



Jüdisches Leben in Deutschland



APuZ
AUS POLITIK
UND ZEITGESCHICHTE

Jüdisches Leben in Deutschland

Schriftenreihe Band 10799

Jüdisches Leben in Deutschland

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren finden sich ab Seite 284.

Die Veröffentlichungen in „Aus Politik und Zeitgeschichte“ und dieser Edition sind keine Meinungsäußerungen der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb). Für die inhaltlichen Aussagen tragen die Autorinnen und Autoren die Verantwortung. Beachten Sie bitte auch unser weiteres Print-, Online- und Veranstaltungsangebot. Dort finden sich weiterführende, ergänzende und kontroverse Standpunkte zum Thema dieser Publikation.

Die Texte dieser Edition stehen unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung – NichtKommerziell – Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland.



Bonn 2022

© Bundeszentrale für politische Bildung
Adenauerallee 86, 53113 Bonn

Redaktion APuZ: Anne-Sophie Friedel, Julia Günther, Sascha Kneip, Johannes Piepenbrink (verantwortlich für diese Edition), Anne Seibring, Robin Siebert;
Mitarbeit an dieser Edition: Christoph Rasemann, Florian Zabransky

Umschlaggestaltung: Michael Rechl, Kassel

Umschlagfoto: Davidstern an einem Chanukka-Leuchter vor dem Brandenburger Tor in Berlin, Dezember 2020. © picture-alliance, Geisler-Fotopress/Christoph Hardt
Satzherstellung: Naumilkat – Agentur für Kommunikation und Design, Berlin
Druck: Zarbock GmbH & Co. KG, Frankfurt am Main

ISBN: 978-3-7425-0799-0

www.bpb.de

Editorial

Im Dezember 321 teilte der römische Kaiser Konstantin I. (»der Große«) den Kölner Ratsherren mit, dass es fortan gesetzlich möglich sei, auch jüdische Bürger in den Rat zu berufen. Sein Brief gilt als die älteste schriftliche Quelle, die jüdisches Leben auf dem Gebiet des heutigen Deutschlands belegt. Er ist somit die Grundlage dafür, dass 2021 das Festjahr »1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland« begangen wurde – was auch der Anlass für eine entsprechende Ausgabe von »Aus Politik und Zeitgeschichte« war, die im November 2021 erschienen ist.

So wie das Festjahr pandemiebedingt bis Ende Juli 2022 verlängert wurde, haben auch wir uns entschieden, die APuZ-Ausgabe entsprechend zu »verlängern« – und zwar in Form dieses Buches. Im Rahmen des Call for Papers, den wir für die Zeitschrift initiiert hatten, erreichten uns so viele spannende Artikelvorschläge, dass es sehr unbefriedigend gewesen wäre, nur sieben davon in der APuZ zu veröffentlichen. Sie finden hier 16 weitere Texte, die auf den Call zurückgehen. Einer davon erschien bereits in der APuZ »Fleisch«, ein weiterer stammt aus der APuZ »Geschichte und Erinnerung« (beide 2021).

In den Beiträgen spiegelt sich ein kleines Stück der Vielfalt des jüdischen Lebens in Deutschland wider – von den frühen Anfängen bis in die Gegenwart. Sie zeigen, dass gelebtes Judentum wesentlich mehr ist als Religion, und dass es innerhalb der jüdischen Community in Deutschland eine große Bandbreite unterschiedlichster und sich wandelnder Identitäten gibt. Auch die eigentlich innerjüdische Debatte um »Vaterjuden«, die 2021 öffentlich geführt wurde, fand in mehreren Beiträgen ihren Niederschlag.

Ferner zeigt sich, dass es sich lohnt, die Geschichte jüdischer Frauen genauer zu betrachten – weshalb ihnen ein eigenes Kapitel gewidmet ist –, und dass Antisemitismus nach wie vor ein omnipräsentes Problem in der deutschen Gesellschaft ist – dem trotzdem kein eigenes Kapitel gewidmet ist. Hätten wir dies getan, wäre es wohl das umfangreichste geworden. Denn zur glücklichen Realität, dass es nach der Shoah wieder ein vielfältiges und öffentliches jüdisches Leben in Deutschland gibt, gehört die traurige Realität, dass es nach wie vor von Anfeindungen begleitet wird und oftmals nur unter Polizeischutz möglich ist. Entsprechend findet sich das Thema in jedem Kapitel.

Johannes Piepenbrink

Inhalt

#1700JLID – Festjahr und frühe Zeugnisse	9
MIRIAM BISTROVIC 1700 Jahre gemeinsam geteilte Geschichte	10
SEBASTIAN RISTOW 321: Das Exzerpt aus einem Brief und seine Folgen	22
NADINE HOFFMANN Die SchUM-Stätten Speyer, Worms und Mainz	35
Drei Jüdinnen	47
WOLBERT G. C. SMIDT Fragmente der Biografie einer frühneuzeitlichen Konvertitin	48
CHRISTIAN WEVELSIEP Die Gesichter Rahel Varnhagens	59
TILL SCHMIDT Bertha Pappenheim – Feministin und Pionierin der Sozialen Arbeit	70
Emanzipation, Verfolgung, Erinnerung	81
RICCARDO ALTIERI, MARIO KEßLER Arbeiterbewegung, Antisemitismus und jüdische Emanzipation	82
JÖRN LEONHARD Exklusion und Gewalt. Deutsche Juden im Ersten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit	93
MARIA LUFT Leben in den Breslauer »Judenhäusern«	105
ANJA THIELE Jüdische Dissidenz in der DDR	118
MIRJAM WENZEL Jüdische Gegenwart und ihre Funktionalisierung im deutschen Gedenken an die Shoah	129

Vielfalt und Identität 139

KAREN KÖRBER
Individuelle Suche und institutioneller Wandel 140

CARINA BRANKOVIĆ, DANI KRANZ
Mehr als Antisemitismus und Exotenzirkus 151

YOAV SAPIR
Plädoyer für eine Anerkennung als nationale Minderheit 162

BARBARA STEINER
Konvertit*innen, Vaterjuden* und jüdische Identität 173

DEKEL PERETZ
Generation Wütend. Die Zeitschrift »Jalta« als Sprachrohr 184

LAURA MARIE STEINHAUS
Jüdische Sichtbarkeiten in Sozialen Medien 196

MELANIE EULITZ
Kontinuität und Pluralität einer jüdischen Gemeinde 208

Alltagskultur und Begegnung 219

GUNTHER HIRSCHFELDER, ANTONIA RECK, JANA STÖXEN
Jüdische Esskultur. Traditionen und Trends 220

DEBORAH WILLIGER
Schächten in der deutsch-jüdischen Geschichte 232

LASSE MÜLLER, JAN HAUT
Jüdischer Sport und Antisemitismus 240

MARINA CHERNIVSKY, FRIEDERIKE LORENZ-SINAI
Perspektivendivergenz in der Antizipation und Einordnung
antisemitischer Gewalt im Kontext Schule 252

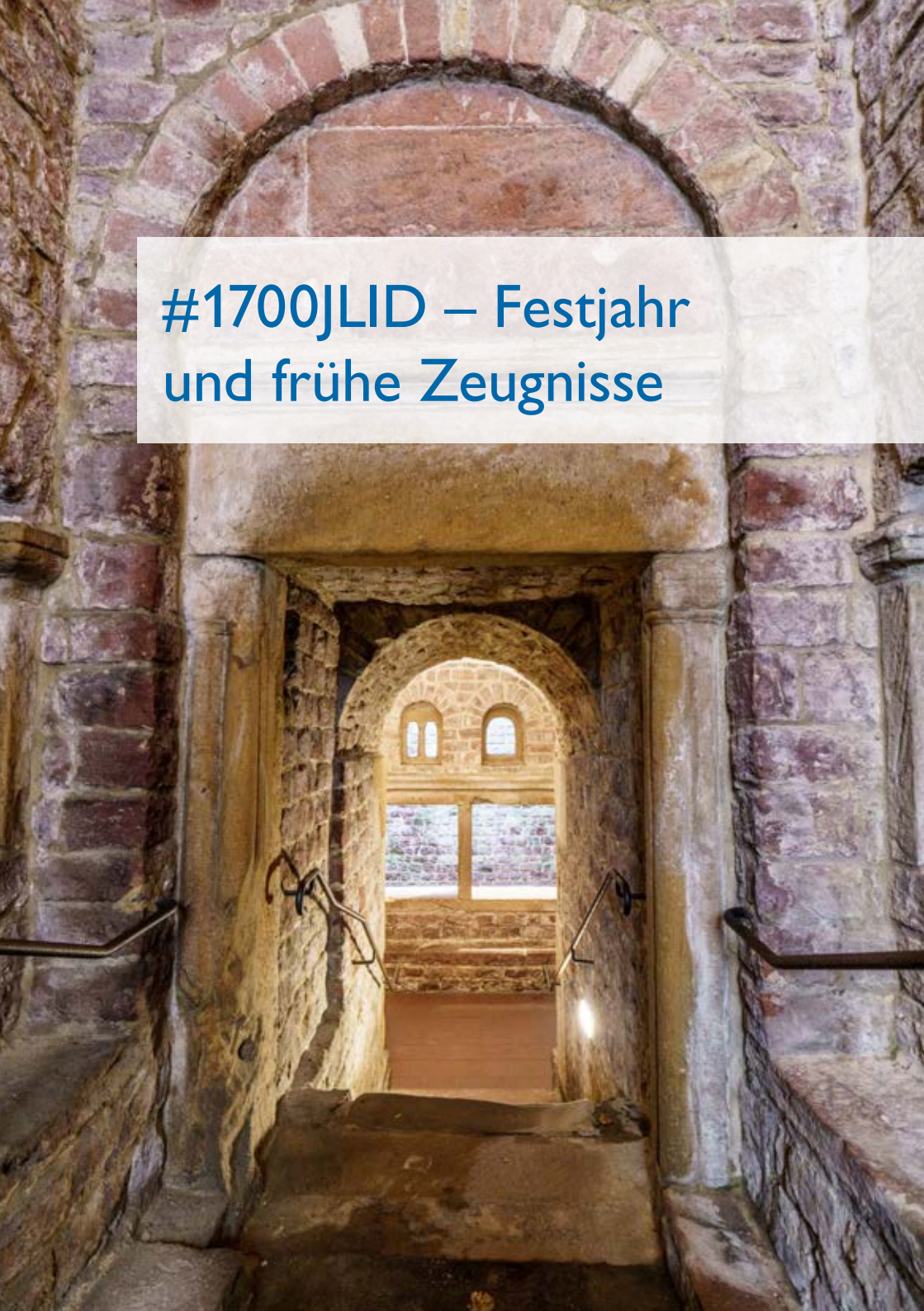
SABINE PEMSEL-MAIER
Darstellungen jüdischen Lebens in Lehrwerken
für den Religionsunterricht 263

MONIKA HÜBSCHER, LAMYA KADDOR, NICOLLE PFAFF
»Ich weiß, dass sie existieren ...« Kontexte der Begegnung 274

Autorinnen und Autoren 284

Bildnachweise 288

Blick in das Gebäude der Mikwe in Speyer ►

A photograph of a stone archway leading to a staircase in a historical building. The archway is made of reddish-brown stone blocks. The staircase is made of stone steps and has metal handrails on both sides. In the background, there is another archway with two small arched windows. The lighting is warm and focused on the staircase.

**#1700JLID – Festjahr
und frühe Zeugnisse**

1700 Jahre gemeinsam geteilte Geschichte Möglichkeiten und Herausforderungen digitaler Formate im Festjahr 2021 – eine Bilanz

2021 jährte sich zum 1700. Mal die erste urkundliche Erwähnung einer jüdischen Gemeinde nördlich der Alpen. In seinem Dekret aus dem Jahr 321 erlaubte der römische Kaiser Konstantin den Kölner Stadtratsabgeordneten, auch Juden zur Übernahme öffentlicher Ämter zu verpflichten. Mit dem über den Kölner Raum hinaus gültigen Erlass entstand zugleich der früheste schriftliche Beleg, dass zu dem Zeitpunkt bereits größere, finanziell unabhängige und wirtschaftlich relevante jüdische Gemeinschaften in der Region siedelten. Um an diese wechselvolle, 17 Jahrhunderte überdauernde gemeinsame Geschichte zu erinnern, deren lange Tradition oftmals vergessen wurde oder nur im Zusammenhang mit der Shoah zur Sprache kam, wurde 2021 zum Festjahr des jüdischen Lebens ausgerufen.

Schon seit 2019 liefen die Vorbereitungen in dem eigens dafür gegründeten Verein »321–2021: 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland« auf Hochtouren.¹ Die in der Presse anzutreffende Bezeichnung »Jubiläum« wurde bewusst vermieden.² Im Vordergrund der Planungen stand laut Abraham Lehrer, Gründungsmitglied des Vereins, Vorstand der Synagogen-Gemeinde Köln und Vizepräsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, das Konzept, »dass wir nicht nur mit dem ausgestreckten Zeigefinger auf Pogrome, Shoa oder ähnliche Vorkommnisse verweisen, sondern der Gesellschaft zeigen, dass es auch andere Teile in Wissenschaft, Kultur und Politik gegeben hat, die sich sehr positiv auf unser Land ausgewirkt haben«.³ Erstmals sollte somit nicht nur ein Ausschnitt, sondern die 1700-jährige Geschichte umfassend in den Blick genommen werden. Deutschlandweit wurden mehr als 1000 Veranstaltungen geplant, darunter Ausstellungen, Workshops, Vorträge, Lesungen, Diskussionsabende, Konzerte, Theateraufführungen, Videoprojekte und Filme, um »das jüdische

Leben in Deutschland in Vergangenheit und Gegenwart darzustellen und erlebbar zu machen.⁴ Dazu sollte als zentrales Element »Sukkot XXL« beitragen, das als weltweit größtes Laubhüttenfest⁵ und somit besonderes Highlight des Festjahres im September konzipiert wurde, um beim gemeinsamen Feiern, Essen und Reden jüdisches Leben und religiöse Tradition näher kennenzulernen. Im Interview erläuterte der Geschäftsführer des Vereins, Andrei Kovacs, die grundlegende Idee des Festjahres: »Unsere Strategie ist es, einen neuen Ansatz zu wagen. Mit niedrigschwelligen Veranstaltungen möchten wir eine möglichst breite Gesellschaftsschicht ansprechen und auch mal einen einfachen Zugang zu jüdischer Kultur schaffen.«⁶

#JLID2021 im Zeichen der Pandemie

Mit einem Festakt eröffnete Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier als Schirmherr schließlich am 21. Februar 2021 das unter dem Hashtag #2021JLID »Jüdisches Leben in Deutschland« firmierende Festjahr. In seinem Grußwort benannte er die mit den Aktivitäten des Jahres verbundene gesamtgesellschaftliche Aufgabe: »Die Erinnerung an 1700 Jahre wechselvoller gemeinsamer Geschichte lehrt uns: Die Bundesrepublik Deutschland ist nur vollkommen bei sich, wenn Juden sich hier vollkommen zu Hause fühlen. Das zu gewährleisten, das ist Auftrag aus 1700 Jahren Geschichte jüdischen Lebens in Deutschland!«⁷ Ähnliche Hoffnungen verband der damalige nordrhein-westfälische Ministerpräsident Armin Laschet mit dem Festjahr: »Setzen wir dabei auch einen klaren Kontrapunkt zu antisemitischen Vorfällen, zu antijüdischen Verschwörungstheorien, zu antisemitischer Hetze im Netz und auf der Straße.«⁸

Unter anderen Umständen hätten solch deutliche Worte wohl spontanen Beifall hervorgerufen, doch war der Einfluss der Covid-19-Pandemie auf die Übertragung offensichtlich. Die Festreden wurden vor leeren Bänken in der Kölner Synagoge gehalten.⁹ Noch dazu wurden sie nicht live übertragen. Stattdessen waren die Reden, wie der gesamte Festakt und die zugehörigen Video-Einspieler, mehrere Tage im Vorfeld aufgezeichnet worden und wurden erst nachträglich von ARD, Phoenix und Deutscher Welle ausgestrahlt.¹⁰ Der Verzicht auf einen Livestream verhinderte zwar potenzielle Fehlerquellen, wie sie sich zum Beispiel wenige Tage zuvor bei der Vorstellung der Sonderbriefmarke »Chai – Auf das Leben!« gezeigt hatten, als die Zuschaltung der parlamentarischen Staatssekretärin im Bundesfinanzministerium, Bettina Hagedorn, aus Berlin in den Landtag Nord-

rhein-Westfalens erst beim dritten Anlauf mit Ton funktionierte,¹¹ schloss aber zugleich spontane Änderungen oder Interaktionsmöglichkeiten mit dem Publikum aus. Damit erwiesen sich sowohl die Eröffnung als auch die Präsentation der Sonderbriefmarke als symptomatisch für die Umsetzung von Veranstaltungen in Pandemiezeiten. Nicht selten glichen diese Balanceakten. In der steten Hoffnung, ein möglichst breites Publikum zu erreichen und die Distanz zwischen Veranstaltenden und Zuschauenden zu überbrücken, wurde regelmäßig versucht, zwei eigentlich unvereinbare Komponenten in Einklang zu bringen: einerseits größtmögliche Planbarkeit und andererseits Covid-19-bedingte Ad-hoc-Entscheidungen – was mal mehr und mal weniger gut gelang.

Die Pandemie mit ihren Begleiterscheinungen zwang nicht nur Regierungen und Arbeitgebende, sondern auch Bildungseinrichtungen, Lehrkräfte und Privatpersonen zum Umdenken und Entwickeln neuer Konzepte. Urpötzlich galt es, eine Umstellung auf Home Office und Home Schooling zu ermöglichen sowie die Bereitstellung von digitalen Formaten zu gewährleisten. Nicht während eines langfristigen digitalen Transformationsprozesses, sondern binnen kürzester Zeit mussten die Beteiligten eine steile Lernkurve durchlaufen.¹² Häufig fehlten Basiselemente wie die erforderlichen Programme und das technische Equipment, um an virtuellen Inhalten zu partizipieren.¹³ Neben technischen Hürden musste jedoch noch eine ganz andere Herausforderung gemeistert werden: die Vermittlung von Inhalten im virtuellen Raum, wo bereits eine schlechte Internetverbindung, Störgeräusche im Hintergrund oder starre Menüführungen zusätzliche kognitive Belastungen sind.¹⁴

Vor all diesen Problemen standen die zahlreichen beteiligten Organisationen des Festjahres gleichermaßen. Aufgrund der Kontaktbeschränkungen blieb ihnen oftmals lediglich die Wahl, die geplanten Präsenzveranstaltungen abzusagen oder stattdessen eine Online-Lösung zu finden. Vielfach entschieden sich die Veranstaltenden für die zweite Option, auch um ein sichtbares Zeichen gegen antisemitische, xenophobe und demokratiefeindliche Tendenzen zu setzen. Denn schon kurz nach den ersten Meldungen zu Covid-19-Fällen in China häuften sich online und offline rassistische Äußerungen und Übergriffe auf Personen asiatischer Herkunft in den USA und Europa.¹⁵ Es dauerte nicht lange, bis die ersten antisemitischen Verschwörungserzählungen aufkamen, die den Ursprung, die Verbreitung oder vermeintliche »Erfindung« des Corona-Virus bei Israel, »zionistischen Eliten« oder »den Juden« vermuteten und mit ihren kruden Anschuldigungen rasch eine wachsende Anhängerschar gewannen.¹⁶ Zusätzlich zu den primär online anzutreffenden antisemitischen Verschwörungserzählungen

kam es im Umfeld von Protestaktionen gegen Corona-Maßnahmen oder -Impfungen vermehrt zu Fällen von Holocaustrelativierung. Die staatlichen Anordnungen zur Kontaktbeschränkung wurden mit nationalsozialistischen »Rasengesetzen« gleichgesetzt, Wortführende sahen sich in direkter Nachfolge von Opfern des Nationalsozialismus und teilnehmende Personen trugen gelbe Davidsterne mit dem Wort »ungeimpft«, deren Typografie sich an hebräischen Schriftzeichen orientierte.¹⁷ Diese Entwicklung lässt sich auch statistisch nachweisen: Im Vergleich zum Vorjahr wurde Anfang 2021 auf deutschen Social-Media-Kanälen ein 13-facher Anstieg antisemitischer Äußerungen beobachtet.¹⁸

Mit Ausbruch der Pandemie und den darauffolgenden wirtschaftlichen, sozialen und gesellschaftlichen Veränderungen legte somit ein Teil der Bevölkerung Hemmungen ab und wendete sich antisemitischen und xenophoben Verschwörungserzählungen zu, die sich deutlich in den Sozialen Medien niederschlugen und bei deutschlandweiten Protestkundgebungen und Demonstrationen öffentlich zutage traten. Zahlreiche beteiligte Institutionen des Festjahres verstanden es daher als ihre Aufgabe, nicht nur 1700 Jahre deutsch-jüdisches Leben und Geschichte in den öffentlichen Fokus zu rücken, sondern gleichermaßen mit ihren Veranstaltungen Antisemitismus, Fake News, Diskriminierungen, Hate Speech und Verschwörungserzählungen Paroli zu bieten. Diesem Anspruch gerecht zu werden, war für viele der teilnehmenden Organisationen nicht einfach. Oftmals mussten erst die notwendigen Voraussetzungen geschaffen werden, um trotz Pandemie ein Publikum zu erreichen und ihre Inhalte erfolgreich zu vermitteln.¹⁹ Viel Mühe kostete vor allem die Aufbereitung und Überarbeitung der Konzepte, um die ursprünglich als Präsenzveranstaltungen geplanten Events in ein gelungenes digitales Format zu bringen. Dabei ging es nicht nur um reinen »Klicktivismus«,²⁰ die Programme sollten nicht einfach nur »geliked« und geteilt werden. Vielmehr sollten Zuschauende sich damit auseinandersetzen und somit nachhaltig Denkprozesse angestoßen werden.

Als ein erschwerender und nicht zu unterschätzender Faktor erwies sich dabei die viel beschworene »Zoom-Fatigue«, die rasch eintretende und anhaltende Ermüdung bei der Teilnahme an Videokonferenzen. Gerade bei Personen, die regelmäßig an virtuellen Meetings und Diskussionen teilnehmen, macht sie sich bemerkbar.²¹ Zugleich waren seit Anfang 2020 aber auch Lerneffekte zu beobachten. Obgleich die Grundermüdung nicht verschwindet, so konnten durch kürzere Formate, Pausen, gute Moderation und Gewöhnung an diese neue Art der Kommunikation einige negative Aspekte behoben werden. Was dennoch weiterhin vermisst wird,

sind zwischenmenschliche Interaktionen wie Netzwerken und Smalltalk.²² Ähnliches wurde aus den jüdischen Gemeinden berichtet, wo vor allem Ältere Probleme mit der Technik hatten und sich rasch zeigte, dass virtuelle Versammlungen kein Ersatz für gemeinschaftliches Miteinander waren – doch ging es den Veranstaltenden auch nicht um »eine Entscheidung zwischen virtuellen oder persönlichen Gottesdiensten, sondern zwischen virtuellem Gottesdienst oder keinem Gottesdienst«. ²³ Auffällig war bei der Verwendung von Online-Formaten die relativ hohe dreistellige Zahl an Zuschaltenden, die mitunter aus unerwarteten Regionen wie Südkorea oder dem Nahen Osten teilnahmen, und die große Akzeptanz unter den jüngeren Gemeindemitgliedern. ²⁴ Diesen Umstand versuchten sich die Initiativen des Festjahres zunutze zu machen, indem sie zum Beispiel Social Media aktiv in ihre Arbeit einbanden. Vor allem Youtube, Twitter, Instagram und Facebook wurden dabei von fast allen aktiv genutzt. ²⁵

Eine Zwischenbilanz und fünf Beispiele

Auch nach dem Ende des Jahres 2021 lässt sich zunächst nur eine vorläufige Zwischenbilanz ziehen, denn das Festjahr und dessen finanzielle Förderung von staatlicher Seite wurden um ein halbes Jahr verlängert. ²⁶ Diese »Zugabe« bis zum 31. Juli 2022 soll den verschiedenen Akteurinnen und Akteuren zum einen die Möglichkeit bieten, ausgefallene Veranstaltungen nachzuholen, zum anderen können auf diese Weise Projekte und Veranstaltungen realisiert werden, die in den vorigen Auswahlrunden nicht berücksichtigt werden konnten. Eine abschließende Evaluation steht somit noch aus, doch schon zum gegenwärtigen Zeitpunkt fällt die Beurteilung durchaus positiv aus.

Die Aktivitäten des Festjahres wurden weit über den deutschsprachigen Raum hinaus wahrgenommen. In mehreren europäischen Ländern sowie der Türkei, Hongkong, Israel, Australien, den USA und Bolivien wurde berichtet und sich mit Aktionen beteiligt. ²⁷ Auch das Auswärtige Amt trug mit 20 Veranstaltungen in den Auslandsvertretungen der Bundesrepublik dazu bei. ²⁸ Innerhalb Deutschlands informierten regionale und überregionale Zeitungen, Fernsehsender und Rundfunkanstalten ausführlich über das Festjahr und einzelne Projekte. Mit inzwischen mehr als 2200 Veranstaltungen ²⁹ wurden außerdem doppelt so viele Events realisiert wie ursprünglich geplant. Über 1000 verschiedene Initiativen beteiligten sich mit und ohne Förderung an dem Festjahr, wobei selbst kleinste Orte erreicht wurden, die sich teilweise erstmals mit dem jüdischen Teil

ihrer Geschichte befassten.³⁰ Neben Diskussionsveranstaltungen und Vortragsreihen erwiesen sich vor allem Podcasts³¹ und ungewöhnliche Formate wie virtuelle Ausstellungseröffnungen³² oder Koch-Workshops³³ als beliebt. Kurzzeitig waren sogar vereinzelt Präsenzveranstaltungen möglich, etwa das Begegnungsfest »Sukkot XXL« – das mit 30 beteiligten Gemeinden und unter Einhaltung strenger Corona-Hygieneauflagen jedoch weitaus bescheidener ausfiel als ursprünglich vorgesehen.³⁴

Die Vielfalt des jüdischen Lebens, die das Festjahr vorstellen und feiern wollte, schlug sich gleichsam in den zahlreichen Projekten nieder, denen es erfolgreich gelang, in die breite Öffentlichkeit hineinzuwirken und mediale Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Die im Folgenden aufgeführten fünf Beispiele bieten nur einen kleinen Einblick in die heterogene und innovative Projektlandschaft, die sich im Rahmen des Festjahres bildete. Neben der Einbindung in die Aktivitäten des Festjahres liegt ihre Gemeinsamkeit in dem enormen medialen Echo, das sie mit ihrer Aufbereitung des Themas in Deutschland hervorriefen.

In Anknüpfung an die ehrwürdige Tradition der literarischen Salons im 18. und 19. Jahrhundert richtete der Zentralrat der Juden in Deutschland bereits Mitte 2020 seinen virtuellen und somit »coronakonformen« Jüdischen Salon ein, zu dem Persönlichkeiten aus Wissenschaft, Kultur und Literatur eingeladen wurden.³⁵ Die vierte und bisher meistgesehene Ausgabe »Alleine auf der großen Bühne« wurde am 17. Juni 2021 aus dem leeren Saal des Frankfurter Schauspielhauses übertragen.³⁶ Zu Gast war Daniel Donskoy und berichtete nach Abschluss der ersten Staffel seiner vielbeachteten Sendung »Freitag Nacht Jews« im Gespräch mit Sabena Donath und über 10 000 am Livestream Teilnehmenden von seinen Erfahrungen.³⁷ Das Video wurde auf Youtube mittlerweile von über 11 000 Interessierten angeklickt und gehört somit zu den mit Abstand meistgesehenen Beiträgen auf dem Kanal des Zentralrats der Juden in Deutschland.

Auch die »Operation Legendär« beruft sich auf historische Traditionen und stellt die im Harz gelegene und nach ihrem Gründer benannte Jacobsonschule in Seesen in den Mittelpunkt einer App. Um die Geschichte der von jüdischen und christlichen Schülern besuchten Reformschule und der weltweit ersten Reformsynagoge zu erzählen, entschied sich das Israel Jacobson Netzwerk neue Wege zu beschreiten und durch Einbindung moderner Technik ein jüngeres Publikum anzusprechen. Mithilfe von Extended Reality wurde eine interaktive Graphic Novel geschaffen, die sich vornehmlich an Kinder und Jugendliche ab 10 Jahren richtet und durch das Begleiten eines fiktiven Schülerstreichs historische Begebenheiten nicht nur schildert, sondern erlebbar macht. Die »exzellente grafische

und gestalterische« Umsetzung von »Operation Legendär« und ihr ungewöhnlicher Ansatz zur Vermittlung deutsch-jüdischer Geschichte überzeugte die Fachjury des Kindersoftwarepreises Tommi, die die App 2021 in der Kategorie Bildung nominierte.³⁸

Ebenfalls für ein jüngeres Publikum ausgelegt ist das Beispiel der »Schalömchen-Bahn« des Berliner Bubales Puppentheaters. In kurzen Videos begleiteten die Figuren von Shlomit Tripp die Aktivitäten des Festjahrs auf dessen offiziellen Youtube- und Vimeo-Kanälen und spielten dabei auch mit Stereotypen. Niedrigschwellig und mit viel Humor erläuterten die genähten Akteurinnen und Akteure rund um den jungen Juden Shlomo, seine türkische Freundin Ayşe und das Schaf Mendel in insgesamt elf über das Jahr verteilten Episoden den Zuschauenden an jeder neuen Haltestelle einen anderen jüdischen Feiertag. Für die gelungene Verbindung aus profunder Hintergrundinformation und leicht zugänglicher interkultureller Bildungsarbeit wurde das Bubales Puppentheater im Januar 2022 mit dem Obermayer Award ausgezeichnet.³⁹

Zum Höhepunkt des Festjahres, dem 1700. Jahrestag des Konstantinischen Edikts am 11. Dezember 2021, initiierten die Verantwortlichen des Festjahres die Aktion »Flagge zeigen für jüdisches Leben und gegen Antisemitismus«. Hierfür wurden 1700 Flaggen mit dem bunten Aufdruck »Auf das Leben« (der deutschen Übersetzung des jüdischen Trinkspruches »l'chaim«) hergestellt und verteilt. Sie sollten als weithin sichtbares Zeichen an öffentlichen Orten gehisst werden. Bundesweit beteiligten sich Landtage, Rathäuser, Parteien, Kirchen, Universitäten, Volkshochschulen, Schulen, Sportvereine, Museen und Gedenkstätten sowie jüdische Organisationen wie der Zentralrat der Juden in Deutschland oder lokale Gemeinden und zahlreiche jüdische und nicht-jüdische Privatpersonen analog und in den Sozialen Medien an der pressewirksamen Kampagne.⁴⁰

Im Dezember 2021 wurde ebenfalls das letzte Objekt des »Shared History«-Projekts enthüllt und vollendete somit das zugleich erste Projekt des Festjahres.⁴¹ Auf der am 31. Dezember 2020 live geschalteten Website des Leo Baeck Institute – New York | Berlin wurde die komplexe 1700 Jahre umspannende deutsch-jüdische Erfahrung mit ihren beachtenswerten Kontinuitäten und radikalen Brüchen chronologisch anhand von 58 ikonischen, wöchentlich veröffentlichten und teilweise erst vor kurzem wiederentdeckten Objekten erzählt.⁴² Im Gegensatz zu vielen anderen Projekten war »Shared History« von vornherein digital konzipiert worden. Über 60 internationale Institutionen beteiligten sich an der Realisierung der bilingualen, virtuellen Ausstellung. Es ging darum, dass Bewusstsein dafür zu wecken, dass die Geschichte(n) von Jüdinnen und Juden seit Jahr-

hundertern mit der Geschichte der Mehrheitsbevölkerung verwoben ist (sind) und es sich somit um eine gemeinsam geteilte Geschichte handelt. Die Mehrdeutigkeit des Titels, die sich zugleich in der deutschen Übersetzung »Geteilte Geschichte« auf der Website der Bundeszentrale für politische Bildung bemerkbar macht,⁴³ war dabei eine bewusste Entscheidung. Je nach Lesart kann sowohl das Verbindende, der gemeinsame Austausch im Vordergrund stehen – oder das Trennende, der erlebte gesellschaftliche Ausschluss. »Shared History« rief nicht nur ein überwältigendes mediales Echo hervor, sondern konnte zudem eine kontinuierliche Nutzung aus Deutschland, USA, Österreich, dem Vereinigten Königreich, der Schweiz, Indien und anderen Ländern verzeichnen, die sich ebenso in der Beteiligung am Livestream der virtuellen Begleitveranstaltungen niederschlug.

Was bleibt?

Trotz der erfolgreichen Beispiele und positiven Einschätzung des Festjahres stellt sich jedoch die Frage: Was bleibt? Während es bei offiziellen Aktionen des Festjahrs und Projekten wie »Shared History« gelang, ein internationales Publikum anzuziehen und zahlreiche der im Festjahr aktiven Organisationen davon berichten konnten, dass sie dank der digitalen Formate weit über ihren normalen Verteiler und den regionalen Bereich hinaus Personen erreichten, stand dem mitunter auch Ernüchterung gegenüber. Häufig wurde in Gesprächen die Erfahrung geäußert, dass die aktive Beteiligung weitaus geringer ausfiel als bei Events vor Ort und Fragerunden unter Einbeziehung der Zuschauenden äußert kurz ausfielen oder komplett ins Leere liefen.

