, die mit den in der Bundesrepublik etablierten Definitionsmustern jüdischer Existenz kollidierte.

Die im Zuge der Zuwanderung auf das Mehrfache ihrer jahrzehntelangen Größe angewachsenen jüdischen Kultusgemeinden sahen und sehen sich in diesem Zusammenhang starken Wandlungsprozessen gegenüber. Gemäß den statistischen Angaben der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland gibt es zurzeit etwa 110.000 registrierte Gemeindemitglieder, davon etwa 95.000 Neuzuwanderer. Die ethnisch-kulturelle Zusammensetzung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland wurde dadurch in dramatischer Weise verändert, und sie sah sich vor die doppelte Aufgabe gestellt, die Zuwanderer sowohl in die bundesrepublikanische Gesellschaft als auch in die jüdischen Gemeinden zu integrieren.

Den Beginn dieser Entwicklung markiert das politische Ende der UdSSR als relativ geschlossenem Staatensystem und die damit eröffnete Möglichkeit, die Nachfolgestaaten zu verlassen. In der jüdischen Bevölkerung der ehemaligen Sowjetunion war der Wunsch, in ein anderes Land auszuwandern, sehr unterschiedlich ausgeprägt. Der stets latente Antisemitismus in der sowjetischen Bevölkerung und Politik wurde nach dem Zusammenbruch durch nationalistische Parteien und durch die russisch-orthodoxe Kirche weiter geschürt. Zudem ließen der ökonomische Einbruch und die Auflösung vieler staatlicher Institutionen – vor allem in den infrastrukturellen, wissenschaftlichen und kulturellen Sektoren – die Zahl der Arbeitslosen unter den Hochqualifizierten sprunghaft ansteigen. Da die jüdische Bevölkerung trotz aller restriktiven Maßnahmen überproportional in den Elite-Bereichen vertreten gewesen war, hatte sie unter dieser Entwicklung besonders zu leiden. Mangelnde Aussichten auf eine angemessene oder über-

haupt eine ökonomische Perspektive traten damit als weiteres Motiv neben die politischen Motive der Migration.

Die Hauptzielländer der Migranten waren und sind Israel, die USA und Deutschland. Israel steht dabei mit über einer Million Migranten an der Spitze. Nach Deutschland kamen bislang etwa 250.000 Zuwanderer, von denen allerdings nur weniger als die Hälfte Mitglieder der jüdischen Gemeinden wurden. Die übrigen als Juden aus der ehemaligen UdSSR ausgewanderten Personen wollten oder konnten keine Gemeindemitglieder werden.

Für die Bewilligung eines Einreisantrages nach Deutschland als jüdische Zuwanderer war ein Zugehörigkeitsnachweis zur jüdischen Gemeinschaft im Herkunftsland erforderlich, der über den ethnischen Status in den Personalpapieren des Herkunftslandes zu erbringen ist. Den jüdischen Zuwanderern wurde in Deutschland dann ein besonderer Status zugebilligt, der mit einer Arbeiterlaubnis und einer existenziellen Grundsicherung verknüpft war, die über die Sozialgesetzgebung geregelt wurde. Darüber hinaus gab es Eingliederungshilfen.

Aus der Perspektive der jüdischen Gemeinden in Deutschland entstanden durch die Zuwanderung zunächst grundlegende strukturelle Probleme. Diese waren von einer drängenden Wiederaufnahme der Debatten um die Inhalte des jüdischen Gemeindelebens und im Grunde sogar um generelle jüdische Identitätsmodelle gekennzeichnet. In den Gemeinden waren die bestehenden und für die Zuwanderer wichtigen Institutionen wie die Sozialabteilungen, die Beratungs- und Betreuungsstellen, die Kindergärten, Schulen und Jugendzentren in der Regel durch die zusätzlichen Aufgaben besonders beansprucht. Denn Dimensionen und Zuschnitt dieser Einrichtungen waren auf die strukturellen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Bedürfnisse und Möglichkeiten der bisherigen Gemeinden ausgerichtet. Die psychosozialen Probleme der Migranten verlangten sowohl Einrichtungen mit entsprechender Betreuungskapazität als auch eine hohe fachliche Kompetenz im Umgang mit kulturellen Differenzen und den daraus resultierenden Problemen und Krisen – alles Aufgaben, denen sich die jüdischen Gemeinden jenseits der staatlichen Angebote zu stellen hatten.

Dieser strukturelle Wandel wurde durch eine tiefgehende, mit leichter Verzögerung anhebende Auseinandersetzung um die Inhalte des jüdischen

Gemeindelebens zusätzlich angetrieben, so zum Beispiel durch die Frage einer Assimilation der Zuwanderer in die bestehenden Modelle oder eines Aushandelns gemeinsamer Identifikationsmuster. Die Einrichtungen der jüdischen Gemeinden sind in dem Sinne *jüdische* Einrichtungen, als sie ihrem Selbstverständnis nach jüdische Identität repräsentieren, herstellen und bewahren sollen. Der weitaus größte Teil der Zuwanderer aus den GUS-Staaten wies sich aus der Perspektive der in den deutschen Gemeinden geltenden Modelle aber durch eine eher schwach ausgeprägte jüdische Identität aus. Mangels jüdischer Einrichtungen in der ehemaligen UdSSR hatten die Zuwanderer kaum Bezüge zur jüdischen Religion, zu den religiösen Gesetzen sowie zur jüdischen Tradition und Kultur.

Die Verhandlungen zwischen beiden Gruppen, den Zuwanderern und den Alteingesessenen, waren dadurch geprägt, dass hier keine Integration von einer traditionellen Gesellschaft in eine moderne stattfand, sondern eine Reorientierung moderner Sichtweisen an traditionellen Mustern wie Ethnie und Religion erwartet wurde. In der Regel führt Zuwanderung zur Integration einer Minorität in eine Majorität. Hier aber musste die Integration unter umgekehrten Vorzeichen gelingen: Die Zahl der jüdischen Migranten überstieg in den meisten Fällen die Zahl der alteingesessenen Gemeindeglieder beträchtlich.

Diese starken Veränderungen trafen die jüdischen Gemeinden in Deutschland zu einem Zeitpunkt, an dem der jahrzehntelange, schmerzhafteste Prozess der Legitimation jüdischen Lebens im *Land der Täter* eine allmähliche Stabilisierung erfuhr. Die Nachkriegsgemeinden hatten sich vor allem zu Beginn, in kleineren Schüben aber immer wieder, in der Situation des Neuaufbaus befunden, in die sie nunmehr in ganz entscheidendem Maße wieder zurückversetzt wurden. Neben der Notwendigkeit nach 1945, sich eine materielle Lebensgrundlage zu schaffen, waren die jüdischen Gemeinden, die aus verschiedenen Gründen nicht an die zerstörte Tradition des deutschen Judentums anknüpfen konnten und wollten, gezwungen gewesen, ihre Vorstellung von einem jüdischen Leben unter den besonderen Bedingungen in Deutschland neu zu definieren. Im Gegensatz zu der vorsichtigen Distanzierung von ihrer gesellschaftlichen Umwelt, insbesondere in den ersten Jahrzehnten nach dem Holocaust, war inzwischen ein jüdi-

ches Selbstverständnis gewachsen, das sich als eine kulturelle Gemeinschaft definierte, die auf der gemeinsamen Erfahrung der Vernichtung des europäischen Judentums gründete. Dabei setzte sich in der alten Bundesrepublik das Modell der *Einheitsgemeinde* durch, die ihren gemeinsamen Orientierungspunkt – insbesondere für ihre Institutionen – in der Orthodoxie sieht und dies als Vergewisserung ihrer jüdischen Identität versteht. Für dieses Selbstverständnis war die besondere Bezugnahme auf den Staat Israel ebenso konstitutiv wie das Bewusstsein von sowohl der gemeinsamen Holocaust-Erfahrung als auch der spezifischen Lebenssituation im Nachkriegsdeutschland.

Diese gemeindliche Orientierung entstand in durchaus konfliktreichen Verhandlungen der aus unterschiedlichen kulturellen Traditionen stammenden Mitglieder der Nachkriegsgemeinden. Die immer noch in ihrer Stabilität prekären Identitätsmodelle einer jüdischen Gemeinschaft in der Bundesrepublik wurden nun – allein durch die große Anzahl der zu integrierenden Zuwanderer – deutlich herausgefordert, da die Immigranten aus der ehemaligen Sowjetunion ihrerseits ganz andere Zugangsweisen zu Fragen jüdischer Identität mitbrachten. Aus einer kommunistischen, anti-religiös ausgerichteten Gesellschaft kommend, in der jüdisches Gemeindeleben jenseits der Religion nicht möglich war, blieben ihnen die in Deutschland vereinbarten und herausgebildeten Zugänge zur jüdischen Identität weitgehend verschlossen. Die implizierte, stark negative Konnotation von Religion erschwerte ein Anknüpfen an dieses für die deutschen Gemeinden zentrale Moment. Auch die Distanziertheit der alteingesessenen jüdischen Bevölkerung gegenüber einer alltäglichen orthodoxen religiösen Praxis, die einen möglichen Anknüpfungspunkt hätte bieten können, vermochte hieran kaum etwas zu ändern, da auch die kulturellen Orientierungen beider Gruppen sehr unterschiedlich waren. Die kulturelle Orientierung der Zuwanderer ist primär „russisch“-national geprägt, was eine dezidiert jüdische Sonderkultur eher ausschließt. Hinzu kam noch, dass der Erfahrungshintergrund des Holocaust zumindest für die jüngere Generation der Zuwanderer offenbar kaum einen Anschluss zu den Erfahrungsmodellen der in Deutschland lebenden Juden ermöglichte. Bei den Zuwanderern scheinen eher die Erfahrungen der Repression im Stalinismus und die der

Migration im Vordergrund zu stehen. An diesem Punkt also kollidierten die Erwartungen dann erneut.

Ein zusammenfassender Blick auf die Integrationsverläufe der jüdischen Migranten zeigt, dass seit Beginn der Zuwanderung das Spannungsverhältnis von Einheit und Differenz neu ausgelotet werden muss. Dazu zählt der Wandel von einem vertrauten Kollektiv zu einer neuen Gemeinschaft, die nicht allein auf gestiegene Mitgliederzahlen, sondern auch auf eine Vielzahl unterschiedlicher Anforderungen reagieren muss. Diese reichen vom Ausbau altersspezifischer Angebote über soziale und sozialpsychologische Dienstleistungen bis zu Forderungen nach gemeindepolitischer Beteiligung, in denen sich oftmals unterschiedliche Vorstellungen in Bezug auf das Verständnis und die Funktion der jeweiligen Gemeinden als Religionsgemeinschaften artikulieren.

20 Jahre nach dem Beginn der Zuwanderung der Juden aus der ehemaligen Sowjetunion hat sich die Landschaft der jüdischen Gemeinden in Deutschland stark verändert. Quantitativ gestärkt und mit einer Zukunftsperspektive versehen sind Juden in Deutschland heute bei all den beschriebenen Problemlagen Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Bundesrepublik Deutschland geworden, die an der demokratischen und liberalen Entwicklung dieses Landes aktiv partizipieren. Die in Deutschland lebenden Juden engagieren sich heute in allen gesellschaftlichen Teilbereichen der Wirtschaft, der Kultur, der Wissenschaft oder Politik. Neue Synagogen, Gemeinde- und Jugendzentren, jüdische Schulen und Kindergärten, koschere Läden und Jüdische Museen werden eingeweiht oder eröffnet. Die zunehmende institutionelle Präsenz jüdischer Existenz in den Städten ist erkennbar, wiewohl sie noch keineswegs selbstverständlich ist. Das Verhältnis von Juden und Nichtjuden in Deutschland ist weiterhin belastet und von der nationalsozialistischen deutschen Geschichte gezeichnet. Doch haben sich die Bedingungen zur Etablierung eines anerkannten sozialen, kulturellen und religiösen Ortes in der deutschen Einwanderungsgesellschaft für die jüdische Gemeinschaft nachhaltig verändert und verbessert.

Zur politischen Positionierung der Juden in Deutschland

Wer glaubt, dass jüdische Gemeinden in Deutschland apolitisch sein können, hat die Natur der gegenwärtigen deutsch-jüdischen Beziehungen nicht verstanden. In keinem Land der jüdischen Diaspora ist das jüdische Dasein dermaßen intensiv mit Politik verknüpft wie hier. Von seiner Intensität ist dieses Verhältnis nur noch mit Israel vergleichbar: Hier wie dort ist schon die jüdische Existenz an sich ein Politikum. Die bloße Anwesenheit der Juden in Deutschland war eine gewagte Antwort auf die historische Tragödie, ein Zeichen des politischen Vertrauens gegenüber der bundesrepublikanischen Demokratie und eine Provokation an die jüdischen Gemeinschaftsossen im Ausland. Man blieb und trotzte damit der Position des Jüdischen Weltkongresses, der im Jahre 1948 festgehalten hatte, dass sich kein Jude auf dem blutgetränkten deutschen Boden mehr ansiedeln solle.¹

Doch die Anwesenheit als politisches Faktum beantwortete noch nicht die Frage, auf welche Art und Weise politisch *gehandelt* werden soll. Allzu gerne haben Juden sich selbst und ihre Gemeinden zu politischen Objekten der Mehrheitsgesellschaft degradieren lassen, ohne selbst institutionelle Kapazitäten und ihre politischen Prioritäten zu entwickeln und abzuar-

beiten. Zu selten sind jüdische Funktionäre, Intellektuelle und Institutionen als fähige, strategisch denkende politische Akteure aufgetreten. Das Ergebnis ist eine politisch geschwächte jüdische Gemeinschaft, die trotz Mitgliederzuwachs ohne eigene Vision und ohne eigenes Profil am Anfang des 21. Jahrhunderts in die Zukunft schaut. Was soll sich ändern? Um das zu verstehen, werde ich im Folgenden die politischen Akteure auf der jüdischen Seite des deutsch-jüdischen Dialogs darstellen (1), die Gründe und die Symptome der politischen Schwäche beschreiben (2) und einige Punkte auflisten, die zeigen, wie die politische Zukunft der Juden in Deutschland verbessert werden könnte (3).

I POLITISCHE AKTEURE

Sollte es etwas wie einen politischen deutsch-jüdischen Dialog geben, so ist die Denk- und Handlungsfähigkeit auf der jüdischen Seite nur schwach ausgeprägt. Zum Teil liegt es daran, dass den fähigen politischen Akteuren die nötige Legitimation fehlt, den legitimen dagegen die nötige Professionalität. In die entstandene Lücke strömten die Ersatzakteure, die offen oder implizit sich als Sprecher der Juden oder Sprecher für diejenigen Themen gerieren, die jüdische Institutionen nicht effektiv zu besetzen vermögen.

Somit müsste man von drei Typen politischer Akteure ausgehen, die gegenüber der deutschen Öffentlichkeit und Politik im deutsch-jüdischen Dialog stehen: den symbolhaften Insidern, den professionellen Outsidern und von Ersatzakteuren. Alle drei spielen im deutsch-jüdischen Diskurs unterschiedlich gestaltete Rollen.

SYMBOLHAFTE INSIDER

Der klassische politische Akteur ist der Zentralrat der Juden in Deutschland, der sich als Vertreter der jüdischen Gemeinden in diesem Lande versteht und positioniert. Die Gründung eines Dachverbands als zentrale Repräsentationsstelle der Juden in Deutschland war ein relativ innovativer Schritt. Vor 1933 war eine zentrale und gemeinschaftliche Repräsentation der deutschen Juden nicht vorhanden gewesen. Entgegen verbreitetem Irr-

glauben war der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens ein Privatverein, der seinen Zentralisierungs- und Vertretungsanspruch nie einlösen konnte.² Die Vertretungsrolle übernahmen die einzelnen Landesverbände und Gemeinden. Daneben existierten weitere nichtrepräsentative jüdische Organisationen, die neben dem Centralverein auch den Verband der Deutschen Juden oder eine Reihe zionistischer Vereinigungen einschlossen. Erst angesichts der nationalsozialistischen Gefahr haben sich die deutschen Organisationen und Gemeinden dazu durchringen können, eine gemeinsame Reichsvertretung der Deutschen Juden zu gründen, die erst ab dem Jahre 1935 ihre zentrale Rolle tatsächlich spielen konnte.

Nach dem Krieg war es den Gemeinden wichtig, sich schrittweise zu zentralisieren. Die einzelnen Gemeinden haben sich schnell zu Verbänden in den jeweiligen Besatzungszonen zusammengeschlossen. Doch im Gegensatz zu der Vor-Holocaust-Periode, in der Landesverbände auf Unabhängigkeit pochten, kamen sie schon 1947 in der sogenannten Arbeitsgemeinschaft jüdischer Gemeinden Deutschlands zusammen. In einigen Konferenzen wurden die Richtlinien für das Innenleben der Gemeinden angenommen,³ aber auch der Grundstein für eine gemeinsame repräsentative Dachorganisation, den späteren Zentralrat der Juden in Deutschland, gelegt, der dann 1950 auch gegründet wurde.

In ihren frühen Jahren verstanden sich die Gemeinden als Vereine zur „Abwicklung“ des jüdischen Lebens. Wie ein hessischer Funktionär, C. Epstein, bei einer der Konferenzen der Arbeitsgemeinschaft der jüdischen Gemeinden sagte, früher oder später müssen sich die Gemeindeverantwortlichen als Abwickler des jüdischen Lebens in Deutschland verstehen.⁴ Erst in den späteren Jahrzehnten hat sich das Selbstverständnis des Zentralrats als permanenter Akteur auf der deutschen politischen Szene herausgebildet. Zwar waren auch frühere ZR-Funktionäre politisch durchaus aktiv, etwa der erste Generalsekretär des Zentralrats van Damm. Doch der Zentralrat als Dachorganisation und die einzelnen Gemeinden haben sich anfangs nicht als institutionelle politische Akteure verstanden. Die Gründe dafür sind unterschiedlich. Die Gemeindevertreter hatten in Deutschland eine lange Geschichte der Abneigung gegenüber dem Politischen gehabt. Strauss führt es darauf zurück, dass diese Institutionen vor der NS-Zeit von Ju-

risten dominiert wurden, die Politik als nicht förderlich verstanden.⁵ Nicht zu vergessen ist auch die Einstellung der ausländischen Juden, die etwa in Fragen der Wiedergutmachung dem Zentralrat der Juden in Deutschland misstrauten und seine Rolle als eventueller politischer Konkurrent nicht begrüßten, aber auch sonst jüdische Gemeinden in Deutschland politisch isolierten.⁶ Auch bezüglich deutscher Politiker, insbesondere Bundeskanzler Adenauers wurde gelegentlich behauptet, dass ihnen ein gutes Verhältnis zu ausländischen Juden viel wichtiger sei als das zu den deutschen Juden.⁷ Dennoch wäre es falsch zu behaupten, dass der Zentralrat in Deutschland in seiner Geschichte politische Positionen traditionell scheute. Insbesondere in der Phase des Zentralratsvorsitzenden Ignatz Bubis (1927–1999, Amtszeit 1992–1999) stellten sich jüdische Funktionäre gesamtgesellschaftlichen Fragen, die über die klassischen „jüdischen“ Themen hinausgingen: Schon kurz nach seiner Wahl zum Vorsitzenden des Zentralrats wurde Ignatz Bubis mit den Tragödien in Solingen, Rostock und Mölln konfrontiert. Offen und wiederholt forderte Bubis, der Ideologie des Neonazismus genauso hart entgegenzutreten wie den Gefahren der RAF.⁸ Lautstark rief er zu Demonstrationen gegen den Rechtsradikalismus auf und warnte vor der schweigenden Mehrheit in Deutschland, die er angesichts des erstarkten Rechtsradikalismus sogar gefährlicher einstufte als die Rechtsradikalen selbst.⁹ Bubis gab den Ton an, andere jüdische Funktionäre machten mit: Der damalige Generalsekretär des Zentralrats Andreas Nachama reiste nach Solingen, in späteren Jahren äußerte sich Michel Friedman wortgewandt und mutig zu Fragen der Politik und Gesellschaft.

Mit diesen Persönlichkeiten an der Spitze des Zentralrats wurden Funktionäre zu Politikern. Und auch an der Basis von Kassel bis Nürnberg gab es eine Reihe jüdischer Gemeindevertreter, die sich allgemein politisch engagierten. Doch die Stärke der Führungspersonen konnte nicht über die politische Orientierungslosigkeit der Einzelgemeinden und die des Dachverbandes hinwegtäuschen. Kaum waren diese starken Figuren weg, rutschte der Zentralrat prompt in ein Jahrzehnt der politischen Schwäche.

Dies lag auch daran, dass im Zuge der Einwanderung der Juden aus der Sowjetunion sich die Herausforderungen auf das Gebiet der Integration und im Endeffekt der Selbstfindung der jüdischen Gemeinschaft verschoben.

Die Organisation lebte von der Persönlichkeit ihrer Spitzenvertreter. Diese wiederum waren sehr status- und symbolbewusst. Was Kauders das System des Gabentausches nannte¹⁰, bestimmte die Politik des Zentralrats. Das Jüdischsein als politisches Kapital hatte zur Folge, dass das Verhalten der jüdischen Repräsentanten immer eine überproportionale Aufmerksamkeit der nichtjüdischen Öffentlichkeit, insbesondere der Medien erfuhr. Dies ist auch nicht verwunderlich, war doch die jüdische Präsenz in Deutschland im Schatten des Holocaust alles andere als selbstverständlich. Das Jüdischsein als nichtjüdisches Politikum hat aber langfristige Konsequenzen, mit denen wir heute noch konfrontiert sind. Zum einen wird bis in die heutigen Tage den Juden eine moralisierende Politik vorgehalten und dabei völlig ausgeblendet, dass jüdische Vertreter, wie alle anderen Gesellschaftsakteure, lediglich Positionen zu allgemeingesellschaftlichen Fragen eingenommen haben. Dass Juden dazu von den Medien bedrängt wurden, diese Positionen kundzutun, oder dass die Äußerungen der jüdischen Vertreter von einer übersensibilisierten Öffentlichkeit besonders aufmerksam verfolgt wurden, ist verständlich, hat aber weniger mit den Juden als vielmehr mit dieser Öffentlichkeit zu tun. Die Projektion der eigenen Unsicherheit der deutschen Gesellschaft auf jüdische Akteure ist eine der Folgen des Phänomens der jüdischen Existenz als Politikum. Zum anderen hatte diese Politisierung der jüdischen Existenz eine langfristige Folge für die jüdischen institutionellen Eliten selbst. Den jüdischen Institutionen ist das Wesen der politischen Arbeit verloren gegangen. In einer Welt, wo der Status des Sprechenden politisch aufgeladen war, wurde jede Äußerung politisch effektiv und blieb häufig auf Spitzenpersonen fixiert. Die jüdischen Institutionen haben es verlernt, politisch zu arbeiten, und haben sich daran gewöhnt, sich mit politischen Proklamationen ihrer Wortführer zufriedenzugeben. Schon am Anfang der Geschichte des vereinigten Deutschlands führte diese Überpersonalisierung der politischen Arbeit zu ersten politischen Kratzern an der Effektivität der Zentralratsansprüche. Damals scheiterte Heinz Galinski (1912–1992, Präsident des Zentralrats 1954–1963, erster Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde zu Berlin 1949–1992) mit seinem Anliegen, die Distanzierung von der Nazi-Vergangenheit in den Vereinigungsdokumenten und im Grundgesetz des nunmehr vereinigten Deutschlands festzuschreiben. Sein Scheitern

wurde von Beobachtern auch darauf zurückgeführt, dass er ein schlechtes persönliches Verhältnis zu zahlreichen Regierungspolitikern hatte.¹¹

Jenseits einzelner Personalisierungsbeispiele bleibt das institutionelle politische Profil der deutschen jüdischen Organisationen äußerst schwach ausgeprägt. Zum Teil ist es ein Ergebnis bewusster Entscheidungen: Eine Politisierung wird häufig gefürchtet. Bekannt sind Erzählungen, dass die Jüdische Gemeinde zu Berlin, etwa zu Zeiten Galinskis, parteipolitisch engagierte Juden von internen jüdischen Posten fernhalten wollte. Die Annahme war, dass man sich nicht parteipolitisch vereinnahmen lassen wollte.