Trotzdem erwies sich das Festjahr gerade für kleinere Orte und Vereine als Chance.⁴⁴ Unter den mit eigenen Projekten beteiligten Institutionen sowie den Kooperationspartnern des »Shared History«-Projekts, mit denen die Autorin im Vorfeld sprach, äußerten fast alle, dass sie ungeachtet des Zusatzaufwandes selbst nach Rückkehr zum Präsenzbetrieb bei hybriden oder ergänzenden digitalen Formaten bleiben wollten. Als erstaunlich erwies sich die Tatsache, dass die zu Beginn der Umstellung befürchtete Störung von Programmen und Veranstaltungen zu jüdischem Leben durch Internetrolle, Rechtsextreme oder »Querdenkende« größtenteils ausblieb beziehungsweise sich auf Einzelfälle beschränkte.⁴⁵ Initiierende des Festjahrs wie auch Repräsentierende von jüdischen Dachverbänden attestierten vielmehr ein Umdenken innerhalb der Gesellschaft. Während das Hauptinteresse zu Beginn des Festjahrs oftmals noch auf Tod und Verfolgung lag,⁴⁶ wurde »in den letzten Monaten festgestellt, dass es mehr Interesse am

jüdischen Leben gegeben hat – aus verschiedenen Richtungen«,⁴⁷ und es gelang, »das Thema Judentum auch jenseits von Antisemitismus und Holocaust zu zeigen und damit den Menschen im Land näherzubringen.«⁴⁸ Insgesamt hat das Festjahr wohl dazu beigetragen, stereotype »Bilder vom Jüdischen« zu ändern.⁴⁹

Abschließend lässt sich somit festhalten, was sowohl in öffentlichen Interviews als auch im privaten Gespräch geäußert wurde: Es ist wichtig, dass es nicht bei einer einmaligen Aktion bleibt, die nach Jahresende in Vergessenheit gerät. Zwar werden die online geschaffenen Inhalte wie Vorträge, neu erstellte Webseiten und Podcasts zukünftig abrufbar bleiben. Doch das »Lernen und Kennenlernen« muss nach 2021 weitergehen, es gilt weiterhin, »Wissen [zu] vermitteln, Vielfalt [zu] zeigen und sich in der Öffentlichkeit selbstbewusst [zu] präsentieren«, damit die Arbeit von über 2200 Projekten nicht zur »Einjahresfliege« verkümmert und die im Festjahr angestoßenen Aktivitäten und Debatten nicht versanden.⁵⁰ Ob dies langfristig gelingt und zu einer Verankerung in der Gesamtgesellschaft führt, wird die Zukunft zeigen. Der Wille, sich weiterhin dafür einzusetzen, ist sowohl bei den beteiligten Initiativen als auch in der Politik vorhanden.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Michael Köhler, 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland/Mikwe und Moderne, 1. 1. 2021, www.deutschlandfunk.de/1700-jahre-juedisches-leben-in-deutschland-mikwe-und-moderne-100.html.
- 2 Vgl. Thomas Jansen, Jenseits des Holocausts, 30. 12. 2021, www.faz.net/-17707306.html.
- 3 Zit. nach Köhler (Anm. 1).
- 4 Vgl. Aleksandra Lebedowicz, Ein Fest mit tausend Ideen, in: Tagesspiegel, 19. 2. 2021, S. 24; Simon Westphal, Eine vielfältige Gemeinschaft, in: Kölnische Rundschau, 22. 1. 2021, S. 4, Zitat ebd.
- 5 Vgl. Lebedowicz (Anm. 4).
- 6 Sabine Oelze, 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland, 20. 2. 2021, www.dw.com/a-55991221.
- 7 Rede des Bundespräsidenten zum Auftakt des Festjahres »1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland«, 21. 2. 2021, www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2021/02/210221-1700-Jahre-juedisches-Leben.html.
- 8 Zit. nach Peter Maxwell/dpa, »Deutschland ist nur vollkommen bei sich, wenn Juden sich hier vollkommen zu Hause fühlen«, 21. 2. 2021, www.spiegel.de/a-ef318b59-7d76-4074-8560-7cb092536c25.
- 9 Vgl. Christian Wernicke, Steinmeiers Auftrag: aufstehen!, 21. 2. 2021, www.sueddeutsche.de/1.5213299.

- 10 Vgl. Maxwill/dpa (Anm. 8), Wernicke (Anm. 9) sowie die Darstellung auf der Website des Festjahres <https://2021jlid.de/festakt/>.
- 11 Vgl. Anette Kanis, Das kleinste Werbeplakat, 18.2.2021, www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/das-kleinst-werbeplakat.
- 12 Vgl. Michael Kerres, Against All Odds: Education in Germany Coping with Covid-19, in: *Postdigital Science and Education* 2/2020, S. 690–694.
- 13 Vgl. Miriam Mulders/Sophia Krah, Digitales Lernen während der Covid-19-Pandemie aus Sicht von Studierenden der Erziehungswissenschaften. Handlungsempfehlungen für die Digitalisierung von Hochschullehre, in: *Medienpädagogik* 40/2021, S. 25–44.
- 14 Vgl. Florian Schultz-Pernice/Sabine Becker/Sonja Berger et. al., Evidenzorientiertes Digitales Lehren und Lernen an der Hochschule – Erkenntnisse und Empfehlungen aus der Lehr-Lernforschung, München 2020, S. 13, www.mzl.uni-muenchen.de/lehrkraefte/materialpool/medienpaedagogik/evidenzor__digit_lul.pdf.
- 15 Vgl. Nhi Le, Ich.bin.kein.Virus., 1.4.2020, www.zeit.de/campus/2020-03/rassismus-coronavirus-asiaten-husten-oeffentlichkeit-diskriminierung; Policy Department for Citizens' Rights and Constitutional Affairs, Hate Speech and Hate Crime in the EU and the Evaluation of Online Content Regulation Approaches, Juli 2020, [www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2020/655135/IPOL_STU\(2020\)655135_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2020/655135/IPOL_STU(2020)655135_EN.pdf); European Union Agency for Fundamental Rights, Coronavirus Pandemic in the EU – Fundamental Rights Implications, Bulletin 1, 7.4.2020, <https://fra.europa.eu/en/publication/2020/covid19-rights-impact-april-1>.
- 16 Vgl. European Commission (Hrsg.), The Rise of Antisemitism Online During the Pandemic, Luxemburg 2021, S. 16 ff., <https://data.europa.eu/doi/10.2838/408086>; Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus Bayern (RIAS Bayern), »Das muss man auch mal ganz klar benennen dürfen«. Verschwörungsdenken und Antisemitismus im Kontext von Corona, München 2021, www.report-antisemitism.de/documents/RIAS_Bayern_Monitoring_Verschwoerungsdenken_und_Antisemitismus_im_Kontext_von_Corona.pdf.
- 17 Vgl. Jan Schneider, Krude Geschichtsvergleiche der »Querdenker«, 22.11.2020, www.zdf.de/nachrichten/politik/corona-querdenken-sophie-scholl-100.html; Christoph Hasselbach, Sophie Scholl und Anne Frank: Was haben NS-Opfer mit Corona zu tun?, 25.11.2020, www.dw.com/a-55723380; Wie Corona-Impfgegner den Holocaust relativieren, 17.1.2022, www.ndr.de/kulturjournal8326.html.
- 18 Vgl. European Commission (Anm. 16), S. 8 und S. 25 f.
- 19 Der Erwerb des erforderlichen technischen Equipments war dabei nur der erste Schritt. Danach folgte oftmals ein langwieriger Lernprozess, um dessen Bedienung zu meistern, was sich vor allem bei Veranstaltungsreihen beobachten ließ, die von Folge zu Folge professioneller umgesetzt wurden.
- 20 Lya Cuéllar, Klickivismus: Reichweitenstark aber unreflektiert?, 4.12.2017, www.bpb.de/258645.
- 21 Jutta Rump/Marc Brandt, Zoom-Fatigue – Phase 2. Eine Studie des Instituts für Beschäftigung und Employability, Dezember 2020, www.ibe-ludwigshafen.de/wp-content/uploads/2021/01/IBE-Studie-Zoom-Fatigue-2-Phase.pdf.
- 22 Ebd.

- 23 Katrin Richter, Virtuell oder analog?, 24. 1. 2022, www.juedische-allgemeine.de/religion/virtuell-oder-analog.
- 24 Ebd.
- 25 Im Januar 2022 wurde zusätzlich die »TikTok – Shoah Education and Commemoration Initiative« gestartet, um verstärkt Jugendliche zu erreichen und Wissen über den Holocaust zu vermitteln. Vgl. Michael Thaidigsmann, Der Holocaust auf TikTok, 26. 1. 2022, www.juedische-allgemeine.de/kultur/der-holocaust-auf-tiktok.
- 26 Vgl. Ulrike von Hoensbroech, Das Festjahr geht in die Verlängerung, 28. 1. 2022, www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/festjahr-in-der-verlaengerung.
- 27 Vgl. Newsletter des Festjahres vom 10. 11. 2021.
- 28 Vgl. von Hoensbroech (Anm. 26).
- 29 Vgl. ebd.; Sabine Oelze, Jüdisches Leben in Deutschland selbstbewusst feiern, 28. 12. 2021, www.dw.com/a-60231424.
- 30 Vgl. Till-R. Stoldt, Ein Gedenkjahr, das nicht endet, 4. 1. 2022, www.welt.de/236016380.
- 31 Zum Beispiel der #2021JLID-Podcast des Festjahres zu gelebter jüdischer Diversität in Deutschland oder der vom Robert Koch-Institut betreute Podcast »Erinnerungszeichen« zu zwölf ehemaligen RKI-Mitarbeitenden. Siehe <https://2021jlid.de/podcast> und <https://erinnerungszeichen-rki.de>.
- 32 Zum Beispiel die Eröffnung der Wanderausstellung »Menschen, Bilder, Orte – 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland«, die mehr als 11 000 Interessierte erreichte. Vgl. 321–2021: 1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland e. V., Pressemitteilung, 7. 12. 2021, https://2021jlid.de/wp-content/uploads/2021/12/2021-12-6_PM-LWL-und-LVR-bilanzieren-erfolgreiches-Themenjahr-zu-juedischem-Leben-in-Deutschland.pdf.
- 33 Zum Beispiel das Format des Festjahres unter dem Label »Mentsh! Das Festival der Begegnungen«. Siehe <https://mentshen.de>.
- 34 Vgl. Leticia Witte, Sukkot XXL, 3. 9. 2021, www.juedische-allgemeine.de/religion/sukkot-xxl.
- 35 Vgl. Zentralrat der Juden in Deutschland, Pressemitteilung, 15. 5. 2020, www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/juedischer-salon.
- 36 Vgl. Eugen El, »Danke, liebe Mutter!«, 24. 6. 2021, www.juedische-allgemeine.de/kultur/danke-liebe-mutter.
- 37 Die Aufzeichnung des Gesprächs ist abrufbar unter www.youtube.com/watch?v=XZSCpy-bneE.
- 38 Website des Deutschen Kindersoftwarepreises, o. D., www.kindersoftwarepreis.de/games/operation-legendae. Siehe auch die Website des Israel Jacobson Netzwerks zur »Operation Legendär«: <https://ij-n.de/aktivitaeten/operation-legendae>.
- 39 Vgl. Fabian Grieger, Jüdisches Puppentheater »Bubales« wird in Berlin ausgezeichnet, 25. 1. 2022, www.rbb24.de/kultur/beitrag/2022/01/ausgezeichnetes-juedisches-puppen-theater-bubales.html; Website des Festjahres zum Puppentheater »Bubales«, <https://2021jlid.de/bubales-puppentheater>; »I have to do something so that children's first contact with Judaism is not the Holocaust.« Shlomit Tripp and her Bubales Puppets Make Learning about Jewish Culture Fun for Kids and Adults Alike, <https://widenthecircle.org/profiles/shlomit-tripp-and-bubales>.

- 40 Vgl. zum Beispiel »Auf das Leben!«-Flaggen zum Festjahr, 12. 12. 2021, www1.wdr.de/dossiers/religion/judentum/juedisches-leben/flaggenaktion-juedisches-leben-100.html; Sabine Oelze, »Auf das Leben!«-Flagge zeigen gegen Antisemitismus, 11. 12. 2021, www.dw.com/a-60071482.
- 41 Siehe <https://sharedhistoryproject.org>.
- 42 Dieser Veröffentlichungsrhythmus wurde in der Woche um den 9. November 2021 unterbrochen. Stattdessen wurde im Zeitraum vom 7. bis 13. November 2021 täglich ein neues Objekt offenbart, das sich jeweils einem Aspekt des Holocausts widmete.
- 43 Siehe www.bpb.de/geteiltegeschichte.
- 44 Zwischenbilanz des Festjahres in einem Zoom-Talk vom 13. 12. 2021, <https://2021jlid.de/zoom-talk-2021jlid>.
- 45 Erwähnt sei hier zum Beispiel die im Zusammenhang mit einer Ausstellung zu Synagogen in Thüringen stattfindende »Gedenkveranstaltung für die Opfer der Reichspogromnacht und des Holocausts« am 9. November 2021 in Arnstadt, an der Ministerpräsident Bodo Ramelow teilnahm und die von Personen aus dem Reichsbürger- und »Querdenker«-Milieu gestört wurde. Vgl. Kai Mudra/Antonia Pfaff, Impfgegner stören in Arnstadt Gedenkveranstaltung für Opfer der Pogromnacht, 11. 11. 2021, www.thueringer-allgemeine.de/id233817555.html.
- 46 Wie zum Beispiel Andrei Kovacs in der Zwischenbilanz des Festjahres ausführte (Anm. 44).
- 47 Lena Prytula von der Jüdischen Studierendenunion Deutschland im ARD alpha-thema Gespräch »Jüdisches Leben heute«, 15. 12. 2021, www.br.de/mediathek/video/av:61b9f3a2edbb150008c81159.
- 48 Josef Schuster, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, zit. nach Michael Thaidigsmann, »Mit einem Festjahr ist es leider nicht getan«, 16. 12. 2021, www.juedische-allgemeine.de/kultur/mit-einem-festjahr-ist-es-leider-nicht-gegan.
- 49 Vgl. Zwischenbilanz des Festjahres (Anm. 44).
- 50 Michael Brenner, 1700 und ein Jahr, 23. 12. 2021, www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/1700-und-ein-jahr.

321: Das Exzerpt aus einem Brief und seine Folgen

Nach dem Zweiten Weltkrieg und der Zeit des Nationalsozialismus stieg ab den 1960er Jahren in der Bundesrepublik das Interesse an der jüdisch-deutschen Geschichte stark an. An verschiedenen Orten gab es Ausstellungen und Kongresse, und es erschienen teils umfangreiche Publikationen zum Thema. Dabei wurde auch die antike und frühmittelalterliche Geschichte des Judentums im heutigen Deutschland zusammengestellt und im Überblick bewertet.¹ Die Quellenlage zur Anwesenheit von Juden an Orten im heutigen Deutschland und grundsätzlich vorstellbaren jüdischen Gemeinden schon des 1. Jahrtausends ist allerdings äußerst dünn. Sie kann in diesem Beitrag vollständig präsentiert werden.

Neben den wenigen archäologischen Funden mit sicher oder wahrscheinlich vor einem jüdischen Hintergrund entstandenen Symbolen, vor allem dem Bild des siebenarmigen Leuchters, der Menora, steht in Deutschland für die vorottonische Zeit nur eine einzige Schriftquelle. Meist als »Edikt« oder »Dekret von 321« bezeichnet, wird der im Codex Theodosianus erhaltene Text eines Briefes, den Kaiser Konstantin am 11. Dezember 321 an die Ratsherren von Köln schickte, oftmals interpretatorisch stark strapaziert und als Nachweis für eine entwickelte und wohlhabende jüdische Gemeinde in Köln herangezogen.² Warum ist das so? Was kann man tatsächlich zu dieser Quelle sagen, wenn sie wirklich auf Köln zu beziehen wäre? Wie entstand möglicherweise die Motivation für den Text, der in einer Kopie aus dem 6. Jahrhundert aus der vatikanischen Bibliothek zu uns gelangte? Wie verändert sich die Sicht auf das Dokument von 321, wenn Sachquellen zur Beurteilung herangezogen werden? Und welche Auswirkung hat eine bestimmte Interpretation dieses Textes wiederum auf die Beurteilung der Sachquellen? Schließlich ist ganz generell zu fragen, was Kaiser Konstantin mit diesem Gesetz bezweckte, und wie es sich in die Judengesetzgebung der Spätantike einfügt.

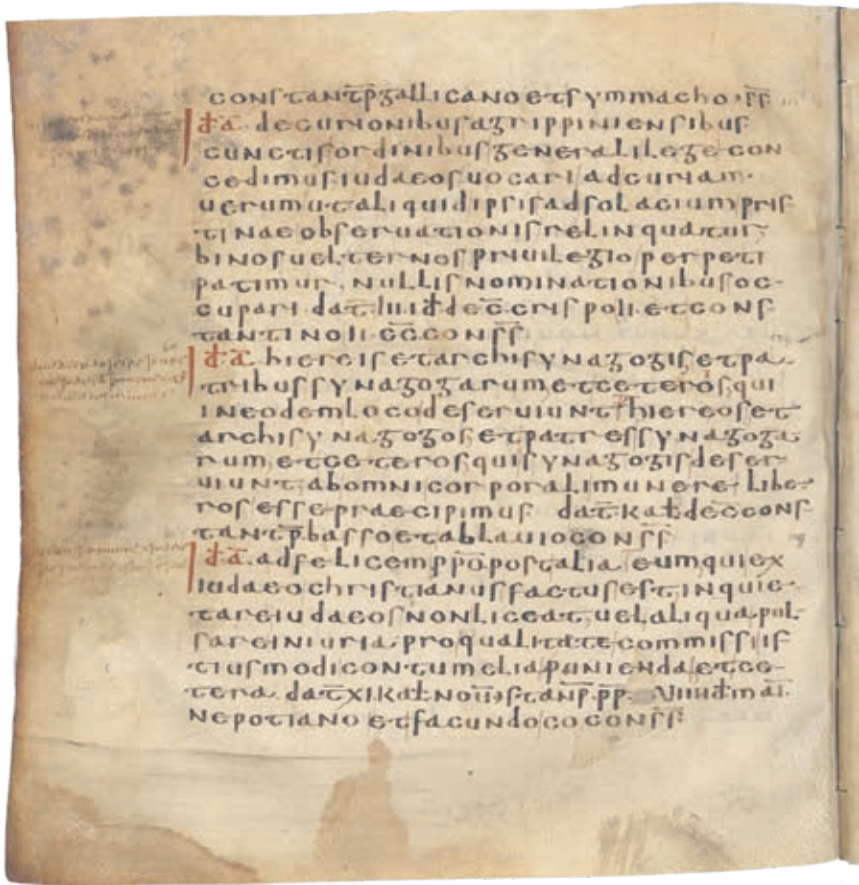


Abb. 1: Abschrift des Briefes Kaiser Konstantins vom 11. Dezember 321 an die Kölner Ratsherren (oberes Bildddrittel) im Codex Theodosianus

In Köln setzt die Sachquellenüberlieferung zum Judentum nach sicher beurteilbarer archäologischer Datierung im frühen 11. Jahrhundert ein. In dieser Zeit, kurz vor und nach dem Jahr 1000, beginnt in einigen deutschen Städten eine umfangreiche jüdische Institutionalisierung. Es stellt sich die Frage nach einer möglichen und denkbaren Kontinuität der Gemeinden oder – wohl vielmehr richtiger – nach deren Neugründung. Herkunft und ältere Tradition dieser Gemeinden lassen sich im benachbarten Frankreich suchen. Hier ist die Quellenlage eine andere. Jüdische Gemeinden sind an

zahlreichen Orten durch die gesamte Spätantike und das Frühmittelalter überliefert. Juden besaßen Grundbesitz und lebten zusammen mit Christen in den Stadtgesellschaften des Frühmittelalters. In Köln wurde jedoch erst zu Beginn des Hochmittelalters, also kurz nach der Jahrtausendwende, eine ansehnliche Synagoge zum Mittelpunkt eines von teils wohlhabenden Bewohnern geprägten Stadtviertels direkt im Zentrum.³ Diese fehlende Kontinuität, bezöge man die Quelle aus dem Jahr 321 auf Köln, ist auffällig und wurde schon seit jeher von Historikern und Judaisten kritisch bemerkt.⁴ Deshalb steht am Anfang der folgenden Ausführungen die ausführlich kommentierte Besprechung der zentralen spätantiken Quelle für die Geschichte des Judentums in Deutschland.

Der Brief von 321

Der Grund für das Jubiläumsjahr 2021 ist die Anknüpfung des Beginns jüdischer Präsenz im späteren Deutschland, speziell in Köln, an die hier wiedergegebene Überlieferung eines Rechtstextes. Im Untertitel wird im Jubiläumsjahr auf 1700 Jahre jüdische Geschichte hingewiesen. Ist das gerechtfertigt? Der Auszug aus besagtem Brief lautet in der im Vatikan erhaltenen Abschrift des Codex Theodosianus (*Abbildung 1*)⁵ wie folgt:

IDEM A. DECURIONIBUS AGRIPPINIENSIBUS. Cunctis ordinibus generali lege concedimus Iudaeos vocari ad curiam. Verum ut aliquid ipsis ad solacium pristinae observationis relinquatur, binos vel ternos privilegio perpeti patimur nullis nominationibus occupari. DAT. III ID. DEC. CRISPO II ET CONSTANTINO II CC. CONSS.

Dem Althistoriker Hartmut Leppin ist folgende aktuelle Übersetzung zu verdanken:⁶

DERSELBE KAISER [CONSTANTIN] AN DIE KÖLNER RATSHERRN. Wir gestehen allen Stadträten mit einem allgemeinen Gesetz zu, Juden in den Rat zu berufen. Damit aber zu ihrem Trost etwas von dem alten Brauch bleibt, gestatten wir mit einem immerwährenden Privileg, dass je zwei oder drei von ihnen durch keine Nominierungen in Anspruch genommen werden. GEGEBEN AM 11. DEZEMBER 321.

Das römische Rechtssystem basierte auf der Anführung sogenannter Präzedenzfälle in juristischen Auseinandersetzungen. So waren Sammlungen von Rechtstexten für alle vor Gericht anhängigen Verfahren notwendig,

um zu belegen, ob und wie strittige Sachverhalte in der Vergangenheit bereits geregelt waren. Im Codex Theodosianus sind im Jahr 438 auf Weisung des in Ostrom residierenden Kaisers Theodosius Gesetze gesammelt worden, die aus verschiedenen Quellen herrührten. Dazu gehörten natürlich die staatlichen Archive. Neben diesen und dem, was man heute Verkündungen von Gesetzestexten nennt, gelangten aber auch Texte in den Codex, die aus privat angelegten Archiven stammten. Das gilt gerade für die älteren Eintragungen im Codex, dessen älteste Überlieferung aber erst aus dem 6. Jahrhundert stammt.⁷

Jene Eintragungen geben aber nicht nur Gesetze wieder, sondern könnten auch mit einer bestimmten Intention gesammelt oder eben einfach nur aufgeschrieben worden sein. Dieser Hintergrund erklärt vermutlich auch die spezielle sprachliche Form des für Köln überlieferten Gesetzes des Kaisers Konstantin. Einerseits ist er an die Decurionen, also den Stadtrat von Köln adressiert, andererseits verkündet er ein allgemein im Römischen Reich gültiges Gesetz, das sich somit nicht nur auf die Juden in einer Stadt bezieht, sondern auf alle jüdischen Bewohner römischer Städte.

Eine mögliche Interpretation ist, dass eine Anfrage an den Kaiser aus Köln oder, vor der kaiserlichen Antwort gesammelt, aus mehreren städtischen Gemeinwesen des Reiches in dem erhaltenen Abschnitt des Codex beantwortet ist. Eine andere Möglichkeit wäre, dass der Text dieses allgemein gültigen Gesetzes in verschiedene Städte des Reiches versandt wurde und eben der mit der Adresse Köln in den Codex gelangte. Schließlich wäre es auch möglich, dass – mit welcher Intention auch immer – diese Beschreibung eines Gesetzes aus einem privaten Archiv von den Sammlern der Rechtsquellen im 5. Jahrhundert aufgenommen wurde. Eine solche Quelle könnte, um sie authentischer erscheinen zu lassen, eben auch mit der Adresse einer Stadt, in diesem Falle Köln, versehen worden sein. Wo und warum dieser Text im 4. oder frühen 5. Jahrhundert im Original archiviert war, wissen wir nicht.

Interpretationen

Daraus ergeben sich folgende Schlussfolgerungen: Entweder der Text besitzt keinen Bezug zu Köln, weil er eventuell an einem anderen Ort hergestellt wurde und mit Kalkül oder aus unbekanntem Grund mit der Nennung der Agrippiniensier, also der Kölner, ausgestattet wurde. Oder die Quelle besitzt einen mittelbaren Bezug zu Köln, weil die Stadt durch den Gesetzestext sozusagen postalisch erreicht wurde, wie andere Städte des

Imperiums auch. Nur im dritten Fall, nämlich, dass der Eintrag im Codex auf ein Gesetz zurückgeht, dass auf eine Initiative des Kölner Stadtrates hin erlassen worden wäre, lässt sich ein unmittelbarer Bezug herstellen.

Auch für diesen Fall muss die Interpretationsbandbreite klar sein: Vielleicht gab es kurz vor dem Zeitpunkt der Abfassung 321 einen möglicherweise wohlhabenden Juden in Köln oder dem Umland, der sich am Stadtrat nicht beteiligen wollte oder sich unbeliebt gemacht hatte. Es wäre denkbar, dass man, um ihn heranziehen zu können, beim Kaiser anfragte, ob das möglich sei. Dabei ist zu bedenken, dass die betreffende Person oder Familie vielleicht die Stadt auch schon hätte verlassen haben können, als das Gesetz anlangte. In diesem Fall würde die Quelle nur einen kurzen Moment der Kölner Geschichte beleuchten. Schenkt man weiteren Hypothesen Glauben, die auf der Annahme gründen, dass der Text explizit mehrere Juden erwähnt und diese also wohlhabend gewesen seien, und daraus weiter ableitet, dass es eine entwickelte jüdische Gemeinde in Köln gegeben haben müsse, die schon seit langer Zeit vor 321 dort existiert haben müsse, kommt man rasch zu weiteren unbegründeten Beurteilungen, wie: »Köln war eine überdurchschnittlich große Gemeinde [und] (...) die christliche Gemeinde in Köln geht nach aller Wahrscheinlichkeit mindestens auf das späte 2. Jh. n. Chr. zurück.«⁸

Spätestens an diesem Punkt der Beschäftigung mit hypothetischen Gedankengebäuden muss darauf hingewiesen werden, dass es sich um einen Gesetzestext handelt und dieser allgemeingültig für die Nutzung im ganzen Römischen Reich abgefasst war. Und selbst wenn der Text des Kaisers auf eine Anfrage aus Köln hin formuliert worden wäre, belegt er dort weder eine Gemeinde, noch eine große und wohlhabende Gemeinde oder gar deren Ursprünge in der älteren Kaiserzeit. Um allgemeingültig sein zu können, musste das Gesetz jedenfalls die mögliche Mehrzahl und nicht die ebenso mögliche Einzahl anführen, und es sollte nach kaiserlichem Willen auch alte Privilegien bestätigen, insofern es Ausnahmen für einige Juden von der Berufungsmöglichkeit in den Stadtrat vorsieht. Diese Erkenntnis ist als historisches Wissen unabhängig von Köln und den dortigen Verhältnissen im 4. Jahrhundert zu formulieren. Archäologische Funde, die auf eine jüdische Präsenz in Köln hinweisen würden, fehlen dementsprechend auch bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts. Dann erst entsteht die Synagoge am Rathausplatz, um die sich das reich strukturierte jüdische Viertel entwickelt.⁹

Zum frühen Judentum im späteren Deutschland in der Spätantike kann aus der Quelle von 321 somit (nur) Folgendes abgeleitet werden: Möglicherweise lebten in den städtischen Gesellschaften der großen römischen

Gemeinwesen im späteren Deutschland, wie Xanten, Köln, Trier, Mainz und Augsburg auch Juden, die dieses Gesetz wie auch andere betraf. Über den Grad der gemeindlichen Selbstorganisation der Juden, ihre Zahl und ihre Bedeutung in den Städten unterrichtet die Quelle von 321 nicht.

Es bleibt unsicher, ob die Initiative zu dem Gesetz von Köln ausging, etwa im Zusammenhang mit einer Anfrage an den Kaiser. Deshalb stellt sich die Frage nach anderen Belegen für jüdische Anwesenheit in den germanischen, ostgallischen und raetischen Provinzen des Römerreiches, von denen Teile im heutigen Deutschland liegen. In diesem Zusammenhang ist der Bericht des Kirchenhistorikers Hieronymus aus Jerusalem bemerkenswert, der neben sehr fantasievollen Schilderungen zum Judentum einstreut, dass es Juden außer in England, Spanien und Frankreich auch an der Gabelung des Rheins gebe (*»ubi bicornis finditur Rhenus«*).¹⁰ Rund um das Jahr 400 werden also Juden am unteren Niederrhein, vielleicht bei Nijmegen, einem seit dem 1. Jahrhundert bedeutenden Römerort, überliefert. Genauer festlegen lässt sich das nicht, weil die poetische Sprache des Hieronymus sich auch ganz allgemein auf »den Norden« als Gebiet beziehen kann, wo die – römische – Welt zu Ende ist.

Archäologische Quellen

Bewertet man die Quellenaussage zu 321 bezogen auf Köln und das Rheinland als nicht eindeutig beziehungsweise als nicht sicheren Beleg für jüdisches Leben in dieser Gegend vor dem 11. Jahrhundert, erscheint es von Bedeutung, den Blick auf die überlieferten Sachquellen zu lenken. Diese sind schnell aufgezählt:

In Essen-Burgaltendorf entdeckte man neben anderen römertimeichen Gegenständen des 2. bis 4. Jahrhunderts das Fragment eines Tellers aus Buntmetall, der ungefähr aus der Zeit um 200 stammt.¹¹ Ein Graffito auf dem Tellerfragment ist wahrscheinlich als IVDAlIA zu lesen. Damit könnte eine Jüdin Besitzerin des Tellers gewesen sein, oder es könnte auf eine Herkunft aus der römischen Provinz Judäa verwiesen worden sein. Da das Römische Reich in dieser Zeit nicht nur ein sehr großes Gebiet umfasste, sondern die Bevölkerung auch hochgradig mobil, multiethnisch und multireligiös war, können aber keine näheren Ableitungen daraus formuliert werden. So wohnten im römischen Judäa nicht nur Menschen jüdischen Glaubens.

Aus Köln ist kürzlich der Fund eines römischen Lots bekannt geworden, das mit einer jedoch nicht ganz sicher so lesbaren Inschrift IUDEAII

versehen ist und um die Mitte des 2. Jahrhunderts in den Boden gelangte.¹² Wie lange es zuvor in Benutzung war, lässt sich nicht beantworten. Nach 135/136, also nach dem Ende des Bar-Kochba-Aufstandes, gab es zwar offiziell keine Provinz Judäa mehr, aber vielleicht hielt sich die geografische Herkunftsbezeichnung noch eine Zeit lang. Das wäre ein möglicher Hintergrund für das Kölner Lot. Je weiter man sich historisch vom Jahr 135 wegbewegt, desto wahrscheinlicher ist bei solchen Beschriftungen der Hintergrund nicht in der geografischen Herkunftsbezeichnung zu sehen, sondern vielleicht doch auf die Religionszugehörigkeit bezogen. Das wäre für Essen also wahrscheinlicher als für Köln. Ein generelles Problem bei Graffiti ist aber auch noch zu bedenken: Der Zeitpunkt der Anbringung liegt »irgendwann« nach der Herstellung des Objekts und bevor es in den Boden gelangte. Im Fall des Kölner Lots ist letzterer Zeitpunkt gut zu bestimmen, im Fall von Essen der erstere. In beiden Fällen führt dies zu Unsicherheiten in der Interpretation.

Aus dem spätantiken Zentrum Trier ist für eines der Jahre 368, 370 oder 378 ein Gesetz des Kaisers Valentinian überliefert, das die Einquartierung von Soldaten in Synagogen verbietet.¹³ Für alle Städte des heutigen Deutschlands mag man sich – wegen der hohen Bedeutung und Anziehungskraft der Stadt im 4. Jahrhundert – am ehesten in Trier eine jüdische Gemeinde in dieser Zeit vorstellen. Von dort stammen auch einige Kleinfunde mit jüdischem Bezug – allerdings ohne archäologische Einordnungsmöglichkeit. Dazu zählen Gewichte mit ostmediterrane Einheiten, davon eines, das dem jüdischen Schekel entspricht. Sie können von entsprechenden Händlern ungeachtet einer denkbaren Religionszugehörigkeit nach Trier verbracht und dort genutzt worden sein. Bessere Indizien sind der Fund einer Öllampe des späten 4. Jahrhunderts mit Menoraverzierung vom Trierer Markt und drei Bleiplomben, ebenfalls mit Menorotbildern. Auch für diese Funde gilt, dass ihr Erwerb oder die Nutzung durch Juden nicht als gesichert gelten kann. Die Menora ist jedenfalls ein Motiv, das auch im frühen Christentum Verwendung gefunden hat.

Der beste Beleg aus Trier dürfte das Fragment einer Grabplatte aus der heutigen Kirche St. Maximin sein. Der untere Teil zeigt einen dreibeinigen Fuß, wie er oft bei Menoradarstellungen vorkommt und wohl auch hier anzunehmen ist. Unter den 290 frühchristlichen Grabplattenfragmenten aus dem spätantiken überdachten Grabgebäude der späteren Kirche ist somit, neben etwa 30 weiteren nicht-christlichen oder hinsichtlich der religiösen Haltung nicht zuweisbaren Grabplatten, diese eine wohl jüdisch. Damit besitzt Trier ein Alleinstellungsmerkmal in Deutschland.

Gleichzeitig weisen die Zahlen darauf hin, wie unwahrscheinlich die archäologische Überlieferung eines solchen frühen jüdischen Fundes ist. Von frühen Christen haben etwas weniger als ein bis maximal drei Prozent über die Zeit des 4./5. Jahrhunderts gerechnet eine Spur im archäologischen Fundgut hinterlassen. Berücksichtigt man, dass jüdische Gemeinden, deren Existenz anhand der vorgeführten Indizien angenommen werden können, sicher sehr viel kleiner waren, dann ist die Überlieferung eines Fundes mit jüdischer Symbolik oder hebräischer Beschriftung generell äußerst unwahrscheinlich. Dazu kommt die Problematik der schnellen Akkulturation der Juden in die spätantiken Stadtgesellschaften, sodass bei Grabsteinen die gleichen Inschriftenformulare genutzt oder vielleicht auch die gleichen Formen alttestamentlicher Darstellungen in Bilder umgesetzt wurden – beides ist aus heutiger Sicht nicht mehr religiös zu differenzieren.

Ähnlich wie die Plomben mit Menorot aus Trier dürfte auch der entsprechende Fund eines Sondenängers aus dem bayrischen Merzhausen-Burghöfe zu bewerten sein. Herkunft und Nutzung der Plombe bleiben im Dunkeln.

Eine besondere Befundlage ist schließlich noch für Augsburg zu erwähnen. Neben einer spätantiken Öllampe mit Menoraverzierung aus dem späten 3. oder frühen 4. Jahrhundert (*Abbildung 2*) ist hier auch ein Baufund anzuführen. Unter der hochmittelalterlichen Galluskapelle im Norden der Augsburger Innenstadt sind die Reste eines Gebäudes ausgegraben worden, das eine große Menge stark fragmentierter und jahrzehntelang nicht bearbeiteter Wandmalereifragmente enthielt. Erst jetzt ließ sich ein Bild zusammensetzen. Es handelt sich dabei wohl um eine alttestamentliche Szene mit der Darstellung des Josef vor Potiphar.¹⁴ Da nicht bekannt ist, wie eine frühe jüdische Synagoge in der spätantiken Diaspora ausgesehen haben könnte, kann angenommen werden, dass auch in diesem Bereich eine Angleichung an die eben erstarr-



Abb. 2: Originalfragment und ergänzte Kopie der Öllampe mit Menoradarstellung aus Augsburg

kende christliche Nachbarreligion bestanden haben dürfte.¹⁵ Damit wird es schwierig sein, den Bau von Augsburg als Kirche oder Synagoge zu klassifizieren. Erst der Fund eines neutestamentlichen Freskos würde die Entscheidung zugunsten der Kirche ermöglichen. Insofern darf man auf den Fortgang des Projekts der Zusammensetzung der kleinteiligen Freskenfragmente aus Augsburg gespannt sein.

Quellen in der Nachbarschaft

In den Nachbarländern Deutschlands sind ebenfalls nur sehr wenige Funde und Schriftquellen bekannt, die vor dem Hintergrund frühen jüdischen Lebens beurteilt werden können. Im Hinblick auf den Nachweis persönlichen Glaubens sind Fingerringe mit jüdischen Symbolen von Bedeutung, wie einer im schweizerischen Augst gefunden wurde.¹⁶ Einige Funde dieser Art aus Spätantike und Frühmittelalter stammen aus Frankreich.¹⁷ Vor allem in Südgalien beginnt die Überlieferung aber schon früher, wie zum Beispiel mit der Lampe aus Orgon mit einer Menora auf dem Bildfeld.¹⁸ Dieser weitaus älteste archäologische Fund weist wohl darauf hin, dass die Präsenz von Juden sogar schon vor dem 2. Jahrhundert weitaus raumgreifender vorzustellen ist, als das Vorkommen von archäologischen Funden es nachweisbar macht.

Ebenfalls ein Schlaglicht liefert die silberne Amulettkapsel mit dem auf eine in ihrem Inneren eingerollte Goldfolie geritzten jüdischen Gebetstext des »Schma Jisrael« aus der Umgebung der bei Wien liegenden römischen Stadt Carnuntum.¹⁹ Sie wurde erst 2008 gefunden und zeigt deutlich, wie neue archäologische Funde die Beurteilungsbasis erweitern können. Denn von den bekannten Kleinfunden aus dem nordalpinen Raum liefert sie wohl den deutlichsten Hinweis auf eine möglicherweise jüdische Familie. Neben der Möglichkeit, dass der Text wie auch immer in den Besitz der Familie oder in das Grab gelangt wäre, könnte das Amulett auch zielgerichtet neben anderen Beigaben deponiert worden sein. Das Verständnis des Textes vorausgesetzt, wäre es sozusagen eine Möglichkeit gewesen, das Gebet am Grab zu perpetuieren.

Auch in Ungarn und Spanien gibt es überwiegend spätantike Kleinfunde, die auf eine jüdische Präsenz hinweisen. Befunde von Synagogen, die schon für die Spätantike oder das Frühmittelalter in Anspruch genommen werden, bleiben bei genauer Prüfung indes meist höchst unsicher, wie in Barcelona, wo in der Synagoge in der Ostmauer römerzeitliches Mauerwerk zu finden ist, aber damit noch kein Rückschluss auf die Funk-

tion als Synagoge bis in diese frühe Zeit möglich ist.²⁰ Eine wirklich kontinuierliche und vor allem schriftliche Überlieferungslage durch das Frühmittelalter bis hin zu den großen und bedeutenden jüdischen Gemeinden des 2. Jahrtausends besitzt in großer Vielfalt Frankreich.

Juden in den römischen Stadtgesellschaften

Nach der Vertreibung der Juden aus Judäa im 1. und 2. Jahrhundert und der Verteilung in die Diaspora kam es im 3. Jahrhundert zu einem merklichen Anstieg der Zahl der Synagogenbauten, überwiegend allerdings in Palästina, später auch vor allem in Kleinasien.²¹ Aber schon ab dem 2. Jahrhundert finden sich auch Spuren jüdischer Gemeinschaften in Rom. Davon zeugen fast 600 überwiegend spätantike Grabinschriften aus sechs Katakomben, in teils gemischt religiös belegten Grabarealen. Insgesamt ist kulturell ein hoher Anpassungsgrad festzustellen, sodass es sicher viele Gräber und Inschriften gibt, die gar nicht als jüdisch erkannt werden. Elf Synagogen sind schriftlich überliefert, nur in Ostia blieben archäologische Reste erhalten. Unter Kaiser Konstantin wurden dann Anfangs des 4. Jahrhunderts mehrere Gesetze erlassen, die Juden benachteiligten und eine Herauslösung aus den römischen Stadtgesellschaften zur Folge gehabt haben dürften.²² 315 erließ er ein Missionsverbot für Juden und auch, dass Juden keine Sklaven mehr halten durften.

In den Verlauf dieser hier nur sehr knapp wiedergegebenen Geschichte und den gesellschaftlichen Verhältnissen muss auch das für 321 überlieferte Gesetz eingeordnet werden. Es knüpft vielleicht daran an, dass ordinierte Rabbiner schon vorher von städtischen Ämtern freigestellt waren, stellt aber klar, dass wohlhabende Juden sich den Verpflichtungen gegenüber Staat und Gesellschaft nicht entziehen sollten.

Vom modernen Standpunkt her muss klargestellt werden, dass speziell zur Situation jüdischer Frauen im Grunde nichts gesagt werden kann, weil die Quellenlage sie entweder allgemein einschließt oder rein auf männliche Geschichte bezogen ist, besonders in Bezug auf Politik. Diese Einschränkung gilt wohl für die meisten Felder antiker und frühmittelalterlicher Historizität. Das ändert sich erst bedeutend später. In Köln tauchen Jüdinnen explizit erwähnt ausnahmsweise schon recht früh auf. Während das Judenprivileg von 1266 im Kölner Dom nur den Plural »Juden« nennt, werden in der Kölner Judenordnung von 1404, erhalten im Kölner Stadtarchiv, die sich unter anderem mit Kleidungsvorschriften befasst, ausdrücklich Jüdinnen und Juden erwähnt.

Fazit

Geschichte hat immer den Charakter einer Momentaufnahme. Dennoch suggeriert der Verweis auf 1700 Jahre jüdische Geschichte, wie ihn das Festjahr im Titel führt, auch die Feststellung einer Kontinuität durch diese vielen Jahrhunderte. Das ist jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit in Deutschland nicht gegeben, denn es fehlen zeitweise jegliche Quellen. Zumindest die fast 600 Jahre zwischen 400 und dem Ende des 10. Jahrhunderts lassen sich nicht schließen, ohne hypothetische Konstrukte zu bemühen, denen jedoch jegliche archäologisch-historische befundgestützte Grundlage fehlt. Jüdische Präsenz trägt auch gegen Ende dieser Periode oft den Charakter von Einzelercheinungen, wie die Anwesenheit des Isaak in Aachen, der als der erste mit einem Namen verknüpft überlieferte Jude aus einem im heutigen Deutschland liegenden Ort gilt. Das ändert sich mit der Jahrtausendwende ganz grundlegend. In allen Gebieten des heutigen Deutschlands strukturieren sich jetzt große Gemeinden und führen zu einem vielfältigen jüdischen Leben mit einer bedeutenden Kultur, in den großen Städten aber meist signifikant unterbrochen durch die mittelalterlichen Pogrome. Erst in der Katastrophe des 20. Jahrhunderts kommt es hier vielfach zu einem zumindest zeitweiligen Ende.

Der Beitrag erschien erstmals in der APuZ 44–45/2021 »Jüdisches Leben in Deutschland«.

Anmerkungen

- 1 Vgl. etwa Synagoga. Kultgeräte und Kunstwerke von der Zeit der Patriarchen bis zur Gegenwart, Ausstellungskatalog, Recklinghausen 1960; Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein, Ausstellungskatalog, Köln 1963.
- 2 Vgl. etwa Sven Schütte, Die Juden in Köln von der Antike bis zum Hochmittelalter. Beiträge zur Diskussion zum frühen Judentum nördlich der Alpen, in: Egon Wamers/Fritz Backhaus (Hrsg.), Synagogen, Mikwen, Siedlungen. Jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde, Frankfurt/M. 2004, S. 73–116, hier S. 74f.; Werner Eck, Spurensuche: Juden im römischen Köln, in: Beiträge zur rheinisch-jüdischen Geschichte 1/2011, S. 15 ff.
- 3 Vgl. Katja Kliemann/Sebastian Ristow, Köln und das frühe Judentum nördlich der Alpen. Kontinuität, Umbruch oder Neubeginn?, in: Beiträge zur rheinisch-jüdischen Geschichte 9/2019, S. 8–36.
- 4 Von historischer Seite vor einem knappen Jahrhundert Simon Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von Aaron Steinberg, Bd. 4: Das frühere Mittelalter. Von den Anfängen der abendländischen Diaspora bis zum Ende der Kreuzzüge, Berlin 1926, S. 53f.; aktueller Michael Toch, »Dunkle Jahrhunderte«. Gab es ein jüdisches Frühmittelalter?, 3. Arye Maimon-Vortrag an der Universität Trier, 15.11.2000; ders., The Economic History of European Jews. Late Antiquity and Early Middle Ages, Leiden 2012, S. 65–102, S. 289–310.
- 5 Cod. Reg. Lat. 886.
- 6 Hartmut Leppin, mündliche Mitteilung an den Verfasser.
- 7 Neben dem Exemplar in der Vatikanischen Bibliothek existiert noch eine Abschrift aus dem 9. oder 10. Jahrhundert in der Biblioteca Capitolare von Ivrea/I, Fondo manoscritti, Ms. XXXV (17), hier S. 124 verso.
- 8 Vgl. Eck (Anm. 2), S. 8, S. 17.
- 9 Zur Synagoge vgl. Kliemann/Ristow (Anm. 3); zum Viertel jüngst Tanja Potthoff/Christiane Twiehaus, Raum und Raumvorstellungen im mittelalterlichen jüdischen Viertel Köln – eine interdisziplinäre Untersuchung, in: Laura Cohen/Thomas Otten/Christiane Twiehaus (Hrsg.), Jüdische Geschichte und Gegenwart in Deutschland, Openheim/Rh. 2021 (i. E.), S. 11–19.
- 10 Hieronymus in Isaiam 18,66,20 (CCL 73A, 792f.). Vgl. Ludwig Berger, Der Menora-Ring von Kaiseraugst: jüdische Zeugnisse römischer Zeit zwischen Britannien und Pannonien, Augst 2005, S. 158 ff.
- 11 Vgl. Detlev Hopp, Im Ruhrgebiet einmalig: antiker Tellerboden mit Inschrift, in: ders. (Hrsg.), Aufgespürt. Neue Entdeckungen der Essener Stadtarchäologie, Essen 2020, S. 35 ff.
- 12 Vgl. Constanze Höpken/Markus Scholz, Ein jüdischer Vermessungsingenieur am Werk? Das beschriftete Lot einer Groma aus der CCAA/Köln, in: Archäologisches Korrespondenzblatt 50/2020, S. 513–524.
- 13 Vgl. mit sehr weitreichenden Schlussfolgerungen zu dieser Quelle Berger (Anm. 10), S. 62 ff.
- 14 Vgl. mit Verweis auf eine mögliche frühchristliche Deutung Dieter Korol, The Earliest Christian Monumental Painting of Augsburg and South Germany and the Only Known

- Late Antique Bishop (»Valentinus«) of this Region, in: Norbert Zimmermann (Hrsg.), *Antike Malerei zwischen Lokalstil und Zeitstil*, Wien 2014, S. 679–687; zuletzt zu dem Projekt Dieter Korol/Denis Mohr, *Die Überreste der spätantiken Transeptbasilika unter der Gallus-Kapelle in Augsburg und die in Süddeutschland früheste erhaltene christliche Monumentalmalerei*, in: Thomas M. Krüger/Thomas Groll (Hrsg.), *Bischöfe und ihre Kathedrale im mittelalterlichen Augsburg*, Augsburg 2019, S. 57–92.
- 15 Vgl. Sebastian Ristow, *Judentum und Christentum in Spätantike und Frühmittelalter im deutschsprachigen Raum aus archäologischer Sicht*, in: *Das Altertum* 59/2014, S. 241–262.
- 16 Vgl. Berger (Anm. 10).
- 17 Vgl. zu allem mit Nachweisen Sebastian Ristow, *Das Judentum im 1. Jahrtausend nördlich der Alpen aus archäologischer Sicht*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* Jg. 63/2020 (i. E.).
- 18 Zu sehen im Musée Jouve & Juif Comtadin, Cavaillon, Inv. 61.
- 19 Vgl. H[ans] T[aeuber], *Amulett mit jüdischer Gebetsformel*, in: Franz Humer et al. (Hrsg.), *A. D. 313 – Von Carnuntum zum Christentum*, Ausstellungskatalog, Bad Vöslau 2014, S. 334f., Kat. 711.
- 20 Zum Befund in Barcelona vgl. Sebastian Ristow, *Die Dietkirche in Bonn – Archäologie und Geschichte ihrer Frühzeit*, in: Alheydis Plassmann (Hrsg.), *1000 Jahre Kirche im Bonner Norden*, Neustadt/A. 2015, S. 11–25.
- 21 Vgl. zu diesem und dem Folgenden zusammenfassend und mit Belegen Günter Stemberger, *Juden*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 19, Stuttgart 2001, Sp. 160–228.
- 22 Vgl. Karl Leo Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.–6. Jahrhundert)*, Berlin 2001; ders., *Die Stellung der Juden in der konstantinischen Gesellschaft*, in: Alexander Demandt/Josef Engemann (Hrsg.), *Konstantin der Große*, Ausstellungskatalog, Mainz 2007, S. 228 ff.

Die SchUM-Stätten Speyer, Worms und Mainz Orte jüdischer Identität, Orte christlich-jüdischer Beziehungen

Im Juli 2021 wurden die SchUM-Stätten Speyer, Worms und Mainz ins UNESCO-Weltkulturerbe aufgenommen. In der Begründung heißt es: »Die SchUM-Stätten (...) sind als die Wiege der lebendigen Tradition des aschkenasischen Judentums unmittelbar (...) mit einer der bedeutendsten religiösen Diasporagruppe der Weltgeschichte verknüpft, die sich im Mittelalter in Europa niederließ: An keinem anderen Ort gibt es ein vergleichbares Spektrum jüdischer Gemeindebauten und Friedhöfe, die die kulturellen Leistungen europäischer Juden in der Formationsphase des aschkenasischen Judentums bezeugen. Die SchUM-Stätten wurden schon seit langem als Orte jüdischer Identität und der Reflexion über die jüdisch-christlichen Beziehungen betrachtet.«¹

Bereits früh war der Verbund der jüdischen Gemeinden von Speyer, Worms und Mainz unter dem Akronym der Anfangsbuchstaben der hebräischen Städtenamen Speyer (Schpira, שפירא), Worms (Warmaisa, ורמז) und Mainz (Magenza, מגנזא) – SchUM – bekannt. Die um 1220 gemeinsam verabschiedeten Gemeindestatuten, die »Takkanot Kehillot SchUM«,² sind das umfangreichste Corpus mittelalterlicher Gemeindestatuten in Aschkenas.³ Gleichzeitig entstanden Bauten und Friedhöfe, deren richtungsweisende Formen und Gestaltung die jüdische Architektur und Bestattungskultur in ganz Mitteleuropa nördlich der Alpen, in Nordfrankreich und England beeinflussten. Die Monumente im Judenhof Speyer und im Synagogenbezirk Worms sowie die alten jüdischen Friedhöfe Worms und Mainz wurden durch neue soziale und rituelle Traditionen im Diasporakontext beeinflusst und zeugen bis heute von der langen Geschichte christlich-jüdischer Begegnung, aber auch von gewalttätiger Verfolgung.

Die SchUM-Gemeinden im Kontext der Urbanisierung

Die Region am Oberrhein entwickelte sich unter der Herrschaft der Salier (1024–1125) zu einem bedeutenden Knotenpunkt des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und galt im 12. Jahrhundert als Rückgrat der römisch-deutschen Königsherrschaft. Die günstige Lage am Rhein und die damit verbundene wirtschaftliche Blüte führte zur Urbanisierung der oberrheinischen Städte Speyer, Worms und Mainz. Deren jüdische Gemeinden hatten daran entscheidenden Anteil.

Die Geschichte der SchUM-Gemeinden beginnt in Mainz. Spätestens ab der Mitte des 10. Jahrhunderts ist hier von der Präsenz einer jüdischen Gemeinde auszugehen, die auch als Muttergemeinde angesehen wird.⁴ Die Nähe des jüdischen Wohnviertels zum Dom ist aus Schriftquellen belegt.⁵ Spätestens um 1000 wurde der heute noch in großen Teilen erhaltene alte jüdische Friedhof außerhalb der Stadt angelegt. Die ältesten Grabinschriften auf den Friedhöfen in Mainz (1049) und Worms (1058/59) gehören zu den frühesten Schriftzeugnissen der Gemeinden.⁶

In Worms wurde die Ansiedlung einer jüdischen Gemeinde aktiv vom Bischof vorangetrieben. Etwa um 1000 gründete sich hier von Mainz aus eine Gemeinde, die erstmals durch die Bauinschrift der Synagoge aus dem Jahr 1034⁷ schriftlich bezeugt ist. Die Gemeinde übernahm das vormalig von friesischen Fernhändlern bewohnte Viertel am nördlichen Stadtrand. Innerhalb des frühmittelalterlichen Stadtkerns gelegen, zeugt es bis heute von der Einbindung der jüdischen Gemeinde in die Verteidigung der Stadt.⁸ Wohl etwa zur gleichen Zeit wurde außerhalb der mittelalterlichen Stadt der Friedhof der Gemeinde angelegt.⁹

Wie bedeutend eine jüdische Gemeinde im Urbanisierungsprozess war, verdeutlicht die 1084 ausgestellte Urkunde des Speyerer Bischofs: »Ich, Rüdiger, mit Beinamen Houzmann, Bischof von Speyer, glaubte in meinem Bestreben, aus der Kleinstadt Speyer eine Weltstadt zu machen, die Ehre unseres Ortes durch Ansiedlung von Juden noch mehr zu heben.«¹⁰ So gehörten die jüdischen Gemeindebauten in Speyer zu den repräsentativen Gebäuden des ummauerten frühmittelalterlich-bischöflichen Stadtgebiets.¹¹ Hier wurde 1104 die Synagoge eingeweiht.¹² Der Friedhof der Gemeinde, die ebenfalls auf Mitglieder der Mainzer Gemeinde zurückgeht, wurde außerhalb der Stadt angelegt, was den religiösen Vorgaben der ungestörten Totenruhe entsprach.¹³

Eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung der jüdischen Gemeinden in dieser Zeit kam dem Engagement der örtlichen Bischöfe und der damit verbundenen rechtlichen Absicherung zu.¹⁴ Schutzgarantien wie

die von Bischof Houzman ausgestellte Urkunde bildeten die rechtlichen Rahmenbedingungen für das Leben der jüdischen Gemeinden im christlich geprägten Umfeld. In der von den Bischöfen angestrebten Urbanisierung war die Etablierung jüdischer Viertel sowie die Anlage von Begräbnisstätten außerhalb der Stadt ein essenzieller Bestandteil des ökonomischen, politischen, aber auch religiösen Ausbaus der Städte.¹⁵ »Die jüdischen Gemeinden (...) waren (...) seit dem 11. Jahrhundert wesentliche Akteure nicht nur in der Stadtgesellschaft, sondern auch für die Entwicklung der Topografie.«¹⁶ Und doch waren die drei Gemeinden im Verlaufe der Geschichte mehrfach Verfolgung und Vertreibung ausgesetzt.

Reaktion auf die Pogrome von 1096

Im Zuge der Kreuzzugsmassaker von 1096 erlitten die SchUM-Gemeinden, insbesondere die Gemeinden in Mainz und Worms, schlimmste Verfolgungen.¹⁷ Diese Erfahrung haben die Überlebenden und Nachkommen in einer Weise verarbeitet, die sich in der Konzeption ihrer Gemeindebauten niederschlug und die sich auch auf den Friedhöfen widerspiegelt.¹⁸

Die Synagoge erfährt eine Aufwertung als »kleines Heiligtum«. Hatte es im antiken Judentum nur *ein* Heiligtum gegeben, den Tempel in Jerusalem, wird nun auch die Synagoge zum heiligen Raum. Deutlich wird dies bereits vor den Pogromen – in der Stifterinschrift der Wormser Synagoge von 1034.¹⁹ Erstmals wird hier eine Synagoge als »kleines Heiligtum« (*miqdash me'at*) bezeichnet. Noch deutlicher wird dies durch die Inschriften der Kapitelle der beiden zentralen Säulen des 1174/75 errichteten Wormser Synagogenbaus. Die umlaufende Inschrift der östlichen Kämpferplatte verweist durch ihre Bibelzitate »auf die beiden Tempelsäulen Jachin und Boaz und setzt damit die beiden Wormser Mittelsäulen und (...) den Bau der Synagoge selbst in Bezug zum Tempel.«²⁰ Die in Speyer erhaltenen Reste der 1104 eingeweihten Synagoge verdeutlichen diese »neue Selbstvergewisserung über Ritus und Raum«²¹ durch die Anlage des Thora-Schreins, zu dem man durch einen kleinen Treppenaufgang hinaufsteigen musste.²² Diese Selbstvergewisserung über Ritus und Raum führte in den SchUM-Gemeinden zur Entwicklung neuer, innovativer Funktionsräume wie der »Frauenscul«, dem Gebetsraum für Frauen.²³ So kam es, wie auch in christlichen Doppelklöstern dieser Zeit, in den jüdischen Gemeinden zur Entstehung eigener Gebetsräume für Frauen. Durch Hörfenster konnten sie am Geschehen in der Synagoge teilnehmen. Gleichzeitig entstand ein eigener Gottesdienst für Frauen, der von Vorbeterinnen und Kantorin-

nen geleitet wurde.²⁴ Bis heute finden sich diese Informationen in Grabinschriften auf dem alten jüdischen Friedhof in Worms. So berichtet uns der Grabstein der im Jahre [50]35 (= 1275) verstorbenen Frau Orgia, dass diese »mit Sangesstimme (...) den Frauen Sängerin« war.²⁵

Die älteste erhaltene Frauenschul in ganz Aschkenas ist jene im Wormser Synagogenbezirk aus dem Jahr 1212/13.²⁶ Sie diene als Vorbild für die Frauenschul im Judenhof Speyer, die um die Mitte des 13. Jahrhunderts erbaut wurde. Die großen, anspruchsvoll gestalteten Gebetsräume sowie die Verwendung des modernen Baumaterials Backstein in der Frauenschul in Speyer zeugen von der anerkannten religiösen Rolle der Frau.

Auch der Bau der ersten und bis heute erhaltenen Monumentalmikwe²⁷ in Speyer um 1120 (*Abbildung S. 9*) kann im Kontext der Kreuzzüge und der sich in dieser Zeit entwickelnden Reinheitsvorstellung verstanden werden. Während es grundsätzlich möglich war, das rituelle Tauchbad auch in einem Fluss zu vollziehen, wurde in Speyer gerade nicht das nahe Flusswasser zur rituellen Reinigung genutzt. Mit aufwendiger Brunnenbautechnik wurde stattdessen in einer großen Grube eine Grundwassermikwe erbaut. Durch das Hinabsteigen in den mehr als zehn Meter tiefen Schacht wird der Akt der rituellen Reinigung auf eine besondere Weise inszeniert. Die Mikwe in Speyer diene als Vorbild für die 1185/86 erbaute Monumentalmikwe in Worms, die ebenfalls als Grundwassermikwe errichtet wurde und an deren Erbauung heute die originale Stifterinschrift erinnert.²⁸

Die Erfahrungen von 1096, die die Weltsicht der aschkenasischen Jüdinnen und Juden prägte, spiegelt sich nicht nur in der Konzeption der Gemeindezentren wider, sondern ist auch auf den alten jüdischen Friedhöfen in Worms und Mainz erfahrbar. Vor die Wahl »Tod oder Taufe« gestellt, wählten viele Jüdinnen und Juden den Märtyrertod. Im Gedenken an die Pogrome von 1096 wurde das Märtyrertum zu einem hohen Ideal. Viele Grabsteininschriften verweisen explizit auf Märtyrerinnen und Märtyrer sowie deren Nachkommen, wie die Grabinschrift für Sagira bat Schmu'el in Worms eindrücklich zeigt: »Dies [ist] die Grabstele von Frau Sagira, Tochter des Herrn Schmu'el, der Erschlagene um der Einheit des Namens willen.«²⁹ Insgesamt finden sich auf dem Wormser Friedhof für die Zeit zwischen 1056 und 1307 neun Grabsteine für »Erschlagene« oder »Märtyrer« und auf zehn weiteren wird die Abstammung von diesen hervorgehoben.³⁰

Damit spiegeln sich in den SchUM-Stätten Speyer, Worms und Mainz bis heute die traumatischen Erfahrungen der Pogrome von 1096 wider. Mehr noch, die SchUM-Gemeinden entwickelten richtungsweisende

Bauten und Anlagen, die die jüdische Architektur und Bestattungskultur in ganz Aschkenas beeinflussten: Die Monumentalmikwe in Speyer wird vorbildgebend für Mikwen in ganz Aschkenas und der über der mittleren Säulenreihe gewölbte Synagogenraum von Worms wird unter anderem beim Bau der Synagoge in Prag übernommen.³¹ Auf den Friedhöfen in Mainz und Worms erscheint erstmals die charakteristische Ostung der Gräber, und die Verwendung ausschließlich hebräischer Grabinschriften wird beispielgebend.³² Gleichzeitig wurden die SchUM-Stätten Orte der Erinnerung und der jüdischen Identität.

Orte jüdischer Erinnerungen

Dazu beigetragen haben neben dem immateriellen Erbe³³ die erhaltenen Stifter-, Grab- und Memorialinschriften. Sie bewahren die Erinnerung an bedeutende Gelehrte, Märtyrer und Stifter, Männer wie Frauen. Im Wormser Synagogenbezirk sind diese Inschriften in einer einzigartigen Vielfalt erhalten geblieben und zeugen von der Erinnerungskultur der Gemeinde.³⁴ So befindet sich westlich des Hauptportals bis heute die Stifterinschrift der ersten Synagoge von 1034.

Die Friedhöfe wurden »als Stätten des Gedenkens das stärkste Kontinuitätselement jüdischer Existenz; eine *Stabilitas Loci* der Toten, die die Lebenden mit den heimischen Generationen der Gläubigen verband. An diese Friedhofsorte kehrten die Juden auch nach schweren Katastrophen – wie den Pogromen vor der Großen Pest – bevorzugt zurück.«³⁵ Bis heute besuchen Pilgerinnen und Pilger aus aller Welt in Worms die Gräber des Märtyrers Rabbiner Me'ir ben Baruch von Rothenburg, genannt »MaHaRaM«,³⁶ des Frankfurter Bankiers und Wohltäters Alexander ben Salomo Wimpfen³⁷ oder des Rabbiners Jakob ben Mose ha-Levi Molin, genannt »MaHaRIL«,³⁸ und legen Steine und Gebetszettel nieder. In Mainz pilgern gläubige Jüdinnen und Juden zum Memorialstein für Rabbiner Gerschom ben Jehuda *Me'or ha-Gola* (»Leuchte des Exils«) auf dem Denkmalfriedhof. Der Stein, beschriftet mit den Worten »zum Gedächtnis an R. Gerschom ben R«,³⁹ und die Tatsache, dass bereits im 12. und 13. Jahrhundert Memorialsteine für bedeutende Verstorbene gesetzt wurden, zeigen eindrücklich die Memorialtradition in den SchUM-Gemeinden. Nicht zuletzt ist die Anlage des Denkmalfriedhofs, auf dem die jüdische Gemeinde 1926 etwa 180 dislozierte mittelalterliche Grabsteine, darunter auch den Memorialstein des Gerschom ben Jehuda, wieder aufstellen ließ, Ausdruck dieser Tradition.

Orte christlich-jüdischer Beziehungen

Gleichzeitig überliefern die Inschriften, aber auch die Monumente selbst die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen. Bis heute tragen die Monumente Spuren der gewaltsamen Zerstörung, aber auch der Versöhnung. So berichtet der Grabstein des Amram ben Jona, dass dieser »am Tag des Zorns« am 18. Elul [4]864 (= 31. August 1086) starb und verweist damit auf judenfeindliche Ausschreitungen in Mainz.⁴⁰ Nach der Vertreibung der jüdischen Bevölkerung 1438 fiel das Friedhofsgelände vorübergehend in städtischen Besitz und wurde teilweise als Weinberg verpachtet. Zahlreiche Grabsteine, darunter auch der älteste datierte Grabstein in Aschkenas von 1049,⁴¹ wurden als Baumaterial zweckentfremdet und erst bei Bauarbeiten ab dem 19. Jahrhundert wiedergefunden.⁴² Die wechselvolle Geschichte des Friedhofs ist bis heute an dem Gelände ablesbar. Das Areal, auf dem der Grabstein des Amram ben Jona gefunden wurde, war ursprünglich Teil des mittelalterlichen Friedhofs, der später verpachtet wurde.⁴³ Der südwestliche Friedhofsteil gehört ebenfalls zu dem als Weinberg verpachteten Teil. 1862 erwarb die jüdische Gemeinde diesen Teil zurück und errichtete 1926 den in der jüdischen Kultur einzigartigen Denkmalfriedhof.⁴⁴ Der untere Bereich des Friedhofs wurde im 18. und 19. Jahrhundert wieder für Bestatungen genutzt. Heute sind hier mehr als 1500 Grabsteine⁴⁵ aus dieser Zeit vorhanden, von denen einzelne Einschusslöcher aufweisen, die auf Kampfhandlungen im Zweiten Weltkrieg hinweisen.

Aber auch die neuzeitlichen Grabsteine auf den Friedhöfen in Mainz und Worms sind Zeugen des kulturellen Austauschs. Sie folgen zunehmend modernen Stilformen. In Worms entsprechen die neuzeitlichen Grabgestaltungen den bürgerlichen Vorstellungen der christlichen Mehrheitsgesellschaft. Grablegen werden in einer Abkehr von der traditionellen Grabgestaltung parzelliert. Die Inschriften sind häufig zweisprachig auf Deutsch und Hebräisch gearbeitet und dokumentieren damit die Entwicklung der aschkenasischen Religiosität und Kultur.⁴⁶

Die Tatsache, dass in Mainz, anders als in Speyer und Worms, keine baulichen Befunde des mittelalterlichen jüdischen Gemeindezentrums erhalten sind, ist ein Zeugnis der dunklen Seite der christlich-jüdischen Beziehungen.⁴⁷ Dies gilt auch für den Friedhof in Speyer, der ebenfalls nicht mehr erhalten ist.⁴⁸ Der Judenhof Speyer ist hingegen bis heute ein Ort, an dem die wechselvollen christlich-jüdischen Beziehungen in den Monumenten ablesbar sind. Die Mikwe ist mit hochrangigen Bauskulpturen ausgestattet, die von Steinmetzen gefertigt wurden, die auch an Domen und Kirchen gearbeitet haben. Vergleichbare architektonische Elemente und

Ornamente finden sich auch am südlichen Querhaus des Speyerer Doms. Eine Verbindung zur Speyerer Dombauhütte liegt also nahe.⁴⁹ Dies belegt die aktive Einbindung der jüdischen Gemeinde in die kulturellen Prozesse ihrer Umgebung.

Vermauerte Wandstörungen in den Stirnwänden der Synagoge und der Frauenschul sind Zeugnisse der Nutzung als städtisches Zeughaus nach der Ausweisung der Jüdinnen und Juden 1534. Ebenfalls bis heute deutlich ablesbar ist die Einbeziehung der Außenmauern in Wohngebäude, die im 18. Jahrhundert in der Synagoge entstanden. Die Westwand der Synagoge hat sich daher als Außenwand des benachbarten Grundstücks erhalten.⁵⁰ Durch die Umnutzung der nicht mehr genutzten Ritualbauten durch Nicht-Juden konnte der typisch mittelalterliche Charakter bewahrt werden, wodurch der Judenhof Speyer das älteste umfangreich erhaltene jüdische Gemeindezentrum in Aschkenas ist. Da der Judenhof bereits lange vor dem 20. Jahrhundert nicht mehr durch die jüdische Gemeinde religiös genutzt worden war, wurde dieser im November 1938 nicht zerstört.

Anders der Synagogenbezirk in Worms: Die Synagoge und ihre Annexbauten wurden während der Novemberpogrome von den Nationalsozialisten in Brand gesetzt und im darauffolgenden Jahr zerstört. Nur die Mikwe blieb weitgehend bestehen.⁵¹ Im Schutt blieben die Grundmauern bis auf eine Höhe von mehr als 2,30 Metern erhalten, ebenso wie Teile des Mauerverbandes, einzelne Quader, Gewändesteine und Gewändestrukturen von Rundbogenfenstern. Unter Verwendung zahlreicher originaler Bauteile und dank einer umfassend vorhandenen Dokumentation⁵² wurde die Synagoge zwischen 1949 und 1961 nach einem intensiven Diskussionsprozess wiederaufgebaut.⁵³ Gliederungselemente, die beschädigt, aber stabil waren, wurden an originaler Stelle wieder eingefügt, nachträgliche Zutaten sichtbar belassen.⁵⁴ Damit wurde die Zerstörung während der Shoah weder unkenntlich gemacht noch aus der allgemeinen Erinnerung verbannt, sondern ist bis heute sichtbarer Teil des Monuments.

Am 3. Dezember 1961 wurde die Wormser Synagoge in Anwesenheit des Bundesvizerekanzlers Ludwig Erhard, des rheinland-pfälzischen Ministerpräsidenten Peter Altmeier sowie Vertretern des Staates Israel feierlich eingeweiht.⁵⁵ Dass der Wiederaufbau und die damit verbundenen Bemühungen zeitgenössisch auch als Wiedergutmachung verstanden wurden, ergibt sich aus zahlreichen Korrespondenzen.⁵⁶ Diese Auffassung muss aus heutiger Sicht als äußerst problematisch angesehen werden. Eine Wiedergutmachung der Verbrechen der Shoah ist nicht möglich. Vielmehr sollte dieser Prozess als eine bewusste Wiederherstellung eines gewaltsam beschädigten Kulturerbes nach denkmalpflegerischen Gesichtspunkten

verstanden werden.⁵⁷ Ein solcher Prozess der Wiedergewinnung geht dabei weit über die bloße Rekonstruktion architektonischer Strukturen hinaus. Er ist auch ein politisches Statement, dass sich religiöse und kulturelle Kontinuität nicht durch Terror und Krieg auslöschen lassen und bietet die Chance, verlorene Identität und gegenseitige Anerkennung zu stärken. Durch die Wiedergewinnung des Synagogenbezirks in Worms wurden nicht nur die Synagoge und ihre Annexbauten wiederhergestellt, sondern es wurde auch versucht, die Identität der Wormser Gemeinde zu stärken, ohne dabei die Erinnerung an die Verbrechen der Shoah unsichtbar zu machen.

Resümee

Das materielle Kulturerbe der SchUM-Gemeinden ist bis heute Zeugnis der wechselvollen Geschichte der jüdischen Gemeinden in Speyer, Worms und Mainz. Die erhaltenen Gemeindebauten bezeugen in herausragender Weise die Integration der jüdischen Gemeinden in die kulturellen Prozesse ihrer Umgebung, und bis heute lässt sich an den SchUM-Stätten Speyer, Worms und Mainz eindrücklich die Beteiligung der Jüdinnen und Juden am Prozess der Urbanisierung ablesen.