Zum Teil sind die Gründe auch psychologisch zu erklären. Die jüdischen Remigranten, die durch das nationalsozialistische Deutschland politisch entmündigt worden waren, fühlten sich nach dem Krieg häufig gerade aus diesem Grunde motiviert, sich politisch zu engagieren. Für die zweite Generation war dagegen die Frage der politischen Mitgestaltung in Deutschland weniger eindeutig. Viel größer war der Rechtfertigungsdruck für die Entscheidung, in Deutschland zu bleiben; gegenüber ausländischen Glaubensgenossen war die Scham über das Leben im Land der Täter häufig überwältigend. Die Sphäre des politischen Engagements auf die klassischen deutsch-jüdischen Themen zu begrenzen, dieses Engagement gewissermaßen zu historisieren, war häufig die einzige Möglichkeit, sich dieser Schuldgefühle zu entledigen und Legitimation in der weltweiten jüdischen Community zu erhalten.

Diese strategischen und psychologischen Faktoren wurden durch die Geschichte überholt, als Deutschland sich vereinigte und die Einwanderung der ehemals sowjetischen Juden legalisierte. Die Massenzuwanderung der osteuropäischen Juden hat in Deutschland einerseits Fakten geschaffen, die das Leben der Juden in Deutschland verankert, andererseits die Relevanz der allgemeinpolitischen Positionierung zugleich in den Hintergrund treten ließ. Letzteres aus zweierlei Gründen: Zum einen waren die religiösen, sozialen und politischen Gemeindestrukturen von der Welle der Zuwanderer offensichtlich überfordert. Die Alltagsprobleme der Gemeinden erforderten Ressourcen, Zeit und Aufmerksamkeit, die in ruhigen Zeiten für die politischen Interaktionen verfügbar gewesen wären.

Zum anderen kehrte die Angst der Funktionäre vor Machtverlust innerhalb der jüdischen Strukturen ein. Energie und Ressourcen, aber auch das strategische Denken wurden zunehmend in interne Machtkämpfe investiert. Es ging darum, die neuen Mehrheitsverhältnisse unter Kontrolle zu bringen, weiterhin gemeindeintern relevant zu bleiben. Das vorhandene politische Kapital wurde auch im Außenverhältnis häufig für diese Aufgaben verwendet. Die Ausnahmesituation in Frankfurt, wo die Anzahl der jüdischen Zuwanderer im Vergleich zum Bundesdurchschnitt ungewöhnlich niedrig geblieben ist, lässt Fragen über Abmachungen zwischen den jüdischen Gemeinden und der Politik aufkommen. Auch die undurchsichtige Rolle des Zentralrats unter dem damaligen Vorsitzenden Paul Spiegel (1937–2006, Amtszeit 2000–2006) bei der Frage einer Fortsetzung oder Einschränkung der jüdischen Zuwanderung im Zuge der Einwanderungsreform in Deutschland wirft Fragen auf. Hinzu kamen die langwierigen Auseinandersetzungen mit Regierungsbeteiligung zwischen dem Zentralrat und der World Union of Progressive Jews als Vertreterin der liberalen Juden in Deutschland. Auch sie zeigten, in welchem Maße das knappe politische Kapital für die Kontrolle der wachsenden jüdischen Vielfalt verwendet wurde.

Viel wichtiger als diese machtpolitische Dimension der jüdischen Zuwanderung ist die Tatsache, dass der Gemeinschaft, die nunmehr von den Zuwanderern und ihren Kindern zu ca. 90 Prozent dominiert ist, das politische Fachpotenzial fehlt. In einer Einwanderungsgemeinschaft ist eine politische Positionierung gerade wegen der gesellschaftlichen Schwäche der Zuwanderer selbst ungemein wichtig, zugleich aber unheimlich schwierig. Den älteren Zuwanderern fehlt es meist an sprachlicher Kompetenz, um sich politisch zu engagieren. Hinzu kommt, dass die meisten von ihnen einen biographischen Systembruch erlitten haben. Die meisten lernen zwar sehr schnell, das gesellschaftliche System in Deutschland zu verstehen, mit diesem System aber aktiv in Austausch zu treten ist eine Herausforderung, die häufig nicht zu bewältigen ist. Die jüngere Generation ist meistens damit beschäftigt, für sich selbst und ihre Familien eine wirtschaftliche und soziale Stabilität zu sichern. Die übliche Diskriminierung von Neuankömmlingen durch die Alteingesessenen kommt hinzu: Die realen Adaptionsprobleme werden zu Zwecken der politischen Machterhaltung vielerorts übertrieben

dargestellt. Die Zuwanderer werden schon wegen ihrer Herkunft, ihres Akzents oder ihrer (häufig unkonventionellen) Herangehensweise an die Lösung von Problemen zum Teil unberechtigterweise von den Ämtern ferngehalten, die ihnen politische Wirkung nach außen erlauben würden. Diese politische Führungsleere seitens der Zuwanderer wird aber auch durch die politische und intellektuelle Führungsleere der Alteingesessenen ergänzt.

Die Führungsschwäche der Alteingesessenen ergibt sich schon aus ihrem Legitimationsdefizit. Wie kann eine Gemeinschaft, die zu mehr als 90 Prozent russischsprachig ist, von Menschen vertreten werden, die sie und ihre Sorgen schon sprachlich meist nicht verstehen? Und wie können Menschen, die selbst gutsituierte Bundesbürger sind, nachvollziehen, was Menschen bewegt, die von der Sozialhilfe leben oder deren berufliche Vergangenheit in Deutschland nicht mal ansatzweise zu Anerkennung führt. Doch die Schwäche der politischen Kader geht weit über diese Legitimitätsdefizite hinaus. Sie erstreckt sich auf die Tatsache, dass es den jüdischen Gemeinden in Deutschland schon bisher nicht gelungen war, die intellektuellen Talente auch der Alteingesessenen als aktive Mitgestalter des jüdischen Lebens zu gewinnen. Zum Teil liegt es auch daran, dass die jüdischen intellektuellen Eliten, die das Potenzial für die Entwicklung politischer Visionen hätten, sowieso rar gesät sind oder ihr intellektuelles Potenzial in anderen Bereichen nutzen. Im Jahre 1963 beschrieb *Der Spiegel* die Lage der Gemeinden so:

„Kein bedeutender Jurist oder Journalist, kein Forscher von internationalem Rang, kein großer Wirtschaftsführer, kein Politiker auf Bundesebene ist unter den Juden, die heute noch in Deutschland leben wollen.“¹²

Es wäre übertrieben, die heutigen Verhältnisse in ähnlich kritischen Tönen zu beschreiben. Doch vergleicht man die intellektuelle Rolle der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland des angebrochenen 21. Jahrhunderts mit anderen Diasporaländern, wie etwa USA oder Russland, so muss man feststellen, dass diese Gemeinschaft die intellektuellen Defizite der Post-Holocaust-Zeit immer noch nicht überwunden hat.

Die starren, miefigen Gemeindestrukturen, die auch noch mit finanziellen Problemen bis an die Grenzen der Belastbarkeit überfordert sind, tun ihr Übriges.

Hinzu kommt, dass der deutschsprachige innerjüdische intellektuelle Austausch insgesamt sehr überschaubar bleibt. Die „üblichen Verdächtigen“ beschränken sich auf ein Dutzend Namen, die von der Presse immer wieder zermahlen werden und die sich meist mit einer beschränkten Auswahl an Themen beschäftigen müssen. Viele von ihnen sind von ihren mehr oder weniger kurzen Ausflügen in die Welt der jüdischen Institutionen desillusioniert. Ob Michael Wolfssohn in München oder Micha Brumlik in Frankfurt, sie finden ihre intellektuelle Erfüllung in Nischen außerhalb der politischen Organe jüdischer Gemeindestrukturen. Das jahrelange Widerstreben Salomon Korn, des intellektuellen Urgesteins der jüdischen Politik in Frankfurt, den Vorsitz im Zentralrat zu übernehmen, zeugt davon, dass die Kosten-Nutzen-Relation des politischen Engagements innerhalb der jüdischen Strukturen nicht stimmt.

In dieser besonderen Lage erlangt ein Thema, das ansonsten in jüdischen Communities nicht angesprochen wird, eine besondere Brisanz. Es handelt sich um die Rolle derjenigen, die aus nichtjüdischen Familien kommend zum Judentum konvertieren und sich später als Juden gesellschaftlich engagieren.

In einer Situation, in der die Mehrheit der Gemeindemitglieder schon mangels deutscher Biographien die Kenntnisse und Erfahrungen vermissen lässt, die Anzahl von alteingesessenen jüdischen Mitgliedern aber sehr begrenzt ist, sind es oft die übergetretenen Neumitglieder der Gemeinden, die die Schlüsselpositionen in den Gemeinden oder in jüdischen Institutionen übernehmen. Es ist wichtig zu verstehen, dass diese Verantwortungsübernahme schon durch objektive Faktoren bedingt ist: Ein Großteil der zugewanderten Mitglieder hat, wie erwähnt, erhebliche faktische Schwierigkeiten, sich politisch zu behaupten. Zu der eigenen Hemmung kommt die verzerrte öffentliche Wahrnehmung hinzu. Immer noch wird in der deutschen Öffentlichkeit ein Akzent in der Sprache öffentlicher Personen nur selten toleriert. Dies wird vom jüdischen Establishment in Deutschland nicht anders gesehen. Zudem wird in den jüdischen Gemeinden die Meinung kultiviert, die auch zahlreiche russischsprachige Mitglieder teilen, dass die Gemeinden nach außen am wirksamsten von Leuten vertreten würden, die Deutsch akzentfrei und am besten als Muttersprache sprechen.

Damit wird ein Großteil, wenn nicht die meisten von 90 Prozent der Gemeindemitglieder disqualifiziert, die als Zuwanderer nach Deutschland in den letzten Jahren kamen.

Ein weiterer objektiver Nachteil für die Zuwanderer kommt hinzu: Das Wissen über die politische Kultur, die First-hand-Kenntnisse über gesellschaftliche Abläufe in Deutschland oder der Zugang zu den nötigen sozialen Netzwerken bleiben vielen Neuankömmlingen, aber auch ihren Kindern erst einmal verschlossen.

Die zum Judentum übergetretenen Mitglieder werden in einer solchen Situation zu natürlichen Führungskandidaten. Sie verfügen über soziale und politische Kontakte oder können diese leichter und schneller erarbeiten, sie kennen aus erster Hand die Mentalität der Mehrheitsgesellschaft, werden von dieser im Zweifel auch eher als Gesprächspartner wahrgenommen und als gleichrangige Partner akzeptiert als Menschen, die aus „fremden“ politischen Kulturen kommen und deren Ausdrucksweise gewöhnungsbedürftig bleibt.

Ein weiterer objektiver Zustand ist zu erwähnen: In einer Gesellschaft wie der deutschen, die Judentum auf Religion reduziert und seine jüdischen Gemeinden hauptsächlich als religiöse Gemeinden versteht, haben die Übergetretenen einen entscheidenden Vorteil. Einer Konversion zum Judentum geht eine intensive intellektuelle und emotionale Auseinandersetzung mit der jüdischen Religion, ihrer Philosophie und ihren Ritualen voraus. In vielen Fällen ist dies auch ein Prozess, der psychologisch eine starke Auseinandersetzung mit persönlichem Zugang zum Judentum erfordert. Diesen Prozess haben die Übergetretenen vielen „geborenen Juden“¹³ und insbesondere der säkularen russischsprachigen Mehrheit voraus. Denn die meisten post-sowjetischen Zuwanderer verstehen sich als ethnische, nicht als religiöse Juden und müssen sich zudem als geborene Juden überhaupt nicht mit der religiösen Seite ihrer Identität auseinandersetzen. In der Sowjetunion war eine solche Auseinandersetzung mit der Religion ihrer Vorfahren auch gar nicht denkbar. Dies bringt aber in den Gemeinden, die Religiosität betonen, einen natürlichen Vorteil für die konvertierten Juden, die durch ihren Übertritt aus Eigeninteresse oder gezwungenermaßen sich mit Religion beschäftigen mussten.

Die Präsenz der übergetretenen Juden ist aus diesen Gründen in der politischen Repräsentanzszenen nicht zu übersehen. Auf der Bundesebene wie auf der Ebene der einzelnen Gemeinden spielen diese Mitglieder eine aktive Rolle. Da es im Judentum untersagt ist, zwischen geborenen und konvertierten Juden in der Öffentlichkeit zu unterscheiden, wird ihre Herkunft auch nur der nichtjüdischen Öffentlichkeit bewusst. Einige der Konvertiten gehen dennoch mutig und offen mit ihrer Herkunft um, wie etwa die beliebte Rabbinerin der Jüdischen Gemeinde zu Berlin Gesa Ederberg.¹⁴ Bei anderen wird ihre Herkunft im Rahmen heftiger politischer Auseinandersetzungen zum Gegenstand öffentlicher Wahrnehmung, wie etwa nach dem öffentlichen Angriff Michael Wolffsohns auf den Generalsekretär Stephan Kramer.¹⁵ Jedenfalls ist die Frage, inwiefern und wann übergetretene Menschen Führungsaufgaben in jüdischen Gemeinden übernehmen sollten, die auch in der jüdischen Presse¹⁶ gelegentlich diskutiert wird, eher theoretischer Natur. Faktisch besetzen übergetretene jüdische Mitglieder zahlreiche Schlüsselpositionen in den jüdischen Strukturen in Deutschland und treten damit in die Tradition der deutschen jüdischen Institutionen als symbolhafte Insider.

PROFESSIONELLE OUTSIDER

Schon in den frühen Nachkriegsjahren war klar, dass die deutschen Juden im politischen Bereich Konkurrenz ausländischer Organisationen bekamen. Zwar lebte das jüdische Leben noch vor der Kapitulation Deutschlands in einzelnen besetzten Städten schnell wieder auf: Schon am 11. April 1945 wurde der erste Vorstand der Kölner Gemeinde gewählt, der erste jüdische Gottesdienst fand in Frankfurt am Main schon am 1. April statt. Den ersten Gottesdiensten folgten Gemeindegründungen, und so zählte man im Jahre 1948 schon 100 Gemeinden deutschlandweit.¹⁷

Doch, was kollektive Repräsentation anbelangt, waren es lange ausländische Juden, die eine exklusive Vertreterrolle in Schlüsselfragen, insbesondere in der Frage der Rückführung des jüdischen Eigentums oder bei Wiedergutmachung, spielten und von den deutschen Regierungen als solche anerkannt wurden. Diese Anerkennung forderten sie auch ein: Der Vorsitzende der amerikanischen Jewish Restitution Successor Organization, Ben-

jamin Ferencz, bestand in einem Brief an den SPD-Politiker Carlo Schmid darauf, dass seine Organisation (neben der Jewish Trust Corporation aus dem englischen und französischen Sektor) und nicht die deutschen Gemeinden als ausschließlicher Rechtsnachfolger in die Eigentumsrechte der jüdischen Besitzer behandelt werden sollte.¹⁸ Nahum Goldmann (1895–1982) und der von ihm geführte Jüdische Weltkongress spielte eine zentrale Rolle im deutsch-jüdischen Verhältnis, wurde er doch von Politikern wie Konrad Adenauer (1876–1967) und Theodor Heuss (1884–1963) als eine wichtige Person überaus geschätzt und gewürdigt.¹⁹ Auch in der späteren bundesrepublikanischen Geschichte spielten die internationalen und hierbei vor allem amerikanische jüdische Organisationen eine wichtige Rolle. Häufig waren ihre mutigen Entscheidungen für den deutsch-jüdischen Dialog von großer Bedeutung. So ließ der Jüdische Weltkongress im Mai 1990 die Sitzung seines Exekutivkomitees zum ersten Mal und trotz interner Widerstände in Deutschland abhalten, was einen großen symbolischen Wert hatte und die Weichen für das Verhältnis zwischen den Juden und dem wiedervereinten Deutschland stellte. Jahrelangen Kooperationsprojekten des American Jewish Committee mit deutschen Institutionen, insbesondere mit politischen Stiftungen, wie der Konrad-Adenauer-Stiftung, folgte im Jahre 1998 die Eröffnung des politischen Büros dieser wichtigen US-Organisation in Berlin – eine strategische Verankerung der jüdischen politischen Präsenz in der neuen Hauptstadt. Auch bei spannungsgeladenen Themen, etwa den noch verbliebenen ungeklärten Eigentumsfragen oder den Fragen der Entschädigung der Zwangsarbeiter, standen die jüdischen Vertreter aus dem Ausland an vorderster Front, direkt oder mittelbar durch Beteiligung an der Jewish Claims Conference. Mit der wachsenden Bedeutung Deutschlands als internationaler Akteur konnte am Anfang des 21. Jahrhunderts ein verstärkter Wille der amerikanischen Organisationen beobachtet werden, mit der deutschen Regierung in- und außerhalb internationaler Organisationen zusammenzuarbeiten. Dies war etwa im Rahmen der OSZE der Fall, wo die globale Zivilgesellschaft, die USA und Deutschland gemeinsam und erfolgreich an Fragen der Antisemitismusbekämpfung gearbeitet haben, was in der OSZE-Konferenz zur Bekämpfung des Antisemitismus in Berlin im Jahre 2004 gipfelte und auch zur Ernennung des deutschen Parlamentariers Prof. Gert

Weisskirchen zum persönlichen Beauftragten des Vorsitzenden der OSZE für Antisemitismusbekämpfung führte. Alle diese Entwicklungen wären ohne die Zusammenarbeit zwischen der Antidefamation League, dem American Jewish Committee und dem Jüdischen Weltkongress nicht vorstellbar.

Mit vielen Jahrzehnten politischer Erfahrung brachten die amerikanischen jüdischen Organisationen eine willkommene Professionalität in die deutsch-jüdische Landschaft hinein. Eine lange Tradition der politischen „advocacy“-Arbeit in den USA bedingt die Schwerpunkte in Netzwerkarbeit und politischer Beziehungspflege, die im Gegensatz zur Arbeitsweise der jüdischen Gemeinden in Deutschland meist im Schatten und nicht im Mittelpunkt der Öffentlichkeit stattfinden. Dies erlaubt einigen amerikanischen Organisationen durch Hintergrundkommunikation und inhaltliche Arbeit, sich systematisch Gehör in der deutschen politischen Szene zu verschaffen. Das politische Handwerk, weniger die Suche nach Öffentlichkeit bestimmt die Arbeit dieser Akteure.

Zugleich haben diese Organisationen ein großes Manko: Sie sind und bleiben ausländische Organisationen. Als die jüdische Kontinuität in Deutschland infrage stand und der Einfluss der amerikanischen Besatzungsmacht groß war, war diese ausländische Verankerung sogar von Vorteil. Doch mit dem wachsenden Nationalgefühl im vereinten Deutschland und dem Zustrom der Juden aus der ehemaligen Sowjetunion ist der Anspruch der innerdeutschen jüdischen Institutionen gewachsen.

Unter diesen Umständen können und wollen die ausländischen jüdischen Organisationen nicht öffentlich als legitime Vertreter der deutschen Juden agieren. Auch von ihren deutschen politischen Ansprechpartnern wurden die ausländischen jüdischen Akteure immer schon als Vertreter der „anderen“ gesehen. Es ist charakteristisch, dass die Zuständigen für die meisten ausländischen Organisationen häufig in außenpolitischen Referaten der jeweiligen Ministerien angesiedelt sind.

POLITISCHES VAKUUM UND ERSATZAKTEURE

In einer Situation, in der die legitimen Akteure politische Schwächen aufweisen, den politisch versierten Organisationen ihrerseits die nötige Legitima-

tion fehlt, entsteht ein politisches Vakuum, das gefüllt werden will. Früher mögen einzelne jüdische Politiker mit ihrem persönlichen Engagement dieses Vakuum ausgefüllt haben: z.B. der Vorsitzende des Deutschen Gewerkschaftsbundes Ludwig Rosenberg (1903–1977, Amtszeit 1962–1969), die SPD-Politiker Jeanette Wolff (1888–1976), Jakob Altmeier (1889–1963) oder Peter Blachstein (1911–1977). Jüdische Aktivisten waren an der Bewegung der 68er aktiv beteiligt. Zu erwähnen ist in diesem Kontext die sogenannte Frankfurter Gruppe, ein Netzwerk der linksorientierten jüdischen Intellektuellen, die wichtige Stimmen, etwa Daniel Cohn-Bendit, Micha Brumlik, Dan Diner oder Cilly Kugelmann hervorbrachte.

Heutzutage fällt es schwer, Personen zu identifizieren, die ihrem Format oder ihrem Engagement nach das mangelnde institutionelle Profil durch die Stärke ihrer Persönlichkeit auffüllen könnten. Ein guter Platz bleibt selten leer, besagt ein russisches Sprichwort. Und so werfen sich zahlreiche nichtjüdische Akteure in die Bresche und an die Themen heran, in denen anderswo auf der Welt die jüdische Gemeinschaft federführend bleibt. Dies schafft eine einzigartige Situation, die Positives wie Negatives mit sich bringt.