Es entstanden Ritualbauten und Friedhöfe, deren richtungsweisende Formen und Gestaltung die jüdisch-askhenasische Architektur und die Bestattungskultur maßgeblich beeinflussten. Die SchUM-Stätten wurden als innovative Prototypen nach neuen sozialen und rituellen Traditionen im Diasporakontext entwickelt. Zahlreiche Inschriften, aber auch die Baugeschichte der Monumente und Friedhöfe erinnern an die dunklen Stunden der christlich-jüdischen Beziehungen, jedoch auch an Zeiten der Teilhabe und der Versöhnung. So sind der Judenhof Speyer, der Synagogenbezirk Worms und die alten jüdischen Friedhöfe in Worms und Mainz außergewöhnliche Zeugnisse der Auseinandersetzung mit der jüdischen Diasporaexistenz seit der Antike und mit der wiederholten Verfolgung vom ersten Kreuzzug 1096 bis zur Shoah. Sie wurden früh als hochrangige Erinnerungsorte behandelt. Noch heute pilgern Jüdinnen und Juden aus aller Welt zu den SchUM-Stätten, um der Verstorbenen zu gedenken. Die SchUM-Stätten Speyer, Worms und Mainz sind Orte jüdischer Tradition und Orte der Reflexion christlich-jüdischer Beziehungen. Sie sind einzigartige Zeugnisse eines herausragenden Kulturtransfers.⁵⁸

Anmerkungen

- 1 UNESCO-Welterbekomitee, Extended Forty-Fourth Session, 31.7.2021, <http://whc.unesco.org/archive/2021/whc-21-44com-18-en.pdf>, S. 388.
- 2 Vgl. Rainer Barzen, *Taqanot Qehillot Šum: Die Rechtssatzungen der jüdischen Gemeinden Mainz, Worms und Speyer im hohen und späten Mittelalter*, 2 Bde., Wiesbaden 2019.
- 3 Mit dem ursprünglich biblischen Volksnamen (1 Mose 10,3) bezeichnen Jüdinnen und Juden seit dem hohen Mittelalter die Gebiete des nordalpinen deutschen Reiches.
- 4 Vgl. Barzen (Anm. 2), S. 1.
- 5 Vgl. Daniel Schneider, Ein neuer Beitrag zur Topografie der jüdischen Siedlung in Mainz während des Mittelalters, in: *Mainzer Zeitschrift* Jg. 113/2018, S. 113–126.
- 6 Eine Auswahl an Schriftquellen zur Geschichte der SchUM-Gemeinden einschließlich der Inschriften wurde im Rahmen des UNESCO-Welterbeantrags zusammengestellt. Vgl. *Written Sources on the History of ShUM Sites of Speyer, Worms and Mainz, 10th to 17th Centuries*, in: *Land Rheinland-Pfalz* (Hrsg.), *ShUM Sites of Speyer, Worms and Mainz, Nomination for the UNESCO World Heritage List*, 3 Bde., Mainz 2020, Bd. 3, Nr. 10 und 11, S. 11 f., <https://whc.unesco.org/en/list/1636/documents>.
- 7 Die Datierung wird in dem Beitrag nach der heute üblichen Zeitrechnung (d. Z.) angegeben. Datierungen nach dem jüdischen Kalender (A. M.) werden dort zitiert, wo sie in den Quellen genannt werden. Die Zählung beginnt mit der im Jahr 3761 v. d. Z. angesetzten Schöpfung.
- 8 Vgl. Matthias Untermann, Die hochmittelalterlichen Synagogenbezirke in Speyer und Worms im urbanistischen Kontext. Befunde und Fragen, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* Jg. 168/2020, S. 173–190, hier S. 187.
- 9 Vgl. Michael Brocke, Der jüdische Friedhof Worms im Mittelalter – 1059 bis 1519, in: *Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz* (Hrsg.), *Die SchUM-Gemeinden Speyer, Worms und Mainz. Auf dem Weg zum Welterbe*, Regensburg 2013, S. 111–154, hier S. 119.
- 10 Alfred Hilgard (Hrsg.), *Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer*, Straßburg 1885, S. 11 f.
- 11 Vgl. Untermann (Anm. 8), S. 182.
- 12 Vgl. Eva Haverkamp (Hrsg.), *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während des ersten Kreuzzugs. Hebräische Texte aus dem mittelalterlichen Deutschland*, Bd. 1, Hannover 2005, S. 490 f.
- 13 Vgl. Renate Engels, Zur Topographie der jüdischen Kult- und Wohngebiete im Mittelalter, in: *Historischer Verein der Pfalz* (Hrsg.), *Die Juden von Speyer. Beiträge zur Speyerer Stadtgeschichte*, Bd. 9, Speyer 2004³, S. 93–124, hier S. 96 ff.
- 14 Vgl. Alfred Haverkamp, *Juden und Städte – Verbindungen und Bindungen*, in: Christoph Cluse (Hrsg.), *Europas Juden im Mittelalter*, Trier 2004, S. 72–85.
- 15 Vgl. Christoph Cluse/Florence Fischer/Ellen Schumacher, Die Entstehung von SchUM. Die jüdischen Gemeinden von Speyer, Worms und Mainz, in: *Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz/Bernd Schneidmüller* (Hrsg.), *Die Kaiser und die Säulen ihrer Macht. Von Karl dem Großen bis Friedrich Barbarossa*, Darmstadt 2020, S. 365–370, hier S. 366.

- 16 Vgl. Untermann (Anm. 8), S. 190.
- 17 Vgl. Haverkamp (Anm. 12), S. 490f.
- 18 Vgl. Annette Weber, Neue Monumente für das mittelalterliche Aschkenas, in: Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz (Anm. 9), S. 37–62.
- 19 Vgl. Written Sources (Anm. 6), Bd. 3, Nr. 6, S. 9f.; Michael Brocke, Labungen aus der Tiefe – Mikwe und Leviathan, in: Kalonymos Jg. 22/2019, S. 14f.
- 20 Weber (Anm. 18), S. 44f.
- 21 Ebd., S. 56.
- 22 Vgl. Monika Porsche, Speyer: Die mittelalterliche Synagoge, in: Cluse (Anm. 14), S. 407–419, hier S. 413.
- 23 Vgl. Weber (Anm. 18), S. 59.
- 24 Vgl. Land Rheinland-Pfalz, ShUM Sites of Speyer, Worms and Mainz. Nomination for the UNESCO World Heritage List, Response to the Interim Report and Additional Information, Mainz 2021, S. 17f.
- 25 Written Sources (Anm. 6), Bd. 3, Nr. 52, S. 31f.
- 26 Das Datum ist durch eine Stifterinschrift belegt. Vgl. Written Sources (Anm. 6), Nr. 36, S. 25.
- 27 Die Mikwe ist ein Tauchbad und dient der rituellen Reinigung. Sie muss von »lebendigem Wasser«, d. h. von Grundwasser oder fließendem Wasser gespeist sein. Ein Bad in der Mikwe stellt die rituelle Reinheit her. Männer benutzten die Mikwe besonders vor den Hohen Feiertagen, Frauen u. a. vor der Hochzeit, nach dem Ende der Menstruation oder nach einer Geburt. Vgl. Mikwa – ein Symbol der Neugeburt, www.zentralratderjuden.de/judentum/riten-und-gebraeuche/mikwa-ein-symbol-der-neugeburt.
- 28 Written Sources (Anm. 6), Bd. 3, Nr. 28, S. 20.
- 29 Zit. nach Epidat – epigraphische Datenbank, www.steinheim-institut.de/cgi-bin/epidat?id=wrm-115.
- 30 Vgl. Land Rheinland-Pfalz (Anm. 6), Bd. 1, Nomination Dossier, S. 296.
- 31 Vgl. ebd., S. 399.
- 32 Vgl. ebd., S. 325.
- 33 Zu nennen sind hier u. a. die hebräischen Kreuzzugsberichte oder der Bericht über die Inauguration der Synagoge in Speyer. Vgl. Haverkamp (Anm. 12).
- 34 Vgl. Fünfzig Jahre Wiedereinweihung der Alten Synagoge zu Worms. Erweiterter Nachdruck der Forschungen von 1961 mit Quellen, Worms 2011, S. 97ff.
- 35 Haverkamp (Anm. 14), S. 80.
- 36 Vgl. Written Sources (Anm. 6), Bd. 3, Nr. 67, S. 38.
- 37 Vgl. ebd., Nr. 68, S. 39.
- 38 Vgl. ebd., Nr. 119, S. 61.
- 39 Vgl. ebd., Nr. 32, S. 22.
- 40 Vgl. Nathanja Hüttenmeister/Andreas Lehnardt, Neu gefundene mittelalterliche jüdische Grabsteine aus Mainz, in: Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz (Anm. 9), S. 195–206, hier S. 202.
- 41 Vgl. Andreas Lehnardt (Hrsg.), Eine Krone für Magenza. Die Judaica-Sammlung im Landesmuseum Mainz, Fulda 2015, S. 180.

- 42 Zuletzt im November 2020. Die Grabsteine waren in einer Mauer als Füllmaterial verwendet worden. Die Grabsteine wurden freilegt und zur Bearbeitung in das Depot der Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz eingelagert.
- 43 Vgl. Gerd Rupprecht, Die neuen Mainzer Grabsteinfunde. Der Grabungsbericht und erste Überlegungen, in: Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz (Anm. 9), Bd. 3, S. 189–196.
- 44 Vgl. Sali Levi, Beiträge zur Geschichte der ältesten jüdischen Grabsteine in Mainz, Mainz 1926.
- 45 Vgl. Short Inventories of the »New Sections« of Old Jewish Cemetery Worms and Old Jewish Cemetery Mainz, in: Land Rheinland-Pfalz (Anm. 6), Bd. 3, S. 277–344.
- 46 Vgl. Land Rheinland-Pfalz (Anm. 6), Bd. 1, Nomination Dossier, S. 189 und 191.
- 47 Vgl. Land Rheinland-Pfalz (Anm. 24), S. 24 ff.
- 48 Vgl. Engels (Anm. 13), S. 96 ff.
- 49 Vgl. Werner Transier, Speyer: Die jüdische Gemeinde im Mittelalter, in: Cluse (Anm. 14), S. 407–419, hier S. 424.
- 50 1999 erwarb die Stadt Speyer die in der Synagoge und Frauenschul gebauten Häuser und legte die mittelalterlichen Mauern frei.
- 51 Vgl. Anne Sophie Schneider, Die Synagoge in Worms. Die Zerstörung von 1938 bis 1945. Eine Analyse von Fotografien und Archivbeständen, in: Der Wormsgau Jg. 35/2020, S. 157–174; Tanja Wolf, Der Brand der Wormser Synagoge am 10. November 1938, in: Der Wormsgau Jg. 31/2015, S. 175–187.
- 52 Vgl. Land Rheinland-Pfalz (Hrsg.), ShUM Sites of Speyer, Worms and Mainz. Nomination for the UNESCO World Heritage List, Additional Information, Oktober 2020, S. 13 f.
- 53 Vgl. Land Rheinland-Pfalz (Anm. 6), Bd. 1, Nomination Dossier, S. 239 ff., 262 ff.; Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz/Stadtarchiv Worms (Hrsg.), Kontinuität – Zerstörung – Authentizität? Die Wiedergewinnung des Synagogenbezirks in Worms 1945–1961, Worms 2022.
- 54 Vgl. ebd., S. 114 f.
- 55 Der Videobeitrag der »Abendschau« zur Einweihung der Synagoge Worms findet sich unter SWR Retro: www.ardmediathek.de/video/swr-retro-abendschau/einweihung-synagoge-worms/swrfernsehen-de/Y3JpZDovL3N3ci5kZS9hZXggbzEzMjY3MDA. Schriftliche Quellen und Fotografien finden sich in den Beständen des Stadtarchiv Worms StadtAWo Abt. 203.
- 56 »Das Wiedererstehen dieser Synagoge in Worms könnte als ausreichend im Sinne der Wiedergutmachungsidee angesehen werden, die ja dem Wormser Wiederaufbauplan primär zu Grunde liegt (...)«. Brief der Stadt an das Landesamt für Denkmalpflege vom 7. 7. 1958, StadtAWo Abt. 6 Nr. 75.
- 57 Zur aktuellen Diskussion vgl. UNESCO (Hrsg.), The Future of the Bamiyan Buddah Statues. Heritage Reconstruction in Theory and Practice, Paris–Kabul–Cham 2020.
- 58 Vgl. Land Rheinland-Pfalz (Anm. 6), Bd. 1, Nomination Dossier, S. 323 ff.

Rahel Varnhagen, neukolorierter Stich von Carl Eduard Weber, 1834 ►



Drei Jüdinnen

Fragmente der Biografie einer frühneuzeitlichen Konvertitin

Die Geschichte der Konversionen war über Jahrhunderte ein prägender Teil des jüdischen Lebens, da diese ein überaus zwiespältiger Faktor in der Beziehung mit der christlichen Mehrheitsgesellschaft war.¹ Konversionen waren sicherlich keine eindimensionalen Ereignisse, in denen einzelne Personen etwa einfach einem freien Willen folgten, sondern vielfach Ausdruck einer traumatischen Überwältigung angesichts eines unablässigen ideologischen, politischen und ökonomischen Drucks.

Doch auch unter einem anderen Aspekt ist das Thema interessant: dem biografischen. Wie agierten einzelne Personen, wie handelten sie die Beziehungen zu ihrer Umwelt aus? Wie verbanden sie ihre Lebensgeschichte mit den Erzählungen der Mehrheit? Wie verbanden sie ihre Herkunft mit der von ihnen weitergegebenen Familientradition? Gelang es ihnen, die Erinnerung an ihre jüdische Herkunft an ihre christlichen Kinder und Enkel weiterzugeben? Wurde diese Herkunft versteckt, oder war diese vielmehr ein besonderes Lebenskapital? Die uns überlieferten Fragmente sollen hier so gelesen werden: als Belege für ein Leben, in dem die jüdische Herkunft die Grundlage für eine – trotz christlicher Diskurse – positiv aufgeladene Familienerzählung einer intellektuell vielseitigen Familie lieferte.

Christina Frobenius

Als »Frau Christina, eine getaufte Jüdin, Herrn Volkmari Frobenij weilandt Pfarrherrn alhier hinterlassene Witbe [im Alter von] von 99 Jahren«² 1602 starb, blickte sie auf ein wechselvolles Leben zurück. Dieses Leben zwischen einer spätmittelalterlichen jüdischen Gemeinde, den Rebellionen und Glaubenszweifeln der Bauernkriege und der Gründung einer großen Familie ist Gegenstand dieses Beitrages. Hierbei geht es erstens um die

Wiederentdeckung einer der vielen in der Geschichtsschreibung nicht erwähnten Frauen, der Eigenständigkeit ihres Handelns, und zweitens um die Beziehung zur von der Konversion betroffenen jüdischen Gemeinde im historischen Kontext. Die Darstellung beruht auf Forschungen in fragmentarischen Überlieferungen, darunter Chroniken der Nachfahren.³ Unmittelbar nach ihrem Tod machte ihr Enkel, der Mathematiker, Astronom und Verleger Georgius Ludovicus Frobenius bereits 1604 erste Aufzeichnungen, was der Beginn einer chronikalischen Tradition wurde. Das Wort »Fragmente« muss hier allerdings an erster Stelle stehen. Einige dieser Hinweise stammen aus noch unsicheren Quellen und erlauben verschiedene Schlüsse. Manches muss offenbleiben. Doch eines kann vorweggeschickt werden: Die hier vorgestellte Biografie einer Frau, die im frühen 16. Jahrhundert als Mitglied einer jüdischen Gemeinde aufwuchs und mehrfach im Leben ihren Status wechselte, offenbar unter dramatischen Umständen, steht auf eine originelle und eigene Weise für die Umbrüche ihrer Zeit. Ein Grundgedanke dieses Beitrages ist: Umbruchzeiten sind generell Zeiten neuer sozialer, religiöser und ethnischer Durchlässigkeit, auch wenn diese für diese frühe Zeit nur selten biografisch fassbar sind. Dies gilt insbesondere für Frauen.

Ohne dass persönliche Äußerungen von ihr vorliegen, zeigen ihre Lebensstationen sowie ein Dokument des Reformators Martin Luther, dass Christina Frobenius sich aktiv handelnd massiven Brüchen und Herausforderungen stellte. Ihre Erfahrungen als Mitglied einer politisch-sozialen Minderheit mitsamt ihren Traditionen der Problemlösungen erscheinen dabei als Quelle einer eigenen Fähigkeit, sich den zum Teil antisemitisch aufgeladenen Herausforderungen der Umwelt zu stellen. In einer Geschichtsschreibung, die sich meist in der Öffentlichkeit stehenden Männern widmet, den großen Akteuren, denjenigen, die umfangreiche Quellen hinterlassen haben, ist ein Blick auf verstreute, schwer zugängliche Quellen zur Lebensgeschichte von Frauen umso wichtiger. Diese Hinweise sollten nicht unterschätzt werden – in der Gesamtschau ergeben sie mehr als erwartet. Dies liegt auch daran, dass Christina Frobenius ein ungewöhnlich langes Leben genoss, das ihr Gelegenheit gab, nicht nur ihre Söhne, sondern auch ihre Enkel aufwachsen zu sehen und ihnen Wissen weiterzugeben, bis sie im hohen Alter von rund 99 Jahren starb.

Zwischen Bauernkriegen und Reformation

Unsere Protagonistin erscheint in der historischen Überlieferung erstmals zur Zeit der Bauernkriege. Es lässt sich rekonstruieren, dass sie, geboren um 1503, in den 1520er Jahren noch ohne Konversion mit dem katholischen Kloster-Proviantmeister Volkmarus Frobenius im thüringischen Stadtilm zusammenlebte und mit ihm bereits einen um 1525 geborenen Sohn namens Jakob hatte. Frobenius war kurz zuvor in Konflikt mit der katholischen Obrigkeit geraten und hatte dann die rebellierenden Bauernheere mit den Vorräten des Klosters, für die er zuständig war, versorgt – womit er deren Niederlage aufschieben konnte. Dokumentarisch erscheint er erstmals 1516 als Pleban, also katholischer Gemeindepfarrer, von Großhettstedt – danach muss er zum Proviantmeister des Klosters aufgestiegen sein. Allerdings erscheint er 1523/24 in Strafregistern. Wegen ungebührlichen Tanzens musste er eine Geldbuße zahlen: »Volkmar, der Kellner zu Kloster, hat sich am Tanze aufm Rathaus mit Schwenken ungebührlich gehalten.«⁴ Diese beiläufige Notiz muss im Kontext der Zeit gesehen werden: Es gab bereits erste Heiraten bisher katholischer Geistlicher, gerade in Thüringen wurden durch reformatorische Druckschriften zahlreiche Regeln infrage gestellt.

Der Beginn des Bauernkrieges fällt in diese Zeit, der als Aufstand von Teilen der Gesellschaft gegen oppressive Staatsstrukturen zu verstehen ist. Im April 1525 lagerten rund 5000 bis 8000 aufständische Bauern vor Stadtilm; nachdem die Stadt ihnen am 23. April die Tore öffnete, wurden sie vom Zisterzienserkloster, unter dem Proviantverwalter Frobenius, verköstigt. Sie blieben zunächst in der Stadt, besetzten das Kloster, setzten die Stadtregierung ab und verkündeten ihre Forderungen, zogen dann Anfang Mai nach Arnstadt, wo das Bauernheer aber bald zerschlagen wurde. Frobenius scheint dem Kloster auch danach noch angehört zu haben, das erst 1533 aufgelöst wurde, erklärte sich aber bald offen für die Reformation. Er hatte offenbar zugleich seine Stellung in Großhettstedt behalten, denn er wird dort auch 1533 als evangelischer Geistlicher genannt.⁵ Der Historiker Johannes Christophorus Olearius⁶ schreibt, dass Frobenius »der erste lutherische Pfarrherr zu Ilmen« war, und druckt ein lateinisches Loblied von 1637, das schildert, wie Frobenius in Stadtilm »die Lehre des heiligen Evangeliums von päpstlichem Schmutz« reinigte, »obwohl« er Gemahl einer Jüdin war.⁷ Das ist ein erster, schon recht ausdrücklicher Hinweis, dass er bereits vor ihrer Konversion mit ihr zusammenlebte.

Wir wissen tatsächlich aus den ungefähren Geburtsjahren ihrer ersten Söhne, dass Christina bereits um 1525 ihre ersten Kinder mit ihm hatte.

Dabei begann er in dieser von gewaltsamen Debatten aufgewühlten Zeit, sie im Christentum zu unterrichten – in Vorbereitung auf eine spätere Taufe: Ihr Mann habe sie »in dem Christum und gottes furcht nach ferner woll unterrichtet«, und sie habe »darin als eine alte Matronin bis an ihr seliges Ende Ihrem Gott gedienet«.⁸ In späteren Jahren gelang es dem Volkmarus Frobenius, oder einfach: Volckmar Froben, Frobein, Frowein, den gemeinsamen Kindern Stipendien aus neu geschaffenen Pfründenstiftungen zu verschaffen. Als er für die Verpflegung des Klosters zuständig war, muss er viel Wissen über Pfründen und Klosterländereien gesammelt haben – deren Umverteilung in der Zeit der Reformation ein großes Thema war, das von den theologischen Debatten verdeckt wurde. Dabei ging es um bedeutende Vermögenswerte, bedeutend auch deswegen, da es sich vielfach um regelmäßige jährliche Rentenzahlungen aus Ländereien handelte, die damit überaus wichtig sein konnten für eine soziale Absicherung. Die Reformatoren widmeten diese Pfründen regelmäßig zu Stipendienstiftungen um, um so die Jugend und deren Ausbildung zu fördern. Volckmar hatte die Chance erkannt, und so bekamen viele seiner Kinder Unterstützungen aus diesen früheren Pfründen. Auch das Stift Ilm blieb vermögensmäßig erhalten und zahlte Stipendien aus den früheren Pfründen.

Nun sind es auch genau diese Pfründenstiftungen, deren Unterlagen uns helfen, die Chronologie dieser frühen Zeit zu verstehen:⁹ Der Sohn Jacobus Frobenius »Ilmensis«, später Geistlicher in Webau in der Kirchenprovinz Sachsen, ist bereits 1540 Student in Wittenberg, erhält seit der Gründung der Holtzheuer-Stiftung um 1539 von dieser ein Stipendium und wird 1541 aus dem Stift Ilm unterstützt – was zeigt, dass er deutlich vor 1530 geboren sein muss. Der zweite Sohn Johannes (dies schon ein dezidiert christlicher Name) studierte 1542 in Erfurt und Wittenberg, wo er 1542/43 Stipendiat war und das Studium gemäß Visitationsbericht von 1578 »nach vier Jahren«, also 1546, abschloss und Schulmeister wurde – was zeigt, dass auch er in den 1520er Jahren geboren sein muss. Dazu kommen spätere Hinweise: Er war beispielsweise als Pfarrer in Neuroda im Moment der Visitation von 1578 bereits 53 Jahre alt, woraus sich ein Geburtsjahr um 1525 ergibt. Die Frage, ob diese ersten Kinder bald getauft wurden oder angesichts der offenbar noch nicht offiziellen Beziehung zum Vater zunächst noch zum jüdischen Glauben der Mutter gerechnet wurden, ist zwar offen, doch ist zu vermuten, dass in dieser Zeit bereits der Bruch zwischen ihr und ihrer jüdischen Gemeinde vollzogen war.

Namen als Botschaften?

Ein Chronist notierte über Christina: »daß aber Herr Doctor Lutterus Seliger unter andern mit ihr tauff Pathe geweßen, solches findet sich in hierbey gelegten Brieffe, und noch ein mehres davon bey der Stad-Ilmen nach alten Documenten«. ¹⁰ Der als Pate auftretende Luther ermahnte 1530 in seinem die Taufe begleitenden Brief den taufenden Superintendenten von Ichttershausen, ¹¹ er solle ihren Taufwunsch gut prüfen, »dass sie sich nicht täuscht und alsdann unglücklich wird«. Interessant ist hierbei die Betonung der Denkfreiheit, auf die Luther besteht – sie solle lieber in ihrem Glauben bleiben, wenn sie mit dem neuen Glauben unglücklich würde und wünscht »ihr Gnade und Standhaftigkeit«. Dies ist verbunden mit für Luther typischen antijudaischen Anmerkungen.

Wir müssen davon ausgehen, dass sie als Abtrünnige ihres bisherigen Glaubens nicht nur die Verbindung zur Glaubensgemeinschaft verlor, sondern auch den Bruch mit ihrer bisherigen Familie erleben musste. Dennoch gibt es starke Hinweise, dass sie ihre Herkunft gerade nicht leugnete – denn sie gab ihren Kindern Namen, die durchaus als symbolische Hinweise auf das Judentum gedeutet werden können, und betonte diese Herkunft offenbar ihr Leben lang. Ihr Urenkel Johannes Frobenius, der noch zu ihren Lebzeiten 1595 geboren wurde, taufte später einen Sohn auf den Namen Johannes Salomon, was ein Hinweis auf einen jüdischen Vorfahren sein dürfte oder auch ein allgemeiner, symbolischer Hinweis auf die Herkunft. Eine Tochter von ihr soll Esther geheißen haben. In von Enkeln begonnenen und wiederum von deren Enkeln fortgeführten chronikalischen Schriften wurde die jüdische Herkunft über diese offenbar einflussreiche, die Familie zusammenhaltende Großmutter, »einer schönen Jüdin«, ¹² hervorgehoben. Diese Herkunft stand gerade nicht bloß am Rande der Überlieferung der frühneuzeitlichen Intellektuellen-Familie Frobenius, sondern ganz in deren Zentrum, wie die erhaltenen handschriftlichen Chroniken mit zahlreichen Familiendokumenten aus dem 18. Jahrhundert und späteren Zeiten zeigen.

Und doch, auch hier ist auf ein zentrales Fragmentstück zu verweisen, das in seiner Unvollständigkeit für die Brüche ihres Lebens steht: ihr Name. Alle bekannten Dokumente und Überlieferungen aus ihrer engen Familie nennen sie nur mit ihrem christlichen Taufnamen: »Christina«. Also: »die Christin«, ein Name, dessen stereotype Schlichtheit nicht nur ein religiöses Statement enthält, sondern auch ein politisches: Intern durfte die Erinnerung an die jüdische Herkunft erhalten bleiben (wofür sie offenbar unter ihren Nachkommen selbst sorgte), aber ihr eigentlicher, ursprüng-

licher Name wurde ersetzt durch eine Art öffentliches Statement. Das wiederum war regelrechte Politik. Bei aller Betonung der Herkunft war damit ein zentrales Element, das ihre Verbindung zu ihrer jüdischen Familie ausgedrückt hätte, verschwunden.

Woher aber stammte sie nun? In einer späteren Chronik, in der Familienaufzeichnungen voriger Generationen und Biografien aller seit dem 16. Jahrhundert an den verschiedensten fürstlichen Höfen, Pfarreien und Ämtern Tätigen zusammengetragen wurden, steht in einer handschriftlichen Notiz der Name »Mandel« als ihr Vatersname.¹³ In der Tradition der jüdischen Gemeinden dominierte das patronymische Namenssystem, weshalb dies ebenfalls als Hinweis auf den Vater zu verstehen ist, dessen Name somit Mandel gelautet habe – eine Kurzform von Namen auf -man(n), wie der in der nahen jüdischen Gemeinde von Ilmenau auftauchende Seligmann. Denkbar bleibt auch ein Bezug auf Salomon, der in der Form Salman auftaucht. Die mögliche Variante »Mendel« gehörte eher zu Menachim, wobei variierende Formen je nach Kontext verwendet werden können.

Im Flickenteppich

Die weiteren Nachforschungen zeigen, dass damit allerdings ein Kontext plausibel wird, der ohne diesen Hinweis in der Chronik übersehen worden wäre. Zu welcher jüdischen Gemeinde hatte sie gehört? Das lässt sich auch aus dem Kontext ihres ersten Auftauchens an der Seite des Kloster-Proviantmeisters in Stadtilm, ihrer Taufe in Ichtershausen und der existierenden dokumentarischen Überlieferung zu den jüdischen Gemeinden der Region erschließen. Die im Mittelalter zeitweise bedeutende jüdische Gemeinde im nahen Arnstadt (an die man hier als erstes denken könnte) war in ihrer Zeit bereits zusammengebrochen. Vorfahren von ihr mögen dort gelebt haben, doch darauf fehlen Hinweise – schon in den frühen 1440er Jahren waren die dortigen Juden vertrieben worden, um 1445 gab es nur einzelne Erwähnungen, darunter ein Jude namens Lehmann, doch 1466 erfolgte die endgültige Vertreibung. Ihre Familie (also die Generation ihrer Großeltern) muss sich schon zu der Zeit an einem anderen Ort ständig aufgehalten haben.

Dabei ist ein systematischer Blick auf die rechtlich-administrativen Zusammenhänge wichtig. Entscheidend ist hier die Wahl ihres Taufortes Ichtershausen, wo es keine jüdische Gemeinde gab. Die unmittelbare Nähe zu Arnstadt aber lässt keine Verbindung dorthin zu, da die dortige jüdische Gemeinde nicht mehr existierte. Dass sie nicht in Stadtilm getauft

wurde, wo sie bereits mit dem Klostermann Frobenius zusammengelebt hatte, zeigt, dass Ichtershausen in einer besonderen Beziehung mit ihrer Herkunft gestanden haben dürfte – oder Ichtershausen einen besonderen Schutz für diese Taufe unter ungewöhnlichen Umständen bot. Die kirchenrechtliche Zugehörigkeitsregeln sind hierbei nicht zu unterschätzen: Die komplexen Grenzziehungen der Zeit mit Exklaven verschiedenster gräflicher und fürstlicher Besitzungen waren besonders in Thüringen höchst verschlungen und führten zu kirchenrechtlichen Verbindungen zwischen bestimmten Gemeinden und schlossen andere wiederum aus. Damit stoßen wir auf die bedeutende, unmittelbar benachbarte, unter dem Schutz der dortigen Grafschaft stehende jüdische Gemeinde Ilmenau.

Diese war über Ilmenau hinaus in mehreren thüringischen Städten wie Arnstadt finanziell involviert. Die dort ansässigen Juden hatten unter geschicktem Verhandeln ihre relativen Freiräume in einer von steigendem Antisemitismus geprägten Stadtgesellschaft gesichert und ausgebaut, jedoch unter bleibender Prekarität. Die Dokumentenüberlieferung deutet auf ein enges Schutzverhältnis mit dem jungen lokalen Grafen Poppo XII. von Henneberg hin, der sogar für die Angelegenheiten des im frühen 16. Jahrhundert aktiven jüdischen Geldverleihers Seligmann eintrat. Ilmenau war Teil der relativ kleinen Grafschaft Henneberg, inmitten einer komplexen Landschaft politisch formell unabhängiger, aber vielfach genealogisch miteinander verbundener und miteinander verflochtener Landesteile, darunter auch geistliche Landeseinheiten, die wiederum weitgehend eigenständig agierten und doch von den benachbarten Landesherren abhingen.

Diese Situation konnte von den regelmäßig in großer Prekarität lebenden jüdischen Familien der mitteldeutschen Regionen genutzt werden: Wurden sie in der Residenzstadt eines Fürsten verfolgt (wie in Arnstadt), nahm sie ein anderer wiederum auf, wenn dort Interesse an ihrem Wissen, ihren Erfahrungen im Geldwechsel oder ihren überregionalen Handelsverbindungen bestand. Kurz: Der Flickenteppich von Recht und Staatsautorität bot die Chance, sich Handlungsspielräume zu eröffnen – oder sich in der Nähe einen anderen Schutzherren zu suchen, sei es auch für eine Konversion. Das traf auf Ichtershausen bei Arnstadt zu, das nicht zum Herrschaftsgebiet der Schwarzburger Grafen in Arnstadt gehörte und ebenfalls nicht zu dem des Grafen von Henneberg in Ilmenau. Im frühen 16. Jahrhundert gehörte der Ort Ichtershausen neben anderen benachbarten Orten unter die Autorität und Rechtsprechung des Ichtershausener Klostersgutes, das 1525 in den Besitz des die Reformation fördernden Kurfürsten Johann gelangte und trotz der Reformation als Klostergut mit Verwaltung und Landbesitzungen noch bis in die 1530er Jahre weiterbestand (woraus

danach das Amt Ichtershausen entstand, neben dem Amt Wachsenburg). Hier entstand also in der Zeit eine der vielen rechtlich komplizierten Sonderstellungen eines kleinen Landesteiles in der Vielfalt der Kleinststaaten und abhängiger Territorien: Ichtershausen im Gebiet des Klostergrundes war de facto ein geistliches Sonderterritorium, das von den nahen Residenzen Ilmenau und Arnstadt unabhängig und darum für eigene Aktionen der Geistlichkeit gut geeignet war.

In diesem Zusammenhang ist wohl auch diese Konversion zu sehen: Die vielen Grenzen im Lande ermöglichten nicht nur den jüdischen Gemeinden eine gewisse *agency* – also die Möglichkeit, auch unter ständigem Druck immer wieder zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen zu können –, auch die Tochter einer dieser Familien konnte dies nutzen. Dies führte sie wohl in das nahe Ichtershausen, wo sie unter der Autorität des mit dem Reformator Martin Luther verbundenen Superintendenten Heinrich Gnesius stand.

Eine frühe Matriarchin?

Damit ist ein Kontext skizziert, der hilft, einen zentralen Aspekt des Handelns von Personen am Rande der herrschenden Gesellschaft zu verstehen: Die Vielfalt der Grenzen schuf eigene Handlungsspielräume und -freiheiten. Dazu kam der allgemeine Wechsel von bisher scheinbar unantastbaren Regeln und Glaubenssätzen, die die katholische Welt seit den Auseinandersetzungen um Luthers Thesen und einer steil ansteigenden Publikationswelle von Pamphleten verschiedenster Tendenzen erschütterte. Auch diese Krise sollte verstanden werden als eine Zeit, die Chancen und soziale Räume öffnete, auch wenn diese nach wenigen Jahren wieder schwinden und neuen institutionellen Festigungen wichen. Die entscheidenden Momente des jungen Lebens unserer Protagonistin fallen in diese Zeit: das Verlassen ihrer Herkunftsgemeinde offenbar während der Bauernkriege, als für eine kurze Zeit keinerlei institutionelle Sicherheiten mehr galten, ihr Zusammenleben mit dem Proviandchef des mit den Bauernheeren sympathisierenden katholischen Klosters von Stadttilm, die Geburten ihrer ersten Kinder und schließlich ihre Konversion zum Christentum unter der Protektion Luthers.

Diese ungewöhnliche Kombination ergibt sich aus der kritischen Lektüre der Quellen ihrer Zeitgenossen. Autoren späterer Niederschriften wollten sicherlich nicht die Freiheit und religiöse Ungebundenheit dieser kurzen Zeit ihrer Jugend hervorheben, sondern eher eine »fromme Ein-

sicht« in eine vermeintlich bessere Religion. Und doch wurde die Tatsache nicht verschleiert, dass sie bereits in den 1520er Jahren als jüdische Frau eines katholischen Klostermannes eine Familie gegründet hatte. Trotz des religiös aufgeladenen Tons der Berichterstattung bleibt insgesamt der Eindruck einer positiven Erinnerung an ihre Herkunft und ihre Biografie. In dem genannten Lobgesang auf ihren Mann von 1637, den der Historiker Olearius 1704 veröffentlichte, heißt es einerseits mit einem typisch antisemitischen Unterton, dass seine Frau eine Jüdin war, »wobei Luther zu Ichtershausen mit dem Wasser der Taufe Abhilfe schuf.«¹⁴ In einer Anmerkung schreibt er: »Diese Christina Frobenia, des Gottesmannes Herrn Dr. Martin Luther Schützling, wurde zu Ilmen [= Stadtilm] bestattet den 2. April 1602, im Alter von 99 Jahren. Die Nachfolger ihres tatsächlichen Gemahles aber, des obengenannten Reverenden Herrn Volkmar, des ersten Verkünders des Evangeliums hier in dieser Kirche, der unmittelbar unter dem Colymbethra bestattet ist bei seinem Tode, hielten das Steuer der geheiligten Kirche, nach dem Vorbild der Urkirche, und zeichneten sich durch außergewöhnliche Heiligkeit des Lebenswandels aus.«¹⁵ Damit dient ihre Biografie insgesamt als eine Verstärkung einer spezifischen christlichen Erzählung, was ein Verschweigen der jüdischen Herkunft gerade nicht nötig machte.