Schon die Ausgangsfrage ist schwer zu beantworten: Sollen überhaupt irgendwelche Themenfelder im Zusammenspiel zwischen jüdischen Institutionen und nichtjüdischer Öffentlichkeit den jüdischen Akteuren vorbehalten bleiben? Die Komplexität dieser Frage offenbart sich etwa am Beispiel der Antisemitismusbekämpfung oder Antisemitismusforschung. Es ist nicht ersichtlich, warum diese Tätigkeitsfelder jüdischen Menschen oder Institutionen vorbehalten bleiben sollen. Die Situation in Deutschland in diesem Bereich ist in dem Sinne einzigartig, dass die Arbeit gegen Antisemitismus federführend von nichtjüdischen Akteuren bestimmt wird und durchgeführt wird. Dies hat positive wie negative Auswirkungen. Einerseits stärkt es das Bewusstsein, dass Antisemitismusbekämpfung ein gesamtgesellschaftliches und kein jüdisches Anliegen ist. Andererseits überlässt es angesichts fehlender jüdischer Expertise und herrschender institutioneller Apathie den nichtjüdischen Akteuren ein weites, moralisch aufgeladenes Feld, das mangels Perspektiven der unmittelbar Betroffenen, der Juden, für Manipulationen und Instrumentalisierungen freisteht.

Beide Tendenzen lassen sich beobachten. Zahlreiche Institutionen ohne Bezug zum organisierten Judentum machen wegweisende Arbeit im Bereich der Holocaust-Erinnerung oder Antisemitismusbekämpfung. Hier sind in erster Linie das Haus der Wannseekonferenz, das Anne Frank Zentrum in Berlin, die Jugendbegegnungsstätte in Frankfurt oder die Amadeu Antonio Stiftung zu nennen. Ihre politische Bedeutung wird durch die Vernetzung im Rahmen des Netzwerks Task Force Education on Antisemitism verstärkt, das hauptsächlich aus nichtjüdischen Pädagogen, Forschern und Aktivisten besteht und unter der Schirmherrschaft des American Jewish Committee seit vielen Jahren tätig ist. Auch das Bündnis Gegen die Al-Quds-Demonstrationen, die jährlich am sogenannten Jerusalem-Tag (Al-Quds-Tag) mit Unterstützung des iranischen Regimes in Berlin stattfinden, war in den ersten Jahren seiner Existenz von nichtjüdischen Akteuren dominiert und bewies, dass es keiner Juden bedurfte, um qualitativ gute politische Arbeit im Themenfeld Antisemitismus- und Antizionismusbekämpfung zu leisten. In diesem Zusammenhang sind auch Individuen als positive Beispiele zu erwähnen, wie etwa der ehemalige Staatssekretär aus Brandenburg Klaus Faber oder der sozialdemokratische Politiker Gert Weisskirchen, der bis 2009 im Bundestag saß.

Alle diese und viele andere Akteure eint der Wunsch, die wichtigen Themen durch pädagogische, politische oder Museumsarbeit voranzutreiben, die eng mit deutsch-jüdischer Geschichte und mit jüdischem Alltag zu tun haben. Die jüdischen Perspektiven werden häufig gesucht und integriert.

Problematischer wird es, wenn einige Akteure versuchen, die moralische Aufladung von Themen zu benutzen, um gezielte Kampagnen gegen bestimmte Persönlichkeiten zu veranstalten, wenn sie sich als „Experten“ oder gar als legitime Interessenvertreter der Juden gerieren und das deutsch-jüdische Verhältnis als Kampffeld ideologischer Auseinandersetzungen benutzen. Die öffentlichen Kampagnen gegen den Leiter des Zentrums für Antisemitismusforschung Prof. Wolfgang Benz wegen seiner Beschäftigung mit dem Phänomen der Feindlichkeit gegenüber Moslems, gegen den ehemaligen Leiter des Zentrums für Türkeistudien Faruk Sen wegen seines angeblichen Vergleiches zwischen Judenverfolgung und Türkenfeindlichkeit in Europa oder gegen die Erlanger Forscherin Sabine Schiffer für ihre Thesen

über verschiedene Arten der Fremdenfeindlichkeit sind nur einige Beispiele, wie es der kleinen, aber aktiven Blogger- und Journalistencommunity gelingt, die intellektuelle Leere, die die jüdische Gemeinschaft in Deutschland hinterlässt, erfolgreich auszunutzen. Indes ist es meist die jüdische Gemeinschaft selbst, die den Preis hierfür zahlt: Kommt es zu inhaltlichen oder stilistischen Entgleisungen von „Ersatzakteuren“, leidet darunter der gesamte Themenkomplex der deutsch-jüdischen Beziehungen, und das, ohne dass ein wichtiger Teilnehmer dieses Dialogs – die jüdische Gemeinschaft – sich dazu effektiv verhalten kann.

Hinzu kommt, dass einige Ersatzakteure ihr Engagement für jüdische Gemeinden oder Israel oder an deren Seite dazu benutzen, um ihre eigenen, häufig extremen, Positionen zu propagieren. Die faszinierende Bewegung der „Antideutschen“ innerhalb des linken politischen Lagers ist ein solch ambivalentes Beispiel: eine unübersichtliche ideologisch motivierte Szene, die eine angeblich pro-israelische und USA-freundliche Gruppe unter links-autonomen Aktivisten und Denkern vereint. Diese Bewegung bringt einerseits die willkommene Vielfalt in die Reihen der linken Anhänger hinein. Zugleich werden aber in einem wichtigen politischen Themenbereich Akzente gesetzt, bei denen nicht immer (wenn überhaupt) jüdisches Interesse oder das Interesse an einem funktionierenden deutsch-jüdischen Dialog im Vordergrund stehen.²⁰ Dass zahlreiche jüdische Gemeinden sich an die „Antideutschen“ klammern, ohne eine kritische Distanz zu manchen ihrer Inhalte zu bewahren, liegt nicht nur am Mangel an nichtjüdischen Verbündeten, sondern auch an der politischen Schwäche der jüdischen Gemeinden selbst.

Eine Umarmung durch die „Antideutschen“ kann aber bedenkliche Nebenwirkungen haben. Während der von der Jüdischen Gemeinde zu Berlin organisierten Anti-Al-Quds-Demonstration in Berlin im Jahre 2009 konnte man erleben, wie eine Gruppe der beteiligten Aktivisten Plakate hielt, die sich mit Israel solidarisierten, zugleich aber Deutschland-feindliche Aussagen machten. Die politisch Verantwortlichen der Gemeinde haben die Sprengkraft dieser Aussagen nicht erkannt. In der Gemengelage der Protestaktion war es für die Außenstehenden nicht nachvollziehbar, dass die antideutschen Slogans bei der Demonstration der Jüdischen Gemeinde von externen Akteuren stammten.

Ein anderes Phänomen sind einige Blogger, die Themen wie Antisemitismus, Nahostkonflikt oder das Verhältnis zum Islam kommentieren und sich so vermeintlich an die Seite der Juden oder Israels stellen. Zu diesen Bloggern gehören insbesondere das von einem Buchhändler und Journalisten betriebene „Lizas Welt“²¹, ein Blog von Clemens Heni, nach eigener Darstellung „political scientist, author and public intellectual“²² oder die Internetseite von einer Gudrun Eussner²³, von der als Einziges bekannt ist, dass sie früher für das linke Politmagazin *Kalashnikow* geschrieben hat und heutzutage ihre Meinungsbeiträge aus der Ferne der französischen Provinz publiziert. Auf dem extremen Flügel der Bloggerszene ist noch die Webseite „Politically Incorrect“ zu finden, der von Kritikern recht extreme Ansichten unterstellt werden. Die Plattformen WadiBlog und Achgut bieten einer Reihe von Bloggern unterschiedlich hoher Qualität die Möglichkeit, ihre Positionen kundzutun. Sie alle eint eine Affinität für Positionen, die die israelische Politik erklären oder verteidigen, sich gegen reale oder angebliche antisemitische Gefahren stellen, sich gegen die Gefahr des Islamismus wenden. Damit verstehen sich diese zahlreichen Aktivisten und Autoren – zu Recht oder nicht²⁴ – als natürliche Verbündete der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland.

Durch ein geschicktes Zusammenspiel mit Zeitungen wie *Jerusalem Post* und Autoren wie Henryk M. Broder wird von den besagten Bloggern eine virtuelle Öffentlichkeit konstruiert, in der es leicht ist, sich als Experten zu gerieren oder „Meinungsbildung“ im Sinne bestimmter Kampagnen zu betreiben. Auch hier vermögen es die jüdischen Institutionen nicht, die Themen, die von diesen wenigen Bloggern fast monopolistisch besetzt werden, als eigene Themen zurückzugewinnen oder die konstruierte Brisanz von einigen irrelevanten Fragen durch klare und informierte Positionierung zu entzaubern.

Eine kampagnenartige Eigendynamik hat sich bei einigen Fragen eingestellt, etwa in letzter Zeit bei endlosen Diskussionen um die Vergleichbarkeit von Antisemitismus und sogenannter Islamophobie, um die Rolle des Zentrums für Antisemitismusforschung an der TU Berlin oder um die Positionen der Bundesregierung in der Iranpolitik.

2 DIE SYMPTOME POLITISCHER SCHWÄCHE DER JÜDISCHEN GEMEINDEN:

Diese verworrene Lage mündet in eine Reihe von konkreten politischen Defiziten. Vor allem in einer Gesellschaft, die nicht frei von althergebrachten Stereotypen bleibt, drohen diese Defizite die Wahrnehmung der jüdischen Gemeinschaft als politischen Akteur zu verzerren und sie als Teil der Gesellschaft zu gefährden. An dieser Stelle seien nur die drei wichtigsten Beispiele für Symptome politischer Schwäche genannt: statusgeleitetes Denken, widersprüchliche Signale und Überreaktionen.

STATUSGELEITETES DENKEN

Ist man gewöhnt, politisches Kapital durch das, was man ist, und nicht durch das, was man tut, zu gewinnen, werden statusbezogene Rituale zur politischen *conditio sine qua non*. In einer Gesellschaft, die um eine postgenozidale Versöhnung bemüht ist, kommt der Anerkennung von Opfern und deren Nachkommen durch die Nachfahren der Täter zu Recht eine brisante symbolische Kraft zu. So spielten auch in der besonderen historischen Situation der Juden in Deutschland Rituale und Statussymbole eine wichtige politische Rolle für beide Seiten. Problematisch wird dieser an sich natürliche Prozess dann, wenn Statusanspruch zum hauptsächlichen oder gar ausschließlichen politischen Programm wird. Die Auseinandersetzung des Zentralrats um die Protokollfragen im Rahmen der Gedenkstunde des Deutschen Bundestages zum 60. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz war dafür ein extremes Beispiel. Die Mitglieder des Zentralrats sind alleamt der Gedenkzeremonie ferngeblieben. Zur Begründung von Seiten des Gremiums hieß es im Anschluss, dass der Zentralrat vergeblich gefordert habe, die Präsidentin des Zentralrats, Charlotte Knobloch, solle statt auf der Ehrentribüne im Plenum des Bundestages sitzen und zudem persönlich begrüßt werden.²⁵ Es folgte eine heftige Auseinandersetzung zwischen den Funktionären des Zentralrats und dem Präsidenten des Bundestages Norbert Lammert, die das Verhältnis des Zentralrats zur Bundestagsspitze nachhaltig beschädigt hat. Der Generalsekretär des Zentralrats sprach davon, dass die Überlebenden des Holocaust als Zaungäste behandelt werden, der damalige

Vizepräsident Dieter Graumann beklagte den mangelnden Respekt und das fehlende „Fingerspitzengefühl“ gegenüber dem Zentralrat.²⁶ In der Öffentlichkeit konnte man über Parteigrenzen hinweg nur wenig Verständnis für die Entscheidung des Zentralrats zur Nichtteilnahme finden.²⁷

WIDERSPRÜCHLICHE SIGNALE

Häufig senden die jüdischen Institutionen widersprüchliche Signale sowohl an politische Entscheidungsträger als auch an die Gesamtgesellschaft. Zum Teil liegt es hierbei an mangelnden Loyalitäten und Abstimmungsdefiziten innerhalb der Organe selbst. Darüber hinaus gelingt es den jüdischen Vertretern auch nicht, ein Narrativ zu finden, das eigenen ambivalenten Bindungen, aber auch der eigenen Vielfalt gerecht wird und diese nach außen authentisch darstellt.

Ein Beispiel für die institutionellen Defizite bildete die Stellungnahme der neugewählten Zentralratspräsidentin Charlotte Knobloch im Jahre 2006, in der sie öffentlich für die Einführung eines Schulfachs „Nationalsozialismus“ eintrat.²⁸ Daraufhin sei im Zentralrat nach Berichten der Medien ein offener „Streit entbrannt“. Der Generalsekretär des Zentralrats relativierte die Äußerungen seiner Präsidentin öffentlich, indem er gegenüber den Medien erklärte, dass es gerade nicht darum gehe, ein einzelnes Fach zu diesem Thema einzuführen.²⁹ Nach Meinung der Medien war diese öffentliche Kritik aus den eigenen Reihen der Anfang der „Demontage einer glücklosen Präsidentin“.³⁰

Zu den größten Kommunikationsverfehlungen seitens jüdischer Funktionäre gehört auch ihr Scheitern, dem breiten Publikum das schwierige Verhältnis zwischen der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland und dem Staat Israel überzeugend zu erklären. Einerseits setzen sich die jüdischen Vertreter aktiv für Interessen Israels ein: Während des Gaza-Krieges erzählte Charlotte Knobloch in einer bewegenden Rede, wie durch die Gründung Israels sie, wie alle Juden, ein Stück mehr Bürgerin der Welt geworden sei. Sie stellte sich eindeutig auf die Seite Israels und beschuldigte Hamas, „Wurzel allen Übels“ und Verursacher des Krieges zu sein.³¹ Als das Mitglied des Zentralrats Rolf Verleger die Position des Zentralrats im Libanonkrieg als

unkritisch gegenüber Israel kritisierte, wurde er von seinen Kollegen und den Angestellten des Zentralrats schroff zurechtgewiesen. Der Generalsekretär Kramer bezeichnete gegenüber den Medien die Meinung Verlegers als „abstrus“. Der Vorsitzende der sächsischen Gemeinden Heinz Joachim Aris erklärt dazu, dass „die Solidarität mit Israel zu unserer heiligen Pflicht gehört, die in keiner Situation von Juden zur Disposition gestellt werden darf“.³² Nach ihrer Wahl sagte die Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde zu Berlin offen: „Israel ist mein Staat, und Berlin ist meine Stadt. Ich würde nie sagen: Mein Staat ist Deutschland.“³³

Trotz dieser offen ausgesprochenen Nähe zum Staate Israel sieht sich jeder, der jüdische Vertreter für israelische Politik in die Pflicht zu nehmen sucht, mit dem Vorwurf, Vorurteilen anzuhängen, konfrontiert. Der damalige Vizepräsident des Zentralrats Dieter Graumann betonte z.B. in einem Interview: „Wir sind doch nicht die Vertretung der israelischen Regierung.“³⁴ Bekannt ist die (berechtigte) Empörung Ignatz Bubis', wenn er auf Israel als sein Zuhause angesprochen wurde.³⁵ Michel Friedman, seinerzeit Vizepräsident des Zentralrats, bezeichnete gar das Vorurteil, er sei israelischer Staatsbürger, als subtilere Form des Antisemitismus.³⁶

Beide Positionen – die starke Solidarität mit Israel und die Ablehnung einer Identifizierung mit dem israelischen Staat – sind berechtigt. Doch unverkennbar ist auch die Spannung zwischen diesen Positionen. Sie verwirrt das breite Publikum und das politische Establishment und befördert den falschen Eindruck eines unfairen Diskurses. Den jüdischen Politikern und Institutionen ist es bisher nicht gelungen, diese Spannung selbstbewusst und überzeugend aufzulösen oder zumindest plausibel zu erklären. Auch hier entsteht der Eindruck einer Widersprüchlichkeit im politischen Handeln der jüdischen Funktionäre. Dieser Eindruck erstreckt sich auf verschiedene Gebiete und sorgt sogar in renommierten Zeitungen für Irritationen. So schrieb die *Süddeutsche Zeitung* schon ein halbes Jahr nach dem Amtsantritt Charlotte Knoblochs etwas ratlos: „Mal preist sie dieses Land, mal verdammt sie es – wie die Zentralratspräsidentin der Juden auf brüchigem Boden feste Spuren hinterlassen will.“³⁷

ÜBERREAKTIONEN

Hinzu kommen die Überreaktionen, die die Öffentlichkeit unnötigerweise provozieren. Offensichtlich herrscht die Vorstellung, dass man mit ausschließlich anklägerischen Tönen politische Ziele erreichen kann. Doch in einer Zeit, in der das politische Kapital der jüdischen Gemeinden schon lange nicht mehr unendlich ist, führt diese Tonlage nur zu Ermüdungserscheinungen in der Öffentlichkeit und in der Politik. Ob offene Antisemitismuskritiken gegenüber den führenden deutschen Zeitungen³⁸, eine Lügenbeziehung gegenüber dem Bundestagspräsidenten³⁹, Pauschalvorwürfe an deutsche Lehrer, sie würden wenig über den Holocaust wissen⁴⁰ oder überspitzte Goebbels-Vergleiche an die Adresse des Populisten Sarrazin⁴¹ – alle diese Äußerungen mögen gewollt provokant sein, ihre mittel- und langfristigen Folgen scheinen jedoch wenig bedacht zu sein. Häufig werden erst im Nachhinein Begründungen nachgeschoben, wie etwa durch die Erklärung, das Fernbleiben der Präsidentin des Zentralrats bei der Gedenkveranstaltung des Bundestag zur Auschwitz-Befreiung im Jahre 2009, das ursprünglich mit protokollarischen Respektlosigkeiten begründet worden war, sei als „Zeichen der Nachdenklichkeit“ (Dieter Graumann) gemeint gewesen.⁴² Es ist wenig verwunderlich, dass schon kurz nach solchen überreizten Stellungnahmen Dementi und Distanzierungen folgen.⁴³

3 WAS SIND DIE ZUKUNFTSPERSPEKTIVEN?

Das Problem politischer Repräsentation der Juden in Deutschland ist spätestens seit der Provokation Henryk M. Broders mit seiner angeblichen Ankündigung einer Kandidatur für den Vorsitz des Zentralrats in aller Munde.⁴⁴ Jenseits aller Polemik stellt sich die Frage, inwiefern politisches Potenzial der Gemeinden und des Zentralrats wieder aufgebaut, gefördert und eingesetzt werden kann. Dazu bedarf es einer strategischen Planung, die die Bedürfnisse der Juden in Deutschland genauso wie die Außenwirkung der politischen Arbeit berücksichtigt, ohne sich jedoch von widersprüchlichen Erwartungen der Gesamtgesellschaft treiben zu lassen. Es wäre falsch, würde man sich nur darauf ausrichten, was die Öffentlichkeit erwartet. Denn auch die Erwartungen dieser Öffentlichkeit sind widersprüchlich. Eines der Probleme

des Zentralrats in der Periode Charlotte Knoblochs war, dass er zwischen verschiedenen gegensätzlichen Erwartungshaltungen zerrieben wurde: Die einen unterstellten ihm zu wenig politisches Profil,⁴⁵ die anderen zu viel, etwa in Bezug auf Israel.⁴⁶ Wichtig ist es daher, jenseits öffentlicher politischer Debatten eine eigene Linie zu finden, die die Prioritäten der Mehrheit von Juden in Deutschland widerspiegelt. Dazu gehört auch, dass wahrnehmbare Legitimitätsdefizite behoben werden, etwa die erbärmliche Tatsache, dass es immer noch sehr wenige sichtbare russischsprachige Funktionäre gibt. Sollte es nicht ausreichende Kandidatinnen und Kandidaten geben, müssen die Gemeindeinstitutionen verstärkt in Leadership-Ausbildung und gezielte Förderung russischsprachiger Mitglieder investieren.

Der Zentralrat, die Landesverbände und die Gemeinden werden ihre politische Relevanz nur erhalten können, wenn sie sich an den Sorgen und Erwartungen der eigenen jüdischen Basis ausrichten. Es geht darum, sich weg vom statusbezogenen Auftreten, hin zur harten politischen Arbeit zu wenden. Die Prioritäten müssen richtig gesetzt werden. Antisemitismuskämpfung und Israelolidarität sind wichtig, an erster Stelle stehen aber für den Großteil der jüdischen Menschen in Deutschland die Sorgen, die im Zusammenhang mit ihren eigenen gebrochenen Einwandererbiographien stehen. Ob Sicherung des würdevollen Lebensabends für die Älteren oder Bildungs- und Arbeitsperspektiven für die Jüngeren, diese Aufgaben sind bisher politisch vernachlässigt worden. Die Herausbildung einer geeinten, aber vielfältigen jüdischen Identität ist die nächste wichtige Herausforderung, die mit politischen Mittel unterstützt werden kann. Wichtig ist, alle Menschen mitzunehmen, die jüdisch sind, statt sie nach ihren politischen Ansichten öffentlich an den Pranger zu stellen. Nach außen soll der Zentralrat eine einheitliche politische Linie vertreten, die die Meinung seiner Mitglieder Mehrheit wiedergibt. Dies bedeutet auch, dass öffentliche Stellungnahmen von Präsidiumsmitgliedern oder dem Generalsekretär erst nach einer intensiven und abschließenden internen Debatte vorgenommen werden dürfen. Nach innen sollen aber Foren geschaffen werden, in denen Meinungsvielfalt zu verschiedenen Fragen, ob Israelpolitik, Antisemitismus oder Integrationsstrategien, gewährleistet wird und wo auch Minderheitenmeinungen respektiert werden.

Vor einer Sache soll sich der Zentralrat jedenfalls hüten: So wie es nicht die primäre Aufgabe des Zentralrats ist, den politischen Mainstream wiederholt zu provozieren, so ist es auch nicht seine Funktion, stets gegenüber der Gesellschaftsmehrheit bequem zu sein. Den politischen Spagat kann die jüdische Gemeinschaft in Deutschland nur dann meistern, wenn sie jenseits aller Erwartungen von außen zu sich selbst findet. Nur dann wird es auch für den neuen Zentralratspräsidenten möglich sein, aus den jüdischen Gemeinden in Deutschland professionelle politische Insider zu machen.