Spätere Quellen belegen ihre Rolle als aktiv handelnde Frau. Aus ihrer langen Zeit als Witwe fällt ihre aktive wirtschaftliche Aktivität auf, mit der sie ihre Familie zusammenhielt. Formell wurde Frobenius erst 1543 lutherischer Pfarrer von Stadtilm, kein Jahrzehnt später starb er bereits. 1552 wurde Christina als Witwe genannt und lebte nun mit ihrem Sohn Johannes im Haus des Verwandten Dietzel Frowen in Stadtilm. Sie versteuerte dort ihren Besitz, und als Erbin der Großhettstedter Grundstücke ihres Mannes zahlte sie aus den Einnahmen Zins an die Pfarre in Großhettstedt: Sie erscheint mehrfach im Decemregister, mit der Zahlung von 1 ½ Viertel Korn und 1 ½ Viertel Gersten von einer halben Hufe »quondam Gunther Frobels«,¹⁶ die wenige Jahre zuvor ihrer Schwiegermutter Else Froben gehört hatte. 1564 war sie in Streitigkeiten mit Leonhardt Sitzerodt verwickelt, worauf ihr bis zur Klärung der Verkauf oder die Verpachtung all ihrer beweglichen und unbeweglichen Güter verboten wurde, wobei sie diesen Konflikt überstand, wohl auch aufgrund ihrer aktiven Gegendarstellungen.

Sie erlebte noch 1595 als hochbetagte Frau die Hochzeit ihres Enkels mit zahlreichen Gästen, des Buchhändlers Georg Ludwig Frobenius im Wandsbeker Schloss, der als Verleger von rund 200 Büchern bekannt ist (darunter die erste Ausgabe des Hamburger Stadtrechts 1605). Dieser hatte wie ihre Kinder ebenfalls in Wittenberg studiert, wohin sich die Familie seit Luthers Patenschaft stetig orientiert hatte, auch unterstützt durch die

geschickte Nutzung der alten Klosterpfünden als Stipendien. Offenbar war sie selbst nach dem Tod ihres Mannes aktiv in der Nutzung der Vermögensrechte der Familie und dürfte als Mutter und Großmutter das Wissen um die von Volckmar organisierten Stipendien weitergegeben haben. Auch durch diese Ermöglichung gut dotierter und gesicherter Ausbildung trug sie dazu bei, dass fast alle ihre Kinder und Enkel zum Teil bekannte Pastoren, fürstliche Beamte und Buchverleger wurden.¹⁷

Auch wenn manches offenbleibt, kann festgehalten werden: Ihre Konversion ist einerseits im Zusammenhang des ständigen Drucks der Mehrheitsgesellschaft zu sehen, doch andererseits, und das ist hier das eigentlich Interessante, im Kontext einer individuellen Biografie, in der Chancen inmitten der Prekarität auf ungewöhnliche Weise genutzt wurden: Ihr Auftauchen an der Seite des Klosterprovisors des nahen Stadtilm während der von radikalen intellektuellen Bewegungen, Glaubenszweifeln und Rebellion gegen Obrigkeiten geprägten frühen Reformationszeit ist signifikant für ein Leben voller ungewöhnlicher Entscheidungen. Es bleibt aber die Lücke: Was waren ihre Beziehungen zu ihrer Familie und zu ihrer jüdischen Gemeinde nach ihrer Abtrünnigkeit? Die biblischen Namen von Nachkommen und die Überlieferungen zu ihr selbst sind wie Schatten von Erinnerungen an diese, die wir nicht mehr vollständig deuten können.

Anmerkungen

- 1 Ich danke Hans-Georg Kutzleb in Krefeld für die großzügigen Einblicke in seine Aufzeichnungen und Anne Froben in Hamburg für die Einsicht in die Sammlung unveröffentlichter Chroniken und Briefwechsel der Familie Frobenius.
- 2 Abschrift aus dem Sterberegister vom Stadtilm vom 16. April 1992, Sterbereg. 1602/9/317.
- 3 Christoff Jacob Frobenius, erste Chronik Frobenius, verfasst 1709 bis 1755, 293 Seiten, Manuskript, Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg (SUB HH), Signatur Frobenius: Familiengeschichte Bd. I: C. H. I, 86, 1:1; Heinrich Ludwig Frobenius, »Familien Buch«, zweite Chronik Frobenius, geschrieben in Ansbach ab 1742, vom Bruder des ersteren, Manuskript, SUB HH, Signatur Frobenius: Familiengeschichte Bd. II: Cod. Hans. I, 86, 1:2.
- 4 Abschrift von Walther Frobenius, 13.3.1940, aus den Ratsrechnungen 1523/24: Eintragung unter »Geldbußen«.
- 5 Wolfgang Gabriel Nikolai Conradi (Hrsg.), Geschichte der Familie Conradi aus Kurland, Schorstaedter Linie 1819–1980, Hamburg: Hermann Adam Ferdinand Conradi 1981 (Chronik Conradi), Anhang S. 77*–107*, hier S. 81*.
- 6 Joh. Christoph. Olearij Rerum Thuringicarum Syntagma (...), Bd. 1, Franckfurth–Leipzig 1704, S. 222.

- 7 Vgl. ebd. S. 234.
- 8 So die erste Chronik Frobenius (Anm. 3), S. 28.
- 9 Vgl. die Stipendiatenlisten in Benjamin Metzelius: *Holtzeygiana Donatio* (...), Ienae: Weidnerus 1620, S. 17 f. Die genannten zwei Söhne sind bereits in frühen Quellen als Kinder des Volckmar belegt. Vgl. das Manuskript »Clericatus Ilmensis« von 1707, Landesbibliothek Sondershausen, Nr. 1624, das Volckmar als Vater des Johann Frobenius in Neuroda nennt, ebenso wie die beiden ersten Chroniken Frobenius (Anm. 3). Erst in der Zeit des Nationalsozialismus versuchten Nachfahren, darunter die Familie des bekannten Ethnologen Leo Frobenius, die Abstammung abzuwandeln, offenbar um die jüdische Herkunft der Familie zu verschleiern.
- 10 In der ersten Chronik Frobenius (Anm. 3), S. 21 f., die teilweise noch auf Aufzeichnungen ihres Enkels Georgius Ludovicus Frobenius in Hamburg beruht, lautet der Eintrag zu ihr außerdem: »Meine Uhr Elter Mutter Christina Frobenius ist ihren Herkommen nach eine gebohrene Jüdin geweßen und zu Ichtershaußen getauffet worden, daß dießelbe also als eine Christin den lutterschen glauben angenommen, in welchen ihren Alter sie getauffet ist nichts berichtet«.
- 11 Brief Luthers in »Luthers Briefwechsel«, S. 451 f., Nr. 1632 (Übersetzung aus dem Lateinischen ins Deutsche; Archiv von Helga Frobeen, Hamburg).
- 12 Zweite Chronik Frobenius (Anm. 3), S. 9.
- 13 In der Chronik Conradi (Anm. 5), S. 81*, unter Berufung auf frühere Forschungen von 1867.
- 14 Die Zeile lautet im Original: »Judeae (...) Luthero Ichterhusae baptismi amne levante«.
- 15 *Olearij Rerum Thuringicarum* (Anm. 6), S. 242 (Übersetzung aus dem Lateinischen von Walther Frobenius, 11. 3. 1940).
- 16 Auswertung der Steuerzahlungen in Stadtilm und Zinszahlungen in Großhettstedt von Walther Frobenius, 11. 3. 1940.
- 17 Die später behauptete verwandtschaftliche Beziehung mit der bekannten frühneuzeitlichen Verlegerfamilie Frobenius in Basel ist allerdings trotz gemeinsamer Herkunft aus Franken nicht nachgewiesen.

Die Gesichter Rahel Varnhagens

Jede historische Epoche hält Möglichkeiten bereit, sie entweder von den äußeren Gegebenheiten und Umständen oder vom inneren Erleben her zu erfassen. Zumindest sind die jeweilige biografische »Gestalt« und die historische Wirklichkeit eng miteinander verbunden. In dieser Konstellation bleibt es den Individuen überlassen, sich ihre Welt zu erschaffen, sie durch narrative Sinnbildung zu ihrer eigenen Geschichte zu machen. Diese historische Wirklichkeit kann dann als Widerfahrnis erzählt werden, dem man ausgesetzt wurde, oder sie wird zum Bestimmungsgrund des eigenen Handelns und Denkens. Die Biografie Rahel Varnhagens zeichnet sich indes durch eine eigentümliche Vermischung beider Formen aus.

»Mein Leben soll zu Briefen werden.«¹ Es ist das Bekenntnis einer jüdischen Intellektuellen aus einer anderen Zeit, das Aufmerksamkeit erregt. In der Krakauer Jagiellonischen Bibliothek ist ein Nachlass von 6000 Briefen erhalten, der eine Ahnung von der Intensität ihrer Korrespondenz hinterlässt. Der Brief ist eine eigenständige Form menschlicher Kommunikation, die 19. Jahrhundert stark ausgeprägt war und scheinbar einem weitverbreiteten kommunikativen Bedürfnis dieser Zeit entsprach. In den Briefen Rahel Varnhagens wird auch ein Begehren deutlich, das letztlich auf die komplexen und widerspruchsvollen Tendenzen ihrer Zeit zurückging: die Möglichkeit der Emanzipation als Jüdin wie als Frau.

Rahel Varnhagen von Ense: Sie war in offizieller Lesart Schriftstellerin und Intellektuelle, aber auch eine sogenannte *Salonière*. Die jüdischen Salons in Berlin waren über einen kurzen Zeitraum hinweg Epoche prägend. Im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert führten Henriette Herz, Dorothea Schlegel und eben Rahel Varnhagen solche Salons. Die Begegnungen und der Austausch in ihnen spiegelten die gesellschaftlichen Umbrüche dieser Zeit. Man befasste sich mit den großen Erzählungen aus Aufklärung und Romantik und suchte die kulturelle Angleichung an die christlich-deutsche Gesellschaft.

Die Person Rahel Varnhagens ist in diesem Umfeld von besonderem Interesse. Man kann sie als eine der großen Frauengestalten ihrer Zeit bezeichnen, in deren Leben sich Wünsche und Projektionen einer Epoche abzeichnen. Imposant sind sicherlich der intellektuelle Status und der Einfluss, der von ihrer Person ausging; aber das eigentlich Interessante ihrer Person erschließt sich erst im Blick auf ihre Lebensgeschichte, auf ihren Kampf um Anerkennung und um ihre Identität. Hannah Arendt war von diesen Zuspitzungen so beeindruckt, dass sie Varnhagen in den Mittelpunkt ihrer Habilitationsschrift stellte.² Möglicherweise war für sie eine geistige Verwandtschaft über die Jahre hinweg erkennbar, zumindest aber Ähnlichkeiten im Lebenslauf und in persönlichen Eigenschaften.

Wie kann man der Biografie Varnhagens am ehesten gerecht werden? Es liegt nahe, ihre Persönlichkeit anhand der Zeitumstände wiederzugeben, in die sie hineingeboren wurde. Ein flüchtiger Blick in die Geschichtsbücher gibt eine Epoche des Umbruchs zu erkennen, eine Zeit, die von Krieg und Politik, Revolution und Restauration geprägt war. Doch es wäre zu einfach – und unangemessen –, die Person mit ihrer Zeit in eins zu setzen. Erstaunlicherweise ist im Nachlass der Briefe wenig von einer politisch denkenden Person zu lesen und zu spüren. Rahel lebte ihr eigenes Leben – und dies allein bietet vielfältige Facetten und Anknüpfungspunkte. Sie reichen, wie wir sehen werden, bis in die Gegenwart.

Insofern genügt es nicht, die Zeitumstände zu reflektieren, die zwischen ihrem Geburtsjahr 1771 und dem ihres Todes 1833 in Europa bekanntlich von Gewalt und atemlosen Umbrüchen geprägt waren. Viel eher wäre zu fragen, welche der vielen Facetten der Person man in den Mittelpunkt rückt, um dieser gerecht zu werden: die Person selbst, die immer wieder betonte, Mensch unter anderen Menschen sein zu wollen? Die Frau, die sich den Zwängen ihrer Zeit so gut zu entwinden wusste? Die Jüdin, die sich der Orthodoxie verweigerte und sich taufen ließ? Oder doch eher die Denkerin, die, obwohl sie kein eigenes Werk vorweisen kann, tiefe Spuren in der Geistesgeschichte hinterließ? Die folgenden Überlegungen werden ausgehend von dem Verlauf ihrer Biografie möglichst viele dieser Bedeutungsebenen zu erfassen versuchen.

Die Salonière

Die Biografie Rahel Varnhagens führt über verschlungene Wege. Als ältestes Kind des Kaufmanns Markus Levin und seiner Frau Chaie wuchs sie im Berlin des 18. Jahrhunderts auf. Sie erfuhr eine jüdisch-orthodoxe

Erziehung und schrieb ihre Briefe auf Jiddisch. Mit knapp 20 Jahren übernahm ihr Bruder das Familienunternehmen und versah Rahel und ihre Mutter mit einem regelmäßigen Einkommen. Dies gestattete es der jungen Schriftstellerin, zwischen 1790 und 1806 in ihrer Dachstube in der Jägerstraße Salons abzuhalten – also illustre Gäste willkommen zu heißen und einen offenen, Stände- und Religionszugehörigkeiten übergreifenden Freundeskreis zu etablieren. Die Liste an Gästen ist beeindruckend und verleiht den Salons bis heute einen gewissen Glanz: Die Humboldt-Brüder und Friedrich Schlegel, Friedrich Schleiermacher und Friedrich Gentz, Ferdinand Prinz von Preußen, Clemens Brentano und die Tieck-Brüder waren unter ihnen. Zur Modernität ihrer Erfahrung zählte auch, dass Rahel in jener Zeit Freundschaften pflegte und sich in Liebesaffären verstrickte sowie ferner, dass finanzielle und familiäre Schwierigkeiten zu einem Leben beitrugen, das kaum zur Ruhe kommen konnte.

Das Jahr 1806 steht für ein jähes, abruptes Ende dieser intensiven kulturellen Begegnungen. Mit der Eroberung Preußens und anderer deutscher Staaten durch Napoleon erwuchs der Nationalismus und in seinem Windschatten der Antisemitismus. Er fegte gleichsam über die Berliner Salonkultur hinweg und zerstörte jene dichten intellektuellen Kulturräume, in denen Neugierde und Aufgeschlossenheit und nicht das Resentiment herrschte. Nach verschiedenen Trennungen, dem Tod ihrer Mutter und ihrem Umzug nach Teplitz heiratete Rahel 1814 den Chronisten und Diplomaten Karl August von Varnhagen und ließ sich protestantisch taufen. 1819 ließen sich die Varnhagens wieder in Berlin nieder, und es begann von 1821 bis 1832 eine neue Phase der Salonkultur mit Gästen, die sich in das literarisch-kulturelle Gedächtnis Deutschlands einschrieben: unter anderen Bettina von Arnim, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Leopold von Ranke. Doch dies ist freilich nur der äußere Rahmen, der die Entwicklung ihrer Persönlichkeit noch nicht zu erkennen gibt.

Die Bezeichnung *Salonnière* ist vielschichtig. Denn es ging darum, in einem offenen Haus Gäste zu empfangen und dabei eine Atmosphäre der Neugierde und des intellektuellen Austauschs zu kultivieren. Im Zentrum stand dabei die Art und Weise, in der man sich dort begegnete. Bereits in ihrer Kindheit und Jugend hatte Rahel diese Gepflogenheiten kennengelernt. In der Berliner Wohnung der Familie hatte ihr Vater mitunter adlige Gäste empfangen, die nicht selten mit finanziellen Problemen belastet waren. Aus diesen privaten Formen der Geselligkeit, die zunächst Männern vorbehalten waren, entwickelten sich Lesezirkel und Orte offener Diskussion. In diese männliche Domäne drangen nun zwei Jüdinnen: neben Rahel Varnhagen auch Henriette Herz, die Tochter des Arztes Benjamin de Lemos.

Man kann die Zusammenkünfte durchaus als »gute Gesellschaften« bezeichnen. Vorläufer hatten sich bereits seit 1780 gebildet. Henriette Herz, die ältere der beiden, und die junge Rahel Levin durften schon in ihrer Jugendzeit in der Spandauer Straße 68 einkehren. Hier wohnte kein Geringerer als Moses Mendelssohn, Philosoph und Toraschreiber, der in herzlicher und gelehrsamer Atmosphäre mit seinen Töchtern Lektüreabende veranstaltete. »Selten berührte ein fremder Gelehrter Berlin, ohne sich bei ihm einführen zu lassen. Seine und der seinigen Freunde kamen ungeladen, daher auch die geistreichen Freundinnen der Töchter des Hauses.«³

Es waren Zusammenkünfte, die großen Einfluss auf die weitere soziale und intellektuelle Entwicklung Deutschlands hatten. Den ersten jüdischen Salon eröffnete Herz: Während ihr Ehegatte Marcus zu philosophisch-politischen Zirkeln für die interessierte Öffentlichkeit einlud, öffnete sie einen intellektuellen Raum jenseits der angespannten Diskurse der Aufklärung. Dort ging es um die Präsentation literarischer Werke, um Spiel und Rezitation in einer offenen und ungezwungenen Atmosphäre, die wohl auch eine Annäherung zwischen den Geschlechtern erlaubte.

Was die Bezeichnung *Salonière* indes problematisch macht, ist die damit verbundene Exklusivität. Es handelte sich bei den von Herz und Varnhagen organisierten Salons jedoch nicht um rein elitäre Veranstaltungen von Besergestellten. In ihren Dachstuben trafen vielmehr Menschen aufeinander, die aus verschiedenen Teilen der Gesellschaft stammten: Christen und Juden, Gelehrte und Lernwillige, Künstler und Beamte, Adlige und Bürger. Eben dies machte wohl die Besonderheit dieser Salons aus. Während sich etwa die Pariser Salons durch Exklusivität oder förmliche Strenge auszeichneten, wollte man es hier anders machen; man traf sich in einfach möblierten Mansarden, in denen es weniger um das Haben als vielmehr um eine offene Geselligkeit ging. Nicht umsonst hat Jürgen Habermas diese Form der Geselligkeit in seiner Theorie der Öffentlichkeit ausführlich diskutiert und sie zum Vorbild einer Diskussionskultur der Freien und Gleichen erklärt.⁴

Frau und Menschenfreundin

Vieles von dem, was sich über Rahels Leben herausfinden lässt, findet man also im Intimen, in ihren Briefen und Gedanken, ihrer Art des Zusammenseins und den freundschaftlichen Allianzen, die sie zeitlebens knüpfte. Aber das soziale Leben lässt sich bekanntlich nicht vollkommen vom gesellschaftlichen und politischen Leben einer Zeit abtrennen. Die Salons

waren insofern gleichsam Abbilder des gesellschaftlichen Lebens. In einer gebildeten Gesellschaft von Gleichgesinnten diskutierte man über politische Themen und soziale Konflikte. Es waren Diskussionszirkel etwa zwischen Adligen, die intellektuell interessiert waren und sich vom »traditionell provinziellen Junkertum entfernt hatten« auf der einen und »Juden, sofern sie sich weltlich orientierten und sich nicht-jüdische Kultur zu eigen machen wollten« auf der anderen Seite.⁵

Rahel galt in diesem kulturellen Milieu als eine herausragende Gestalt mit emanzipatorischem Anspruch, als eine, die sich von den Konventionen befreien und ihr Frausein verteidigen wollte – und die dabei doch den politischen Konflikten ihrer Zeit entfernt blieb, solange es ging. Mit 18 Jahren erlebte sie die Wirren der Französischen Revolution, in ihren persönlichen Schriften wird davon aber wenig berichtet. Erst die Julirevolution von 1830 ließ sie politisch aufhorchen. Indes bedeutet dies nicht, dass die politischen und revolutionären Ereignisse nicht auch in ihr Leben eingriffen. Als 1806 Napoleon Preußen bei Jena und Auerstedt schlug und die französischen Truppen in Berlin einrückten, geriet auch das private Leben von Rahel aus den Fugen. In den unruhigen Zeiten hörte Rahel Fichtes Vorlesungen – seine »Reden an die deutsche Nation« –, aber sie wurde nicht zur politisch motivierten Gegnerin Napoleons, ließ sich nicht zum Hass auf Frankreich und die Franzosen verleiten und blieb weiterhin eine Menschenfreundin, die Gesellschaft liebte. Im Frühling 1808 knüpfte sie eine Beziehung mit dem 14 Jahre jüngeren Karl August Varnhagen, der kurz darauf von den Kriegsereignissen mitgerissen wurde und sich schließlich im März 1813 der russisch-preußischen Allianz gegen Napoleon anschloss.

Als der Krieg im Mai 1813 in seine entscheidende Phase eintrat, floh Rahel von Berlin nach Prag und kümmerte sich dort um verwundete Soldaten, was sie psychisch schwer belastete. Im September 1814, dem Monat ihrer Heirat mit Karl August, ließ sie sich auf den Namen Antonie Friederike taufen, und sie reisten gemeinsam zum Wiener Kongress, wo Karl August dem preußischen Verhandlungsstab angehörte.

In diesen Zeitumständen war es Rahel möglich, sich als eine Gestalt des öffentlichen Lebens zu profilieren. Worauf aber beruht ihre Bekanntheit, die das Interesse von Philosophinnen und Literaten noch des 20. Jahrhunderts weckte? Vieles spricht dafür, dass dieses Interesse von ihrem Bestreben herrührt, als Mensch und als gleichwertig angesehen zu werden – und sich damit den Konventionen der Zeit zu entwinden: »Was wir eigentlich unter dem Wort Mensch verstehen, ist doch die Kreatur, welche mit ihres Gleichen in vernünftiger Verbindung steht, in einem Verhältnisse

mit Bewusstsein, an welchem wir selbst zu bilden vermögen, und auch genötigt sind immer zu bilden.«⁶

In ihrer ausgiebigen Korrespondenz ist das spezifische Gefälle zu erkennen, das zwischen ihrem Streben nach Anerkennung als Mensch und als Frau auf der einen und Missachtungserfahrungen auf der anderen Seite bestand – und das auch für moderne Leser und Leserinnen nachvollziehbar erscheint. »Ich verstelle mich, artig bin ich«, schreibt sie, »dass man vernünftig sein muss, weiß ich; aber ich bin zu *klein* das auszuhalten, zu klein, ich will nicht rechnen, dass ich keinen empfindlichen reizbaren Menschen kenne, und der immer in einer Unannehmlichkeit tausend empfindet, weil er die Charaktere kennt, die sie ihm spielen, und immer denkt und kombiniert, ich bin zu *klein*, denn nur ein solcher kleiner Körper hält das nicht aus.«⁷

Die Sensibilität, die in dieser intimen Kommunikation zum Vorschein kommt, hat verschiedene Quellen und weist in unterschiedliche Richtungen; in ihr kommt ein Begehren nach Anerkennung zum Vorschein, das mit einem besonderen Lebensdurst einherging. Denn Rahels Briefe⁸ zeigen eine Frau, die keine Theorie entwerfen wollte, keine neue Gesellschaft schaffen, sondern einer eigenen literarischen Form folgte, in der das Gesellschaftliche und das Private, die großen Konflikte und intimen Details vereint werden konnten. Ihre Korrespondenzen mit Freundinnen und Freunden, mit Dichtern und Personen des öffentlichen Lebens lassen den ganzen »Reichtum ihrer Persönlichkeit« erkennen: »als besorgte und fürsorgliche Schwester; als unglücklich Verliebte, als selbstbewusste und verständnisvolle Ehefrau, als kluge Selbstbeobachterin, die allerdings auch sehr von sich eingenommen sein konnte, als ungewöhnliche Menschenkennnerin, deren Rat viele einholten.«⁹

Die Jüdin

Ist Rahel Varnhagens Biografie typisch für eine Repräsentantin des Judentums im frühen 19. Jahrhundert? Zu so einem Urteil wird man eher nicht gelangen, angesichts ihrer ambivalenten Haltung zu ihrer »Nation«, wie sie das Judentum nannte. Dass sie sich taufen ließ, heißt indes nicht, dass sie sich von ihren jüdischen Wurzeln endgültig losgelöst hätte. Man muss wohl die politischen und die existenziellen Motive zusammendenken: Als Tochter eines friderizianischen Schutzjuden¹⁰ gehörte sie jener Generation an, die erste Schritte zu ihrer Emanzipation gehen konnte. Das assimilierte Judentum dieser Zeit war aber zwischen einer zögerlichen politischen Integration und einem erstarkenden Antisemitismus eingeklemmt. Im Falle

Rahel Varnhagens führten diese Umstände zu einem Außenseitertum mit vielen Facetten: Rahel war Teil der deutschen Gesellschaft und glühende Anhängerin deutscher Kultur, aber in den Salons begegnete man ihr als unverheirateter Frau lange Zeit nicht ohne Vorbehalte. Das Gleiche gilt aus dem Blickwinkel der jüdischen Gemeinschaft; denn durch ihre Missachtung religiöser Bräuche hatte sie sich auch hier in ein Zwielicht begeben – was bei willensstarken Menschen, die mit ihrer Tradition aneinandergeraten, häufig der Fall ist.

Auch wenn sie zu ihren Lebzeiten eine Außenseiterin innerhalb der deutschen Gesellschaft war, lässt sich Rahel in die Ahnenreihe jener jüdischen Frauen einordnen, die – im Nachhinein betrachtet – einen immensen Einfluss auf die weitere Entwicklung der deutschen Gesellschaft und Kultur hatten. Bereits die Zeitgenossen sprachen ihr ein reiches Schrifttum und eine spezifische Art des Schreibens zu; Goethe etwa sprach von einem »Mädchen von außerordentlichem Verstand«, »stark in jeder ihrer Empfindungen und doch leicht in jeder Äußerung«. ¹¹ Ihre Wirkung wird mit so unterschiedlichen Personen wie Else Lasker-Schüler, Rosa Luxemburg oder Hannah Arendt in Verbindung gebracht. ¹²

Zugleich erkennen wir aber eine Frau voller Widersprüche, was ihre Beziehung zum Judentum betrifft. Ihren Briefen entnehmen wir Worte, die ihre Herkunft als Last beschreiben; sie sei eine »Falschgeborene«, obwohl sie sich als Hochgeborene fühlte; ihr Leben sei eine »Verblutung«, weil sie sich ständig legitimieren müsse. Immer wieder findet man Stellen, an denen sie bekannte, dass sie aus den Verhältnissen »heraus« müsse, in die sie hineingeboren wurde. ¹³ Die Hinwendung zum Christentum – es bleibt eine Frage der Interpretation, an welchem Punkt ihrer eigenen Entwicklung diese begann – ergänzt dieses Bild.

Indes ist das ein Bild, das auch zu falschen Schlussfolgerungen verführen könnte. Der Wunsch auszubrechen hatte viele Gründe, auch solche, die nichts mit ihrer jüdischen Herkunft zu tun hatten, etwa ihre Stellung als unverheiratete Frau. Den gläubigen Juden brachte sie Skepsis entgegen; aber die sich verschärfenden antisemitischen Tendenzen ihrer Zeit, die sie wohl eher am Rande als gegen sie selbst gerichtet erfahren hat, nahm sie aufmerksam wahr, was sie wiederum zu solidarischen Impulsen und zur Artikulation von Mitleid für alle Betroffenen führte. Ihr Verhältnis zum Judentum blieb respektvoll, auch wenn sie sich von allen dogmatischen und orthodox-religiösen Vorgaben lossagte. Auch hier zeigte sie sich als aufgeklärte, moderne und selbstständig denkende Person, die ihre Kritik an religiösem Dogmatismus mit einem unbedingten Toleranzgebot verband.

Die Figur des Parias

Eine weitere Facette in der Biografie Rahel Varnhagens wird deutlich, wenn wir ihre Geschichte von einem ganz anderen Blickwinkel aus rekonstruieren. In Hannah Arendts Werk, das für seine politik-theoretischen und existenzialistischen Wegweisungen berühmt ist, findet sich eine weniger bekannte frühe Monografie – 1929 bis 1933 in Berlin verfasst –, in der sie sich mit dem Leben Varnhagens ausführlich auseinandersetzt.¹⁴ Es ist ein Text, der ein wenig quer zu den einschlägigen akademischen Theorien steht, in dem es der Philosophin wohl vorrangig um die intellektuelle Biografie einer jüdischen Außenseiterin ging, die sie faszinierte. Arendts Vorhaben galt einer unverstellten Darstellung dieser Lebensgeschichte, wie sie von der Protagonistin selbst hätte erzählt werden können, um schließlich die existenziellen Motive ihres Lebens umso stärker herauszustreichen. Von zentraler Bedeutung, um das Leben und die Person Rahel Varnhagens besser zu verstehen, ist für Arendt dabei der Begriff des Parias.

Er lässt sich insofern auf Varnhagen beziehen, als sie sich eine Widerständigkeit gegen alle gesellschaftlichen Konventionen bewahrte. Die Gegenfigur, der Parvenu, ist vollständig assimiliert. Er hat seinen Platz in der Gesellschaft dadurch gefunden, dass er sich selbst vergisst und alle Differenz zugunsten eines umarmenden Kollektivs aufgibt. Nicht so der Paria: Er ist sich seiner ambivalenten Stellung bewusst und nimmt in Kauf, schief angesehen zu werden, weil er nicht so recht in die bereits stehenden Kategorien passen will. Dem Paria kommt ein Streben nach Wahrhaftigkeit zu, die ihn in einer tendenziell feindseligen Umwelt nicht zur Ruhe kommen lässt.¹⁵

Mit Arendt erblicken wir in Rahel eine Person, die sich mit Kühnheit über die Begrenzungen ihres Lebens hinwegsetzt. Die Identifikation mit ihr setzt unmittelbar am Punkt des Widerstands gegen gesellschaftliche Konventionen an. Aber geht es alleine darum: sich den Konventionen der Zeit zu widersetzen und die Kruste der bürgerlichen Welt ein Stück weit aufzubrechen? Somit darum, eine vergleichsweise »hellere« Episode aus der deutsch-jüdischen Sozialgeschichte zur Anschauung zu bringen? Folgen wir den Reflexionen Arendts, erschließen sich tiefere Aspekte, die auf die Geschichte jüdischer Emanzipation auch vor dem Hintergrund ihres weiteren Verlaufs verweisen.

So scheint in der Lebensgeschichte Rahel Varnhagens die Konfrontation mit einer noch offeneren Zukunft jüdischer Existenz in Deutschland durch, mit Möglichkeiten, die im historischen Verlauf nicht realisiert wurden. »Wir«, die Nachgeborenen, haben ein Bewusstsein vom bevorstehenden Untergang des deutschen Judentums. Die Blütezeit der Salon-

kultur wird überschattet von den darauffolgenden Ereignissen: vom Aufwind des Nationalismus, der Ausbildung eines auf Homogenität fixierten Nationalstaats, vom erstarkenden Antisemitismus und schließlich von der Ausgrenzung, Verfolgung und Vernichtung durch die Nationalsozialisten. Die Versuche, bürgerliche Zugehörigkeit oder Gleichstellung für Juden zu erlangen, nehmen wir also bereits vor dem Hintergrund ihres historischen Scheiterns wahr. Auch für Arendt war diese Welt bereits verloren, insoweit die Möglichkeit der Wahl zwischen einer Paria- und Parvenü-Existenz bereits vom drohenden Untergang überschattet wurde. Die Antworten, die in früheren Zeiten gegeben werden konnten – mit Blick auf eine Menschlichkeit, die über allen ethischen und religiösen Formen schwebt – waren unmöglich geworden. Die Aufklärung mit ihrem Appell an eine gemeinsame Menschlichkeit hatte ihre Überzeugungskraft eingebüßt.

Die »Judenfrage«, ein Begriff, der für Arendts Zeitgenossen bereits mit einer widerwärtigen Mehrdeutigkeit erfüllt und mit Verfolgung und Vernichtung verknüpft war, hatte zu Lebzeiten Rahel Varnhagens noch deutlich andere Konnotationen. Zu dieser Zeit wurde darüber räsoniert, ob und wie eine Gleichstellung von Jüdinnen und Juden in der Gesellschaft zu erreichen sei. Die Schriften und Parteinahmen der Zeit lassen keine eindeutige Richtung erkennen, auch wenn die antisemitischen Strömungen immer stärker hervortraten. Es gab sowohl Versuche, die bürgerliche Gleichstellung der Juden voranzutreiben, als auch schroff ablehnende Urteile. Ein Freidenker aus Irland war schon 1714 mit einer Schrift hervorgetreten, welche über »Reasons for naturalizing Jews in Great Britain and Ireland« nachdachte;¹⁶ 1753 wurde im Vereinigten Königreich gar der »Jewish Naturalization Act« vom Oberhaus verabschiedet. Dieser sollte es den Juden erlauben, sich auf Antrag beim Parlament einbürgern zu lassen. Als das Gesetz ins Unterhaus eingebracht wurde, protestierten jedoch die Tories gegen diese vermeintliche Abkehr vom Christentum und verhinderten sein Inkrafttreten.

Demgegenüber wurden auf dem Kontinent im Zuge der napoleonischen Eroberungen zwar bürgerlich-emanzipatorische Reformen auf den Weg gebracht; aber im deutschen Raum kam es gleichsam zu Widerstandsbewegungen im Zeichen nationalstaatlicher Selbstermächtigung. Entsprechende Akteure plädierten nicht nur für eine nationale, sondern auch für eine kulturelle Selbstbesinnung, in der »das Jüdische« keinen Platz hatte. Die »Scharnierfunktion«,¹⁷ die in dieser bewegten Zeit der deutschen Romantik zwischen der mittelalterlichen Judenfeindschaft und dem sich abzeichnenden biologisch begründeten Antisemitismus zukam, zählt zum vieldiskutierten deutschen »Sonderweg«.

Die ganze Ambivalenz auch aufklärerischer Stellungnahmen zur jüdischen Emanzipation zeigt sich exemplarisch in der einflussreichen, vom preußischen Diplomaten Christian Dohm 1781 veröffentlichten Schrift »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden«. Die erwähnten Paradoxien jüdischer Selbstbestimmung, die sich in einzelnen Biografien abzeichnen, finden hier ihre juristische Entsprechung. Dohm sprach sich für staatsrechtliche Gleichstellung aus, insofern eine »Nützlichkeit« für die bürgerliche Gesellschaft vermutet werden konnte; der Gleichstellung der Juden stünde dann nichts im Wege, solange deren Religion keine »ungeselligen Grundsätze« enthalte.¹⁸ Man mag darin ein im Geist der Aufklärung gehaltenes Toleranzgebot vermuten – aber die eigentliche Haltung kommt in Kommentaren zum Ausdruck, in denen eine Umerziehung zum Zwecke gesellschaftlicher »Nützlichkeit« für unumgänglich gehalten wurde.¹⁹ Es sind solche öffentlichen Kommentare, die die Möglichkeiten und Grenzen jüdischer Biografien in der Zeit Varnhagens aufblenden: indem sie Gleichstellung mit Assimilation verknüpfen, Teilhabe an der Gesellschaft versprechen und gleichzeitig soziale Anerkennung verweigern.

Rahel Varnhagen stand für jene Figur innerhalb dieser vielfältigen Bezüge, die die soziale Stellung des Außenseiters für sich akzeptierte und an ihrem Anderssein festhielt: die des *Parias*. Für Varnhagen war dies *ihr* Konflikt und *ihre*, wenn man so will, individuelle Freiheit. Eine Freiheit, in der sich die Dilemmata der Emanzipation – als Frau wie als Jüdin – ihrer Zeit spiegeln. So erkennen wir in der Biografie Rahel Varnhagens die Widersprüche und Möglichkeiten der Existenz als Jüdin zu einer Zeit, in der die weitere Geschichte der Emanzipation noch offen schien. Der Aufstieg und der Zerfall der Salonkultur, für die ihre Biografie stehen, markieren eine wichtige Episode deutsch-jüdischer Sozialgeschichte – auch wenn diese für uns bereits im Schatten ihres historischen Niedergangs steht.

Anmerkungen

- 1 Elvira Grözinger, Die jüdischen Salons in Berlin. Berliner Lese-Zeichen, in: Literaturzeitung 10/1995, S. 15–20, hier S. 18.
- 2 Vgl. Hannah Arendt, Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. Frankfurt/M. u. a. 1974; ferner zu Varnhagen: Herbert Scurla, Rahel Varnhagen. Die große Frauengestalt der deutschen Romantik. Eine Biographie, Frankfurt/M. 1980; Barbara Hahn, Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess – oder die Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, in: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hrsg.), Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart–Weimar 2011, S. 23 ff.; Seyla Benhabib, Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt/M. 2006.
- 3 Dorothee Nolte, Rahel Varnhagen. Lebensbild einer Salonière, Berlin 2021, S. 17.
- 4 Vgl. Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt 1976.
- 5 Dieter Lamping, Rahel Varnhagen. Ich lasse das Leben auf mich regnen, Berlin 2012, S. 37.
- 6 Zit. nach ebd., S. 12.
- 7 Zit. nach Ludmilla Assing (Hrsg.), Briefwechsel zwischen Rahel und David Veit, Leipzig 1861, S. 77. Weitere Korrespondenzen ihrer Jugend sind zu finden in Rahel Levin Varnhagen, Briefwechsel mit Pauline Wiesel, München 1997.
- 8 Zu den Briefwechseln vgl. Friedhelm Kemp (Hrsg.), Rahel Varnhagen: Briefwechsel. 4 Bde., München 1979.
- 9 Lamping (Anm. 5), S. 19.
- 10 Der Begriff »Schutzjude« entstammt einem Rechtsprinzip, mit dem der Status der jüdischen Minderheit unter anderem unter Friedrich II. (1712–1786) geregelt wurde. Das revidierte Generalprivileg von 1750 gliederte die Juden in sechs Klassen, die unterschiedliche Niederlassungsrechte hatten – von »Generalprivilegierten« bis zu »geduldeten Juden«.
- 11 Zit. nach Ellen Key, Rahel. Eine biographische Skizze, Halle/S. 1907, S. 145.
- 12 Vgl. Lamping (Anm. 5), S. 19.
- 13 Zit. nach ebd., S. 88 f.
- 14 Vgl. Arendt (Anm. 2).
- 15 Vgl. ebd., S. 197; Hannah Arendt, Die verborgene Tradition. Acht Essays, Frankfurt/M. 1976.
- 16 Vgl. John Toland, Reasons for Naturalizing Jews in Great Britain and Ireland on the same foot of all other nations, London 1714.
- 17 Achim Bühl, Antisemitismus. Geschichte und Strukturen von der Antike bis 1848, Wiesbaden 2019, S. 146.
- 18 Christian Wilhelm Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, Berlin 1781, S. 16.
- 19 Ebd., S. 16 f.

Bertha Pappenheim – Feministin und Pionierin der Sozialen Arbeit

*Sie war eine Frau, die jahrzehntelang eigensinnig für ihre Ideen eingetreten ist, Ideen, die in der Zeit lagen. Aber sie tat es oft in Formen und auf Wegen, die einer Entwicklung vorgreifen wollten, so wie sich auch nicht nach jedermanns Sinn und Geschmack waren. Schade!*¹

Nur wenige Jahre vor ihrem Tod verfasste Bertha Pappenheim diesen kurzen, ironisch-bitteren Text über sich selbst und legte ihn dem »Israelitischen Familienblatt« aus Frankfurt am Main in den Mund. Der Satiriker Kurt Tucholsky hatte zahlreiche Prominente gebeten, die Frage »Wie stellen sie sich Ihren Nachruf vor?« zu beantworten. Pappenheim reichte gleich mehrere Varianten ein und ordnete sie jüdischen Zeitungen verschiedener Ausrichtung zu. Mit allen hatte die Sozialreformerin, Feministin und Pionierin der Sozialen Arbeit zum Teil heftige Auseinandersetzungen geführt.²

Bertha Pappenheim (1859–1936) zählt zu den wichtigsten Akteurinnen der Frauenbewegung des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Ihr Wirken ist in einem komplexen Spannungsverhältnis situiert: Pappenheim ging es nicht nur um die Rechte von Jüd*innen in der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft, sondern auch um eine grundlegende Besserstellung von Frauen innerhalb der jüdischen Gemeinden. Jüdische (und auch weibliche) Partikularität sollte dabei nicht aufgegeben werden, im Gegenteil: Pappenheim versuchte, die jüdische Frauenrolle durch einen Rückbezug auf bestimmte Traditionen des Judentums zu modernisieren.³

Teil der Geschichte der Psychoanalyse ist Bertha Pappenheim ebenfalls. Dass es sich bei »Frl. Anna O.« aus Josef Breuers und Sigmund Freuds »Studien über Hysterie«⁴ um die berühmte Sozialreformerin und Feministin handelte, wurde allerdings erst post mortem bekannt; ihre Therapie mit Anfang 20 hatte Pappenheim seit ihrem Wegzug aus Wien nicht mehr erwähnt. Noch heute ranken sich Spekulationen um Pappenheims Krank-

heit, ihre psychiatrische Behandlung und deren Auswirkungen auf ihr späteres Leben.⁵ Ihr vielseitiges politisches und intellektuelles, zum Teil auch widersprüchliches Wirken gerät dadurch jedoch meist aus dem Blickfeld.

Im Folgenden werden Bertha Pappenheims Biografie und ihr Wirken vorgestellt. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf Pappenheims Kampf gegen den Frauenhandel, dessen Strukturen und Akteure sich damals weltweit entfalten konnten. Die Erinnerung an sie wird anhand des globalgeschichtlich angelegten Langzeitprojekts »Tracking the Traffic« aufgegriffen. Teil davon ist auch der Stadtrundgang »Bertha Pappenheim Map«, über den nicht nur das beeindruckende Wirken Pappenheims in Frankfurt am Main, sondern auch Entwicklungen und Dynamiken der damaligen Alltagskultur dort lebenden Jüd*innen kennengelernt werden können.

Jugend und Frankfurter Zeit

Aufgewachsen ist Bertha Pappenheim in liberal-bürgerlichen, jüdisch-orthodoxen Verhältnissen. Ihr Vater war erfolgreicher Kaufmann aus einer angesehenen Pressburger Familie, ihre Mutter stammte aus einer Bankiersfamilie aus Frankfurt am Main. Nach Beendigung der katholischen Mädchenschule, die vorrangig der Vorbereitung auf familiäre und repräsentative Pflichten diente, war für Pappenheim ein Leben als Ehefrau und Mutter vorgesehen. Der damaligen gesellschaftlichen Norm entsprechend fehlte nur noch der passende Mann. Ihr Leben zu jener Zeit beschrieb sie selbst einmal als reduziert auf: »Kinder, Küche, Kleider«.⁶

Neben weltlich-klassischer Bildung kam Pappenheim in den Genuss von ästhetisch-literarischer Bildung und von Musikunterricht. Zudem konnte sie Kenntnisse in Englisch, Französisch, Italienisch, Hebräisch und Jiddisch erwerben. Ihr damaliges Leben als sogenannte höhere Tochter sah Pappenheim jedoch als geprägt von »geistiger Unterernährung«.⁷ Hierzu trug auch der Ausschluss von Frauen vom jüdisch-geistigen Leben und dem Thora-Studium bei. Außerhäusliche Berufsarbeit war Pappenheim ebenso versperrt wie der Zugang zu höherer Bildung oder gar ein Studium. Als standesgemäß galt lediglich ein Engagement in der Wohlfahrt.⁸

Nach dem Tod des Vaters zog Bertha Pappenheim 1888 zusammen mit ihrer Mutter nach Frankfurt am Main. Dort begann sie, ehrenamtlich aktiv zu werden. Pappenheim engagierte sich in der Israelitischen Suppenanstalt, im Israelitischen Hilfsverein sowie im Hilfscomité für die notleidenden ostjüdischen Flüchtlinge. Darüber hinaus übernahm sie die Leitung der Mädchenwaisenanstalt des Israelitischen Frauenvereins und war als

ehrenamtliche Armen- und Waisenpflegerin der Stadt tätig. 1901 gründete Pappenheim den Verein Weibliche Fürsorge. Der Verein, in dem Frauen die alleinigen Entscheidungsträgerinnen waren, betrieb ein umfassendes Netz sozialer Angebote: etwa ein Kinderhaus, eine Kinderschutzkommission, Stellenvermittlung und Berufsberatung, Wohnungsfürsorge und Familienpflege.⁹ »Unter Helfen verstehe ich natürlich keine Hilfe im Sinne von Wohltätigkeit«, bemerkte Pappenheim 1901 in einer öffentlichen Rede. Ihr gehe es vielmehr um »Rat, Förderung und das Zugeständnis aller rechtlichen und politischen Mittel, derer jeder Mensch, Mann und Frau, zur Aufrechterhaltung seiner physischen und sittlichen Existenz bedarf.«¹⁰

Inspiziert von einer internationalen Frauen-Konferenz in Berlin rief Pappenheim zusammen mit Sidonie Werner 1904 den Jüdischen Frauenbund (JFB) als Dachorganisation bereits bestehender Vereine ins Leben. Jahrelang übte Pappenheim dessen Vorsitz aus. Die Vereinsziele umfassten die soziale Hilfstätigkeit, die Koordination lokaler Vereine, den Kampf gegen den Mädchenhandel sowie die Verbesserung von Bildungschancen und Berufsausbildungsmöglichkeiten für Mädchen und Frauen. Im Laufe der Zeit avancierte der JFB zur bedeutendsten jüdischen Frauenorganisation, in der sich überwiegend verheiratete Hausfrauen aus der Mittelschicht engagierten. Die meisten Mitglieder waren deutsche Jüdinnen aus der Strömung des liberalen Judentums. Als Ideal weiblicher Berufstätigkeit propagierte der JFB soziale und hauswirtschaftliche Arbeit.¹¹

Der JFB war zudem Mitglied des Bundes Deutscher Frauenvereine, einem Dachverband der gemäßigten Frauenbewegung.¹² Nach der Einführung des allgemeinen Frauenwahlrechts 1918 verlagerte der JFB seine Aktivitäten jedoch stärker auf den Kampf um Gleichberechtigung innerhalb der jüdischen Gemeinden. Vor dem Hintergrund ihrer nun erreichten gesellschaftlichen Besserstellung erschienen vielen jüngeren Frauen die einst formulierten Ziele des JFB als nicht mehr zeitgemäß. 1924 zog sich Pappenheim von allen zentralen Ämtern des JFB sowie aus dem Vorstand des BDF zurück.¹³

Neue Frauenrolle

Während ihres zunächst rein wohltätigen Engagements hatte Pappenheim schnell erkannt, dass Almosen allein nicht genügen, dass diese, wie sie 1920 schrieb, einem »schädlich und demoralisierend« wirkendem »Narkotikum« ähneln würden.¹⁴ *Zedaka*, die jüdische Wohltätigkeit, bedeutete für Pappenheim, die Betroffenen über Bildung, Beratung oder Arbeitsmöglichkeiten in die Lage zu versetzen, auf eigenen Beinen zu stehen. Die tradi-

tionelle, private jüdische Frauenrolle als »Priesterin des Hauses« und »Hüterin der Familie« modernisierte Pappenheim, indem sie diese um die im öffentlichen Raum stattfindende Tätigkeit in der sozialen Arbeit erweiterte, die sie als religiöses Gebot und Pflicht (*Mizwa*) sowie als Bekenntnis zum Judentum verstand.¹⁵ In Verbindung damit propagierte Pappenheim, die selbst kinderlos und unverheiratet blieb, die Idee einer »geistigen Mütterlichkeit«.¹⁶

Pappenheim war Zeit ihres Lebens tief religiös und bekannte sich zur jüdischen Orthodoxie.¹⁷ In der jüdischen Tradition entdeckte sie Legitimationsgrundlagen für die von ihr vertretene Frauenrolle. So übersetzte Pappenheim nicht nur Werke wie Mary Wollstonecrafts feministischen Klassiker »Verteidigung der Rechte der Frauen« von 1792 ins Deutsche – zu Beginn, wie damals üblich, noch unter männlichem Pseudonym.¹⁸ Auch frühneuzeitliche jüdische Literatur wie etwa die »Memoiren der Glückel von Hameln« (1910) wurde von ihr übertragen.¹⁹ Glückel (1645–1724) diente Pappenheim als Vorbild für ihr eigenes Leben und Werk. In ihren im Original auf Westjiddisch verfassten Memoiren beschrieb Glückel ihr eigenständig und selbstbewusst geführtes Leben als weibliches Oberhaupt einer weitverzweigten Familie, Mutter von zwölf Kindern und erfolgreiche Geschäftsfrau im Hamburg und Mitteleuropa der damaligen Zeit.²⁰

Daneben existieren Übersetzungen des »Maasse-Buches« (1929), einer Sammlung von mündlich überlieferten jiddischen Erzählungen und Legenden aus dem Mittelalter, sowie der volkstümlichen Frauenbibel »Zeelah u-Reenah« aus dem 16. Jahrhundert (1930).²¹ Zusätzlich publizierte Pappenheim seit ihrer Ankunft in Frankfurt zahlreiche eigene Artikel und Aufsätze, Erzählungen, Theaterstücke und Aphorismen, vor allem zu den Themen Frauenbildung, rechtliche Gleichstellung und dem Kampf gegen die sexuelle Ausbeutung von osteuropäischen jüdischer Mädchen. Zwischen Mitte und Ende der 1920er Jahre erschienen unter dem Titel »Sisyphus-Arbeit« Pappenheims Briefe zu Mädchenhandel und Kinderschutz.²²

Engagement gegen Frauenhandel

»Von meiner Mutter hat man mich weggenommen«.²³ Ein so betitelter jiddischer Tango aus dem Jahr 1930 verdeutlicht, wie die Suche nach einem besseren Leben in der »Neuen Welt« auch für nicht wenige junge Jüdinnen in der Zwangsprostitution endete. Tausende Frauen wurden damals jährlich mit falschen Versprechungen aus Deutschland und Osteuropa gelockt und landeten in den weitentfernten Bordellen von New York oder Buenos Aires.

Auch in Bertha Pappenheims Wirkungsstätte Frankfurt war die Not der osteuropäischen Emigrant*innen sichtbar. Vor allem der Hauptbahnhof, der die Mainmetropole zu einem wichtigen europäischen Verkehrsknotenpunkt gemacht hatte, fungierte als zentraler Schauplatz für Mädchenhandel und Prostitution – aber auch für den Kampf dagegen. Antisemitische Propagandisten deklarierten das gesamteuropäische Problem des Frauenhandels als per se jüdisch und behaupteten, alle Zuhälter seien osteuropäische Juden. Der Verbreitung dieser Mythen war sich Pappenheim deutlich bewusst, und dennoch nahm sie auch die Beteiligung von Jüd*innen am Mädchenhandel genau in den Blick und begehrte dagegen unerbitlich auf – etwa in ihrer programmatischen Rede »Zur Sittlichkeitsfrage«, die sie 1907 bei einer Tagung des JFB hielt.²⁴ Pappenheim kritisierte darin die tradierten Geschlechterordnung im Judentum scharf: Die Reduzierung von Frauen auf ein rechtloses Dasein als Ehefrau und Mutter begünstige auch ihre Gefährdung durch den Mädchenhandel.²⁵

Von Teilen der jüdischen Öffentlichkeit wurden Pappenheims Ausführungen als grundsätzlicher Angriff auf das Judentum vehement zurückgewiesen. Trotz solcher Widerstände entwickelte sich Bertha Pappenheim zu einer weltweit anerkannten Expertin zum Thema Frauenhandel. Sie sprach auf internationalen, auch interkonfessionellen Kongressen, und war in zahlreichen Netzwerken zur Bekämpfung des Frauenhandels aktiv. Zu ihrer Expertise trug auch bei, dass sie offenbar keine Berührungspunkte gegenüber den Betroffenen und ihren Lebensverhältnissen zeigte. Pappenheims wohl bekannteste Recherchereise führte sie nach Galizien. Zusammen mit Sara Rabinowitsch war sie auf einer internationalen Tagung zur Bekämpfung des Mädchenhandels in Frankfurt 1902 beauftragt worden, einen detaillierten Bericht über die Situation von gefährdeten Mädchen und Frauen und mögliche Hilfsmaßnahmen zu erstellen. Der dazugehörige Report erschien 1904 unter dem Titel »Zur Lage der jüdischen Bevölkerung in Galizien«.²⁶

Für den Schutz von Frauen engagierte sich Pappenheim auch ganz praktisch: Ab den frühen 1920er Jahren widmete sie sich verstärkt dem Schutz- und Erziehungsheim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg. Das Heim hatte sie 1907 auf Grundlage von Spenden aus dem Frankfurter jüdischen Bürgertum aufgebaut und sollte es bis zu ihrem Tod auch leiten. In kleine, familienähnlichen Wohngruppen eingeteilt, lebten dort schwangere, unverheiratete Frauen, ledige Mütter mit ihren unehelichen Kindern, schutzbedürftige Kleinkinder und Säuglinge sowie junge Frauen, die als Prostituierte gearbeitet hatten oder als sozial gefährdet galten. Dass die Wahl auf die Kleinstadt Neu-Isenburg fiel, erklärt sich daraus, dass dort die Aufnahme von Flüchtlingen, staatenlosen Frauen sowie Frauen anderer Staats-

angehörigkeiten leichter war als im nahe gelegenen, zum Preußischen Staat gehörenden Frankfurt. Mit dem Heim wollte Pappenheim jungen Frauen und Mädchen ein jüdisches Zuhause geben und sie gleichzeitig auf ein eigenständiges Leben vorbereiten. Ein geregelter Tagesablauf und die Übernahme von Verantwortung waren dabei zentral. Dazu kamen Bestandteile eines traditionell-jüdischen Alltagslebens wie die Einhaltung der Speisegesetze, das Zelebrieren von Traditionen sowie Unterricht in jüdischer Geschichte. Im Heim arbeiteten ausschließlich Frauen. Männer hatten allenfalls als Ärzte, Lehrer oder Referenten Zugang. Ebenfalls ungewöhnlich für die damalige Zeit war ein Verzicht auf Zwangseinweisungen, Prügelstrafen, Arrest, Nahrungsentzug sowie stigmatisierende Anstaltskleidung.²⁷

Ab 1933 verschlechterte sich auch die Situation der Heimbewohnerinnen in Neu-Isenburg. 1935/36 wurden sieben Heimbewohnerinnen zwangsweise sterilisiert, ab 1937 war ihnen der Besuch der Neu-Isenburger Volksschule verboten. 1938 brannte ein nationalsozialistischer Mob ein Haus des Heimes nieder und beschädigte ein zweites. 1942 wurde das Heim zwangsaufgelöst. Einigen Bewohnerinnen gelang die Emigration aus Deutschland, die dort verbliebenen Frauen und Mädchen aber ermordeten die Nationalsozialisten und ihre Helfershelfer in Ghettos und Vernichtungslagern. Bertha Pappenheim erlebte diese Entwicklung nicht mehr mit. Sie starb 1936 nach längerer Krankheit und kurz nach einem Verhör durch die Gestapo im Alter von 77 Jahren. Heute befindet sich auf dem Gelände des ehemaligen Heims eine Seminar- und Gedenkstätte zu Ehren der Gründerin. Die Erinnerung an sie lebt aber auch andernorts fort, wie im Folgenden anhand einiger Beispiele gezeigt wird.

Globalgeschichtliche Erinnerung: Tracking the Traffic

Dass es sich sowohl beim Frauenhandel als auch beim Kampf dagegen um Phänomene der Globalgeschichte handelt, wird nicht nur deutlich beim Blick auf Bertha Pappenheims netzwerkartige, weltweite Austauschbeziehungen in Form von Recherchereisen,²⁸ Kongressbesuchen²⁹ oder Korrespondenzen. Auch die Migrationsverläufe der von Mädchenhandel betroffenen Frauen selbst gehören in diese Kategorie.³⁰ Transnationale Prozesse manifestierten sich dabei in lokalen Kontexten: an den Ursprungsorten der Migrationsbewegungen, an Verkehrsknotenpunkten, und auch an den Zielorten.³¹ Dieser weitverzweigten Geschichte des Frauenhandels im 19. und 20. Jahrhundert widmeten sich in den vergangenen Jahren mehrere interdisziplinäre Projekte. Ein Beispiel ist die Ausstellung »Der Gelbe Schein. Mädchenhandel

1860 bis 1930«, die 2012 gleichzeitig im Deutschen Auswandererhaus in Bremerhaven sowie in der Stiftung Neue Synagoge – Centrum Judaicum in Berlin gezeigt wurde. In ihr wurden Migrationsverläufe und Biografien von zahlreichen Prostituierten und Zuhältern in den Blick genommen.³²

Einen ebenfalls globalgeschichtlich orientierten Ansatz verfolgt die schweizer Künstlerin Elianna Renner mit ihrem Langzeitprojekt »Tracking the Traffic«, in dem sie sich vor allem einer Reihe von Personen widmet, die sich den Strukturen und Akteuren des Frauenhandels an verschiedenen Orten widersetzen – darunter auch Bertha Pappenheim.³³ In ihrer Videoinstallation »La organización« etwa thematisiert Renner die Geschichte von Zwi Migdal, einem damals weltweit agierenden jüdischen Zuhälterring mit Sitz in Buenos Aires. Besonderes Augenmerk legt Renner auch auf die Biografie von Raquel Liberman (1900–1935). Die jüdische Emigrantin aus Warschau arbeitete nach dem Tod ihres Ehemanns über dreieinhalb Jahre in der argentinischen Hauptstadt als offiziell registrierte Prostituierte, ehe sie über ein kleines Antiquitäten- und Musikgeschäft zu etwas Wohlstand kam. Als ihr neuer Ehemann sich ihres Vermögens bemächtigte und sie in die erneute Prostitution zwang, zeigte die damals 29-jährige ihn bei der Polizei an und trug damit entscheidend zur Zerschlagung eines Zuhälterrings bei. Hierzulande etwas bekannter als Liberman dürfte Leopold Rosenak (1868–1923) sein, der ebenfalls in »Tracking the Traffic« vorgestellt wird. Als Bremer Stadtrabbiner engagierte Rosenak sich gegen den Frauenhandel und wurde zu einem wichtigen Mitstreiter Pappenheims. Er träumte davon, eine Zeitung in jiddischer Sprache herauszugeben, die in Osteuropa verteilt werden und die Frauen rechtzeitig vor den Gefahren bei der Auswanderung warnen sollte. Umsetzen konnte er sein Vorhaben aufgrund seines plötzlichen Todes nie.³⁴

Warnungen vor Zuhältern fanden alleinreisende junge Frauen aber unter anderem in Frankfurt. In der Bahnhofshalle befand sich damals eine Anlaufstelle, die von der Evangelischen Bahnhofsmision, der Katholischen Bahnhofsmision und der Jüdischen Bahnhofshilfen des Vereins Weibliche Fürsorge und des JFB betrieben wurde. Gemeinsame, zum Teil mehrsprachige Plakate hingen in den Bahnhofshallen und Zugabteilen aus, um die jungen Frauen vor betrügerischen Arbeitsstellen- und Zimmervermittlern und vor Zuhältern zu warnen. Die für die damalige Zeit ungewöhnliche interreligiöse Zusammenarbeit drückte sich sogar in gemeinsamen Schichtplänen aus. Bei Ankunft von Zügen hielten die Mitarbeiterinnen Ausschau nach allein reisenden Frauen und versuchten, schnell und unbürokratisch Unterstützung zu leisten. Sie halfen bei der Weitervermittlung von arbeitssuchenden Frauen, gaben Auskünfte oder beteiligten

sich bei der Suche nach kostengünstigen Übernachtungsmöglichkeiten. Die Jüdische Bahnhofshilfe verfügte über Notfallzimmer für mittellose Frauen, bedürftige Durchreisende erhielten Erfrischungen und Essen.³⁵

Die Geschichte der Jüdischen Bahnhofshilfe ist Teil einer 2021 im Rahmen von »Tracking the Traffic« veröffentlichten digitalen Stadtkarte, über die das beeindruckende Wirken von Bertha Pappenheim in Frankfurt kennengelernt werden kann. Die drei zwischen 45 und 90 Minuten langen Rundgänge nehmen Stationen im Westend, Ostend sowie im Bahnhofsviertel in den Blick. Die »Bertha Pappenheim Map« entfaltet nicht nur ein Panorama von Netzwerken und Wirkungsstätten der Sozialreformlerin und bürgerlichen Feministin, sondern ordnet diese auch in die Entwicklungen und Dynamiken der damaligen Alltagskultur der Frankfurter Jüd*innen ein. Dazu gehören auch zahlreiche innerjüdischer Kontroversen, Konflikte und Abgrenzungsbemühungen, etwa in Bezug auf die verschiedenen religiösen Strömungen oder zu konkreten Streitfragen wie den Ursachen des Mädchenhandels.

Die digitale Stadtkarte verrät darüber hinaus einiges über die damalige antisemitische Alltagskultur um 1900 – etwa über die Umtriebe des damaligen Besitzers des Hotels »Kölner Hof«, Hermann Laass, der Postkarten mit Texten wie »Gruß aus dem Kölner Hof. Einzig judenfreies Hotel in Frankfurt a. M.« vertrieb³⁶ – sowie über früheres jüdisches Leben in der Stadt. So wird im Ostend, wo sich ab 1462 das jüdische Ghetto Frankfurts befunden hatte, an die Hauptsynagoge der Israelitischen Gemeinde, die orthodoxe Börneplatzsynagoge und die neo-orthodoxe Synagoge an der Friedberger Anlage erinnert. Alle drei wurden während des Novemberpogroms 1938 niedergebrannt und zerstört.

Insgesamt verdichten sich in der Karte die Biografie, das Wirken und die Frauenvorbilder der Protagonistin zu einem Portrait jüdischer Lebenswelten der damaligen Zeit. In allen drei Stadtrundgängen wird dezidiert auf die Katastrophe der Shoah verwiesen oder zumindest auf Ereignisse und Entwicklungen, die den Holocaust aus heutiger Sicht bereits anzukündigen scheinen. Dennoch wird deutlich, wie wichtig es ist, jüdisch-deutsche Geschichte nicht auf die Zeit des Nationalsozialismus zu reduzieren, Jüd*innen als handelnde Individuen, und nicht als bloße Angehörige einer vermeintlich homogenen Gruppe wahrzunehmen. Über den Zugang der Sozial- und Globalgeschichte erhellt die Map sowie das gesamte Projekt »Tracking the Traffic« viel über den Alltag und die Selbstverständnisse von Jüd*innen im Deutschland des 19. und 20. Jahrhundert Jahrhunderts.

Anmerkungen

- 1 Zit. nach Marianne Brentzel, »Drum wühl' ich mich in Arbeit und leb' mich wund an Pflicht«. Das Leben der Bertha Pappenheim 1859–1936, in: Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte 45–46/2004, S. 94–101, hier S. 94.
- 2 Vgl. ebd.
- 3 Vgl. Britta Konz, Bertha Pappenheim (1859–1936). Ein Leben für jüdische Tradition und weibliche Emanzipation, Frankfurt/M.–New York 2005; Shulamit Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, in: dies, Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays, München 2000, S. 131–145.
- 4 Vgl. Josef Breuer/Sigmund Freud, Studien über Hysterie, Frankfurt/M. 2011.
- 5 Vgl. Brentzel (Anm. 1), S. 95 ff.
- 6 Zit. nach Gudrun Wolfgruber, Vorwort – Versuch einer Spurensuche, in: dies (Hrsg.), Bertha Pappenheim. Soziale Arbeit, Frauenbewegung, Religion, Wien 2015, S. 7–12, hier S. 7.
- 7 Zit. nach Gudrun Wolfgruber, Bertha Pappenheim (1859–1936). Biographische Stationen und Werk, in: dies. (Hrsg.), Bertha Pappenheim. Soziale Arbeit, Frauenbewegung, Religion, Wien 2015, S. 13–82, hier S. 15.
- 8 Vgl. Brentzel (Anm. 1), S. 94; Wolfgruber (Anm. 7), S. 13 ff.
- 9 Vgl. Brentzel (Anm. 1), S. 98; Wolfgruber (Anm. 7), S. 23 ff.
- 10 Zit. nach Wolfgruber (Anm. 7), S. 24 f.
- 11 Vgl. Marion Kaplan, Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904–1938, Hamburg 1981, S. 46 ff.; Heidi Fogel/Noemi Staszewski, Der Jüdische Frauenbund, in: Magistrat der Stadt Neu-Isenburg (Hrsg.), Zum Leben und Wirken Bertha Pappenheims, Neu-Isenburg 2006, S. 6.
- 12 Pappenheim selbst war in Bezug auf das Frauenwahlrecht allerdings zögerlich, wenn auch aus strategischen Gründen: »Wir müssen unseren Weg langsam gehen. Erst wenn wir geistig den gleichen Entwicklungsgang durchgemacht haben werden wie der Mann, sollten wir anfangen, auf unsere politischen Rechte Anspruch zu erheben.« Zit. nach Wolfgruber (Anm. 7), S. 34.
- 13 Vgl. Kaplan (Anm. 11), S. 116 ff., S. 249 ff.; Martina Steer, »Wir wollen sein einig Volk von Schwestern, vor keiner Not uns fürchten und Gefahr!« – Der Jüdische Frauenbund im Ersten Weltkrieg, in: Margarete Grandner/Edith Sauer (Hrsg.), Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdischen Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum, Wien–Köln–Weimar 2005, S. 103–122; Fogel/Staszewski (Anm. 11), S. 6 ff.
- 14 Zit. nach Fogel/Staszewski (Anm. 11), S. 4.
- 15 Vgl. Britta Konz, Bertha Pappenheims neuer Familienbegriff, in: Bet Debora Journal 2/2002, S. 20–21. Pappenheim selbst schrieb von Mütterlichkeit als »Urempfinden der Frau, das auch eine Unberührte beglückt empfinden kann«. Zit. nach Wolfgruber (Anm. 7), S. 23.
- 16 Fogel/Staszewski (Anm. 11), S. 7.
- 17 Vgl. Bertha Pappenheim, Gebete, hrsg. von Elisa Klapheck/Lara Dämmig, Teetz 2003.
- 18 Vgl. Paul Berthold, Eine Verteidigung der Rechte der Frau mit kritischen Bemerkungen über politische und moralische Gegenstände von Mary Wollstonecraft, Dresden–Leipzig 1899.

- 19 Vgl. Die Memoiren der Glückel von Hameln. Aus dem Jüdisch-Deutschen von Bertha Pappenheim, Weinheim–Basel 2005.
- 20 Vgl. Viola Roggenkamp, Vorwort, in: ebd., S. VII–XXV.
- 21 Vgl. Zeenah u-Reenaah, Frauenbibel, Bereschit, Erstes Buch Moses, nach dem Jüdisch-Deutschen bearbeitet von Bertha Pappenheim, hrsg. vom Jüdischen Frauenbund, Frankfurt/M. 1930.
- 22 Vgl. Bertha Pappenheim, Sisyphus-Arbeit. Folge 1, Reisebriefe aus den Jahren 1911 und 1912, Leipzig 1924; dies, Sisyphus-Arbeit. Folge 2, Berlin 1929.
- 23 Der Originaltitel des anonymen, um 1920 in Buenos Aires entstandenen Liedes lautet: »Fun mayn mamenu hot men mikh aroygenumen«.
- 24 Vgl. Bertha Pappenheim, Zur Sittlichkeitsfrage, in: dies, Sisyphus: gegen den Mädchenhandel – Galizien, hrsg. von Helga Heubach, Freiburg/Br. 1992, S. 107–114.
- 25 Vgl. Helga Heubach, Anmerkung, in: ebd., S. 114–117.
- 26 Vgl. Bertha Pappenheim, Zur Lage der Jüdischen Bevölkerung in Galizien. Reiseeindrücke und Vorschläge zur Verbesserung der Verhältnisse (1904), in: Lena Kugler/Albrecht Koschorke (Hrsg.), Bertha Pappenheim (Anna o.). Literarische und publizistische Texte, Wien 2002, S. 113–169.
- 27 Vgl. Bertha Pappenheim Map, Heim des Jüdischen Frauenbundes in Neu-Isenburg, o.D., <https://berthapappenheim.com/tours/1/stations/station-1-add-1>.
- 28 Vgl. Lena Kugler/Albrecht Koschorke, Reiseberichte, in: dies. (Anm. 26), S. 109–112.
- 29 Vgl. Dieter J. Hecht, Die Weltkongresse jüdischer Frauen in der Zwischenkriegszeit: Wien 1923, Hamburg 1929, in: Grandner/Sauer (Anm. 13), S. 123–156.
- 30 Vgl. Irene Stratenwerth, Der Gelbe Schein. Mädchenhandel 1860 bis 1930, Bremerhaven 2012.
- 31 Vgl. Sebastian Conrad, Globalgeschichte. Eine Einführung, München 2013.
- 32 Siehe die Website zur Ausstellung: <https://centrumjudaicum.de/portfolio-items/der-gelbe-schein-maedchenhandel-1860-bis-1930>.
- 33 Siehe die Website zum Projekt: <https://trackingthetraffic.org>.
- 34 Vgl. Magdalena Waligórska/Elianna Renner, Rabbi Rosenaks Traum, o.D., <https://trackingthetraffic.org/bremen/rabbi-rosenaks-traum-6.html?revision=33>.
- 35 Vgl. Bertha Pappenheim Map, Jüdische Bahnhofshilfe, o.D., <https://berthapappenheim.com/tours/2/stations/station-2>.
- 36 Vgl. Bertha Pappenheim Map, Das antisemitische Hotel Kölner Hof, o.D., <https://berthapappenheim.com/tours/2/stations/station-4>.

Installation Schalechet (Gefallenes Laub) von Menashe Kadishman
im Jüdischen Museum Berlin ▶

Emanzipation, Verfolgung, Erinnerung



Arbeiterbewegung, Antisemitismus und jüdische Emanzipation

Die proletarische Emanzipation und der Kampf gegen den Antisemitismus gingen im 19. und 20. Jahrhundert eine spannungsreiche Beziehung ein. Proletarier und Juden gehörten zu den Benachteiligten der aufstrebenden bürgerlichen Gesellschaft. Der Grad der Benachteiligung war indes sehr unterschiedlich: Das materielle Elend der noch ins 19. Jahrhundert hinein in den Ghettos lebenden Juden war durchaus mit der schlimmen Lage des »Vierten Standes« (der Arbeiterklasse) vergleichbar. Doch in West- und Mitteleuropa war schon in der ersten Jahrhunderthälfte nach 1800 ein jüdisches Bürgertum entstanden, das zu Wohlstand gekommen war und dessen Angehörige die Rechtsgleichheit innerhalb der existierenden Gesellschaft einforderten, keineswegs jedoch deren Überwindung anstrebten, wie es die Arbeiterbewegung auf ihre Fahnen schrieb.