ANMERKUNGEN

- 1 Arno Herzig: Jüdisches Leben in Deutschland, Kapitel: Neubeginn. In: Informationen zur politischen Bildung 2 (2010), hrsg. von der Bundeszentrale für politische Bildung 2010, S. 62-70, hier S. 64.
- 2 Herbert A. Strauss: Jüdische Selbstverwaltung innerhalb der Schranken nationalsozialistischer Politik – Gemeinden und Reichsvertretung (auf Englisch). In: Die Juden im nationalsozialistischen Deutschland: The Jews in Nazi German 1933 – 1943, hrsg. v. Arnold Paucker mit Sylvia Gilchrist u. Barbara Suchy, Tübingen 1986. S. 125-152, hier S. 133.
- 3 Boris Sapir: Germany and Austria. In: American Jewish Yearbook vol. 49 (1947/48), S. 362-385, hier S. 383.
- 4 Ebd., S. 385.
- 5 Strauss, Jüdische Selbstverwaltung (Anm. 2), S. 131.
- 6 Jay Howard Geller: Jews in post-Holocaust Germany, Cambridge 2005, S. 218.
- 7 Ebd., S. 205.
- 8 Stephen Kinzer: Germany pressed to curb violence. In: New York Times, 2. Juni 1993, auf <http://www.nytimes.com/1993/06/02/world/germany-pressed-to-curb-violence.html> [Zugriff 28.2.2011].
- 9 Norbert Kostede: Wenn die Mehrheit feige schweigt. In: DIE ZEIT, 2. Oktober 1992, auf <http://www.zeit.de/1992/41/wenn-die-mehrheit-feige-schweigt> [Zugriff 28.2.2011].
- 10 Anthony D. Kauders: Unmögliche Heimat, München 2007, S. 130ff.
- 11 Robin Ostow: Federal Republic of Germany. In: American Jewish Yearbook vol. 92 (1992), S. 360-372, hier S. 361.
- 12 Heimstätte auf verfluchter Erde. In: Der Spiegel 17. Jg., Nr. 31 vom 31.10.1963, S. 24-38, hier S. 26.
- 13 Walter Homolka: Vorwort. In: Ders.; Esther Seidel (Hrsg.): Nicht durch Geburt allein. Übertritt zum Judentum, Berlin 2006, S. 1-15, hier S. 12.
- 14 Gemach, gemach, Gesa Ederberg.

- In: Jüdische Allgemeine Nr. 41/04 v. 14. Oktober 2004, S. 11.
- 15 Michael Wolffsohn: Kein Mega-Verbrecher, auf <http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/kein-mega-verbrecher/1613764.html> [Zugriff 28.2.2011].
 - 16 Sollten Konvertiten sofort Gemeindeposten übernehmen dürfen? Andreas Nachama/Gesa Ederberg. In: Jüdische Allgemeine (Anm. 14), S. 11.
 - 17 Florian Knab: Der Neuaufbau jüdischer Gemeinden, auf http://zukunft-braucht-erinnerung.de/nachkriegsdeutschland/juedisches-leben-in-deutschland-nach-1945/60.html#_ftn4 [Zugriff 30.1.2011].
 - 18 Geller: Jews in post-Holocaust Germany (Anm. 6), S. 203.
 - 19 G. E. R. Gedy: Western Germany. In: American Jewish Yearbook 56 (1955), S. 354-383, hier S. 374.
 - 20 Dazu etwa Ingo Way; Stefan Wirner: Juden als nützliche Idioten. In: Jungle World Nr. 33, 14. August 2008, auf <http://jungle-world.com/artikel/2008/33/22445.html> [Zugriff 28.2.2011]; Stephan Grigat: Mit Wimpel und Mützchen. In: Jungle World Nr. 32, 7. August 2008, auf <http://jungle-world.com/artikel/2008/32/22377.html> [Zugriff 28.2.2011]; Patrick Hagen: Die Antideutschen und die Debatte der Linken über Israel. In: trend onlinezeitung 04/05, abrufbar unter <http://www.trend.infopartisan.net/trdo405/to30405.html> [Zugriff 21.1.2009]; Markus Mohr; Sebastian Haunss: Die Autonomen und die anti-deutsche Frage oder: „Deutschland muss ...“. In: Gerhard Hanloser (Hrsg.): „Sie warn die Antideutschesten der deutschen Linken. Zu Geschichte, Kritik und Zukunft antideutscher Politik, Münster 2004, S. 65-86.
 - 21 <http://lizaswelt.net/> [Zugriff 28.2.2011].
 - 22 <http://clemensheni.wordpress.com/about/> [Zugriff 20.2.2011].
 - 23 <http://www.eussner.net> [Zugriff 28.2.2011].
 - 24 So werden etwa die Motive der proisraelischen Positionen der „Antideutschen“ von einigen Autoren infrage gestellt, siehe Ingo Way; Stefan Wirner: Juden als nützliche Idioten. In: Jungle World Nr. 33, 14. August 2008, auf <http://jungle-world.com/artikel/2008/33/22445.html> [Zugriff 28.2.2011].
 - 25 Frank Jansen: Zentralrat der Juden möchte Frieden mit Lammert. In: Der Tagesspiegel, 29.1.2009, verfügbar unter: http://www.tagesspiegel.de/politik/deutschland/zentralrat-der-juden-moechte-frieden-mit-lammert/y_default,1430622.html [Zugriff 1.2.2011].
 - 26 Philipp Gessler: Holocaust-Gedenktag ohne Zentralrat. In: die tageszeitung (taz), 27.1.2009, verfügbar unter: <http://www.taz.de/1/politik/deutschland/artikel/1/holocaust-gedenken-ohne-zentralrat/> [Zugriff 7.2.2011].
 - 27 So auch seitens der SPD und der Grünen etwa von der Abgeordneten Monika Griefahn aus der SPD-Fraktion: Zentralrat der Juden boykottiert Veranstaltung im Bundestag. In: Focus Online, 27.1.2009, verfügbar unter: http://www.focus.de/politik/weitere-meldungen/holocaust-gedenken-zentralrat-der-juden-boykottiert-veranstaltung-im-bundestag_aid_365221.html; seitens Wolfgang Thierses (SPD) und

- Volker Beck (GRÜNE): Zentralrat der Juden löst Kopfschütteln aus. In: Focus Online, 28.1.2009, verfügbar unter: http://www.focus.de/politik/deutschland/holocaust-gedenken-zentralrat-der-juden-loest-kopfschuetteln-aus_aid_365776.html [Zugriff 1.2.2011].
- 28 „Nationalsozialismus könnte eigenes Schulfach sein“, Spiegel-Online vom 3.7.2006, verfügbar unter: <http://www.spiegel.de/schulspiegel/o,1518,424789,00.html> [Zugriff 7.2.2010].
- 29 Zentralrat uneins über Schulfach zu NS-Zeit. In: Netzeitung.de, 7.7.2006, verfügbar unter: <http://www.netzeitung.de/spezial/judenindeutschland/419662.html> [Zugriff 2.2.2011].
- 30 Uta Rasche: Demontage einer glücklosen Präsidentin. In: faz.net, 7.2.2010.
- 31 Charlotte Knobloch: Ansprache anlässlich der Solidaritäts-Kundgebung für Israel am 11. Januar 2009 am Marienplatz in München. In: haGalil-online, verfügbar unter: <http://www.hagalil.com/archiv/2009/01/11/muenchen/> [Zugriff 1.2.2011].
- 32 Philipp Gessler: Der Provokateur. In: die tageszeitung, 14.8.2006, verfügbar unter: <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2006/08/14/a0129> [Zugriff 1.2.2011].
- 33 „Es war ein Sauhaufen“. Interview mit Lala Süsskind. In: stern.de, verfügbar unter: <http://www.stern.de/panorama/interview-mit-lala-suesskind-es-war-ein-sauhaufen-604937.html> [Zugriff 1.2.2011].
- 34 „Eine absolute Minderheitenposition“. Interview von Detlef David Kauschke mit Dieter Graumann über Israel-Kritik aus dem Zentralrat. In: Jüdische All-gemeine, 17.8.2006, verfügbar unter: <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/6338/highlight/Eine&absolute&Minderheitenposition> [Zugriff 7.2.2011].
- 35 Bruno Schrepp: Mit Hass kann ich nicht leben. In: Der Spiegel, 46. Jg., Nr. 41 vom 5.10.1992, S. 77-79, hier S. 79.
- 36 „Ich habe immer versucht authentisch zu bleiben“. Interview mit Michel Friedman. In: Planet Interview, 19. Juni 2006, verfügbar unter: www.planet-interview.de/michel-friedman-19062006.html [Zugriff 2.2.2011].
- 37 Matthias Drobinski: Der Tag der schrecklichen Erinnerung. In: sueddeutsche.de, 7.11.2006, verfügbar unter: www.sueddeutsche.de/muenchen/charlotte-knobloch-und-die-synagoge-der-tag-der-schrecklichen-erinnerung-1.924588 [Zugriff 2.2.2011].
- 38 Zentralrat beklagt Antisemitismus in den Medien. In: Focus online, 16.5.2010, verfügbar unter: www.focus.de/politik/deutschland/juden-zentralrat-beklagt-antisemitismus-in-den-medien_aid_508577.html [2.2.2011].
- 39 Zentralrat: Lammert lügt. In: sueddeutsche.de, 28.1.2011, verfügbar unter: www.sueddeutsche.de/politik/eklat-um-holocaust-gedenken-zentralrat-lammert-luegt-1.468360 [Zugriff 2.2.2011].
- 40 „Nationalsozialismus könnte eigenes Schulfach sein“. In: Spiegel Online, 3.7.2006, verfügbar unter: www.spiegel.de/schulspiegel/o,1518,424789,00.html [Zugriff 2.2.2011].
- 41 Zentralrat der Juden: Goebels, Hitler, Sarrazin. In: Der Tagesspiegel,, 9.10.2009, verfügbar unter: <http://>

- www.tagesspiegel.de/berlin/zentralrat-der-juden-goebbels-hitler-sarrazin/v_default,1613460.html [Zugriff 2.2.2011].
- 42 Zentralrat: Lammert lügt. In: sueddeutsche.de, 28.1.2009, verfügbar unter: <http://www.sueddeutsche.de/politik/eklat-um-holocaust-gedenken-zentralrat-lammert-luegt-1.468360> [Zugriff 2.2.2011].
- 43 Zentralrat der Juden distanziert sich von Kramer. In: FAZ, 27.2.2009, verfügbar unter: <http://www.faz.net/s/Rub594835B672714A1DB1A-121534F010EE1/Doc~E24DB5D430BAA47FF8C4479C415B1BE63~ATpl~Ecommon~Scontent.html>; Kramer bedauert Hitlervergleich mit Sarrazin. In: Der Tagesspiegel, 13.10.2009, verfügbar unter: <http://www.tagesspiegel.de/zeitung/kramer-bedauert-hitlervergleich-mit-sarrazin/1614736.html>; Zentralrat uneins über Schulfach zu NS-Zeit. In: Netzzeitung.de, 7.7.2006, verfügbar unter: <http://www.netzzeitung.de/spezial/judenindeutschland/419662.html> [Zugriff 2.2.2011].
- 44 Henryk M. Broder: Meine Kippa liegt im Ring. In: Der Tagesspiegel, 21.10.2009, verfügbar unter: http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/henryk-m-broder-meine-kippa-liegt-im-ring/v_default,1282018.html [Zugriff 2.2.2011].
- 45 Ebd.
- 46 Patrick Bahners: Was darf eine Jüdin in Deutschland gegen Israel sagen. In: faz.net, 21.8.2008, verfügbar unter: <http://www.faz.net/s/RubCF3AEB-154CE6490822FA5429A182360/Doc~E8B9EFA4A30D94765BD6F7A1D15323705~ATpl~Ecommon~Scontent.html> [Zugriff 2.2.2011].

VI JÜDISCHE KINDER IN DEUTSCHLAND HEUTE

Zur Frage der jüdischen Kinder im heutigen Deutschland

*Wenn der Messias kommt,
werden die Kleinkinder in der ersten
Reihe stehen und ihn begrüßen.¹*

So steht es in den Pirkei Rabbi Eliezer, dem aggadischen – erzählerischen – Midrash, der Auslegung, die Rabbi Eliezer von Hyrcanus aus dem 9. Jahrhundert zugeschrieben werden. Kinder – so heißt es weiter in den rabbinischen Schriften, sollen nicht nur betrachtet werden als das, was sie eines Tages werden würden, sondern als das, was sie schon heute sind. Ihren Gebeten, ihrem Denken und ihren guten Taten wird mehr Kraft zugemessen als denselben Gebeten und Taten eines Erwachsenen.²

Aus anderen Quellen des Judentums können wir deutlich entnehmen, welchen Stellenwert das Kind als Kind im Judentum hat. Sein Dasein im Hier und Jetzt ist ein existenzieller Beitrag zur jüdischen Gesellschaft, in welchem Land bzw. Staat auch immer. Angesichts dieser Auffassung ist es erstaunlich, warum das Dasein des Kindes in der jüdischen bzw. nichtjüdischen Gesellschaft so wenig erforscht ist.³ Der folgende Beitrag soll diese Lücke ansatzweise füllen, wobei nicht „über“ die Kinder geforscht werden soll, sondern die Kinder über ihr Dasein in Deutschland selbst Zeugnis ablegen werden.

Bevor die Kinder selber zu Wort kommen, zunächst einige Vorbemerkungen zur Lage der jüdischen Kinder in Deutschland. Nach Angaben

der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland lebten 2009 in der Bundesrepublik Deutschland knapp 104.000 Juden, das sind 0,11 Prozent der Gesamtbevölkerung. Etwa 14.000 davon sind Kinder und Jugendliche im Alter bis 21 Jahre. Über die Hälfte dieser Juden sind seit 1990 aus der ehemaligen Sowjetunion eingewandert. Diese Zuwanderung zog sich fast über 20 Jahre hin, wenn sie sich auch seit 2005 abgeschwächt hat. Aber noch im Jahre 2006 gab es knapp 1.100 Zugänge.⁴ Die Gründe für diese Immigration sind vielfältig, die wohl wichtigsten sind die angespannte wirtschaftliche Lage in der ehemaligen Sowjetunion und der von den staatlichen Behörden dort geduldete Antisemitismus, der zum Teil auch gewalttätig war. Ein kleiner, aber wichtiger Teil der heute in Deutschland lebenden Juden stammt aus Israel. Auf den ersten Blick schien es, als würden die zahlreichen Immigranten die deutsch-jüdische Geburtenstatistik verbessern. Der Anstieg der Geburten ist aber so gering, dass es nach den Angaben der Zentralwohlfahrtsstelle aus dem Jahre 2006 nur 200 Geburten auf immerhin 1.300 Sterbefälle gab. Viele Immigranten aus der ehemaligen Sowjetunion sind bis heute nicht Mitglied einer jüdischen Gemeinde. Dazu werden drei Hauptgründe angegeben: 1) die Gleichgültigkeit gegenüber der Religion, 2) die nach ihrer Ansicht zu hoch bemessene Körperschaftssteuer, die die Neueinwanderer angesichts ihrer schwierigen ökonomischen Lage nicht bereit sind zu zahlen, und 3) die unablässigen Streitereien innerhalb der Gemeinde. Beispielsweise zählte die Gemeinde in Hamburg Anfang 2006 noch 5.125 Mitglieder, Ende desselben Jahres waren es nur noch 3.086.⁵ Die Gemeinde schrumpfte also innerhalb kurzer Zeit auf fast 60 Prozent. Ein ähnliches, wenn auch nicht ganz so krasses Bild lässt sich in Berlin beobachten. Ein Grund für den Streit innerhalb der Gemeinden entsteht aus unterschiedlichen Haltungen gegenüber den Erziehungsfragen. 15 Prozent der jüdischen Kinder in Deutschland besuchen eine jüdische Schule. Im Jahre 2008 gab es acht Schulen an sechs Standorten in Deutschland – die größten davon sind in Berlin und Frankfurt am Main. In der Hauptstadt gibt es neben dem Jüdischen Gymnasium auch die Heinz-Galinski-Grundschule in Charlottenburg, die derzeit etwa 270 Schüler hat. Dagegen nimmt sich die relativ junge Lauder-Morijah-Grundschule in Köln mit 80 Kindern relativ klein aus, man plant aber dort bereits ein jüdisches Gymnasium. In

Düsseldorf besuchen etwa 160 Kinder die Yitzhak-Rabin-Grundschule.⁶ Nach dem Umzug derselben in das jüdische Zentrum am Jakobsplatz soll hier ebenfalls ein Gymnasium entstehen. Außerdem gibt es inzwischen eine kleine jüdische Grundschule in Stuttgart mit derzeit etwa 30 Schülern und natürlich die Joseph-Carlebach-Grundschule in Hamburg. Die meisten dieser Schulen vermitteln jüdisches Wissen als Kulturgut, nicht als gelebte „halachische“ Religion. Dies, obwohl von staatlicher Seite alle Mittel dazu zur Verfügung stünden. Gerade hier schlägt sich die ständige Kontroverse innerhalb der Gemeinden nieder: Judentum als mehr theoretisches Wissen oder als „halachisch“ bindende und den Alltag gestaltende Religion? Die Meinungen klaffen an dieser Stelle verständlicherweise auseinander, weil es auf diese Frage mehr als nur eine Antwort gibt und die Antworten unmittelbar in die Erziehungsgrundsätze eingreifen. Juden in Deutschland sind heute immer noch in Einheitsgemeinden organisiert, die allen Richtungen und Anschauungen in der jüdischen Religion gerecht werden müssen, was sich in der Praxis als immer schwieriger herausstellt. Das hat sich auch nach der Schoah nicht geändert,⁷ obwohl in den jüdischen Gemeinden eine deutliche Pluralisierung stattfindet.

In diesem Vortrag sollen die Kontroversen, z.B. über die richtige Erziehung, nicht genauer nachgezeichnet werden. Stattdessen soll der Versuch unternommen werden, das jüdische Dasein im heutigen Deutschland aus der Sicht von Kindern zu beschreiben.

Kinder haben oft eine unvoreingenommene Perspektive zu den Ereignissen und zur Umwelt, in der sie leben, oft eine andere Sichtweise als die Erwachsenen. Im Folgenden kommen deshalb die Kinder selber zu Wort. Schon im Juli 1963 konnte man im Wochenmagazin *Der Spiegel* in einem Artikel „Heimstätte auf verfluchter Erde“ folgende Beschreibung finden. Die Frage, wann man einem jüdischen Kind von der jüngsten Vergangenheit erzählen solle, wurde von den jüdischen Eltern und Gemeinden auf unterschiedliche Weise beantwortet und hatte in den ersten Jahrzehnten nach der Schoah eine vorrangige Stellung. Kinder, denen die Eltern schon im frühen Alter – vielleicht zu früh – über die nationalsozialistischen Grausamkeiten erzählt hatten, entwickelten Verhaltensstörungen und zeigten Störungen in ihrer Persönlichkeitsentwicklung. Andere Eltern überlassen diese Aufgabe

der jüdischen Schule, und wieder andere erzählen nichts davon, bis das Kind selbst fragt. Textilkaufmann Wechselbaum, aus Buchenwald gerettet, verheiratet mit einer Jüdin, die ebenfalls im Konzentrationslager saß, erfährt die Folgen dieser Unsicherheit der jüdischen Erziehung auch im eigenen Haus, am Beispiel seiner achtjährigen Tochter:

„Neulich kam sie und hat sich mit Tintenstift eine Nummer auf den Arm gezeichnet. Meine Frau ist fast in Ohnmacht gefallen, schreibt er, aber die Kleine kam und hat gesagt, ich will auch meine Nummer haben, so wie Papi und Mami.“⁸

Derartige markante Vorfälle verdeutlichen die schwierige Situation und die ambivalente Existenz der jüdischen Gesellschaft in Deutschland in den ersten 20 Jahren nach dem Holocaust.

Im Vergleich dazu hat sich die Situation der jüdischen Kinder im heutigen Deutschland verändert. Auf Grund der Zuwanderung „russischer Juden“ seit 1990 änderte und ändert sich die deutsch-jüdische Gesellschaft.

Durch diesen Wandel angeregt, schrieb Anfang 1993 das pädagogische Zentrum der Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden einen Wettbewerb aus, in dem jüdische Kinder gebeten wurden, über ihr Leben in Deutschland zu erzählen. Die Resonanz war groß, und seither lassen sich in verschiedenen Publikationen oder im Internet immer wieder Lebensbeschreibungen jüdischer Kinder in Deutschland finden.⁹ Drei Hauptthemen finden sich in diesen Beschreibungen:

1. Die Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus und dem Zweiten Weltkrieg;
2. die Ausländerfeindlichkeit in Deutschland zu Anfang der 1990er Jahre und
3. die Frage: Wohin gehöre ich? Nach Deutschland, nach Israel oder nach Russland – ein Indiz dafür, dass sich viele Kinder russischer Zuwanderer beteiligten. (Die allermeisten Kinder aus Israel nehmen den Unterschied zwischen Jude und Israeli nicht so wahr wie es die Erwachsenen tun.)

Ein großer Teil der jüdischen Kinder in Deutschland heute ist nicht in Deutschland geboren, sondern in Russland oder in Israel. Für die Identität

der Kinder und für ihr Verhältnis zu Deutschland spielt ihre Herkunft eine wichtige Rolle.

Für den Vortrag sind nur Berichte von Kindern bis 14 Jahre berücksichtigt. Eine gute Auswahl dieser Zeugnisse wurde Mitte der 1990er Jahre von der Zentralen Wohlfahrtsstelle unter dem Titel „Ich bin, was ich bin, ein Jude. Jüdische Kinder in Deutschland erzählen“¹⁰ veröffentlicht, zu einem Zeitpunkt, als die ausländerfeindlichen Ausschreitungen gegen Asylbewerber und die Zuwanderung „russischer Juden“ zentrale Themen in der Bundesrepublik waren.

Zum ersten Punkt: Einige Beschreibungen der Kinder über die Zeit des Nationalsozialismus zeugen von der Ambivalenz, mit der die jüdische Gesellschaft immer in Deutschland lebt.

So schreibt Hadar:

„Ich heiße Hadar und wurde vor 14 Jahren in Israel geboren. Seit sieben Jahren leben ich und meine Familie in Frankfurt. Bis vor zwei Jahren war mir eigentlich nicht richtig bewußt, daß ich in einem Land lebe, wo vor 50 Jahren Tausende von Juden getötet wurden.“¹¹

Vor zwei Jahren kam Hadar in eine deutsche Schule und erfuhr sich plötzlich als eine Ausnahme in der Klasse, nachdem sie zuvor in eine jüdische Schule gegangen war und ihr „Judesein“ als etwas Selbstverständliches hinnehmen konnte.

Sara, elfeinhalb Jahre, beschreibt ihre Reaktionen auf das Wissen über den Holocaust so:

„Ich bin Jüdin. Als ich klein war, wußte ich noch nichts über [den] Holocaust. Als mein Vater es mir erzählt hatte, glaubte ich, daß jemand mich verfolgt. Aber jetzt, wenn ich einen Film darüber sehe, dann kriege ich voll Angst und ich kann nicht schlafen, sonst habe ich Alpträume. Mein letzter Traum war, daß alle Nazis sterben und wir Frieden haben auf der Welt.“¹²

Sie muss mit ihren bedrückenden Gefühlen fertig werden und schreibt zusammen mit ihrer Freundin Jasmin ein Gedicht, in dem sie sich bewusst machen, wie ausgeliefert Juden in der Nazi-Zeit waren:

*„Menschen, die schwer leiden mußten,
und den Tod schon im voraus wußten.
Es war kalt und Frost,
die Menschen fanden zu ihrem Leid keinen Trost.“¹³*

Trotz der geschilderten Angstzustände ist in diesen Berichten deutlich zu erkennen, dass für diese Kinder die nationalsozialistische Zeit als Vergangenheit, wenn auch als schreckliche betrachtet wird.

Allerdings gibt es auch Aussagen, die die nationalsozialistische Zeit als beinahe präsent in ihrem Leben und in Deutschland darstellen und dabei die demokratische Gegenwart fast außer Acht lassen. Michaela, zwölf Jahre alt, berichtet:

„Ich bin in Frankfurt geboren. Und gehe auf eine jüdische Schule. Ich fühle mich von den Nazis bedroht. Weil sie Ausländer umbringen lassen. Die Nazis wollen die Macht über Deutschland erobern. Sie kritzeln an die Wände ‚Sau Juden‘ und ähnliches. Dann merke ich, daß ich im falschen Land bin. Deutschland gehört den Deutschen, und Juden haben hier nichts zu suchen. In Israel wäre sowas nicht passiert. Das, was die Nazis mit unserem Volk gemacht haben, das werde ich ihnen nicht verzeihen. Sie schafften es, Deutschland für sich zu haben. Dabei brachten sie alle Juden um, die in Deutschland wohnten. [...] Ich verlange ja nicht, daß sie uns mögen, doch sollten sie uns in Ruhe lassen. [...] Die Juden haben so viel erlitten, sie sind von den Deutschen getötet worden, und das reicht ihnen immer noch nicht. Wir haben ihnen eigentlich gar nichts gemacht!!!! Ich hoffe, daß sich die Welt mal ändern wird und Frieden zwischen unseren Völkern kommt.“¹⁴

Anfang der 1990er Jahre, als die Ausländerfeindlichkeit in Deutschland deutlich zutage tritt, wird von den meisten Kindern eine enge Beziehung zwischen Ausländerfeindlichkeit und der nationalsozialistischen Vergangenheit gesehen. Bei Michaela, die einen unmittelbaren Zusammenhang sieht, finden sich einige Beispiele für eine Differenzierung zwischen Juden und Ausländern.

Daniel und Filip, beide elf Jahre alt, beschreiben das Leben im heutigen Deutschland so:

„Wir wollen auch die Angst, die wir in Deutschland haben, erwähnen. Wir haben nicht so viel Angst, daß so etwas wie der Zweite Weltkrieg noch einmal passiert, eher haben wir Angst, daß man uns auf der Straße verprügelt, weil wir ein Chai oder einen Davidstern tragen.“¹⁵

Das Gefühl der Angst zu Beginn der 1990er Jahre, welches sich in fast allen Berichten finden lässt, ist für viele Kinder immer noch Teil des Alltagslebens. Die Angst, als Jude erkannt zu werden und als „Saujude“ beschimpft bzw. angeschrien oder auch verprügelt zu werden, ist immer noch gegenwärtig, und in einigen wenigen Fällen ziehen Kinder es vor, ihre jüdische Identität zu verschweigen. Andere wiederum „riskieren“ es und identifizieren sich als Juden und erfahren, dass sie dadurch noch mehr Freunde gewinnen.

Karin, zehn Jahre, beschreibt ihre Gefühle:

„Doch manchmal habe ich Angst, daß man weiß, daß ich Jüdin bin. Aber schon oft war es positiv, und meine Freundinnen hatten nichts dagegen, im Gegenteil, sie interessieren sich dafür und waren sehr nett.“¹⁶

Bezeichnend ist auch die Beschreibung des ersten Schultages auf dem Gymnasium von Esther, zehn Jahre alt:

„Am ersten Tag in der neuen Schule wurden alle Kinder in den katholischen und evangelischen Religionsunterricht eingeteilt. Man mußte sich melden, was man ist. Die meisten waren evangelisch. Nur meine Freundin und ich meldeten uns nicht. Ein Mädchen sagte noch: Was seid ihr denn? Da es so laut war, und die Lehrerin streng, machte ich nur ein Zeichen, das soviel bedeuten sollte: ‚Wir sind nichts von beiden!‘ [...] In der Pause mußte ich sie ‚aufklären‘. Die ganze Klasse wußte innerhalb von 10 Minuten, daß wir Juden sind. [...] Einen Jungen begeisterte das nicht. Angeblich hatte er nichts gegen Juden, aber gegen uns persönlich. Langsam bekamen wir Angst, weil wir dachten, daß er jeden Moment sagen würde ‚Scheißjude!‘. [...] Eine Lehrerin hat hinterher mit ihm gesprochen. Jetzt ist er in Ordnung.“¹⁷

Solche Vorfälle finden sich in einigen Beschreibungen, werden aber in den meisten Fällen der Ausländerfeindlichkeit zugeschrieben, die in den 1990er Jahren deutlich zutage tritt. Die elfjährige Dorit schreibt:

„Ich gehe in ein deutsches Gymnasium, habe viele Freunde und eine gute Freundin. In der Schule merke ich manchmal schon, daß ich eine Jüdin bin. Ich nehme in der Schule nicht am Religionsunterricht teil [...]. Es macht mich sehr traurig, wenn ich z.B. von dem Brandanschlag in Solingen höre. Ich finde es überhaupt nicht gut, daß die Neonazis den Ausländern immer wieder etwas zuleide tun. Ich habe vor Kriegen Angst. Irgendwie begreife ich überhaupt nicht, daß es Krieg in Jugoslawien gibt. Sie beschießen sich gegenseitig mit Waffen, nur weil die verschiedenen Völkergruppen nicht zusammenleben wollen. Viel besser wäre es, wenn man Frieden schließen würde.“¹⁸

Über reiche Informationen, die sein Urteilsvermögen prägen, verfügt der zwölfjährige Simon, der in Frankfurt geboren wurde und in eine jüdische Schule geht.

„Wenn ich die Ereignisse der letzten Monate und Jahre verfolge, dann bekomme ich es mit der Angst zu tun. Es stimmt – 1993 ist nicht 1933, aber der Fremdenhaß und der Neofaschismus wird von Tag zu Tag größer. Ich verstehe nicht, daß z.B. in Rostock die Polizei am ersten Tag der schlimmen Vorfälle trotz Wasserwerfern, Tränengas und Schlagstöcken den harten Kern der Randalierer von etwa 60-70 Personen nicht aufhalten konnte. Wieso können Neonazis heute behaupten, daß Juden nicht in Konzentrationslagern vernichtet wurden? Wo ist dann die Familie meiner Oma geblieben? Kein einziger hat den Zweiten Weltkrieg überlebt. Warum wird das menschenverachtende Verhalten der Rechtsradikalen erlaubt und hingenommen? Wer das zuläßt, ist auch verantwortlich für den Tod der Türken in Mölln und Solingen. Ich verstehe auch nicht, warum der Bundeskanzler Kohl nicht zu der Trauerfeier erschienen ist. Politiker und die Bevölkerung müssen den Rassismus endlich als Problem ansehen und nicht die Vorfälle verharmlosen. Es muß entschieden gegen die Neonazis

*vorgegangen werden [...]. Auch wer nichts dagegen unternimmt, macht sich schuldig!*¹⁹

Wie sehr die nationalsozialistische Vergangenheit bzw. die Ausschreitungen der 1990er Jahre identitätsbestimmend sind, hängt von den individuellen Erlebnissen, Erfahrungen und Kenntnissen der jüdischen Kinder ab. Dabei ist die Spannweite groß. Auffällig ist, dass es jüdische Kinder gibt, die sich selbst eher zur Gruppe der Ausländer zuordnen. Mark in der 5. Klasse schreibt:

„Ich heiße Mark und lerne an der Jüdischen Grundschule. Ich lebe in Berlin. Mein Vater ist Russe, und meine Mutter ist israelisch. Ich bin Jude und hab nix gegen Ausländer. Weil ich zum Teil selbst ein Ausländer bin. Wenn es ein Jüdisches Fest gibt, wird bei uns nicht gefeiert, denn es ist für meine Familie zu schwer, aber die Jüdischen Feste werden eigentlich schon alle in der Schule gefeiert. Wenn es bei uns zu Hause Fleisch gibt, ist es nicht koscher, denn ich halte auch nichts davon, ich finde, das ist nur für sehr religiöse Leute. Ich bin was ich bin, ein Jude, und wenn mich jemand fragt, welche Rasse ich bin, habe ich schon ein bißchen Angst zu antworten, aber ich antworte!!! Du bist, was Du bist!!!“²⁰

Hadar, 14 Jahre, die eingangs schon zu Wort gekommen ist, beschreibt den Zusammenhang zwischen Ausländern und Juden so:

„Dann kam ich in die achte Klasse. Mitte 1992 begannen die immer öfter auftretenden Brandanschläge auf Asylbewerberheime. Viele haben demonstriert. Man hat immer öfter über Rechtsextremismus in der Schule geredet. Ausländer wurden befragt, wie sie sich in Deutschland fühlen. Und plötzlich wurden im Fernsehen Interviews mit oder Filme mit Juden ausgestrahlt. Ich bemerkte, daß viele meiner Freunde mich fragten, ob ich wegen dieser Nazis nach Israel umziehen werde. Viele Familien überlegten, ob sie nach Israel ziehen sollten. Ich verstand das alles irgendwie nicht. Ausländer sind doch nicht immer Juden, und Juden nicht immer Ausländer. Jeder kann doch daran glauben, woran er glauben will. Da können doch nicht ein paar Typen, in diesem Fall Nazis, auftauchen und einem verbieten, einen Glauben

zu besitzen, den sie selbst mißachten. Manchmal glaube ich, daß es Leute gibt, die den Unterschied zwischen ein Ausländer zu sein und einen Glauben zu besitzen, gar nicht kennen.

Zu meiner Verwunderung habe ich bemerkt, daß auch manche Ausländer eine Art von Nazis sind. Zum Beispiel kenne ich ein Mädchen, das aus Iran kommt. Sie haßt Deutsche und die deutsche Sprache. Ich habe ihr schonend versucht beizubringen, daß es nicht stimmt, daß alle Deutschen Nazis sind, oder, daß Deutschland ein Naziland ist.

Ich habe ihr auch klargemacht, daß es ihr, wenn sie jetzt in Iran leben würde, nicht so gut gehen würde, wie hier.

Ich war erfreut, als ich merkte, daß ich sie zum Nachdenken brachte.

Ich glaube, es ist das Gleiche, wenn manche Deutsche gegen Iraner oder ob Iraner gegen Deutsche sind. Es ist das gleiche Prinzip!

Ich denke aber noch lange nicht daran, dieses Land jetzt einfach so zu verlassen. Ich sehe es zwar nicht als mein Heimatland, aber ich habe hier mein halbes Leben verbracht, und ich gebe jetzt nicht so schnell alles wieder auf.“²¹

Über das zum Teil problematische Zusammenleben von jüdischen und muslimischen Schülern in Berlin ist die Öffentlichkeit im Dezember 2006 durch einen Artikel in der Wochenzeitung *Der Spiegel* aufmerksam gemacht worden. Der Artikel trug die Überschrift „Antisemitische Welle an Schulen“. Durch die Anfeindungen und Beschimpfungen, denen jüdische Schüler ausgesetzt waren, entschlossen sich nicht wenige Eltern, ihre Kinder auf die jüdische Oberschule in Berlin-Mitte wechseln zu lassen, die dann von den Schülern als eine Oase in einer feindlichen Umwelt empfunden wurde.²² Die Situation in Berlin ist allerdings außergewöhnlich und lässt sich nicht verallgemeinern. Sie entspricht nicht dem allgemeinen Bild, das wir über die Situation der jüdischen Schüler in Deutschland haben.

Die Frage nach ihrer Heimat stellt sich für alle jüdischen Kinder. Die meisten Kinder, selbst wenn sie in Deutschland geboren sind, sehen Deutschland nicht als ihr Heimatland an. Die bereits früher erwähnten Daniel und Filip beschreiben ihre Gefühle so:

„Ich dagegen habe das Problem der Identität. Ich bin zwar seit meiner Geburt in Deutschland, fühle mich aber nicht als Deutscher. Denn Jude in den USA ist nicht das gleiche wie Jude in Deutschland. Ich, der in Deutschland geboren wurde, kann mich nicht als Deutscher fühlen. Ich kann dieses Land nicht als meine Heimat sehen, denn Deutsche haben meine Familie ausgerottet. Ich könnte nie Soldat der deutschen Armee sein. Würde ich ein deutsches Mädchen heiraten wollen, so müsste ich mich sogleich fragen: Was tat ihre Familie im Dritten Reich, waren sie Nazis?“²³

Aus dieser Beschreibung lässt sich die Ambivalenz des „Ichs“ erkennen. In Deutschland geboren zu sein bedeutet für viele Juden noch lange nicht, Deutschland als Heimat zu haben. Auf Grund der nationalsozialistischen Vergangenheit ist es nur bedingt möglich, sich in die deutsche Gesellschaft zu integrieren. Dagegen findet die Identifizierung mit dem Judentum meist uneingeschränkt statt und zwar unabhängig davon, ob die halachischen Regeln eingehalten werden oder nicht.

Äußerungen wie diese erinnern an den Bericht von Michaela, die die nationalsozialistische Vergangenheit als unmittelbare Gegenwart in ihrem Leben empfunden hat. Über die Schwierigkeiten, sich als Deutscher zu fühlen, berichtet die Mehrheit der in Deutschland geborenen jüdischen Kinder. Für die in Russland und Israel geborenen Kinder ist dagegen zunächst wichtig, sich in das Land einzuleben und Freunde zu finden. Die Existenz des Staates Israel gibt vielen Kindern die Sicherheit, dass man nicht nur auf Deutschland angewiesen ist. Solange dieser Staat existiert, gibt es für alle eine Zufluchtmöglichkeit. Dies konnte man an dem Bericht von Hadar lernen. Oft erzählen Kinder von ihren Ferien mit den Eltern oder Verwandten in Israel während des Pessach- oder Sukkothfestes.

Zur Identitätsfrage gehört selbstverständlich auch der Umgang mit der jüdischen Religion. Mark, der ganz offen schreibt, dass er den Kashruth den sehr religiösen Juden zuordnet, stehen die Berichte einiger weniger Kinder gegenüber, die die Religion als Teil ihrer Identität ansehen. Sandy aus der dritten Klasse schreibt:

„Ich bin Jüdin, und ich halte mich an die jüdischen Regeln. Ich liebe jüdische Feiertage, zum Beispiel: Chanukka und Pessach. Schwein esse ich nie. Milchig und fleischig esse ich nicht zusammen. Ich bin gerne Jüdin. Samstags gehe ich meistens mit meinem Opa in die Synagoge. Jedes Jahr an Pessach fahre ich nach Israel.“²⁴

Sandys Ausführlichkeit bildet allerdings eine Ausnahme. Viele Kinder gehen auf ihre religiöse Einstellung eher implizit, nur kurz mit einem Satz ein: Ich gehe in die jüdische Schule. Damit schließen sie ein, dass sie über die jüdische Religion viel lernen und sich mit ihr identifizieren, unabhängig davon, ob sie sich an die halachischen Regeln halten. In der jüdischen Schule erfahren sie eine gewisse Geborgenheit. Die lockere Atmosphäre, die kleinen intimen Klassen und die dadurch entstehende enge Klassengemeinschaft geben ihnen das Gefühl, „im verlängerten Wohnzimmer zu leben“, wie es die Mutter der 13-jährigen Sara ausdrückt.²⁵ Hier bilden sie die Mehrheit und können sich sicher fühlen. Wenn die Kinder dann mit zwölf Jahren in eine deutsche Schule, meistens das Gymnasium überwechseln, ist das für sie oft eine sehr große Umstellung. Hier sind sie in der Minderheit und müssen ihre Sonderstellung und ihre Identität behaupten.

Ben-Zion Dinur, der Historiker und später der dritte Erziehungsminister von Israel, beschreibt in seinem Aufsatz von 1944 über die Diaspora und deren Zerstörung:²⁶ Die jüdische Geschichte sei eine wiederkehrende Geschichte von Aufbau in der Diaspora und deren anschließende Zerstörung. Seine Darstellung beginnt mit der Zeit des Zweiten Tempels, dessen Zerstörung, und schließt mit dem Untergang der Goldenen Diaspora in Spanien im Jahre 1492. Zur Zerstörung des europäischen Judentums schreibt er: „Dies ist eine Vernichtung wie keine andere. Nichts, was vorher dagewesen ist, gleicht der Tötung von Millionen von Juden durch Gas. Alles, was das Judentum in den nächsten hundert Jahren erfahren wird, wird an diesem Ereignis gemessen werden. Seine Identität wird durch dieses Erlebnis bestimmt werden.“²⁷ In seinem Manuskript zu diesem Artikel, welches sich in den Central Archives for the History of the Jewish People befindet, setzte er ursprünglich noch hinzu: Seine Identität wird durch dieses Erlebnis bestimmt werden wie durch die bevorstehende Gründung des Staates

Israel.²⁸ Und tatsächlich bringen diese beiden Ereignisse das Judentum aus der Diaspora zusammen und bestimmen ihre Identität. Dinur als überzeugter Zionist dachte 1944 nicht daran, dass jemals wieder eine Diaspora auf europäischem, geschweige denn deutschem Boden entstehen könnte. Und doch gibt es sie. Die hier zitierten Zeugnisse jüdischer Kinder im heutigen Deutschland reflektieren die Situation der jüdischen Gesellschaft, aber sie zeigen auch, dass ihre kritische Haltung zu ihrer deutschen Umgebung es ihnen ermöglicht, in Deutschland zu leben. Judith, elf Jahre, drückt diese Haltung in fünf Worten aus: „Mensch sein ist das Wichtigste.“²⁹ Und tatsächlich geht die Mehrheit der Kinder mit diesem Grundsatz auf ihre jüdische und nichtjüdische Umwelt zu.

ANMERKUNGEN

- 1 Zitiert nach WIKIPEDIA – Pirkei de Rabbi Eliezer: http://en.wikipedia.org/wiki/Pirke_De-Rabbi_Eliezer [Zugriff 15.3.2010].
- 2 Zitiert nach Pirke Avot mit Auslegung von Rabbi Schneor Feibusch Ben Yacov, Homburg von der Höhe 1738, S. 14 (Hebr. Original im Archiv der National Library of Israel, Jerusalem).
- 3 An dieser Stelle sollte erwähnt werden, dass 2007 die Dissertation von Christine Müller „Zur Bedeutung von Religion für jüdische Jugendliche in Deutschland“ in Münster publiziert wurde. Diese Forschung befasst sich, wie im Titel schon zu erkennen, mit Jugendlichen. In dieser Arbeit wurde versucht, sich auf Aussagen von Kindern bis 14 Jahre zu beschränken.
- 4 Die statistischen Angaben entstammen der Mitgliederstatistik der Jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland für das Jahr 2009, hrsg. von der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V., Frankfurt im April 2010, S. 4-7: http://zwst.org/cms/documents/178/de_DE/ZWST-Mitgliederstatistik%2009%20lang.pdf [Zugriff 14.3.2010]. Diese Angaben beziehen sich auf die einer jüdischen Gemeinde zugehörigen Juden. Die Anzahl der in Deutschland lebenden Juden, die keiner jüdischen Gemeinde angehören, kann nur geschätzt werden.
- 5 Siehe den Artikel „Der Schein trügt. Faktisch sinkt die Zahl der Mitglieder. Anmerkungen zur Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden in Deutschland. In: Jüdische Zeitung vom August 2007: <http://www.j-zeit.de/archiv/artikel.629.html> [Zugriff 13.3.2010].
- 6 Siehe den Artikel „Jüdische Schulen in Deutschland ein Neubeginn“. In: Jewish Blog vom 6. März 2007: <http://www.jewishblog.de/?p=34> [Zugriff 10.3.2010].
- 7 Ein gutes Bild zur Situation der jüdischen Bildung im heutigen Deutschland

- gibt die im Oktober 2010 erschienene sogenannte Pinkus-Studie „Juden und jüdische Bildung im heutigen Deutschland“, die von Eliezer Raphael, Yitzhak Sternberg und Olaf Glöckner im Auftrag des „L.A. Pincus Fund for Jewish Education in the Diaspora“ durchgeführt wurde. <http://www.zwst.org/de/home/> [Zugriff 31.1.2011].
- 8 Der Spiegel, Jg. 17, Nr. 31 vom 31.7.1963, darin der Leitartikel „Heimstätte auf verfluchter Erde“, Zitat auf S. 31.
 - 9 Eine gute Zusammenfassung ist die Publikation „Ich bin, was ich bin, ein Jude. Jüdische Kinder in Deutschland erzählen“, hrsg. von Alexa Brum, Rachel Heuberg, Manfred Levy u.a. Mit einem Vorwort von Ignatz Bubis, Köln 1995. Eine ähnliche Darstellung ist die Broschüre, die 2002 vom Jüdischen Museum in Berlin herausgegeben wurde: „So einfach war das. Jüdische Kindheit und Jugend in Deutschland seit 1945“, hrsg. von Cilly Kugelmann und Hanno Loewy. Zeitzeugnisse aus dem Jüdischen Museum in Berlin, Berlin 2002. Die Veröffentlichung vom Jüdischen Museum in Berlin gibt die Kindheits-erinnerungen von in Deutschland lebenden Juden wieder. So beschreibt z.B. Micha Brumlik, Professor am Pädagogischen Seminar an der Universität Frankfurt, seine Kindheit aus der Erinnerung, ebd., S. 33-36. Dagegen ist die Veröffentlichung „Ich bin, was ich bin, ein Jude“ eine Sammlung in der jüdische Kinder über ihr Leben in Deutschland zu Wort kommen. Diese Publikation ist daher für diese Arbeit wesentlich relevanter.
 - 10 „Ich bin, was ich bin, ein Jude“ (Anm. 9).
 - 11 Ebd., S. 28.
 - 12 Ebd., S. 85.
 - 13 Ebd., S. 101.
 - 14 Ebd. S. 85f., Hervorhebung im Original.
 - 15 Ebd. S. 84.
 - 16 Ebd. S. 42.
 - 17 Ebd. S. 31f.
 - 18 Ebd. S. 27f.
 - 19 Ebd. S. 77f.
 - 20 Ebd. S. 23f.
 - 21 Ebd. S. 29f.
 - 22 Spiegel online (7. Dezember 2006): „Antisemitische Welle an Schulen. Jüdische Schüler fliehen vor Nazis und aggressiven Muslimen: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,druck-453133,00.html> [Zugriff 10.3.2010].
 - 23 „Ich bin, was ich bin, ein Jude“ (Anm. 9), S. 84.
 - 24 Ebd., S. 22f.
 - 25 Zitiert nach einem Artikel über die Ausstellung „Jüdische Jugend heute in Deutschland“ vom Goethe-Institut. Dossier „Jüdisches Leben in Deutschland – Jugend“: <http://www.j-zeit.de/archiv/artikel.629.html> [Zugriff 27.9.2009].
 - 26 Ben-Zion Dinur: Historical Writings. Vol. 4, Jerusalem 1978 (hebr.). Darin: „Diasporas and their Destruction“, S. 175-192.
 - 27 Ebd., S. 191f.
 - 28 Siehe in den Central Archives for the History of the Jewish People, Ben-Zion Dinur Collection, Akte P28/45.
 - 29 Nurith Schönfeld-Amar (Hrsg.): Die Bedeutung Israels für jüdische Schüler in Deutschland, München 2004, S. 8.