Die Entwicklungsetappen der deutschen Arbeiterbewegung sind eng verbunden mit den Zäsuren der deutschen Geschichte: Vier Jahre nach der Reichseinigung entstand 1875 die einheitliche Sozialistische Arbeiterpartei (SAP), aus der 1890 die SPD wurde. Ihre legale Existenz wurde durch den Sturz des ersten Reichskanzlers Otto von Bismarck und den Übergang zur Wilhelminischen Periode des Kaiserreichs ermöglicht. Die Spaltung der Partei fiel mit der Spaltung der deutschen Gesellschaft in der Endphase des Ersten Weltkriegs zusammen, ihr Verbot und ihre Neukonstituierung in Deutschland mit Aufstieg und Ende der NS-Diktatur.

Auch die antisemitische Bewegung ist in ihren Zäsuren an die politischen und wirtschaftlichen Konjunkturen in Deutschland gekoppelt. Das erste Erstarken des organisierten Antisemitismus fällt mit der langen Wirtschaftskrise der 1870er bis 1890er Jahre zusammen. In den Jahren des wirtschaftlichen Hochs, in denen Deutschland bis 1914 zur zweitstärksten Industriemacht der Welt wurde, trat der organisierte Antisemitismus hin-

ter andere Manifestationen des Nationalismus zurück, ohne allerdings auszusterben. In der Not des Krieges erstarkten jüdenfeindliche Vorurteile, um schließlich in den Krisenjahren der Weimarer Republik zur politisch mitentscheidenden Kraft zu werden, die dazu beitrug, dass der erste Versuch einer Demokratie in Deutschland scheiterte.

Sozialdemokratie und jüdische Emanzipation im Kaiserreich

Arbeiterbewegung und Antisemitismus waren von ihren politischen und ideengeschichtlichen Ursprüngen her einander entgegengesetzt. Es genügt hier, auf die Schlüsselkategorie der Emanzipation zu verweisen, von der aus sich das gegensätzliche Selbstverständnis von sozialistischer Arbeiterbewegung und Antisemitismus gut erfassen lässt. Für die Juden, so der israelische Historiker Walter Grab, bedeutete Emanzipation ursprünglich »das Verlassen jener von uralten Religionsgesetzen geprägten Welt, in der der Rabbiner uneingeschränkte Autorität besaß. Infolge des Untergangs der ständischen Privilegienordnung war die jüdische Sonderexistenz nicht mehr aufrechtzuerhalten. Der Kampf um die Emanzipation der Juden war seit Anbeginn Teil des allgemeinen Kampfs von Aufklärern und Revolutionären um Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit: Sollte die gesellschaftliche Integration der Juden erfolgreich sein und allen politischen Wechselfällen standhalten, so musste die demokratische Idee und Lebensform im öffentlichen Bewusstsein fest verankert sein.«¹

In Deutschland misslangen jedoch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Versuche, dem auf Volkssouveränität basierenden demokratischen Prinzip zum Sieg zu verhelfen. Dies war Ausdruck der politischen Defizite des 1871 durch »Blut und Eisen« zusammengeschiedeten Kaiserreichs. Dieses krankte daran, wie der Historiker Arthur Rosenberg 1928 schrieb, dass der politische Kompromiss zwischen Junkern und Bürgertum »in der Form des bürokratischen Selbstherrschertums« verwirklicht wurde, was die Arbeiterklasse praktisch außerhalb der Staatsordnung stellte.² Die Bourgeoisie hatte sich im Wesentlichen mit den wirtschaftlichen Machtpositionen zufriedengegeben, ohne der Monarchie und dem Junkertum die politische Entscheidungsgewalt abzurufen. Der Ruf nach einer Parlamentarisierung des Reichs wurde somit vor allem eine Sache der Sozialdemokratie.

Als soziokulturelle Minderheit waren die Juden trotz und gerade wegen ihrer Assimilationsbestrebungen besonders von der jeweiligen politischen Atmosphäre betroffen. Ende der 1870er Jahre entstand eine Reihe antisemitischer Gruppierungen, von denen die Christlich-Soziale Partei des Ber-

liner Hofpredigers Adolf Stoecker die wichtigste wurde. Bis zur Mitte der 1890er Jahre blieben die Antisemiten ein politisch relevanter Faktor, bevor mit dem langen Wirtschaftsaufschwung ihre Bedeutung zunächst abnahm.³

Zur Abwehr des Antisemitismus beriefen die Sozialdemokraten Anfang 1881 eine Massenversammlung nach Berlin ein. Der sozialdemokratische Theoretiker Eduard Bernstein schrieb über die enthusiastische Zustimmung der Arbeiter zu den Reden, die gegen »den mit der antisemitischen Agitation verbundenen Lug und Trug« gehalten wurden. Ein Beschluss der Versammlung wandte sich »gegen eine Schmälerung der den Juden verfassungsmäßig garantierten staatsbürgerlichen Gleichstellung« und warnte »alle städtischen und ländlichen Lohnarbeiter Deutschlands vor den Betörungsversuchen gewisser angeblicher Volksfreunde der verschiedensten Art, sich nicht zu einer Beteiligung an jener Bewegung verleiten und als Werkzeug für solche bewusst oder unbewusst volksfeindlichen Zwecke gebrauchen zu lassen.«⁴

In Reaktion auf den österreichischen und deutschen Antisemitismus warnte Friedrich Engels, der in London lebende Weggefährte des 1883 verstorbenen Karl Marx, am 9. Mai 1890 in der Wiener »Arbeiterzeitung« davor, sich von der antikapitalistischen Rhetorik der Antisemiten verführen zu lassen. Der Antisemitismus sei »nichts anderes als eine Reaktion mittelalterlicher, untergehender Gesellschaftsschichten gegen die moderne Gesellschaft, die wesentlich aus Kapitalisten und Lohnarbeitern besteht, und dient daher nur reaktionären Zwecken unter scheinbar sozialistischem Deckmantel; er ist eine Abart des feudalen Sozialismus, und damit können wir nichts zu schaffen haben. Ist er in einem Lande möglich, so ist das ein Beweis, dass dort noch nicht genug Kapital existiert. Kapital und Lohnarbeit sind heute untrennbar. Je stärker das Kapital, desto stärker auch die Lohnarbeiterklasse, desto näher also das Ende der Kapitalistenherrschaft. Uns Deutschen, wozu ich auch die Wiener rechne, wünsche ich also recht flotte Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft, keineswegs deren Versumpfen im Stillstand.

Dazu kommt, dass der Antisemitismus die ganze Sachlage verfälscht. Er kennt nicht einmal die Juden, die er niederschreit. Sonst würde er wissen, dass hier in England und in Amerika, dank der osteuropäischen Antisemiten, und in der Türkei,⁵ dank der spanischen Inquisition, es Tausende und aber Tausende jüdischer Proletarier gibt; und zwar sind diese jüdischen Arbeiter die am schlimmsten ausgebeuteten und die allerelendesten. Wir haben hier in England in den letzten zwölf Monaten drei Streiks jüdischer Arbeiter gehabt, und da wollen wir Antisemitismus treiben als Kampf gegen das Kapital?«⁶

Damit gab Engels nicht nur Hinweise auf ein präzises gesellschaftstheoretisches Erklärungsmodell für das Fortwirken antijüdischer Vorurteile in der damaligen Gegenwart, sondern wies auch auf die Hauptopfer der antisemi-

tischen Kampagnen hin, auf die doppelt – national wie sozial – unterdrückten jüdischen Arbeiter. Doch unbeabsichtigt drückte Engels' Brief auch die Illusion aus, der Antisemitismus sei dank der Fortentwicklung des Kapitalismus dazu bestimmt, sich auf sozusagen natürliche Weise aufzulösen.

Auf dem Kölner SPD-Parteitag 1893 hielt der Parteivorsitzende August Bebel ein viel beachtetes Referat, worin er den reaktionären Charakter der Judenfeindschaft sichtbar machte. Der Antisemitismus greife in seiner scheinbar antikapitalistischen Attacke gegen das »jüdische Ausbeuterthum« lediglich Erscheinungen der Klassenherrschaft, nicht aber diese selbst an. Wenn die Sozialdemokratie nur stärker werde, dann müssten die in jüdenfeindlichen Vorurteilen gefangenen antikapitalistischen Rebellen geradezu zwingend zu der Einsicht gelangen, dass »die Sozialdemokratie der entschiedenste Feind des Kapitalismus ist« und »die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen keine speziell jüdische, sondern eine der bürgerlichen Gesellschaft eigenthümliche Erwerbsform ist, die erst mit dem Untergang der bürgerlichen Gesellschaft endet«. Bebel begriff den Antisemitismus als ein Durchgangsstadium sozial entwurzelter und politisch ungeschulter Schichten, deren Unzufriedenheit von den Judenhassern ausgenutzt werde. Sobald diese Schichten jedoch bereit seien, der politischen Aufklärungsarbeit von Sozialdemokraten ihr Ohr zu leihen, ändere sich dies. Dann würden sie, wie Bebel voller Zuversicht meinte, »zur Erkenntnis kommen müssen, dass nicht bloß der jüdische Kapitalist, sondern die Kapitalistenklasse überhaupt ihr Feind ist und dass nur die Verwirklichung des Sozialismus sie aus ihrem Elende befreien kann«. ⁷

Eine solch deterministische Sicht – wonach die Ausgebeuteten zu den von der Sozialdemokratie vertretenen Anschauungen gelangen »müssten« – machte die Stärke und die Schwäche der sozialistischen Argumentation aus. Anders als die bürgerlich-liberalen Gegner des Antisemitismus wie Theodor Mommsen oder Rudolf Virchow sahen die Sozialdemokraten »den Kern der Sache in der sozialen und wirtschaftlichen Struktur und zogen daraus Schlüsse, die in jedem Fall einleuchtend und logisch waren; die Liberalen hatten hauptsächlich ihren Kummer und ihre Abneigung in der Hoffnung gesucht, dass solche periodischen Wogen der Finsternis zurückweichen würden, wie sie gekommen waren«. ⁸

Doch folgten die sozialdemokratischen Theoretiker und Politiker teilweise explizit, teilweise unausgesprochen zwei Prämissen, die die Problematik ihrer Position deutlich werden ließ: Zum einen galt der Antisemitismus zwar als moralisch verwerflich und bekämpfungswert, aber seine Gefährlichkeit wurde unterschätzt. Wenn es nur der sozialdemokratischen Agitation bedurfte, damit aus antisemitischen Rebellen Vorkämpfer für die

Sache des Sozialismus wurden, hatte der Antisemitismus dann nicht gewissermaßen eine progressive Katalysator-Funktion? War er womöglich eine Vorbedingung für das Aufflammen antikapitalistischer Stimmungen, die dann von den Sozialdemokraten nur noch in die richtige Richtung gelenkt werden müssten? Victor Adler, Parteiführer der österreichischen Sozialdemokratie, selbst Jude und aus der deutschnationalen Bewegung zum Sozialismus gestoßen, meinte 1887, dass die antisemitischen Führer, von denen er einige gut kannte, »die Geschäfte der Sozialdemokratie« besorgen würden.⁹ Ähnlich äußerte sich der marxistische Publizist Franz Mehring, der um 1900 eine Reihe abschätziger Bemerkungen über Juden machte.¹⁰

Zum anderen galt es für die Sozialdemokratie in Deutschland und Österreich um die Jahrhundertwende als ausgemacht, dass die Juden als eigenständige soziokulturelle Gemeinschaft im Laufe des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritts notwendigerweise verschwinden, sich in die Gesamtbevölkerung unter Zurücknahme und schließlich Aufgabe ihrer Traditionen eingliedern würden. In der Tat schien die Assimilation großer Teile der Juden an die deutsche Gesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts weit gediehen. Daraus zogen so unterschiedliche Sozialisten und Kommunisten wie Karl Kautsky und Otto Bauer, Lenin und Stalin sowie Rosa Luxemburg den Schluss, die Juden seien keine Nation, sondern nur eine durch Religion und gemeinsames Schicksal geeinte Gemeinschaft. Der moderne Kapitalismus ebne jedoch diese Unterschiede ein. Dadurch verschlossen sich viele Sozialdemokraten auch der spezifischen Rolle der jüdischen Arbeiterbewegung in Osteuropa.¹¹

Karl Kautsky, Eduard Bernstein und der Zionismus

Zwei zentrale Protagonisten und persönliche Freunde innerhalb der Sozialdemokratie waren der Jude Eduard Bernstein und der Nicht-Jude Karl Kautsky. Doch seit dem parteiinternen Streit um Reform oder Revolution, dem sogenannten Revisionismusstreit zwischen 1896 und 1898, und bis zum Jahr 1912 sprachen die beiden nicht mehr miteinander. Während Kautsky sein Leben lang Antizionist blieb, nahm Bernstein seit dem Ersten Weltkrieg eine positivere Haltung zum Zionismus ein.¹²

Die Auffassung eines kontinuierlichen, von den reaktionären Kräften zwar bekämpften, aber unaufhaltbaren Fortschritts durchzog das Werk von Kautsky. Dieser war vor 1914 die unbestrittene theoretische Autorität des internationalen Sozialismus, und er bekämpfte den Antisemitismus. Unmittelbar vor Beginn des Ersten Weltkriegs erschien seine Schrift »Rasse

und Judentum«, in der er seine Überlegungen zum Gegenstand zusammenfasste. Die Juden seien eine »Kaste«, doch besäßen sie in Osteuropa Merkmale, die »den Schein einer jüdischen Nationalität« nahelegen würden. Die jiddische Kunst und Literatur seien durchaus »Produkte und Mittel eines nationalen Lebens der russischen Juden«. Doch trage ihre kulturelle Entfaltung vorübergehenden Charakter, denn »das, was man die jüdische Nation nennt, kann nur siegen, um unterzugehen.«¹³ Erst mit dem Sieg des Sozialismus, keineswegs mit der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft, würden die Bedingungen für die Absonderung der Juden dahinschwinden. Erst dann würde dem Antisemitismus die Existenzgrundlage entzogen und die Assimilation der Juden eingeleitet werden.

Bernstein widersprach Kautskys Antisemitismus-Analyse implizit. Der Antisemitismus sei keineswegs nur an niedergehende Gesellschaftsschichten gebunden. Zwar gebe es den »Radauantisemitismus« der im kapitalistischen Konkurrenzkampf zerriebenen Mittelklasse. Daneben sei aber eine subtile Variante des Antisemitismus gerade unter Intellektuellen zu beobachten, die potenziell gefährlicher sei. Gerade in Regierungskreisen und den sie unterstützenden Schichten verstärke sich der Judenhass. Dies liefere dem Zionismus Argumente, den die Sozialdemokratie zu Unrecht als ein totgeborenes Kind bezeichne. Das bedeute nicht, dass die SPD den Zionismus unterstützen solle. Schließlich sei dieser eine »Teilerscheinung der großen Welle nationalistischer Reaktion, die über die bürgerliche Welt sich ergossen hat und auch Eingang in die sozialistische Welt sucht.«¹⁴ Inmitten des Ersten Weltkriegs betonte Bernstein: »Ich bin kein Zionist, ich fühle mich zu sehr als Deutscher, um es sein zu können.«¹⁵

Doch die deutsche Kriegsniederlage, die erneut steckengebliebene bürgerliche Revolution, der diktierte Frieden von Versailles und nicht zuletzt das Engagement jüdischer Revolutionäre aufseiten der radikalen Linken sowie die Furcht der besitzenden Klassen vor dem Bolschewismus trieben dem Antisemitismus neue Kräfte zu. Neben den ärmeren und den besitzenden Klassen wurden nun vor allem die aus der Bahn geworfenen früheren Offiziere und Soldaten für den Antisemitismus empfänglich. Sie glaubten, das »Weltjudentum« sei für die soziale Notlage großer Teile des deutschen Volkes verantwortlich.

Gespaltene Arbeiterbewegung in der Weimarer Republik

Die SPD galt als »die« Partei der Weimarer Republik; dies war ursprünglich abschätzig gemeint. Nicht zuletzt, weil sie als Ganzes an der Gegnerschaft

zum Antisemitismus festhielt, entstand das böse Wort von der »roten Judenrepublik«. Die inneren Spannungen, denen sich die seit 1917 durch den Abgang der USPD gesplante Partei ausgesetzt sah, spiegelten sich jedoch auch in beleidigenden Äußerungen wider, die bis dahin in der Partei nicht zu hören gewesen waren. So wurde Bernstein, der sich für eine notgedrungene Annahme der Versailler Bedingungen aussprach, auf dem Weimarer SPD-Parteitag im Juni 1919 attackiert. Man vergaß ihm nicht, dass er im Krieg für zwei Jahre der USPD angehört hatte, und noch weniger vergaß man seine jüdische Herkunft. So rief sein Parteigenosse Adolf Braun ihm zu: »Sie müssen einmal hören, dass wir Ihnen in der talmudistischen Methode Ihrer Politik nicht folgen können.« Hermann Müller, Mitglied des Parteivorstands und künftiger Reichskanzler, attackierte Bernstein mit den Worten: »Man darf eben nicht alle Dinge unter dem Gesichtspunkt des Rabbiners von Minsk behandeln, wenn man aktuelle Politik zu machen hat.«¹⁶

Wie andere Länder ging auch Deutschland in der unmittelbaren Nachkriegszeit zu einer äußerst restriktiven Einwanderungspolitik über. Die Beschäftigung von Ausländern wurde staatlicher Regelung unterworfen, wozu auch ein umständliches Genehmigungsverfahren für die Unternehmen, die Kontingentierung für ausländische Landarbeiter und die Einführung von Karenzzeiten gehörten. Die Deutschnationalen sowie die NSDAP verkündeten Ende 1920 programmatisch, Deutschland müsse von »rassefremden« Elementen freigehalten werden.¹⁷ Dem schloss die SPD sich zwar nicht an, aber einige ihrer Politiker entzogen sich dem nationalistischen Zeitklima auch nicht. Das folgende Beispiel ist nur eines von mehreren.

Auf Grundlage einer Beratung im Auswärtigen Amt im April 1919 gab der preußische Innenminister Wolfgang Heine von der SPD am 6. Mai einen Erlass heraus, demzufolge jüdische Einwanderer, die sich »auf nicht einwandfreie Art«¹⁸ ihren Lebensunterhalt verschafften oder auf andere Weise gegen Gesetze verstießen, auszuweisen seien. Am 1. November erließ Heine eine entsprechende Weisung an die preußischen Regierungspräsidenten, die auch Maßnahmen zur Sperrung der Grenzen einschloss. Sieben Monate später, am 1. Juni 1920, wurde in einem weiteren Erlass auf die Gefahr der Verbreitung »bolschewistischer Ideen« unter den Ostjuden hingewiesen.¹⁹ Obgleich die Gefahr von Pogromen in den Herkunftsländern der ostjüdischen Immigranten nicht verschwiegen wurde, sah die neue Verordnung eine weitere Verschärfung des Grenzregimes vor. Die Einbürgerung von Ostjuden wurde im SPD-regierten Preußen unter Hinweis auf den angeblich halbbarbarischen Charakter der Zuwanderer besonders restriktiv gehandhabt.

Zugleich erkannten SPD-Politiker durchaus, dass der Antisemitismus gegen die Republik insgesamt und besonders gegen die Sozialdemokra-

tie gerichtet war.²⁰ Schließlich wurden prominente SPD-Funktionsträger jüdischer Herkunft bevorzugte Angriffsobjekte der extremen Rechten. Das bekannteste Beispiel war der Fall des Berliner Polizeivizepräsidenten Bernhard Weiß, gegen den die Nazis und insbesondere der Berliner Gauleiter Joseph Goebbels hetzten, indem sie ihn mit dem angeblich jüdischen Namen Isidor bedachten. Die SPD-Presseorgane entfalteten eine umfangreiche Aufklärungsarbeit gegen die anwachsende antisemitische Hetze.²¹

Doch nur in der relativ stabilen Mittelphase der Weimarer Republik, zwischen 1924 und 1929, war der Antisemitismus einigermaßen eingedämmt. An den Universitäten, bei Studenten wie bei Professoren, blieb er virulent. Zielscheibe des akademischen Antisemitismus wurden besonders solche der Sozialdemokratie nahestehende Gelehrte wie Albert Einstein, Emil Julius Gumbel oder Theodor Lessing.²² In der krisenhaften Endphase der Weimarer Republik verstärkte sich der Antisemitismus derartig, dass die SPD dem in Einzelfällen Rechnung trug. Sie verzichtete im Sommer 1930 auf die Wahl eines jüdischen Parteimitglieds zum Berliner Stadtbau- direktor und zog ihn zugunsten eines nichtjüdischen Kandidaten zurück.²³ Ein landesweit beachteter Korruptionsskandal, der »Fall Sklarek« (es ging um drei Brüder dieses Namens, von denen zwei SPD-Mitglieder waren), wurde von der Rechtspresse, keineswegs nur von den Nazis, zu massiven Angriffen gegen die angebliche Allianz von »jüdischem Spekulantentum« und SPD-»Bonzenwirtschaft« ausgenutzt.²⁴

Die Ende 1918 gegründete Kommunistische Partei Deutschlands, die KPD, stand in scharfer Opposition zur Weimarer Republik. Ihr revolutionärer Radikalismus führte zwischen 1918 und 1920 zu einem Zustrom vor allem junger, akademisch gebildeter Juden in die Partei oder zumindest zu einer Annäherung an diese. Zu ihnen gehörten die Philosophen Ernst Bloch und Georg Lukács, die Schriftsteller Egon Erwin Kisch und Arthur Holitscher, der Mediziner Felix Boenheim, der Historiker Arthur Rosenberg, der Jurist Felix Halle, die Politiker Iwan Katz, Werner Scholem und Fritz Wolffheim, der Ökonom Josef Winternitz, der Journalist Werner Hirsch, die Politikerinnen Rosi Wolfstein und Ruth Fischer sowie ihre beiden Brüder, der Komponist Hanns und der Journalist Gerhart Eisler. Ihre Altersgenossen Paul Levi und August Thalheimer, die zu führenden Köpfen der Partei wurden, waren schon vor dem Ersten Weltkrieg in der Sozialdemokratie aktiv gewesen, lassen sich aber »habituell« dieser Gruppe zuordnen.

Die KPD sah den Versailler Vertrag als Teil einer »Nationalen Versklavung des deutschen Volkes«. Demgemäß unterschied sie scharf zwischen der »proletarischen Nation« und »ausländischen Kapitalisten-Elementen«. In dieser schwarz-weißen Sicht galten die Kapitalisten als Feinde des arbei-

tenden Volkes. Eine Clique ausländischer, miteinander eng verbundener Kapitalisten habe dem werktätigen deutschen Volk ihren Willen aufgezwungen; diese »Bankmagnaten«, »Spekulanten« und »Börsenhaie« müssten verjagt werden.²⁵ Solche Worte erinnerten an die antisemitische Agitation, obgleich die KPD die Judenfeindschaft strikt ablehnte. Judenhass und Antikommunismus verbanden sich fortan in der rechtsradikalen Agitation.²⁶

Doch nahm die KPD den virulenten Antisemitismus als eigenständige Größe innerhalb der deutschen Gesellschaft nur unzureichend wahr. Aus tagespolitischer Opportunität appellierten führende Kräfte der Partei indirekt sogar an antisemitische Ressentiments von Kleinbürgern und Studenten, besonders in der deutschen Staatskrise von 1923. Durch eine solche Anbiederung wollten sie diese für die kommunistische Sache gewinnen. So stellte Ruth Fischer in einer Rede, der kommunistische wie völkische Studenten zuhörten, am 25. Juli 1923 die demagogische Frage: »Sie rufen auf gegen das Judenkapital, meine Herren?« Und ihre Antwort lautete: »Wer gegen das Judenkapital aufruft, meine Herren, ist schon Klassenkämpfer, auch wenn er es nicht weiß. Sie sind gegen das Judenkapital und wollen die Börsenjobber niederkämpfen. Recht so. *Tretet die Judenkapitalisten nieder, hängt sie an die Laterne, zertrampelt sie.* Aber, meine Herren, wie stehen sie zu den Großkapitalisten, den Stinnes, Klöckner ... ?«²⁷

Zugleich prangerte die KPD den gewalttätigen Judenhass der Nazis an, unterschätzte aber, wie auch die SPD, das Ausmaß antisemitischer Denkfiktionen in weiten Teilen der deutschen Gesellschaft. Sie hieß jüdische Werktätige als Bundesgenossen willkommen. Nur reiche Juden würden, ebenso wie nichtjüdische Kapitalisten, als Feinde der arbeitenden Menschen angesehen. Doch klang eine solche Versicherung recht plakativ angesichts der Tatsache, dass der Antisemitismus – nicht nur jener der Nazis – die jüdische Existenz in Deutschland generell infrage stellte. Den Zionismus sah die Partei als politische Totgeburt, hingegen könne die Sowjetunion durch die Errichtung des Jüdischen Autonomen Gebietes Birobidschan am Amur die »jüdische Frage« im sozialistischen Sinne lösen. Keine dieser Prognosen erwies sich als haltbar.

Ungeachtet aller Defizite war das Bekenntnis zum Internationalismus und zur Solidarität mit den Juden in der KPD wie auch der SPD nicht nur eine Phrase – denn die Liquidierung der deutschen Arbeiterbewegung war Voraussetzung für die Nazis, die Vernichtung des europäischen Judentums und das Projekt eines imperialistischen Rassenstaats in die Wege zu leiten.

Der Beitrag erschien erstmals in der APuZ 44–45/2021 »Jüdisches Leben in Deutschland«.

Anmerkungen

- 1 Walter Grab, *Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789–1938*, München–Zürich 1991, S. 7.
- 2 Arthur Rosenberg, *Entstehung und Geschichte der Weimarer Republik*, hrsg. u. mit einem Vorwort von Mario Keßler, Hamburg 2021, S. 39.
- 3 Vgl. Günter Brakelmann, *Adolf Stoecker als Antisemit*, 2 Bde., Waltrop 2004.
- 4 Eduard Bernstein, *Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung*, Bd. 2, Berlin 1907, S. 60.
- 5 Engels bezog sich offenbar auf Saloniki, das damals noch zum Osmanischen Reich gehörte und wo eine bedeutende, klassenmäßig gegliederte jüdische Gemeinde ansässig war.
- 6 Friedrich Engels, *Über den Antisemitismus (Aus einem Brief nach Wien)*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 22, S. 49 ff.
- 7 Bebel's Rede ist abgedruckt im Protokoll über die Verhandlungen der sozialdemokratischen Partei Deutschlands, abgehalten zu Köln a. Rh. vom 22. bis 29. Oktober 1893, Berlin 1893, S. 223–240. Hieraus die Zitate; Orthografie modernisiert.
- 8 Peter G.J. Pulzer, *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867–1914*, Gütersloh 1966, S. 214.
- 9 Victor Adler, *Der Antisemitismus*, in: *Die Gleichheit*, 7.5. 1887, zit. nach ders., *Aufsätze, Reden und Briefe*, Bd. 8, Wien 1929, S. 347 f.
- 10 Zu Mehring vgl. Robert S. Wistrich, *Anti-Capitalism or Anti-Semitism: The Case of Franz Mehring*, in: *Leo Baeck Institute, Yearbook XXII*, London 1977, S. 35–51; Lars Fischer, »Es ist überall derselbe Faden, den ich spinne.« Annäherungen an Franz Mehrings Haltung zu Antisemitismus und Judentum, in: Dieter Bähz et al. (Hrsg.), *Dem freien Geiste freien Flug. Beiträge zur deutschen Literatur für Thomas Höhle*, Leipzig 2003, S. 129–154.
- 11 Vgl. u. a. Enzo Traverso, *Die Marxisten und die jüdische Frage. Geschichte einer Debatte (1843–1943)*, Mainz 1995.
- 12 Vgl. Yuval Rubovitch, *Marxismus, Revisionismus, Zionismus. Eduard Bernstein, Karl Kautsky und die Frage der jüdischen Nationalität*, Berlin–Leipzig 2021.
- 13 Karl Kautsky, *Rasse und Judentum*. Ergänzungsheft zur »Neuen Zeit«, Stuttgart 1914, S. 51, S. 61, S. 92 f.
- 14 Eduard Bernstein, *Der Schulstreit in Palästina*, in: *Die Neue Zeit* 32–1/1913–14, S. 752. Vgl. Rubovitch (Anm. 12).
- 15 Eduard Bernstein, *Die Aufgaben der Juden im Weltkriege*, Berlin 1917, S. 32.
- 16 Zit. nach Francis L. Carsten, *Eduard Bernstein 1850–1932. Eine politische Biographie*, München 1993, S. 178 f.
- 17 Vgl. Lothar Elsner, *Zur Haltung der SPD gegenüber den sogenannten Ostjuden. Die Erlasse sozialdemokratischer preußischer Minister gegen asylsuchende »Ostjuden« 1919/20*, in: Mario Keßler (Hrsg.), *Arbeiterbewegung und Antisemitismus. Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert*, Bonn 1993, S. 22 f.
- 18 Zit. nach ebd. S. 23.
- 19 Zit. nach ebd.
- 20 Vgl. Donald L. Niewyk, *Socialist, Anti-Semite, and Jew. German Social Democracy Confronts the Problem of Anti-Semitism, 1918–1933*, Baton Rouge, LA 1971; sowie

- jetzt Christian Dietrich, Im Schatten August Bebel. Sozialdemokratische Antisemitismusabwehr als Republikenschutz 1918–1932, Göttingen 2021.
- 21 Vgl. Dietz Bering, Von der Notwendigkeit politischer Beleidigungsprozesse. Der Beginn der Auseinandersetzungen zwischen Polizeivizepräsident Bernhard Weiß und der NSDAP, in: Walter Grab/Julius H. Schoeps (Hrsg.), Juden in der Weimarer Republik, Stuttgart–Bonn 1986, S. 305–329.
- 22 Vgl. Rainer Marwedel, Theodor Lessing 1872–1933. Eine Biographie, Darmstadt–Neuwied 1987; Christian Jansen, Emil Julius Gumbel. Portrait eines Zivilisten, Heidelberg 1991; Siegfried Grundmann, Einsteins Akte, Berlin 2004; Dieter Hoffmann, Einsteins Berlin, Weinheim 2006.
- 23 Vgl. Jüdische Rundschau 35/1930, S. 358.
- 24 Vgl. Stephan Malinowski, Politische Skandale als Zerrspiegel der Demokratie. Die Fälle Barmat und Sklarek im Kalkül der Weimarer Rechten, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung, Bd. 5, Frankfurt/M. 1996, S. 46–65.
- 25 Ausführlich hierzu Olaf Kistenmacher, Arbeit und »jüdisches Kapital«, Bremen 2016.
- 26 Vgl. Riccardo Altieri, Rosi Wolfstein und Paul Frölich: Transnationale Linke des 20. Jahrhunderts, Dissertation, Universität Potsdam 2021, S. 27–30.
- 27 Hängt die Judenkapitalisten. Ruth Fischer als Antisemitin, in: Vorwärts, 22. 8. 1923, Abendausgabe, Hervorhebung im Original. Vgl. Mario Keßler, Ruth Fischer. Ein Leben mit und gegen Kommunisten (1895–1961), Köln u. a. 2013, S. 129 f.

Jörn Leonhard

Exklusion und Gewalt

Deutsche Juden im Ersten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit

Als im August 1914 der Erste Weltkrieg begann, schien für viele Juden im Deutschen Kaiserreich der Moment gekommen, ihren Patriotismus unter Beweis zu stellen, ihre gelungene Integration in den Nationalstaat von 1871 zu dokumentieren und dem seit den 1880er Jahren wachsenden Antisemitismus etwas entgegenzusetzen. Gerade Juden sahen sich bei Kriegsausbruch in der Pflicht, ihre Loyalität zu ihrem jeweiligen Staat besonders hervorzuheben. Trotzdem blieben viele Repräsentanten des deutschen Judentums gegenüber dem offiziellen Bild allgemeiner Begeisterung über den Kriegsausbruch sehr zurückhaltend – sie wussten nur zu gut, wie schnell sich Loyalitätsprüfungen und Misstrauen gegen die Juden wenden konnten.¹ In Wien erklärte die Österreichisch-Israelitische Union im August, dass man sich in »dieser Stunde der Gefahr« als »vollwertige Staatsbürger« betrachte und Kaiser Franz Joseph »mit dem Blute unserer Kinder und mit unserer Habe« dafür danken wolle, dass er ihnen die Freiheit geschenkt habe: »Wir wollen dem Staate beweisen, dass wir wahre Bürger sind, so gut wie jeder andere.« Hier stand hinter dem Loyalitätserweis die Erwartung, der Krieg biete die Gelegenheit, die patriotische Zuverlässigkeit der Juden zu beweisen und jeder antisemitischen Agitation die Grundlage zu entziehen: »Wir werden volle Gleichheit fordern können.«²

In der »Jüdischen Rundschau«, die zwischen 1902 und 1938 in Berlin erschien und die auflagenstärkste und bedeutendste zionistische Wochenzeitung in Deutschland war, setzte man darauf, dass der Sieg der verbündeten Kaiserreiche die Geschichte in eine neue Epoche der Toleranz und des friedlichen Nebeneinanders der ethnischen und religiösen Vielfalt führen werde: »Schon mehren sich die Zeichen einer beginnenden Zeit der Eintracht, in der keine Nationalität andere Ziele als die ihrer kulturellen Blüte

verfolgt und nirgends die stärkere die schwächere zu bedrücken oder zu assimilieren sucht, in der jede Nationalität sich freudig dem Staatsganzen eingliedert und andererseits der Staat auch den nationalen Minoritäten die Freiheit lässt, die ihre Treue verdient.«³

Doch innerhalb kurzer Zeit stieß die Hoffnung vieler Juden, ihre Position in der deutschen Gesellschaft mit einer besonderen Loyalität im Krieg zu beglaubigen, an Grenzen. Denn der Weltkrieg brachte unterschiedliche Varianten des Antisemitismus hervor, die zum Teil in Kontinuität zu früheren Entwicklungen standen, zum Teil aber auch neu waren.