Grindelhof 30 – Altneuland¹ einer jüdischen Schule

Die Wortbildung „Altneuland“ besagt, dass zu dem Neuen etwas vom Alten, Vorherigen hinzugefügt werden wird, denn nur daran kann dann das Neuland sein Neues beweisen. Altneuland bedeutet also auch, dass das Alte mit in Betracht zu ziehen ist. Nicht nur weil im Alten die Wurzeln liegen; ohne dieses hätte das Neue nicht aufleben können, es hätte keinen Halt, denn die Wurzeln des Alten tragen dazu bei, auch das Revolutionäre, die Erneuerung als Wunder zu akzeptieren und zu bereichern.

Dieser Gedanke ist der Anschlusspunkt der schicksalsschweren Schulgeschichte – von Ursula Randt² recherchiert, erforscht und veröffentlicht – ,von deren Anfängen und dem kometenhaften Aufstieg bis zu dem tragischen Ende.³

- Vom Beginn einer Talmud Tora Armenschule für Knaben
- zu einer Israelitischen Freischule
- dann weiter als Höhere Bürgerschule
- und seit 1869 Realschule, also Talmud Tora Real Schule, der sogenannten **TTR**,
- und schließlich als Talmud Tora Oberrealschule.
- Doch der Name TTR blieb erhalten.

Zeitlich gesehen liegt zwischen dem Gründungsjahr 1805 bis zur gewaltsamen Schließung der Schule im Juli 1942, diesem letzten Datum und dem jetzigen Bericht (2011) ein Dreiviertel Jahrhundert – davon zwölf Jahre (1933 bis 1945) gekennzeichnet durch unmenschliche Verbrechen und dem Terror des Schreckens; nach dem Kriegsende neue Versuche – in Jahren geprägt von der verzweifelten Skepsis und dem unglaublichen Mut unzähliger Versuche, die Schule wieder aufleben zu lassen.

Mit dem Thema „Altneuland – Grindelhof 30“ möchte ich auf drei Ereignisse aus verschiedenen Phasen der Talmud Tora Realschule eingehen. Sie sind in die objektive Historie eingebettet, jene Historie, die nicht nach Effekten heischt, sondern vorsichtig abwägt, was denn zur Geschichtswissenschaft gehört, also Fakten und Zahlen einerseits; und sich andererseits erlaubt, auch menschliche Erlebnisse miteinzuschalten – als miterlebte oder mitgefühlte Randnotizen.

Die erste Phase, zu der ich der Forschungsarbeit Randts etwas hinzufügen möchte, gehört in die Zeit des Direktors Dr. Joseph Zwi Carlebach, also in die Jahre zwischen 1921 und 1925. Anlässlich und zu Ehren der Einführungsfeier, die für die oberen Klassen ein unvergessliches Erlebnis blieb,⁴ überreichte jeder Klassenlehrer dem neuen Schulleiter ein Foto mit all seinen Schülern und den dazugehörigen Namen (siehe Abb. S. 221).⁵

Zu den vielen „Carlebachschen“ Neuerungen, die den Reform-Aufschwung der alten Schule festigten, gehörten auch zwei Konferenzen: Die achttägigen „Hamburger Torafesttage“, die in dem Gebäude der TTR eröffnet wurden, doch angesichts der großen Teilnehmerzahl in das geräumigere Heinrich-Hertz-Gymnasium verlegt wurden, allerdings waren die Themen gar nicht ausschließlich auf die TTR bezogen.⁶ Direktor Carlebach war Redner und Präsidiumsvorsitzender, so weit es seine Zeit erlaubte, denn direkt anschließend eröffnete er die dreitägige „Hamburger Erziehungs Konferenz“, von ihm initiiert, die in der TTR stattfand. Über die beiden Ereignisse wurde im jüdischen Presseorgan *Der Israelit* Anfang Januar 1925 ausführlich berichtet.⁷ Die meisten Themen waren der Didaktik der jüdischen Lehrfächer gewidmet. Joseph Carlebach jedoch referierte über „Moderne pädagogische Bestrebungen und ihre Beziehungen zum Judentum“⁸ – ein allgemeines, ihm naheliegendes Thema und von ihm in vieler Hinsicht, besonders im Sinn

von Kerschensteiners⁹ Wert- und Kulturpädagogik und von Wilhelm Försters¹⁰ ethischer Erziehung begeistert verwirklicht.

In den vielen Räumen der Schule war der Schuldirektor Joseph Carlebach präsent, gekennzeichnet durch sein „prominentes Käppchen“. Dieser Ausdruck entstammt einem schriftlichen Zeugnis aus dem Jahr 1975, das mir der ehemalige Schüler Moshe Hechter gemacht hatte:¹¹ „Vielleicht ist Ihnen bekannt, dass die Hamburger Kammerspiele unter der Leitung von Erich Ziegel und später Friedrich Lobe eines der besten literarischen Theater Deutschlands in den 1920er Jahren war [...] die trotz des immer stärker werdenden Nationalsozialismus und Antisemitismus den Mut hatten, die ‚Affaire Dreyfus‘ aufzuführen. Einige Reihen vor mir saß Dr. Carlebach mit seinem prominenten Käppchen auf dem Haupt [...].“ Moshe Hechter, aus Kopenhagen stammend, ging dort in eine nichtjüdische Schule und sowohl die Unterrichtsfächer als auch die ganze Atmosphäre der TTR blieben ihm vollkommen fremd, und er fühlte sich dort direkt unglücklich. Er war wohl der einzige jüdische Schüler, dem Joseph Carlebach vorschlug, nicht weiter in der TTR zu lernen, eben da er aus einem ausländischen, nichtjüdischen Schulumilieu kam.¹² Gleichzeitig sorgte Joseph Carlebach für die Vorbereitung seiner bevorstehenden Bar-Mizwa durch einen passenden Rabbiner. Hier bestätigte sich auch die individuelle Sicht Joseph Carlebachs in Bezug auf jeden einzelnen seiner Schüler.

Das zweite Ereignis gehört in das Jahr 1938, als ich selber kurzzeitig, weniger als ein Semester, in der einzigen Mädchenklasse¹³ der TTR war, um mein Abitur zu absolvieren, was zwar nicht mehr verwirklicht werden konnte, aber mir ermöglichte, die TTR zu erleben und bei hervorragenden Lehrern auf hohem Niveau zu lernen. Ganz besonders eindrucksvoll war der Philosophieunterricht¹⁴ bei Direktor Arthur Spier.¹⁵

Aus dieser Sicht war die TTR ein überwältigendes Lernerlebnis für mich. Während dieser kurzen Zeitspanne wurde ein Vorschlag gemacht – erinnerungs- und erwähnenswert, weil aus dem Jahr 1938 –, obwohl es vielleicht geschichtlich fast nebensächlich scheinen mag. Die Primaner wollten für die unteren Klassen eine Überraschung vorbereiten, da ja die jüdischen Schüler – die Großen wie die Kleinen, durch so vieles bedrängt und bedrückt waren: Jüdische Kinder durften zu keiner Theateraufführung



*Lehmann, Adorf, Bronshten, Bonn, Herbert Kerick, Marmor,
 Nathan, Lehman,
 9. und 10. Nachrach, Klein, Teutschländer, Kahn, Radwan,
 Levy Teutsch, Auer, Lyman,
 3. und 4. Harbach, Werner Kerick, Melkuschitz, Terwasser,
 Cohen, J. Simon.*

oben: Lehrer Wolff
 mit Klasse 2 a
 links: Lehrer Baldrin
 mit Klasse 3 a

gehen, auf keinen Spielplatz, keinen Sportplatz zum Turnen besuchen,¹⁶ und sie hatten auch unter Belästigungen auf dem Schulweg von der Hitlerjugend zu leiden und waren durch andere zahlreiche Gebote und Verbote für Juden und für jüdische Kinder¹⁷ bedrückt und eingeschüchtert. So schlug ein Schülersausschuss allen Klassenkameraden der Ober- und Unterprima vor, eine lustige Aufführung für die Kleinen in der Schule zu veranstalten, und baten uns alle, etwas vorzubereiten und zu einer „Künstler-Probe“ zu kommen. Meine beste Freundin¹⁸ und ich wollten den in bekannten Opern-melodien vertonten „Max und Moritz“ vortragen.¹⁹ Die Aufführung war für Chanukka (Dezember 1938) angesetzt. Diese schöne Initiative kam aber nicht mehr zustande – stattdessen kam die Progromnacht im November 1938, die sogenannte Kristallnacht. Einige Lehrer und Oberprimaner kamen damals ins KZ ...

Doch ist die Initiative „schulgeschichtlich“ wenigstens erwähnenswert.

Ich möchte die weiteren geschichtlichen Ausführungen nun mit einem sozusagen äußeren Aspekt fortsetzen: mit dem Schulgebäude. Was geschah mit dem Gebäude der TTR? Es wurde nach den Zwangsschließungen der jüdischen Schulen am 1. Juli 1942 zwangsverkauft (ohne dafür sogar den lächerlichen Preis zu zahlen); danach erhielt es wechselreiche Aufgaben, wie folgt:

1944 bis 1945 diente die TTR noch als Deportations-Sammelstelle nach Theresienstadt für die letzten 270 jüdischen Hamburger, unter ihnen 80 Schulkinder.

1947 stellte der Außendienst des Hamburger Einwohnermeldeamts fest, dass das Gebäude „von der Royal Air Force beschlagnahmt“ sei.

1949 Am 1. September wurde das in der NS-Zeit widerrechtlich von der Stadt angeeignete Grundstück Grindelhof 30 von der Militärregierung „blockiert“.

1954 wurde die „Eigentumsblockade“ zugunsten der Freien und Hansestadt aufgehoben.

1960 übernahm die Hamburger Schulbehörde die Verwaltung des Gebäudes. Es wurde der Reihenfolge nach vom Sozial-



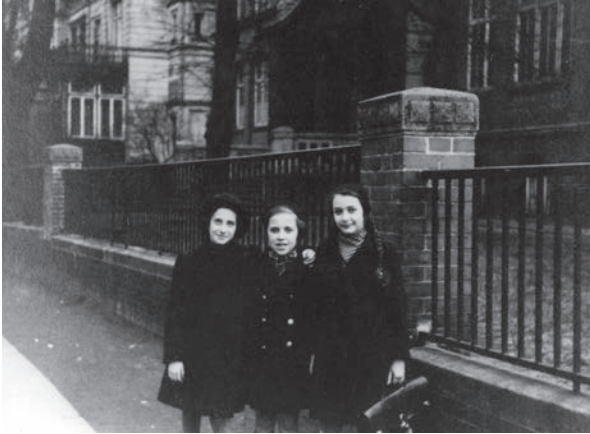
*oben: Schüler
der TTR mit
den gestreiften
Schülermützen*

*links: Mädchen-
klasse mit Ober-
lehrer Heini Schloss,
darunter Miriam
Carlebach (mit
Zöpfen) und ihre
Freundin Margot
Ellern (hinten, 3.v.l.)*



*oben: Die TTR
mit der 1938
zerstörten Born-
platzsynagoge im
Hintergrund*

*links: Das jetzige
Gebäude*



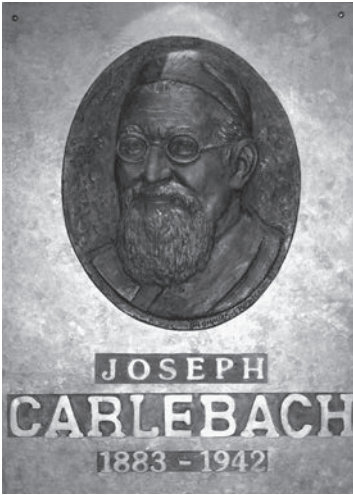
*Vor dem Gebäude
der TTR, in
der Mitte Ruth
Carlebach (1927
Hamburg – 1942
bei Riga)*

pädagogischen Institut, der Ingenieurschule für Kfz-Technik und von der Fachhochschule für den Fachbereich Bibliothek und Informatik genutzt.

2004 – also nach 62 Jahren – wurde das Grundstück mit dem Gebäude an die Jüdische Gemeinde in Hamburg zurückgegeben.²⁰

Bei all diesen Umwälzungen behielt die TTR ihre Gestalt sowohl außen als auch innen. Von außen war und ist es dasselbe massive, beinahe unverwüsthliche, unveränderliche, sich selbst behauptende Gebäude, etwa wie „Allen Gewalten zum Trutz sich erhalten“²¹. Es ist nicht sicher, ob das TTR-Schild über dem dreiteiligen Eingangstor in der NS Zeit entfernt oder zerstört wurde: es wirkt, den Bildern nach zu urteilen, unverändert.²²

Derselbe Eingang, dieselben Bäume, dieselben Außentrepfen. Fast möchte man meinen, die Historie hätte das Gebäude übersprungen, wenn nicht die Gedenkschrift an der linken Außenwand und die warnend leuchtenden Stolpersteine²³ vor dem Eingang eine ganz andere Geschichte erzählten; jene Stolpersteine, auf die manche verärgert treten, andere sich nachdenklich und trauernd über sie beugen oder als Geste der Würdigung niederknien und die Steine putzen.



oben: Von Kinderhand gestaltet: ein Plakat für die Joseph-Carlebach-Schule

links: Kupferporträt Joseph Carlebachs von Leonid Mogilevski

Auch von innen blieb das Gebäude fast so, wie es in meiner Schulzeit war: dasselbe Treppengeländer mit den Schutzknöpfen noch von damals, die verhindern sollten, dass wir nicht einfach die Geländer runterrutschen; die Treppen, die in die oberen Stockwerke führen, in Treppenabschnitte mit unterschiedlich vielen Stufen unterteilt – manchmal wenige und manches Mal mehrere hintereinander. Es ist, als ob die Wände ein überwältigendes Gefühl der „trauernden Zuversicht“ hervorrufen: bei dem simultanen Anblick der farbigen Kinderzeichnungen neben den langen, zu langen Namenstafeln jüdischer Lehrer und Schüler, die im Ersten Weltkrieg für Deutschland gefallen sind. Zurück im Parterre sieht man weitere kunterbunte geklebte und gebastelte Kinderecken und dann ein angeleuchtetes Kupferporträt Joseph Carlebachs, gestaltet von dem russisch-jüdischen Künstler Leonid Mogilevski,²⁴ und daneben der Name der Schule in von Kinderhand gemalten Buchstaben: Joseph-Carlebach-Schule.

In der vorher nur angedeuteten, wechselreichen Nachkriegsvergangenheit gab es seit 2004 verschiedene Anläufe, die TTR als Schule zu erneuern, und dann auch wiederholte Initiativen, die Schule nach Joseph Carlebach

zu benennen (kurz: JCS).²⁵ Doch bei meinen ersten Besuchen nach der Neugründung der TTR – Joseph-Carlebach-Schule schien mir vieles sehr kompliziert. Ich „erlebte“ zwei Schulleiterinnen, ständig wechselnde LehrerInnen, zögernde Eltern, mangelndes Schulmaterial, es gab finanzielle und pädagogische Schwierigkeiten, viele Klagen und noch mehr Unklares – aber bei Schulfeiern kleine Schulkinder, die alles begeistert mitmachten.

WAS HÄTTE JOSEPH CARLEBACH DAZU GESAGT?

„Tastet meine Messiasse nicht an – das sind die Schulkinder; und meinen Propheten tut nichts zu leide – das sind die Lehrer“ (Schabbat 119b).²⁶ Dieses oft wiederholte talmudische Zitat war das Schulmotto von Joseph Carlebach. Wie deutete er das erste Verbum dieses Zitates, das „nicht antasten“? Es dürfen keine fremden Elemente in den Erziehungsprozess eindringen, wie etwa politische Meinungen, parteipolitische Aktivitäten, Gerede aus dem Gemeindeleben und eigennützige Interessen.²⁷

Meine Identifikation mit Joseph Carlebachs Idee – die ich als erfahrene Pädagogin und geschichtsbewusste Forscherin verinnerlicht habe – veranlasst auch mich, die fremden Elemente an dieser Stelle nicht einzubringen – wengleich die Entwicklung und Gestaltung des Neulandes, der TTR, der Joseph-Carlebach-Schule, davon betroffen waren. Deshalb sollen alle politischen, wohl unnötigen, ärgerlichen, verwirrenden und verkrampften Knoten übersprungen werden.

Dennoch – wie ein kleiner Leuchtturm strahlte von der Wiederaufnahme des Schulbetriebs etwas wie Hoffnung aus. Ich beziehe mich auf die 200-Jahr-Feier (2005) mit vielen geladenen inzwischen grauhäuptigen ehemaligen TTR-Schülern in einer vollbesetzten Aula, mit Kinderchor und Aufführungen, mit einer kleinen begabten Klavierspielerin und zuletzt auf das Geschenk eines ehemaligen Schülers, ein Ölgemälde, aus der „guten alten Zeit“ stammend: Das Bild zeigt den Gründer der TTR, Rabbi Menachem Mendel Frankfurter, das nun versöhnlicherweise in das Altneuland zurückkehrte.²⁸

Vom Gedenken und von Gedanken, von der inneren wie der äußeren Gestaltung des Gebäudes, von alten Zwistigkeiten und neuen Lösungsver-

suchen komme ich zur heutigen Schule. Was ist so besonders an diesem Alt-Neuen? Eben das fast paradox Klingende, wie: die tragische Harmonie, die mit Trauer gemischte Freude über das zweiseitige Altneuland. Und ein Gebet drängt sich auf die Lippen: Möge die Zukunft doch folgendermaßen aussehen: Das Alte ehren, schätzen, verstehen, im Gedächtnis halten, auf dass das Neue mit neuer Kraft aus den alten würdigen Wurzeln sich harmonisch entfalte: „Altneuland“!

Denn die Joseph-Carlebach-Schule *ist* neu. Viele Elemente in ihr sind neu. Und diese Elemente sind auf dem Wege einer ständigen Entwicklung unterwegs, geleitet von drei ausschlaggebenden Fragen:

- Ist es eine jüdische Schule?
- Ist es eine kinderorientierte Schule?
- Ist es eine Joseph-Carlebach-Schule?

Die Antworten auf diese drei grundsätzlichen Fragen beruhen auf Aussagen der Verantwortlichen und Sachverständigen auf dem jeweiligen Gebiet.

ZUR ERSTEN FRAGE: IST ES IST EINE JÜDISCHE SCHULE?

Herr Hibbele, Schulleiter von 2004 bis 2010²⁹: „Ich fand es eine große Herausforderung, mit einem Rabbiner zusammenzuarbeiten, dem die Schule als *jüdische Schule* sehr am Herzen liegt.“

Dazu Rabbi Bistrizky:³⁰ „Wir, die Chaba“d³¹, arbeiten mit dem Schuldirektor und dem Lehrerkollegium zusammen. Alle zeigen Verständnis für den wichtigen Teil, den das Thema Judentum in der Schule einnimmt. Die Initiative zu allem Jüdischen kam von Seiten der Chaba“d. Also: Das Gebäude und die registrierte Schule sind der Gemeinde gehörig, für das allgemeine Lernprogramm ist der Leiter der Schule, der Direktor, verantwortlich und initiativ – doch das jüdische Schulprogramm, dessen Inhalt und Ausführung, liegen in den verantwortlichen Händen von Chaba“d. Wichtiges und wichtigstes Motto ist hier das gegenseitige Verständnis, das gemeinsame Wirken. Es ist eine Gemeindeschule und soll so bleiben. Verantwortlich für die Jüdischkeit, die jüdischen Fächer ist der Rabbiner und sind die dazu ausgebildeten jüdischen LehrerInnen. Jüdischer Inhalt ist ein wichtiger Bestandteil des Schulprogramms; die Kinder lernen die Praxis des Judentums:

Die Kinder fangen morgens mit Gebet an, sie sagen die Segenssprüche vor und nach dem Essen, sie wissen, was das ‚Hände-Übergießen‘ bedeutet, und feiern alle jüdischen Feste.

Hebräisch wird auf Hebräisch gelehrt. Es werden Segenssprüche gelernt und gesagt, die Symbole des Schabbat und der Feiertage werden erklärt und praktiziert.

Einmal monatlich haben wir eine Elternversammlung, in der alle Themen besprochen werden, alles Nötige erklärt wird. Die Eltern unterschreiben, dass sie wissen, dass dies eine jüdische Schule ist, die bestimmte Regeln und Vorschriften erfordert, *und dass alle Kinder sich an allen Aktivitäten beteiligen.*

Es wird nur koscher³² gegessen. Deshalb bitten wir um Verständnis, dass keinerlei Lebensmittel mitgegeben werden dürfen. Ein Beispiel: Zum Geburtstag eines Kindes ist es möglich, einen koscheren Kuchen für die Klasse zu bestellen.³³

Das Allerwichtigste ist die Zusammenarbeit, der gegenseitige Respekt, das friedliche Verständnis für diese jüdische Schule.“

So weit Rabbi Bistrizky.³⁴

NICHTJÜDISCHE SCHÜLER IN DER TTR

In dieser jüdischen Schule, der neuen Joseph-Carlebach-Schule, lernen mit den jüdischen Schülern zusammen auch nichtjüdische Kinder, Chawerim, Klassenkameraden. Es ist keine Missionsschule und will keine Missionsschule sein. Mission ist dem Judentum fremd. Es ist eben eine Schule des Kennenlernens, des Miteinandersprechens, der Gewöhnung an Toleranz, der Interessenerweiterung, des Zusammensitzens auf der Schulbank, des gemeinsamen Schullebens.

Auch aus dieser Sicht hat die Schule einen Berührungspunkt zu einem *Altneuland*. Denn es gab auch früher nichtjüdische Schüler in dieser Schule. Über einen mit Namen Mpundu Akwa gibt es nur mündliche Aussagen.³⁵ Das war lange Jahre vor 1933, gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Und dann gab es wieder nichtjüdische Kinder in der TTR im „Dritten Reich“. Es waren kleine verängstigte Kinder, die christlich getauft und evangelisch



*Klasse 2 feiert den
Unabhängigkeitstag
Israels in der Joseph-
Carlebach-Schule,
2008*

erzogen waren, aber ihr „reinrassisches“ Blut nicht beweisen konnten, sie fanden hier einen Zufluchtsort. Sie wurden durch und mit Staatsgewalt in die jüdische TTR eingewiesen.³⁶ Allerdings sind die hier angedeuteten Fälle kein direktes ausschlaggebendes Beispiel einer Integration, sondern nur ein Versuch, eine Parallele besonderer Art zu finden.

In unserem Neuland jedoch gibt es keinen Zwang. Wenn die kleinen Schüler in die Klasse kommen, liegen am Eingang auf dem Tisch Kippot, kleine Käppchen. Und jeder kleine Knabe nimmt sich eine Kippa und setzt sie auf seinen blonden oder schwarzen Schopf, um am Gebet teilzunehmen. Denn *alle* Kinder, Knaben und Mädchen, beteiligen sich an allen vorschriftsmäßig jüdischen Ritualen, mit dem hundertprozentigen Einverständnis der Eltern, deren Einstellung jüdisch-orthodox, konservativ, liberal oder nicht-jüdisch orientiert ist.

Und auch das gehört zur Antwort auf die erste Frage: Ist es eine jüdische Schule?

Ja – die Joseph-Carlebach-Schule ist ganz bejahend eine jüdische Schule.

UND NUN ZUR ZWEITEN FRAGE: IST ES EINE
KINDERORIENTIERTE SCHULE?

„Ja“, betont Herr Hibbele, der vorige Direktor.³⁷ „Ich fand es eine große Herausforderung, wieder eine Grundschule zu gründen und ein Lehrerteam zusammenzustellen. Das pädagogische Ziel ist es, eine Schule aufzubauen, die sich in der Traditionslinie der Talmud Tora Schule sieht und deren Erziehungsprinzipien gleichermaßen auf der Bewahrung jüdischer Traditionen sowie der Offenheit und Toleranz im gesellschaftlichen Miteinander basieren.

Dazu gehört auch die eingegliederte Vorschule. Diese soll einen Beitrag dazu leisten, den Kindern in einer pluralen Gesellschaft den Weg zu einer jüdischen Identität zu ermöglichen. So sollen Feiern und Zeremonien für die Festtage in der Vorschule einen wichtigen Platz einnehmen. Die Vorschule kann aber auch mit dem jüdischen Kindergarten bei Festen und besonderen schulischen Veranstaltungen zusammenarbeiten. Von da aus versteht sich auch der *Nachdruck* auf Zusammenarbeit von älteren und jüngeren Kindern. Die Kleinen lernen von den Großen. Das ist im Unterricht so, und das bewährt sich auch durch die vielen Rituale, die wir haben. Der Nachdruck liegt auf der Sozialerziehung im Unterricht und vor allem bei den drei Mahlzeiten.“³⁸

Wir bringen hier eine Auswahl aus den kindgerechten pädagogischen Leitsätzen des Direktors:

- Kinder sind verschieden.
- Jedes Kind soll erfolgreich sein und jedes Kind soll sich anstrengen dürfen.
- Kinder lernen voneinander.
- Kinder brauchen Geborgenheit und Sicherheit.
- Kinder brauchen Anregungen.
- Kinder brauchen Verantwortung.
- Kinder suchen Antworten auf Sinn- und Glaubensfragen.
- Kinder brauchen Grenzen.
- Kinder brauchen qualifizierte Pädagoginnen und Pädagogen.
- Die erzieherische Verantwortung von Elternhaus und Schule ist unteilbar.

Dazu nur einige erklärende Punkte:

- Eine natürliche Lernsituation wird geschaffen.
- Zahlreiche Lernchancen, besonders im sozialen Bereich (verschiedene Lern- und Entwicklungsstände).
- Ein anregungsreicheres und lebendigeres Lernumfeld wird geschaffen.
- Kinder können (ohne Anleitung) eigene Lernwege finden.
- Die Arbeit mit jüngeren Schülern unterstützt leistungsschwache Schüler, kann Lücken aufarbeiten, ohne dass die Lerngruppe verlassen werden muss.
- Schnelle Schüler können den älteren Schülern zugeordnet werden.
- Neulinge können schneller aufgenommen und eingewöhnt werden.
- Kinder können auch von anderen Kindern lernen, dass Ältere den Jüngeren gegenüber oft einen Erfahrungsvorsprung haben, dass Wissen auch von Schülern weitergegeben werden kann, dass die Einhaltung von Ritualen, für Kinder von Kindern erklärt, sehr sinnvoll sein kann.

Der Klang der so ansprechenden Worte „Für Kinder von Kindern“ verstärkt die Tatsache der Antwort: Ja, es ist eine kinderorientierte Schule.

DAS BISHER ERKLÄRTE BILDET NUR EINEN KLEINEN AUSSCHNITT,
DER ZUR FRAGE FÜHRT: IST ES EINE JOSEPH-CARLEBACH-SCHULE?

Unsere Antwort ist: JA! All das, was hier über die alt-neue TTR als jüdische Schule und als kinderorientierte Schule – wenngleich kurz – beschrieben wurde, sind *die* maßgebenden Merkmale einer Joseph-Carlebach-Schule. Joseph Carlebach sah die TTR als Einheitsschule, in die alle jüdischen Kinder kommen und lernen sollen³⁹ und können. Er wollte eine freudige, lern-eifrige, fröhliche Schule, mit passenden kleinen Tischen und Stühlen für die ABC-Schützen,⁴⁰ mit hohem Niveau für alle Schüler – mit Entwicklungsmöglichkeiten auch für die sogenannten schwachen Schüler; eine Schule

voll Jüdischkeit, mit interessanten Fächern, mit Turnen, Schwimmen und Ausflügen, mit Zeichnen und Singen, mit Laboratorien, in denen die Schüler selbst ihre Versuche machen, eine Schule, in der sich säkulare Lernfächer am Jüdischen orientieren.

ANSTELLE EINER SCHLUSSBEMERKUNG

Joseph Carlebach gründete und leitete als freiwilliger Offizier im Ersten Weltkrieg im Auftrag des deutschen Militärs eine jüdische Schule in Kowno. Sie wurde von ihm Joseph Carlebach Schule i.E. genannt⁴¹ – „i.E.“ gleichbedeutend mit „in Entwicklung“. Das war sein Motto. Auch die endlich erneuerte Joseph-Carlebach-Schule ist i.E., in erwartungsvoller freudiger Entwicklung, wie wir es heute hier erleben. Mein innigster Wunsch ist ein weiteres, ein zusätzliches i.E., das den Namen der Joseph-Carlebach-Schule tragen möge: i.E. heißt auch in Eintracht ... Eine Joseph-Carlebach-Schule mit doppeltem i.E.:

i.E. – in Entwicklung und i.E. – in Eintracht.

Altneuland =

Die alte TTR und die neue Joseph-Carlebach-Schule i.E.



ANMERKUNGEN

- 1 Altneuland ist der Titel eines 1904 erschienenen utopisch-zionistischen Romans von Theodor Herzl, in dem er das wiedererstandene Erez Israel (und zwar des Jahres 1925) schildert. Jüdisches Lexikon, Berlin 1930, Bd. 1, S. 236-237.
- 2 Ursula Randt, Hamburg 1929 – Hamburg 2007.
- 3 Ursula Randt: Die Talmud-Tora-Schule in Hamburg 1805–1942, München/Hamburg 2005.
- 4 Randt (wie Anm. 3), S. 122.
- 5 Diese Bilder sind eine Auswahl aus einem „Carlebach-Archiv“, das Joseph Carlebachs Sohn, Rav Shlomo Carlebach (heute New York), nach seiner Befreiung aus diversen KZ-Lagern in Wilhelminenhöhe fand. Material aus diesem Nachlass stellte er mir dankenswerterweise für diesen Aufsatz zur Verfügung.
- 6 Hamburger Thorafesttage. In: Der Israelit, Nr. 1, 1.1.1925, S. 1-4. An dieser Konferenz nahmen auch Rabbiner aus diversen Städten und Jeshiva-Leiter aus dem Osten teil.
- 7 Die Hamburger Erziehungs-Konferenz. In: Der Israelit, Nr. 2, [7.] Januar 1925, S. 1, und Nr. 4, [15.] Januar 1925, S. 3f.
- 8 Moderne pädagogische Bestrebungen und ihre Beziehungen zum Judentum. Reprint in: M. Gillis-Carlebach (Hrsg.): Joseph Carlebach, Ausgewählte Schriften, Bd. I, Bd. II, Hildesheim/New York 1982, Bd. III, Hildesheim/New York 2002, hier Bd. II, S. 1080–1099.
- 9 Kerschensteiner, Georg (1854–1932), plädierte für eine Arbeitsschule im Sinne von Pestalozzi und Bildung im Sinne einer Wert- und Kulturpädagogik.
- 10 Förster, Friedrich Wilhelm (Berlin 1869–1963 New York), Verfechter der Charaktererziehung. Er verließ Deutschland aus ideologischen Gründen.
- 11 Aussage von Moshe Hechter (30.10.1975). In: M. Gillis-Carlebach: „Tastet meine Messiasse nicht an, das sind die Schulkinder“. Joseph Carlebachs jüdische Erziehungslehre, München/Hamburg 2004, S. 177-179.
- 12 Ebd., S. 179.
- 13 In der jüdischen Mädchenschule Karolinenstraße (ehemalige Carolinenstraße) konnte man nur bis zum „Einjährigen“ lernen, und die nichtjüdischen Lyzeen nahmen seit 1938 keine jüdischen Schülerinnen mehr auf.
- 14 Ein unvergessliches „Erlebnis“ war die erste Philosophiestunde bei Direktor Spier. Er kam in die Klasse, hob ein hölzernes Dreieck hoch und fragte provokativ: „Besteht dieses Dreieck?“ Eisiges Schweigen, denn keiner wollte sich vor dem oft zynischen Direktor blamieren. Aber ich meldete mich trotzig, und es entstand folgender Kurzdiallog: Ich: Natürlich besteht das Dreieck. – Spier: Beweisen Sie das, bitte. Ich (naiv): Ich sehe es doch! – Spier: Schließen Sie Ihre Augen ... Ihr Beweis besteht noch? Ich (kleinlaut): Nein. – Spier: Und das Dreieck besteht nach Ihrer Meinung? Ich: Ja. – Spier: Beweisen Sie das, bitte. Ich: Ich, Miriam Carlebach, glaube daran, dass das Dreieck besteht. – Spier: Carlebach, nicht so schwärmerisch ...
- 15 Arthur Spier (1898 Ballenstedt – 1985 New York) war der von Joseph Carlebach vorgeschlagene Nachfolger als Direktor der TTR.

- 16 Aus einem Brief von Schlomo Carlebach, damals Schüler der Untertertia, an seine Großmutter, Martha Preuss in Israel, April 1940: „Das Briefschreiben ist mir nur Zeitvertreib, da ich keinen Freund mehr zum Spielen, keinen Sportplatz mehr zum Turnen, ja nicht einmal ein regelmäßiger Schiur [Jüdisches Lernen] meine Zeit in Anspruch nimmt [...]“ In: M. Gillis-Carlebach: Jedes Kind ist mein Einziges – Antlitz einer Mutter und Rabbiner-Frau, Hamburg ²2000, S. 304-305.
- 17 Josef Walk (Hrsg): Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. Eine Sammlung der gesetzlichen Maßnahmen und Richtlinien – Inhalt und Bedeutung, Heidelberg ²1996, Stichworte: Kinder; Schule.
- 18 Die leider so früh verstorbene Margot Ellern (1921 Hamburg – 1960[?] Israel).
- 19 „Ihrer Hühner waren drei und ein stolzer Hahn dabei ...“ nach der Melodie: „Auf in den Kampf, Torero ...“.
- 20 Der Dank gebührt Herrn Jürgen Sielemann für die Hilfe bei den Ermittlungen.
- 21 Ausspruch von Goethe. In: Ein Gleiches, 1776: [...] Allen Gewalten zum Trutz sich erhalten [...]“ Die Zeile stammt aus dem Singspiel „Lila“. In: Goethes Gedichte in zeitlicher Folge, hrsg. von Heinz Nicolai, Frankfurt/M. ⁶1988, S. 216.
- 22 Siehe Interview von Dr. Max Plaut mit Christel Riecke (ca. 1972). Plaut beschrieb einen Besuch Görings in Hamburg und dessen Autofahrt mit Gauleiter Kaufmann: „Also, dann kamen sie an Wohnstiften [vorbei]. Na, also ist dem Göring wahrscheinlich schlecht gewesen, wie er dann gelesen hat: ‚Samuel-Levy-Stift‘, ‚Herz-Josef-Levy-Stift‘, ‚Nanni und Isidor-Matthias-Stiftung‘ usw. Und da hat er gesagt: ‚Na, also das kann ich nicht verstehen.‘ Kaufmann hat dann angeordnet, bei der Talmud-Tora-Schule die Aufschrift zu beseitigen und bei den Stiften die Aufschriften zu beseitigen und sonst alles zu lassen, wie es ist. Ob das Schild über dem Eingang tatsächlich entfernt oder beschädigt wurde, konnte ich nicht feststellen, weil sich weder durch Fotos noch durch Aktenvermerke genaues ermitteln ließ.“ Das Interview wurde von Jürgen Sielemann zur Verfügung gestellt.
- 23 Über das Projekt des Künstlers Gunter Demnig, siehe den Beitrag in diesem Band von Beate Meyer, S. 70-89.
- 24 Leonid Mogilevski (geb. Ukraine 1931), seit 1996 in Hamburg, bekannter Bildhauer, gestaltete u.a. das Kupferporträt von Joseph Carlebach.
- 25 Ich selbst wurde schon 2002 telefonisch gefragt, ob ich damit einverstanden wäre – es war einer der nichtjüdischen Eltern –, nach kurzem nachdenklichen Zögern sagte ich zu. Später, als ich die ersten Unterlagen mit den Grundsätzen der Institution bekam und sie meinen beiden Geschwistern zukommen ließ, blieb ich allein dafür.
- 26 Der Ausspruch von Joseph Carlebach zur Verbindung von Kindern und Messias lautet weiter: „Jeder Schueler hat das Zepter des Messias in seinem Schulranzen“ (nach Napoleon I: „Tout soldat français porte dans sa giberne le bâton de maréchal de France“). Aussage von Dr. Jonas Cohn, Jerusalem 1970. In: M. Gillis: Education and Faith. Principle and Practice in the Pedagogics of Joseph Zvi Carlebach, Tel Aviv 1979, S. 187.
- 27 Education: Gillis (wie Anm. 26), S. 129.

- 28 Prof. Meir Löwenberg, ehemaliger Schüler der TTR, konnte das Ölgemälde des Gründers der Schule, Rabbi Menachem Mendel Frankfurter (Hamburg 1742–1823 Altona) aus der TTR retten, bevor er aus Hamburg auswanderte, und brachte es zur Feierstunde des 200-jährigen Bestehens der TTR an die Schule als Geschenk zurück.
- 29 Herr Hibbele war Direktor der Carlebach-Schule von 2004 bis 2010. Auch an dieser Stelle sei ihm gedankt für seine gütige pädagogische Einstellung und für die Schaffung eines lernfreudigen Kindermilieus.
- 30 Rabbiner Shlomo Bistritzky.
- 31 Chaba'd ist die Bezeichnung einer jüdischen Bewegung, die sich als Aufgabe gesetzt hat, jüdisches Leben und Wissen in alle Winkel der Welt zu bringen, wo auch immer jüdische Menschen wohnen. Der Name dieser Bewegung Chaba'd ist aus Anfangsbuchstaben von drei Worten zusammengesetzt: Chochma, Bina, Da'at gleichbedeutend mit: Weisheit, Verständnis, Wissen.
- 32 Koscher gleichbedeutend mit: nach jüdisch-rituellen Vorschriften.
- 33 Die gemeinsamen Mahlzeiten werden in der koscheren, modern ausgerüsteten Küche des Schulgebäudes angerichtet.
- 34 In seiner Ausführung stellt sich Rabbiner Bistritzky nicht der Frage einer Bezugnahme zu nichtjüdischen Ritualen oder eines evtl. Konfliktes, denn durch die genaue Information über die TTR und die „jüdischen Bedingungen“ werden diese von vornherein klargestellt. Dazu kommen die allmonatlichen Besprechungen und Aussprachen.
- 35 In dem Büchlein von Leonhard Harding (Hrsg.): Mpundu Akwa. Der Fall des Prinzen von Kamerun. Das neuentdeckte Plädoyer von Dr. M. Levi, Münster/Hamburg u.a. 2000, S. 106, Anm. 16, ist von einer Altonaer Schule die Rede. Meine hier angedeutete Bemerkung in Bezug auf die TTR beruht auf der mündlichen Aussage von Helga Grove (die Tochter von Rechtsanwalt Levy) aus dem Jahr 1987.
- 36 Bis Ende Oktober 1938 lernte auch ich bei nichtjüdischen Lehrern an der TTR, bei dem Turnlehrer Herrn Mähl und Herrn Niemeier, dem Deutsch- und Geschichtslehrer. Bei Randt (wie Anm. 3), S. 253 und 256-257, über die Haltung dieser Lehrer in der NS Zeit. Über Dr. Niemeyer siehe auch: Gillis-Carlebach, Jedes Kind (Anm. 16), S. 196.
- 37 Herr Hibbele fungierte als Direktor der JC Schule von 2004 bis 2010.
- 38 Siehe hierzu Anm. 32.
- 39 Eine Frage, wie Joseph Carlebach sich zu einer Integration nichtjüdischer Schüler in der TTR verhalten hätte, scheint mir zu absurd in der damaligen Situation und fände nur eine rein spekulative Antwort.
- 40 Siehe M. Gillis-Carlebach: Rabbi Carlebach and the Jewish Child. In: M. Gillis-Carlebach; B. Vogel (Hrsg.): Die Siebte Carlebach Konferenz. Das Jüdische Kind zwischen hoffnungsloser Vergangenheit und hoffnungsvoller Zukunft, München/Hamburg 2008, S. 50-56.
- 41 Siehe M. Gillis-Carlebach: Zwischen Ost und West – Ein Rabbinerlehrer aus Deutschland in Osteuropa. In: M. Gillis-Carlebach; B. Vogel (Hrsg.): Die Sechste Carlebach Konferenz. Joseph Carlebach und seine Zeit. Würdigung und Wirkung, München/Hamburg 2005, S. 26-51, hier S. 41.

ANHANG

Förderverein Joseph-Carlebach-Schule e.V. – Jüdische Grundschulerziehung an staatlicher Ganztagsgrundschule¹

Ein außergewöhnliches Projekt wurde vom Verein der „Förderer der Joseph-Carlebach-Schule e.V.“ unternommen, als Lösung für die kleinen Schüler in den kritischen Übergangsperioden der TTR – Joseph-Carlebach-Schule.² Einige Eltern waren unschlüssig, auf welche Hamburger Schule sie ihre Kinder schicken sollten, denn sie wollten, dass die Kinder, die bereits eine Gemeinschaftsgruppe bildeten, weiter zusammen lernen und vor allem weiterhin Hebräisch und jüdischen Religionsunterricht bekommen.

Auf Initiative von Herrn Ruben Herzberg³ und mit Unterstützung der Hamburger Behörde für Wissenschaft und Forschung war es möglich, in der Ganztagsgrundschule Altonaer Straße dieser Kindergruppe einen gemeinsamen Schulbesuch zu ermöglichen. Die Gesamtschülerschaft der Schule Altonaer Straße besteht aus 33 Nationen. Besonderes Augenmerk wird dem sozialen Lernen beigemessen. Im Schulprogramm hat die Schule verbindliche Stufenprojekte zum sozialen Lernen verankert. Jährlich wird eine UNESCO-Projektwoche durchgeführt. Diese Richtlinien der Schule Altonaer Straße ermöglichten eine Integration der jüdischen Kinder, die bereits eine kleine gemeinschaftliche Gruppe bildeten.

So wurde seit August 2005 an der Schule Altonaer Straße auch jüdische Grundschulbildung angeboten, und seit August 2006 ist zusätzlich die Vorschule mit einbezogen.⁴ Der Verein „Förderer der Joseph-Carlebach-Schule e.V.“ hat sich zum Ziel und zur Aufgabe gesetzt, Schülerinnen und Schülern jüdisches Wissen und jüdische Kultur zu vermitteln und ihnen gleichzeitig eine sichere Grundlage für die Integration in unsere Gesellschaft zu bieten.

Was sind die Grundsätze dieses Projektes?

- Die Grundschul Kinder werden von qualifizierten Lehrerinnen und Lehrern in den staatlich vorgeschriebenen Fächern unterrichtet.
- Schülerinnen und Schüler unterschiedlicher Jahrgänge werden zusätzlich zum staatlichen Unterricht gemeinsam in jüdischer Religionslehre, Geschichte, Kultur und in der hebräischen Sprache unterrichtet.
- Engagierte Fachkräfte erteilen Unterricht in den jüdischen Fächern, wobei die jüdischen Feiertage, Kabbalat Schabbat⁵ und täglich mindestens eine halbe Stunde Hebräisch zum Schulpensum gehören.
- Der Unterricht in den jüdischen Fächern richtet sich nach dem Jüdischen Festtagskalender.
- Musische Fächer, Lesen und Kunstunterricht, bei denen es um jüdische Inhalte geht, stehen ebenso auf dem Stundenplan wie außerschulische Aktivitäten.
- Im Bereich der jüdischen Erziehung lernen die Kinder auf spielerische Art Hebräisch, und entlang des jüdischen Festkalenders werden sie mit den jüdischen Sitten und Gebräuchen vertraut gemacht.
- Planung, Organisation und Durchführung der jüdischen Grundschulbildung sind nicht an eine jüdische Gemeinde gebunden. Alle Kinder sind willkommen, Eltern und Kinder müssen nicht Mitglieder einer jüdischen Gemeinde sein.
- Auch nichtjüdische Kinder können das Angebot des jüdischen Unterrichts nutzen.



oben: Miriam Gillis-Carlebach feiert mit Kindern der Joseph-Carlebach-Schule den Beginn des Schabbats.

unten: Sybille Stoler vom Förderverein mit Kindern der Schule

Abschließende Anmerkung: Ich persönlich hatte die Gelegenheit, mich an einem Schabbat-Empfang zu beteiligen und die begeisterte Mitarbeit der Kinder bei den verschiedenen Zeremonien zu beobachten. Ich erzählte ihnen von der „Kallat Haschabbat“, von der Schabbat-Braut, die nicht nur einmal im Jahr, sondern jede Woche am Schabbat Geburtstag feiert.

ANMERKUNGEN

- 1 Mit Dank an Frau Sybille Stoler für die bereitwillige Auskunft über das Projekt.
- 2 Siehe im Artikel über die anfänglichen Schwierigkeiten der TTR – Joseph-Carlebach-Schule, S. 226f.
- 3 Herr Ruben Herzberg ist Schulleiter eines Hamburger Ganztagsgymnasiums und der Hamburger UNESCO-Ganztagschule; seit Oktober 2010 fungiert er als Vorsteher der Jüdischen Gemeinde in Hamburg.
- 4 Dieses Angebot ist ein Novum in der Schullandschaft der Bundesrepublik Deutschland.
- 5 Der Schabbat fängt bereits am Freitagnachmittag bzw. Freitagabend an und wird durch eine Feier zum Empfang der „Schabbat-Braut“ mit verschiedenen Zeremonien festlich eingeleitet.

ANHANG

Kurzbiographien und Summaries

BACHARACH, WALTER ZWI

Born 1928 in Hamburg, Professor Emeritus in History at the Bar-Ilan University, Israel, member of the international Committee of Yad Vashem Institute in Jerusalem. Main fields of research: The History of Antisemitism, The Holocaust and National Socialism. Books: Racism – The tool of politics from Monism towards Nazism, Jerusalem 1984 (Hebrew). Modern Antisemitism, Tel Aviv 1979 (Hebrew). Ideologies in the Twentieth Century, Tel Aviv 1980 (Hebrew). From the Cross to the Swastika. Sifriat Poalim, Tel Aviv 1991 (Hebrew). Anti-Jewish Prejudices in German-Catholic Sermons, New York 1993; Dies sind meine letzten Worte ... Briefe aus der Shoah, Göttingen 2006. Numerous articles in international periodicals.

BERGER, JOEL

Dr. h.c., geboren 1937 in Budapest. 1944 Internationales Ghetto, gerettet von Raoul Wallenberg. 1955 Abitur. 1956–1957 Verhaftung nach dem Ungarnaufstand, Gefängnisstrafe. 1957–1963 Studium am Rabbinerseminar

in Budapest (1963) und an der Universität Debreczin (Geschichte und Pädagogik); Abschlüsse: Rabbinerdiplom, Lehrdiplom für Gymnasien. 1968 Emigration nach Deutschland, seither als Rabbiner tätig, unter anderem in Düsseldorf, Göteborg/Schweden, Bremen und Stuttgart. Seit 1986 Dozent am Ludwig-Uhland-Institut der Universität Tübingen. 1998 Verleihung des Doktor honoris causa der Universität Tübingen. 2001 Verleihung der Verdienstmedaille des Landes Baden-Württemberg. Seit 2002 Forschungsauftrag des Hauses der Geschichte Baden-Württemberg, Stuttgart. Sprecher der Rabbinerkonferenz Deutschland bis 2003. Bis 2008 Mitglied im Schiedsgericht des Zentralrats der Juden in Deutschland. Herausgeber von *UDIM*, Zeitschrift der Rabbinerkonferenz. Mitglied im Rundfunkrat von Radio Bremen sowie SDR und SWR (1974–2003 sowie ab 2008). Veröffentlichungen: Synagogen in Baden-Württemberg, in: *Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums*, 47. Jg., Heft 187, 3. Quartal 2008, S. 199–201; Für Manfred Rommel zum 80. Geburtstag (24. Dezember 2008) – Über die Verbindungen zwischen Chanukka und Weihnachten, Essay, in: *Manfred Rommel – Glückwünsche zum 80. Geburtstag*. Landeshauptstadt Stuttgart (Hrsg.), Stuttgart 2008, S. 39–42; Untergang und Neubeginn, in: *Juden in Fellbach und Waiblingen 1930–1952*, hrsg. v. den Städten Fellbach und Waiblingen, Fellbacher Hefte 6 (2009), S. 9–11.

BODENHEIMER, ALFRED

Geboren 1965 in Basel, Studium der Germanistik und Geschichte in Basel, Talmudschulen in Israel und New York, 1993 Promotion in Neuerer Deutscher Philologie an der Uni Basel (bei Prof. Dr. Martin Stern). Dissertation: „Die auferlegte Heimat. Else Lasker-Schülers Emigration in Palästina“ (Tübingen 1995). 1995–1997 Postdoktorand am Franz Rosenzweig Zentrum der Hebräischen Universität Jerusalem und Gastdozent an der Bar-Ilan Universität Ramat-Gan, 1997–2003 Lehr- und Forschungsbeauftragter für Judaistik an der Universität Luzern. Habilitation 2002 an der Universität Genf („Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der Jüdischen Moderne“, Göttingen 2002). Seit 2003 Professor für Religion und Literatur des Judentums an der Universität Basel.

SUMMARY „ZUR SICHTBARMACHUNG DER HUMANITAS BEI JOSEPH CARLEBACH“

If I use the notion of *humanitas* for the understanding of Joseph Carlebach's ethics, it has to be seen in its three meanings: humanity, humanism, and the human form of being. In the visibility of Judaism always, according to Carlebach, has to be a visibility of God.

But it is not only Jewish religious thinking, where he finds it – and shows it to his Jewish readers. There are, in his work, many examples, where he quotes political or cultural acts of gentiles in order to show a deep humanity, on which he tried to build the confidence in morality of a universal mankind: Georges Clémenceau's fight for the truth in the Dreyfus trial, Michelangelo's picture of the creation of man in the Sixtinian Chapel, Shakespeare's image of the suffering Jew in „Shylock“, and – most of all – Ephraim Gotthold Lessings „Nathan the Wise“. It is not so much the ideal figure of the Jew Nathan, though, but the ring parable and the condition that the true ring has the power to make its owner beloved before God and man. „He whom religions does not lead to being good, has no right to call it its own.“

COHN, EMANUEL

Geboren 1974 in Basel; Talmudstudien an der Jeschiwat Har Etzion in Israel; B.A. in Hebraistik, Musik, Allgemeiner Philosophie und Talmud an der Bar-Ilan Universität; M.A. in Jüdischer Philosophie daselbst; Lehrerdiplom in Talmud; absolvierte die Maaleh-Filmschule in Jerusalem; Interessensgebiete: Judentum und Film; Forschungsassistent am Joseph-Carlebach-Institut.

SUMMARY „CARLEBACH ALS INSPIRATION“

This paper discusses the events leading to the 19th century slogan created by modern-orthodox rabbi and leader S. R. Hirsch: „Torah im Derech Eretz“ (Torah and worldliness) and the different classic-rabbinic meanings which were given to this term. It shows further how Rabbi Joseph Carlebach expanded the borders of this guideline by including Fine Arts and Performing Arts in the list of „worldly“ matters which an orthodox Jew may embrace. Different testimonies by family-members and former pupils show Carlebach's

passion for drama and acting and the way he incorporated his rhetoric and acting skills in his classes as well as in his sermons. Finally this paper discusses the new Israeli phenomena of orthodox Jewish theatre and the challenges a religious actor is facing today.

MIRIAM GILLIS-CARLEBACH

Miriam Gillis-Carlebach was born into a rabbinical family in Hamburg. Having been expelled from Germany in 1938 before finishing high school, she started her academic career relatively late, specializing in Special and Jewish Education, later expanding to Child's life during the Holocaust. Founder of the Haddad-Institute for Research in Hebrew Reading in 1988 and in 1992 the Joseph Carlebach Institute: „For Jewish Thought and Contemporary Education“, in memory of her father (Rabbi Dr. Carlebach) who chose to go the last way (to the Jungfernhof camp in Latvia) with his family and his community. In cooperation with the University of Hamburg, she holds the „Carlebach Conference“ every two years; its lectures were published so far in seven volumes. She published and edited numerous articles and books in Hebrew, German and English, among these four Volumes of Carlebach's Writings, articles about children during the Holocaust and the book: *Jedes Kind ist mein Einziges: Lotte Carlebach-Preuss. Antlitz einer Mutter und Rabbiner-Frau* (3rd ed. 2000).

SUMMARY „GRINDELHOF 30 – ALTNEULAND OF A JEWISH SCHOOL“

In 1930 the original term „Altneuland“ (1904) was defined as follows: „[This is] the title of an utopian-Zionistic novel written by Theodor Herzl [...]“ (Jewish Lexicon, 1930). In July 1942 the idea of „Grindelhof 30 as ‚Altneuland‘ of a Jewish school“ was not only utopian, but even perilous, thus it stayed unspoken. In this article a number of events will be shortly described: partly from two periods of the old TTR, followed by a more detailed presentation about the way and the realization of the new Joseph-Carlebach-School from a Jewish, historical and pedagogical point of view.

GROMOVA, ALINA

Geboren 1980 in Dnepropetrowsk/Ukraine. Studium der Jüdischen Studien und der Englischen Philologie in Berlin, Potsdam und Melbourne; 2004–2007 private wissenschaftliche Assistentin der Osteuropa-Historikerin PD Dr. Ruth Leiserowitz. Freie Mitarbeiterin der Bildungsabteilung des Jüdischen Museums Berlin (seit 2008); Dozentin für Jüdische Studien im Austauschprogramm der University of California und der Universität Potsdam (seit 2009). Im Vorstand der Stiftung „ZURÜCKGEBEN – Stiftung zur Förderung jüdischer Frauen in Kunst und Wissenschaft“ (ab 2010); Redaktionsmitglied von *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* (ab 2010). Zurzeit Promotion am Institut für Europäische Ethnologie, HU Berlin zum Thema „Junge russischsprachige Juden in Berlin: Urbane Räume und Praxen“, Promotionsförderung durch die Hans-Böckler-Stiftung.

SUMMARY „SPEZIFIKA DER JUNGEN GENERATION JÜDISCHER EINWANDERER“

The spatial turn in the humanities and social sciences brought back space as a focus for research and an analytical category in itself. In this article, the Jewish experience is defined and approached as a spatial and territorial practice which has been formed by the intense deterritorialization and relocation of the Jewish people. Jews who emigrated from the former Soviet Union were accused of disloyalty by the Soviet government for having two homelands: Israel and the Soviet countries. This demonstrates that the proverbial „homelessness“ of the Jews has to be spatialized in the context of specific territorial units. Next to Israel and the USA it was Germany which became the third most favorite country of destination for those Russian-speaking Jews who started leaving the Soviet Union at the end of the 1980s and early 1990s. For most of those who headed towards Germany their favorite destination was Berlin. Twenty years later there is a new generation of Russian-speaking Jews who have their home in Berlin but have been socialized in both cultures and countries. Their diverse cultural backgrounds become visible in the various spaces which they have constructed all over the city. This article will explore the advantages of the ethnographical analysis of their local spatial practices as regards the Jewish experience in Berlin today.

There, the specific social and historical context of Berlin is being examined, with a special focus on generational differences in local spatial practices.

HERZIG, ARNO

Geboren 1937 in Albendorf/Kr. Glatz; Studium der Geschichte, Geographie und Germanistik in Würzburg und Wien; 1973 Habilitation; ab 1975 Privatdozent, ab 1977 apl. Professor an der Universität Essen; 1979 Ruf auf die Professur für Frühe Neuzeit an der Universität Hamburg. Dort bis zur Emeritierung (2002) und darüber hinaus in Lehre und Forschung tätig. Forschungsschwerpunkte: Die Geschichte geistlicher Orden; die Geschichte der Juden in Deutschland; Geschichte der Unterschichten und der Arbeiterbewegung; Geschichte des Konfessionellen Zeitalters; Geschichte Schlesiens. Publikationen: Jüdische Quellen zur Reform und Akkulturation der Juden in Westfalen (= Quellen und Forschungen zur jüdischen Geschichte in Westfalen, Bd. 1), Münster 2005; Arno Herzig; Carl Rademacher (Hrsg.): Die Geschichte der Juden in Deutschland, Hamburg 2007; Jüdisches Leben in Deutschland. Informationen zur politischen Bildung Nr. 307. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2010.

SUMMARY „JUDEN IN DEUTSCHLAND NACH DEM HOLOCAUST“

After the Holocaust new Jewish communities developed in Germany under difficult circumstances. It proved to be tedious for the survivors to settle down again in „the country of the murderers“. Strong Anti-Semitism could still be detected. Approximately 30.000 Jews lived in Germany until 1990, who were represented by the „Central Jewish Council in Germany“. After the end of the Cold War, numerous Jews came to Germany from the former Soviet Union. The number rose to 120.000 members in 107 communities. There weren't, just as until 1990, any unified communities anymore but rather liberal, traditional and orthodox communities. The cultural self-identity has also changed. One can therefore speak about a second new beginning of Jewish communities in Germany.

KIESEL, DORON

Prof. Dr., Studium der Sozial- und Erziehungswissenschaften in Jerusalem, Frankfurt am Main und Heidelberg. Studienleiter an der Evangelischen Akademie Arnoldshain in den Schwerpunkten Migration und Integration von Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland. Seit 1998 Professor für Interkulturelle und Internationale Pädagogik und Soziale Arbeit an der Fachhochschule Erfurt. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der sozialen und kulturellen Integration von Zuwanderern nach Deutschland. Forschungsschwerpunkt: Die Integrationsmuster Jüdischer Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Deutschland und in den Jüdischen Gemeinden.

SUMMARY „AUFBRUCH – ZUR INTEGRATION DER JÜDISCHEN ZUWANDERER AUS DER EHEMALIGEN SOWJETUNION IN DEUTSCHLAND“

The following interdisciplinary discussion, based on both the sociology of migration and Jewish contemporary history, considers Jewish migration from the former Soviet Union since 1989 to Germany, the individual and social effects on the immigrants and their integration to Jewish communities in the Federal Republic of Germany. The specific structures and conflicts relating to the integration of Jewish immigrants are discussed from the point of view of both the existing communities and the immigrants.

KÖRBER, KAREN

Dr. phil., lehrt und forscht am Institut für Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft an der Philipps-Universität Marburg. Gegenwärtig führt sie ein DFG-Projekt zum Thema „Transnationale Familiarität“ durch. Zu ihren Themen zählen Fragen von Migration, Transnationalismus und Identität, einen Schwerpunkt bildet darin die Beschäftigung mit der Einwanderung russischsprachiger Juden nach Deutschland und, damit verbunden, die Transformation der jüdischen Gemeinschaft im wiedervereinigten Deutschland. Ausgewählte Publikationen: Juden, Russen, Emigranten. Identitätskonflikte jüdischer Einwanderer in einer ostdeutschen Stadt, Frankfurt/New York 2005; Puschkin oder Thora? Der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland, in: José Brunner; Shai Lavi (Hrsg.): Juden und Muslime in

Deutschland. Recht, Religion, Identität. Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXXVII, Göttingen 2009, S. 233-254; Minderheitenpolitik im Spannungsverhältnis von Diaspora und Nationalstaat. Das Beispiel der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland, in: Sigrid K. Amos; Wolfgang Meuthen; Mathias Proske (Hrsg.): Öffentliche Erziehung Revisited. Erziehung, Politik und Gesellschaft im Diskurs, Wiesbaden 2010, S. 137-156.

SUMMARY „JÜDISCHE GEMEINDEN IN DEUTSCHLAND HEUTE“

Since the 1990s, the migration of Russian Jews has dramatically altered the picture of Jewry in Germany. To today everyone is agreed that without the immigration of Russian-speaking Jews, the community of Jews in Germany would hardly have been able to survive in the coming years. While the rising numbers give reason for a certain degree of optimism, one gets a very different impression when speaking today with leaders of the Jewish communities and ordinary members from the circle of the longtime, German-speaking members. In the second decade after this immigration movement began, the „perceived foreignness“ between longtime members and recent immigrants has not diminished. Who or what is the Jewish community and who is actually being integrated with whom? In attempting to answer that question, I will present some findings of a qualitative study in various Jewish communities in Germany conducted from 2005–2008. In order to shed light on some of the problems and paradoxes resulting from the immigration process, I will focus a) on the issue of who could become a member of the Jewish community and according to what criteria, b) on the distinction between different narratives, and c) on the conflict about the structural role of the Jewish community within the model of the German welfare state.

LAGODINSKY, SERGEY

Sergey Lagodinsky ist Jurist und Publizist in Berlin und als Anwalt tätig. Seine Forschungs- und Analysegebiete sind deutsche Außenpolitik, Verfassungsrecht sowie Integrationspolitik und deutsch-jüdische Beziehungen. Seine Interviews und Kommentare erschienen in zahlreichen Medien, unter ande-

rem bei der *Süddeutschen Zeitung*, *Die Welt*, *Financial Times Deutschland*, *Handelsblatt*, *Der Tagesspiegel*. Er ist häufiger Gast bei Deutsche Welle TV, Radio Liberty, Deutschlandfunk sowie beim russischsprachigen weltweiten TV-Netz RTVi. Lagodinsky studierte Rechtswissenschaften an der Universität Göttingen und Public Administration in Harvard. 2010 legte er eine Promotion zum Thema „Meinungsfreiheit und Schutz vor antisemitischen Äußerungen“ an der Humboldt Universität ab. Im selben Jahr war er World Fellow an der Yale University. Er ist Mitglied in zahlreichen Gremien und Gründer sowie Sprecher des Arbeitskreises Jüdischer SozialdemokratInnen, ferner Präsidiumsmitglied der Repräsentantenversammlung sowie Vorsitzender des Integrationsausschusses bei der Jüdischen Gemeinde zu Berlin.

SUMMARY „POLITISCHE POSITIONIERUNG“

The author explores the symptoms and sources of political weakness of the German Jewish community. He describes the field of Jewish political representation in Germany as being by three major types of actors: The „symbolism-focused insiders“ are traditional institutions of German Jews. These are organizations whose political involvement is based on the symbolic capital that they used to enjoy through their mere presence in the post-Holocaust Germany. The „professional outsiders“ are the foreign, mostly American Jewish organizations active in Germany. They expose a significant degree of professionalism resulting from their long experience in political advocacy, yet being foreign voices they mostly lack legitimacy. The political ersatz-actors are non-Jewish activists, bloggers and journalists taking the allegedly „pro-Israel“ or „pro-Jewish“ stance in the German-Jewish discourse. The author claims that the role of these ersatz-actors is ambivalent and is only possible due to the political weakness of the domestic Jewish actors. He characterizes the three main symptoms of this weakness in dealing with the non-Jewish partners and public: status-based thinking, contradictory signals and overreacting. The author concludes with a number of recommendations for the future work of Jewish political representation in Germany, most importantly emphasizing the need for a consistent and credible representation of the needs of its members, creating room for internal pluralism and accelerated leadership education.

MENDEL, MERON

Dr. phil., geboren 1976. Studium der Geschichte in Haifa/Israel und München. Promotion in Pädagogik in Frankfurt am Main. 2008–2011 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt. Seit 2010 Leiter der Jugendbegegnungsstätte Anne Frank in Frankfurt. Arbeitsschwerpunkte: Menschenrechtsbildung und Migrationspädagogik.

SUMMARY „MIND THE GAP: REALITY AND FICTION IN THE PRESENTATION OF RUSSIAN JEWS IN GERMANY“

The Russian-Jewish immigration in the years 1990–2005 led to dramatic growth of the Jewish communities in Germany. Whereas the newcomers were motivated primarily by economic reasons, German and Jewish politicians and the media alike anticipated a reemergence of a prosperous Jewish life and culture again, similar to the German-Jewish culture in the Weimar Republic. The paper analyses the way Russian Jews were presented in the public discussion, in documentary films and in an exhibition from the year 2010 and illustrates the gap between the public presentation and the actual situation of the immigrants as individuals and their Jewish communities.

MEYER, BEATE

Beate Meyer, historian at the Institut fuer die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg; earned her doctoral degree on the persecution of „German-Jewish Mischlinge“ (1998), curated an exhibition „Jews in Berlin 1938–1945“ at the New Synagoge in Berlin (2000) and was Fellow at the International Institute of Holocaust Research in Yad Vashem/Jerusalem (2000/01) and the Advanced Intitute for Holocaust Research at the Holocaust Memorial Museum in Washington (2010). She just finished her research project on „The Reich Association of Jews in Germany“ which will be published in fall 2011: „Tödliche Gratwanderung. Die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland zwischen Hoffnung, Zwang, Selbstbehauptung und Verstrickung (1939–1945)“. She published several articles and books, for example „Jüdische Mischlinge. Rassenpolitik und Verfolgungserfahrung

1933–1945“, Hamburg 1999; edited with Birthe Kundrus „Die Deportation der Juden aus Deutschland. Pläne–Praxis–Reaktionen (1938–1945)“, Göttingen 2004, and (together with Hermann Simon and Chana Schuetz) „Jews in Nazi Berlin. From Kristallnacht to Liberation“, Chicago 2009.

SUMMARY „STOLPERSTEINE IN HAMBURG“

More than 24,000 Stumbling stones laid by the artist Gunter Demnig remind the inhabitants of German towns and villages of those men and women who had lived in their houses and streets before and became victims of Nazi persecution: Jews, homosexuals, resistance fighters, Jehova's witnesses and others. Sponsored by „ordinary Germans“ the little memorials cause discussions and remembrance in everyday life and keep names of those murdered alive. Beate Meyer describes the work of the artist and in particular the biographical research on the life stories of the victims in Hamburg.

NOLL, SILVIA

Geboren 1961. Hauptberuflich Krankenschwester und wissenschaftliche Assistentin am Joseph-Carlebach-Institut an der Bar-Ilan Universität. Studium der Geschichte an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg und der Hebräischen Universität Jerusalem, 1996 Magisterprüfung (Thema der Magisterarbeit: Zur Historiographie der Orts- und Regionalgeschichte der Juden in Deutschland unter dem Nationalsozialismus – Merkmale und Tendenzen 1945–1992). Mitarbeit am „Pinkas Kehilot Austria“ (Gedenkbuch für die zerstörten Gemeinden Österreichs). Publikationen: *The Encyclopedia of Jewish Life before and during the Holocaust*, 3 vol., Editor in Chief: Shmuel Spector, Editor for Austria, Bohemia and Moravia: Silvia Noll, New York 2001; *Die Juden in den geheimen Stimmungsberichten*, hrsg. von Otto Dov Kulka und Eberhard Jaeckel unter Mitarbeit von Silvia Noll u.a. Jerusalem/Stuttgart 2003; *Bibliographie zur Orts- und Regionalgeschichte der Juden in Deutschland unter dem Nationalsozialismus*, hrsg. von Silvia Noll, Jerusalem/Stuttgart 2003.

SUMMARY „ZUR FRAGE DER JÜDISCHEN KINDER IM
HEUTIGEN DEUTSCHLAND“

The article describes the attitudes of Jewish children towards their life in German Society. Born either in Germany or in the former Soviet Union and Israel, all children have to find a way to live as minority in a non-Jewish democratic society. While most researches are investigating about children, this article discusses a variety of statements made by Jewish children in the years 1990–1995. These statements are dealing mostly with three subjects: 1. The National Socialist past, 2. The hostilities against foreigners and 3. Where do I belong? To Russia, Israel or Germany. The testimonies show that the existence of the state of Israel is giving the majority of them a certain security, while living in Germany. Moreover from their perspective being a „Mensch“ is the most important foundation for a friendship and this is very well possible to find in German Society.

ABBILDUNGSNACHWEIS

S. 223 oben: Alfred Benjamin, Los Angeles

S. 226 links, S. 239: Gesche-M. Cordes, Hamburg

Alle anderen Abbildungen: Privatarchiv Carlebach

"יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה
הראיני את מראיך השמיעיני את קולך..."
(שיר השירים ב, יד)

כנס יוסף קרליבך השמיני:

ותחזינה עינינו

חיים יהודיים בגרמניה מאז 1990

עורכות מרים גיליס-קרליבך וברברה פוגל