Das Beispiel Walther Rathenau

Wie jüdische Deutsche den Krieg erlebten, mit welchen Erwartungen sie den Krieg wahrnahmen und was der Krieg an neuen antisemitischen Feindbildern hervorbrachte, zeigt sich exemplarisch an der Biografie des Industriellen Walther Rathenau, der schon wenige Tage nach Kriegsbeginn auf die durch die britische Blockade bevorstehende Krise der deutschen Rohstoffversorgung hinwies und am 13. August 1914 zum Leiter der neu gegründeten Kriegsrohstoffabteilung im Kriegsministerium bestellt wurde. Durch seine Herkunft war er in besonderer Weise für diese Funktion prädestiniert: 1867 als Sohn des deutsch-jüdischen Industriellen Emil Rathenau geboren, war er früh mit der Dynamik der deutschen Industrieentwicklung des späten 19. Jahrhunderts vertraut geworden. Sein Vater hatte 1883 die Allgemeine Electricitäts-Gesellschaft AEG gegründet. Walther Rathenau studierte trotz seiner literarischen und künstlerischen Interessen auf Wunsch des Vaters Chemie, Physik und Maschinenbau und begann seine Karriere in der Wirtschaft. Mit neuen wirtschaftlichen Organisationsformen wie Syndikaten, Kartellen und Unternehmensfusionen vertraut, repräsentierte er eine neue Generation von Wirtschaftsmanagern, die in der Mischung aus technologisch-wissenschaftlichem Fortschritt, effizienter Organisation, der Konzentration von Wirtschaftskraft und der weltweiten Verflechtung von Rohstoffen, Arbeitskraft, Wissen und Finanzen ganz neue Möglichkeiten erkannten. Den Krieg lehnte er zunächst ab, weil die Zukunft nicht imperialer Expansion, sondern »Fragen der Wirtschaft« gehöre.⁴

Neben der wirtschaftlichen Expansion des Familienunternehmens und seiner besonderen intellektuellen Begabung war für Rathenau jedoch auch die Ambivalenz aus äußerem Erfolg und dem Gefühl, in der deutschen Gesellschaft Außenseiter zu bleiben, prägend. Da man ihn als Juden nach sei-

ner Militärdienstzeit 1890/91 nicht zum Offiziersexamen zugelassen hatte, blickte er besonders kritisch auf die politischen Strukturen und die Kultur des wilhelminischen Deutschland. Seine ursprüngliche Hoffnung auf ein erneuertes Bürgertum in Politik, Wirtschaft und Kultur wurde durch den Beginn des Krieges zerstört. Gleichzeitig schuf der Krieg ihm neue Bewährungsfelder. So betonte Rathenau einerseits seine patriotische Haltung und dass der Krieg »innerlich notwendig« sei, um ein neues Bürgertum hervorzubringen: »Wie löst sich das Alte, unerträgliche in neuer Hoffnung.«⁵ Andererseits sah er den Krieg im Gegensatz zur überwiegenden Mehrheit des deutschen Bildungs- und Wirtschaftsbürgertums als ein Verhängnis, und sein Pessimismus über den Ausgang sollte ab 1914 weiter zunehmen.

Dass er zu Beginn des Krieges nicht an ein besonderes deutsches »Recht zur endgültigen Weltbestimmung« glauben mochte, hinderte ihn nicht daran, später eine mitteleuropäische Zollunion mit Österreich-Ungarn und 1915 den Plan zu verfolgen, Russland militärisch in ein antibritisches Bündnis zu zwingen. Auch für eine rücksichtslose Mobilisierung der Heimatfront, unter Einsatz belgischer Zwangsarbeiter, setzte er sich ein. Aber ab 1917 wandte er sich gegen den unbeschränkten U-Boot-Krieg und wurde in der Endphase des Krieges zum Anhänger eines Verständigungsfriedens ohne Annexionen und einer konsequenten Parlamentarisierung Deutschlands.⁶

Zugleich blieb seine politische Karriere von antisemitischen Erfahrungen geprägt. Als Rathenau Ende März 1915 die Leitung der Kriegsrohstoffabteilung abgab, hatte er sich den Ruf eines »wirtschaftlichen Generalstabschefs hinter der Front« erworben, doch der Wechsel hatte auch mit seiner Enttäuschung darüber zu tun, dass nicht er, sondern Karl Helfferich zum neuen Staatssekretär des Reichsschatzamtes berufen wurde. Mit seinem Rückzug reagierte er auf die zunehmenden Anfeindungen gegen seine Person und Vorwürfe, er würde von den Direktiven der Behörde in seinem eigenen Industrieunternehmen profitieren.⁷ Auch später, als sich hasserfüllte Kampagnen gegen ihn als Reichsaußenminister und angeblichen »Erfüllungspolitiker« richteten, blieb das Feindbild des jüdischen Spekulanten und Kriegsprofiteurs dominant. Exponenten der nationalistischen Rechten lasteten ihm die Enttäuschung über den Ausgang des Krieges, die unverwundene Niederlage und die Folgen des Versailler Friedensvertrages persönlich an und bereiteten damit den Boden für seine Ermordung im Juni 1922.⁸

Ost-West-Spannungen

Auch auf anderen Ebenen wurden antisemitische Motive schon bald nach Kriegsbeginn greifbar. Harry Graf Kessler war einer der profiliertesten Kunstsammler, Mäzene und Kulturpublizisten des Kaiserreichs und hatte vor 1914 mit zahlreichen Künstlern und Schriftstellern zu tun gehabt, die aus dem jüdischen Bildungsbürgertum stammten. Doch seine Tagebuchaufzeichnungen zeigten, wie sich nach seiner Versetzung von der West- an die Ostfront die Wahrnehmung von Juden veränderte. Nunmehr im russischen Teil Polens eingesetzt, war nicht mehr viel übrig von seiner Bewunderung für die moderne Kultur Russlands vor 1914, von Igor Strawinskys Musik bis zu den Ballets Russes. Am 22. September vermerkte Kessler nach dem Grenzübertritt: »Sofort wurde die Chaussee löcherig, die Chausseebäume hörten auf, die Häuser in den Dörfern, meistens aus Holz und hellblau angestrichen, schienen niedriger und ärmllicher als bei uns.« Im abschätzigen Blick des Eroberers auf eine ihm fremde Umwelt verschmolzen antipolnische und antijüdische Stereotype zur Vorstellung eines Zivilisationsgefälles zwischen West und Ost: »Die polnische und die jüdische Bevölkerung vegetieren hier in einem gemeinsamen Schmutz; sonst sind sie einander im Innersten fremd. Aber der Schmutz überkrustet sie mit einer gemeinsamen Nationalfarbe, unter deren Deckmantel der Jude den Polen ausnimmt.«⁹

Dieser Blick deutscher Militärs unterschied sich grundsätzlich von den Beschreibungen der Situation an der Westfront. In Osteuropa provozierten die erfolgreichen deutschen Offensiven im Frühjahr und Sommer 1915 Vorstellungen eines ethnoreligiösen Zivilisationsgefälles und expansiver Herrschaftsmodelle. Osteuropa avancierte zu einem Möglichkeitsraum für eine militärisch-bürokratische Ordnung, für einen Imperialstaat neuen Stils.¹⁰

Diese Entwicklungen in Osteuropa hatten nicht nur enorme Bedeutung für die Wahrnehmung von Juden im Weltkrieg, sondern auch für das Selbstbild assimilierter Juden in Deutschland. Gerade osteuropäische Juden waren von den Veränderungen betroffen, die der Bewegungskrieg in Osteuropa mit sich brachte. Die russischen Erfolge gegen Österreich-Ungarn führten zu Beginn des Krieges dazu, dass weite Gebiete Galiziens evakuiert werden mussten. Allein aus dieser Region flüchteten über 35 000 Juden, und in Wien hielten sich bald über 77 000 galizische Juden auf.¹¹ Mit den militärischen Erfolgen Deutschlands und Österreich-Ungarns gegen das Zarenreich im Sommer 1915 veränderte sich die Situation wiederum dramatisch. Lemberg zum Beispiel erlebte zahlreiche Wechsel zwischen österreichisch-ungarischen und russischen Besatzungsregimen.¹² So

gelangten 1915/16 in Galizien mit den deutsch-österreichischen Offensiven bislang nicht emanzipierte Juden aus Russisch-Polen unter die österreichisch-ungarische Besatzungsherrschaft, während russische Eroberungen dazu führten, dass bisher emanzipierte Juden ihren Status wieder einbüßten. Und selbst zwischen den Mittelmächten gab es im ehemaligen Russisch-Polen, das zwischen Deutschland und Österreich-Ungarn aufgeteilt wurde, eine unterschiedliche Praxis des Umgangs mit den Juden.¹³

Viele deutsche Soldaten und Offiziere trafen ab 1915 in Osteuropa auf eine ihnen bisher unbekannt Welt, eine multiethnische Bevölkerung mit einem besonders hohen Anteil von Juden, die sich stark von den assimilierten Juden in Deutschland unterschieden. Die intensivierte Konfrontation mit der »Ostjudenfrage« wirkte bald auf die deutsche Kriegsgesellschaft zurück.¹⁴ Obwohl man in vielen jüdischen Gemeinden in Deutschland die Solidarität mit in den ehemals russischen Gebieten unterdrückten und verfolgten Juden betonte, entstanden auch neue Ängste. Gerade viele assimilierte deutsche Juden fürchteten eine Masseneinwanderung osteuropäischer Juden, die häufig der Orthodoxie nahestanden und die Errungenschaften, den mühsam erreichten Status der assimilierten Juden in Deutschland, gefährden könnten.

Der Breslauer Lehrer Willy Cohn brachte die innerjüdischen Unterschiede und damit auch die Spannung zwischen jüdischer Solidarität und deutsch-jüdischem Patriotismus im November 1915 zum Ausdruck: »Die ungeheuren Menschenreservoirs des Ostens gießen, falls sie nicht daran gehindert werden, Jahr für Jahr ihre Massen nach dem Westen aus. Wir wollen unsere jüdischen Glaubensgenossen des Ostens, die vielleicht durch diesen Krieg zu Deutschland in engere Beziehungen treten, in jeder Weise zu heben suchen (...) aber wir wollen und müssen auch zwischen ihnen und uns eine Scheidelinie errichten (...) Sie in die Gemeinschaft des deutschen Judentums aufnehmen, hieße das Judentum zu einem undeutschen zu machen, und auf ›deutsch‹ liegt der Schwerpunkt und soll er liegen.«¹⁵

Der Krieg ließ Juden in besonderer Weise die Ambivalenz zwischen Loyalität gegenüber dem Kriegsstaat und eigener Identität erleben. In der Habsburgermonarchie war ihre Situation von drei Bezugspunkten geprägt: durch das Verhältnis zur Gesamtmonarchie als Garant staatsbürgerlicher Rechte, die aber mit zunehmender Dauer des Krieges und angesichts der Flüchtlingsproblematik vor allem für die Juden aus Osteuropa immer offener missachtet wurden, sodann durch die Integration in die jeweiligen nationalen Kulturen, also in Prag etwa der deutschen und tschechischen Kultur, und schließlich durch ihr Verhältnis zum eigenen Jüdischsein. Diese Bezugspunkte schlossen sich keinesfalls gegenseitig aus, sondern konnten sich überlagern.

Am 4. April 1915 bekannte der Prager Schriftsteller Franz Kafka in seinem Tagebuch, »am Krieg« vor allem dadurch zu leiden, »dass ich selbst nicht dort bin«. Für jüdische Flüchtlinge aus Galizien und psychisch verwundete Soldaten setzte er sich persönlich ein.¹⁶ Seine Familie zeichnete Kriegsanehmen und dokumentierte damit auch das weiter vorhandene Vertrauen vieler Juden in den Fortbestand der Monarchie, von der man erwartete, dass sie als übergeordnete Institution die nationalen Spannungen und damit auch die Definition von Zugehörigkeit durch Ausgrenzung eindämmen würde. Je drängender Mangel, Versorgungsprobleme und Kriegsoffer empfunden wurden, desto öfter wurden Juden zu Sündenböcken und Opfern der praktischen Ausgrenzung.

Formwandel des Antisemitismus

Der Krieg konfrontierte viele Juden mit dem eigenen Selbstbild, der Definition des Jüdischseins in einer zusehends feindlichen Umwelt – sei es im Blick vieler liberaler und assimilierter Juden auf die ganz andere Lebenswirklichkeit orthodoxer Juden aus Osteuropa oder in der Entwicklung des Zionismus. Letzterer erfuhr insbesondere durch die Balfour-Deklaration der britischen Regierung von 1917 und das darin gegebene Versprechen einer »nationalen Heimstätte« für die Juden in Palästina Auftrieb.

Im Jahr zuvor beschrieb der Soldat Hugo Bergmann, wie seine Kriegserfahrung die überkommene Passivität der Juden herausfordere und ein neues Selbstbewusstsein erzwingen, das über die üblichen religiösen Zeremonien und Rituale an den Feiertagen hinausweise. Bergmann war sich sicher, dass man aufhören müsse zu glauben, »dass dieses Feiertagsjudentum, dieses Judentum daheim noch irgend etwas ist. Gerade hier musste uns der Krieg zu Wirklichkeitssinn und kritischer Stellung gegenüber allem Eingebildeten, Leeren erzogen haben. Jenes nicht mehr ins Leben verankerte Judentum ist nur noch ein Wort (...) für uns hängt alles davon ab, ob wir durch den Krieg gelernt haben, Schein von Sein zu unterscheiden, und ob wir die Kraft haben werden, eine wirkliche jüdische Volksbewegung zu schaffen.«¹⁷

Mit immer längerer Dauer und immer höheren Opfern zeichnete sich ab 1916 eine innere Krise der Kriegsgesellschaften ab, die sich unmittelbar auf antisemitische Unterstellungen auswirkte. So kam es gerade in Deutschland zu einem Formwandel des Antisemitismus, der die Vorstellung eines »Burgfriedens«, eines Zusammenhalts aller Deutscher unabhängig von Religion und Klasse, endgültig entlarvte. Völkische Antisemiten hatten schon seit Kriegsbeginn immer wieder auf angebliche Vorteile ver-

wiesen, die den Juden aus dem Krieg erwachsen seien, und der Reichshammerbund trug angebliche »Kriegsermittlungen« über militärische und zivile Aktivitäten von deutschen Juden zusammen. Da Juden im Verlauf des Krieges in höhere Verwaltungs- und Offiziersstellen befördert wurden, fürchteten viele Antisemiten, dass diese Statusveränderungen nach dem Krieg fortbestehen könnten, und suchten die Rolle der Juden im Krieg pauschal zu diskreditieren.

Ihnen kam nach der Erfahrung der großen Materialschlachten bei Verdun und an der Somme im Herbst 1916 ein politischer Stimmungsumschwung entgegen. So forderte der katholische Zentrumspolitiker Matthias Erzberger im Oktober 1916 vom Haushaltsausschuss des Reichstages eine Aufstellung der in den deutschen Kriegsgesellschaften Beschäftigten nach Alter, Geschlecht, Einkommen und Religion. Während die Berliner Regierung dies ablehnte, kam es in der Armee zur »Judenzählung«: Das preußische Kriegsministerium ordnete eine Erhebung über die Juden in der deutschen Armee an. Als Begründung hieß es, dass sich Beschwerden häuften, nach denen sich Juden besonders häufig der Wehrpflicht zu entziehen suchten. Dass die »Judenzählung« Verrat und fehlende Loyalität unterstellte, löste Schockwellen an der Front und in der Heimatgesellschaft aus. Ihm sei, »als hätte ich eben eine furchtbare Ohrfeige erhalten«, meinte der jüdische Soldat Georg Meyer, bevor er zwei Monate später fiel. Der Polizeipräsident in Frankfurt am Main vermerkte, die dortigen Juden seien »verprellt und verhalten sich sehr reserviert bei meinen Bemühungen um eine Nationalspende«.¹⁸

Obwohl während des Krieges keine Ergebnisse publiziert wurden, markierte die »Judenzählung« von 1916 eine Wegscheide. Der Vorwurf der Drückebergerei angesichts der hohen Verlusten war an sich nicht neu. Aber zum ersten Mal machte sich der Staat dieses Argument der völkischen Antisemiten zu eigen. Für die Juden bedeutete dies eine neue Qualität der Klassifizierung und Exklusion, und viele von ihnen setzten sich jetzt zum ersten Mal intensiver mit ihrem eigenen Jüdischsein auseinander. Doch blieb es nicht bei dieser psychologischen Wirkung. In der Judenstatistik in einer Kraftfahrzeug-Einheit vom April 1916 hieß es über jüdische Soldaten: »Die gemäss obiger Verfügung namhaft gemachten kv. [kriegsverwendungsfähigen, J. L.] Unteroffiziere und Mannschaften sind, wenn ausgebildet, umgehend ins Feld zu senden und zwar an Stellen, wo sie dem feindlichen Feuer unrettbar ausgesetzt sind.«¹⁹

In der Endphase des Krieges ab 1917 entwickelten sich noch einmal neue Akzente des Antisemitismus, der noch stärker als zuvor mit der Exklusion angeblicher Defätisten und Verräter einherging. Als im Sommer 1917 eine

Mehrheit von Abgeordneten im Reichstag eine Friedensresolution verabschiedete und die mit der Machtübernahme der Bolschewiki nach der Oktoberrevolution 1917 und dem militärischen Erfolg der deutschen Truppen bevorstehenden Friedensverhandlungen für einen progressiven Friedensschluss nutzen wollten, provozierte dies den entschiedenen Widerstand der Konservativen und der militärischen Führung. Als diese sich gegen politische Zugeständnisse und die Demokratisierung des Kaiserreichs wandten, griffen sie bewusst ein neuartiges, gegen Juden und Bolschewiken gewandtes Feindbild auf. Oberst Max Bauer, ein enger Vertrauter Erich Ludendorffs, der zusammen mit Paul von Hindenburg seit 1916 die Dritte Oberste Heeresleitung bildete, fragte lakonisch, wozu man überhaupt Opfer im Krieg erbringe, wenn man am Ende »schließlich im Juden- und Proletentum« ersticke.²⁰

Angesichts der Niederlage, des Waffenstillstands und der Revolution im November 1918 bildete der den Juden unterstellte Internationalismus und ihr angeblicher Verrat im langen deutschen Nachkrieg bis in die Krisenjahre der frühen Weimarer Republik entscheidende Leitmotive der sogenannten Dolchstoßlegende, nach deren populärer Version das deutsche Heer nicht von äußeren Gegnern geschlagen, sondern von Defätisten und Bolschewiken gleichsam von hinten erdolcht worden sei.

Gewalt nach dem Krieg

Die Wendung gegen Juden wurde vor diesem Hintergrund zu einem besonders augenfälligen Kennzeichen der Gewalt im Übergang vom Krieg zum Frieden. Sie hatte sich während des Krieges abgezeichnet, in der »Juden-zählung« genauso wie im aggressiven Antisemitismus der 1917 gegründeten Deutschen Vaterlandspartei oder in der täglichen Gewalt gegen ostjüdische Flüchtlinge in Wien, Prag oder Budapest seit 1916. Im galizischen Lemberg kam es bereits im November 1918 zu einem dreitägigen Pogrom, nachdem polnische Truppen ihre ukrainischen Gegner ausgeschaltet hatten und die Juden verdächtigten, den Feind unterstützt zu haben. In Polen schlugen sich Antibolschewismus und Nationalismus sowie das verbreitete Gefühl einer permanenten Bedrohung des neu gewonnenen Staates immer wieder in Gewalt gegen die jüdische Minderheit nieder.²¹ Wie in Deutschland, Österreich und Ungarn bildete das aus Antisemitismus und Antibolschewismus gebildete Feindbild einen wichtigen Bestandteil gegenrevolutionärer Gewalt.

Der baltendeutsche Flüchtling Alfred Rosenberg, als glühender Nationalsozialist und Reichsminister später für die besetzten Ostgebiete zuständig, diagnostizierte im Mai 1919 eine »russisch-jüdische Revolution«. Lenin sei

der einzige Nichtjude unter den Volkskommissaren in Russland, und überall konzentrierte sich der Hass auf die Juden, der zugleich eine Antwort auf den roten Terror darstellte. Die Legitimation der Gewalt als angebliche Notwehr gegen die Revolution nach dem Muster der Bolschewiki rekurrierte immer wieder auf diese Gleichsetzung von Bolschewismus und Judentum, ob bei Rosa Luxemburg in Berlin, Kurt Eisner in München, Béla Kun in Budapest oder Victor Adler in Wien. Der seit 1919 einsetzende Publikationserfolg der »Protokolle der Weisen von Zion«, die eine angebliche Weltverschwörung der Juden schilderten, ist in diesem Zusammenhang zu sehen.²²

Brennpunkte der Gewalt waren seit 1918 nicht zufällig häufig Zentren eines besonders aggressiven Antisemitismus. In München entwickelte sich aus dem Zusammenhang von Niederlage, Revolution und der Wahrnehmung des »roten Terrors« im Zusammenhang mit der im April 1919 proklamierten Räterepublik eine kollektive Erregung. Bedrohungsgefühle wurden durch die in München anwesenden Flüchtlinge und Emigranten aus Osteuropa noch verstärkt. Exemplarisch für die enthemmende Wirkung des Antisemitismus in dieser Situation war die Thule-Gesellschaft und der aus ihr gebildete Kampfbund Thule in München. Bereits im Dezember 1918 waren seine Mitglieder an Vorbereitungen zu einem Staatsstreich und an verschiedenen Attentatsplänen und Terrorakten beteiligt gewesen. Auch in die Ermordung des nach der Revolution zur Macht gelangten sozialistischen Ministerpräsidenten Kurt Eisner im Februar 1919 war der Kampfbund verwickelt: Eisners Mörder, Anton Graf von Arco auf Valley, war zeitweilig Mitglied der Thule-Gesellschaft gewesen und wegen seiner jüdischen Mutter ausgeschlossen worden. Durch den Mord an Eisner wollte er seine nationale Gesinnung unter Beweis stellen und zugleich Eisners angeblichen Verrat rächen. In seiner handschriftlichen Begründung für das Attentat schrieb Arco: »Eisner (...) strebt verdeckt nach Anarchie, um seine u. der Räte Bleiben zu erreichen (...) ist Bolschewist (...) ist Jude (...) ist kein Deutscher (...) fühlt nicht Deutsch (...) untergräbt jedes vaterländische Denken und Fühlen (...) ist ein Landesverräter.«²³

Im »Münchner Beobachter«, dem Vorgängerblatt des »Völkischen Beobachters«, erschien bereits am 4. Oktober 1919 ein Artikel, der den Gegensatz zwischen Juden und Christen mit dem Konflikt zwischen Revolution und Gegenrevolution überblendete. Das Ergebnis war ein apokalyptisches Panorama unterstellter Verschwörungen in nahezu allen europäischen Nachkriegsgesellschaften, das jede Gegengewalt rechtfertigte: »Traurige Zeiten, wo christenhasserische, beschnittene Asiaten überall ihre bluttriefenden Hände erheben, um uns herdenweise abwürgen zu lassen! Die Christenschlächtereien des Juden Isschar Zederblum alias Lenin würden selbst einen

Dschingis-Khan zum Erröten bewogen haben. In Ungarn durchzog sein Zögling Cohn, alias Bela Kun, mit einer auf Mord und Raub dressierten jüdischen Terrorherde das unglückliche Land, um, zwischen wüsten Galgen, auf einer ambulanten Galgenmaschine, Bürger und Bauern zu schlachten. Ein prächtig ausgestatteter Harem diente ihm in seinem gestohlenen Hofzuge zur dutzendweisen Vergewaltigung und Schändung ehrbarer christlicher Jungfrauen (...) Von acht ermordeten Geistlichen ist festgestellt, dass man sie vorher an den eigenen Kirchtüren gekreuzigt hatte! Aus München werden jetzt (...) genau dieselben Greuelszenen bekannt.«²⁴

Weit über solche Motive hinaus, an die der aggressive Antisemitismus der rechtsnationalistischen Extremisten in den 1920er und 1930er Jahren anknüpfen konnte, ergaben sich für Juden nach dem Weltkrieg vielerorts denkbar schwierige Bedingungen. So entschieden nach dem Untergang der Habsburgermonarchie die politischen Eliten der Nachfolgestaaten über nationale Zugehörigkeit häufig sehr restriktiv. Der vor 1914 weitgefassete Anspruch früherer k.u.k.-Untertanen auf Staatsbürgerschaft verschwand, und den über 75 000 deutschsprachigen Juden aus den Nachfolgestaaten, vor allem Polen, verwehrte man die österreichische Staatsbürgerschaft, da sie nicht als deutsch galten.²⁵

Auch in der neuen deutschen Republik entwickelte sich der Umgang mit ost- und ostmitteleuropäischen Juden auffallend restriktiv. Als Anfang der 1920er Jahre angesichts vieler Pogrome über 70 000 Juden in Deutschland Asyl suchten, löste dies eine Welle antisemitischer Reaktionen aus. In Bayern verfolgte die Regierung nach der Niederschlagung der Räterepublik zu Beginn der 1920er Jahre eine offen antisemitische Praxis, welche die Internierung und Ausweisung ausländischer Juden erlaubte. Auch in Preußen wurde die 1919 zunächst noch großzügige Praxis zunehmend eingeschränkt.²⁶

Ohne die Umbrüche und Erfahrungen des Weltkriegs sind diese Entwicklungen nicht zu erklären. Auch wenn der Weg in die enthemmte nationalsozialistische Gewalt gegen die Juden nicht durch den Ersten Weltkrieg allein festgelegt war, markiert er eine wichtige Erfahrungsschwelle. Ob in der Enttäuschung über die Erosion des »Burgfriedens«, in der Auseinandersetzung mit der sogenannten Ostjudenfrage, in der Erfahrung der »Juden­zählung« oder dem seit 1917 zugespitzten antijüdischen und antibolschewikischen Feindbild: Wie jüdische Deutsche ihr Jüdischsein begriffen, wie sie Ausgrenzung empfanden und wie aus neuen Feindbildern neuartige Gewaltent­hemmungen entstanden, hatte sich seit August 1914 tiefgreifend verändert.

Der Beitrag erschien erstmals in der APuZ 44–45/2021 »Jüdisches Leben in Deutschland«.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin 2002, S. 61; ders., *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, München 2013, S. 108.
- 2 Zit. nach Marsha Rozenblit, *Reconstructing National Identity. The Jews of Habsburg Austria During World War I*, Oxford 2001, S. 39–58. Vgl. Edmund de Waal, *Der Hase mit den Bernsteinäugen*, Frankfurt/M. 2011, S. 188.
- 3 Ludwig Strauss, *Reichstreue und Volkstreue*, in: *Jüdische Rundschau* 41–42/1914, S. 387. Vgl. Andreas B. Kilcher, *Zionistischer Kriegsdiskurs im Ersten Weltkrieg*, in: Manfred Engel/Ritchie Robertson (Hrsg.), *Kafka, Prag und der Erste Weltkrieg*, Würzburg 2012, S. 49–72, hier: S. 51; Sieg (Anm. 1), S. 53–69; Jörn Leonhard, *Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkriegs*, 20156, S. 139f.
- 4 Zit. nach Lothar Gall, *Walther Rathenau: Portrait einer Epoche*, München 2009, S. 177.
- 5 Zit. nach ebd., S. 175 f.
- 6 Zit. nach ebd., S. 178. Vgl. Martin Sabrow, *Walther Rathenau*, in: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich/Irina Renz (Hrsg.), *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, Paderborn 20042, S. 786 f.
- 7 Zit. nach Gall (Anm. 4), S. 184, S. 186 f.
- 8 Vgl. Leonhard (Anm. 3), S. 217 ff.
- 9 Harry Graf Kessler, *Das Tagebuch*, Bd. 5: 1914–1916, hrsg. von Günter Riederer/Ulrich Ott, Stuttgart 2008, S. 5, 22. und 24. September 1914, S. 116 f. Vgl. Günter Riederer, *Einleitung. Ein Krieg wird besichtigt – Die Wahrnehmung des Ersten Weltkriegs im Tagebuch von Harry Graf Kessler (1914–1916)*, in: ebd., S. 9–71, hier S. 38 ff.
- 10 Vgl. Leonhard (Anm. 3), S. 192 f.
- 11 Vgl. Klára Habartová, *Jewish Refugees From Galicia and Bukovina in East Bohemia during World War I in Light of the Documents of the State Administration*, in: *Judaica Bohemiae* 43/2007–2008, S. 139–166; Sarah Panter, *Jüdische Erfahrungen und Loyalitätskonflikte im Ersten Weltkrieg*, Göttingen 2014, S. 97.
- 12 Vgl. Frank Golczewski, *Polnisch-jüdische Beziehungen, 1881–1922. Eine Studie zur Geschichte des Antisemitismus in Osteuropa*, Wiesbaden 1981, S. 121–137; Christoph Mick, *Kriegserfahrungen in einer multiethnischen Stadt: Lemberg, 1914–1947*, Wiesbaden 2010, S. 79–181.
- 13 Vgl. Piotr Wróbel, *The Jews of Galicia under Austrian–Polish Rule, 1869–1918*, in: *Austrian History Yearbook* 25/1994, S. 97–138, hier S. 134; Panter (Anm. 11), S. 97 ff.; Tamara Scheer, *Zwischen Front und Heimat. Österreich–Ungarns Militärverwaltungen im Ersten Weltkrieg*, Frankfurt/M. 2009, S. 23 ff.
- 14 Vgl. Panther (Anm. 11), S. 97–114.
- 15 Willy Cohn, *Zukunftsfragen des deutschen Judentums*, in: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 26. 11. 1915, S. 565, zit. nach Panter (Anm. 11), S. 104. Vgl. Leonhard (Anm. 3), S. 292 ff.
- 16 Vgl. Rozenblit (Anm. 2), S. 106–127; Mark Cornwall, *The Wartime Bohemia of Franz Kafka. The Social and National Crisis*, in: Engel/Robertson (Anm. 3), S. 37–48.

- 17 Hugo Bergmann, Der jüdische Nationalismus nach dem Krieg, in: *Der Jude* 1/1916, S. 7–13, hier S. 7. Vgl. Andreas B. Kilcher, Zionistischer Kriegsdiskurs im Ersten Weltkrieg, in: Engel/Robertson (Anm. 3), S. 49–72, hier S. 66; Leonhard (Anm. 3), S. 537f.
- 18 Peter Pulzer, *Der Erste Weltkrieg*, in: Michael A. Meyer (Hrsg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 3: Umstrittene Integration 1871–1918, München 2000, S. 356–380, hier S. 367f., Zitat S. 368.
- 19 Zit. nach Panter (Anm. 11), S. 184. Vgl. Werner T. Angress, Das deutsche Militär und die Juden im Ersten Weltkrieg, in: *Militärgeschichtliche Mitteilungen* 19/1976, S. 77–146; Sieg (Anm. 1), S. 90–95; Leonhard (Anm. 3), S. 523f.
- 20 Zit. nach Adolf Vogt, Oberst Max Bauer. Generalstabsoffizier im Zwielficht, 1869–1929, Osnabrück 1974, S. 108. Vgl. Jörn Leonhard, *Der überforderte Frieden. Versailles und die Welt 1918–1923*, München 20192, S. 103.
- 21 Vgl. Eva Reder, Im Schatten des polnischen Staates. Pogrome 1918–1920 und 1945/46, Auslöser, Bezugspunkte, Verlauf, in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 60/2011, S. 571–606.
- 22 Vgl. Norman Cohn, *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*, New York 1966; Robert Gerwarth, *The Role of Violence in the European Counter-Revolution, 1917–1939*, in: Stefan Rinke/Michael Wildt (Hrsg.), *Revolutions and Counter-Revolution. 1917 and Its Aftermath from a Global Perspective*, Frankfurt/M. 2017, S. 141–159, hier S. 147ff.
- 23 Zit. nach Friedrich Hitzer, Anton Graf Arco. Das Attentat auf Kurt Eisner und die Schüsse im Landtag, München 1988, S. 391.
- 24 *Münchner Beobachter*, 4.10.1919. Vgl. Joachim Fest, *Hitler. Eine Biographie*, Frankfurt/M. 198110 (1973), S. 131f.; Leonhard (Anm. 20), S. 619–622.
- 25 Vgl. Pieter M. Judson, *Habsburg. Geschichte eines Imperiums 1740–1918*, München 2017, S. 570.
- 26 Vgl. Jochen Oltmer, *Migration vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, München 20163, S. 43f; Leonhard (Anm. 20), S. 602.

Maria Luft

Leben in den Breslauer »Judenhäusern« Zeugnisse aus Archiven und Berichten Überlebender

In den weiten zeitlichen Rahmen von 1700 Jahren jüdischen Lebens in Deutschland gehört auch die Geschichte der jüdischen Gemeinde von Breslau, deren ältestes erhaltenes Zeugnis – der jüdische Grabstein eines Kantors David – aus dem Jahr 1203 stammt. In der Zeit der Shoah wurde die jüdische Gemeinde der Stadt von den Nationalsozialisten vernichtet, Tausende Jüdinnen und Juden ermordet. Aus Breslau wurde nach dem Zweiten Weltkrieg die polnische Stadt Wrocław, deren Bevölkerung sich nun grundlegend anders zusammensetzte.¹

Während des »Kalten Krieges« geriet die deutsche Geschichte der Stadt sowie die ihrer jüdischen Bewohnerinnen und Bewohner aus dem öffentlichen Bewusstsein beider Länder. Erst nach dem Umbruch ab 1989 fanden die Stadtgeschichte und das lokale jüdische Erbe wieder Interesse in Deutschland und Polen: Die Synagoge »Zum Weißen Storch« wurde im letzten Moment vor dem Verfall gerettet und restauriert; sie wird seitdem von der kleinen polnisch-jüdischen Gemeinde und einem jüdischen Bildungszentrum genutzt. Auch die Errichtung eines Gedenksteins für die »Neue Synagoge« sowie ein jährlicher »Marsch der gegenseitigen Achtung« zum Gedenken an den Novemberpogrom 1938 schufen eine neue Gedenkkultur. Als Wrocław 2016 Kulturhauptstadt Europas war, gab es im Programm auch Themen mit Bezug zum Judentum, darunter den Dokumentarfilm »Wir sind Juden aus Breslau.«² Für die Dreharbeiten kamen 2015 einige Holocaust-Überlebende in ihre Geburtsstadt, darunter auch Zeitzeugen, die aus polnischen Familien stammten und in den 1930er und 1940er Jahren ebenfalls in Breslau gelebt hatten (etwa zehn Prozent der Breslauer Juden stammten aus Polen).

Mitte der 1920er Jahre gehörten fast 25 000 Personen der jüdischen Gemeinde an – nach Berlin und Frankfurt am Main die drittgrößte des Deutschen Reichs. Die Bedeutung jüdischen Lebens war im Stadtbild

durch das repräsentative Gebäude der »Neuen Synagoge« des Architekten Edwin Oppler unübersehbar (1872 eingeweiht, 1938 zerstört). Nach der Berliner Synagoge an der Oranienburgerstraße war dies der zweitgrößte Synagogenbau in Deutschland. Schon 1854 war in Breslau das Jüdisch-Theologische Seminar Fraenckel'scher Stiftung gegründet worden. Es bildete nicht nur Rabbiner (wie zum Beispiel Leo Baeck) aus, sondern verkörperte den Geist seiner wohlthätigen Stifter, der Brüder Jonas und David Fraenckel und der Breslauer Gemeinde, die sich für die Wissenschaft vom Judentum einsetzte. Die in Deutschland und vor allem auch in der Breslauer Einheitsgemeinde im 19. Jahrhundert entstandene Tradition des liberalen Judentums – repräsentiert unter anderem durch Abraham Geiger und Leo Baeck – ist bis heute von weltweiter Relevanz.

Mit diesem Beitrag soll an die bedeutende Breslauer jüdische Gemeinde und an ihren gewaltsamen Untergang erinnert werden. Dabei steht ein kaum erforschter Aspekt, der die letzten Jahre nationalsozialistischer Herrschaft in Breslau geprägt hat, im Mittelpunkt: die Breslauer »Judenhäuser«.³ Nur wenige Überlebende konnten darüber berichten, darunter die Krankenschwester Judith Sternberg, die vermutlich als einzige Frau die Deportation nach Auschwitz Anfang März 1943 überlebte. Als sie im Juli 1945 die Wohnung in der Trinitasstraße 4 (*ul. Św. Trójcy*) aufsuchte, in der ihre Familie zuletzt gelebt hatte, war nichts übriggeblieben: »All the houses in the block had been completely destroyed. I stood opposite the spot where our house once stood, and from where my mother and my brothers and sisters had started their death march«.⁴ Ihre gesamte Familie kam in Auschwitz ums Leben.⁵

Für die Untersuchung der Geschichte der Breslauer »Judenhäuser«, ihrer Entstehung und des Lebens in diesen Häusern wurden Dokumente des Archivs der Breslauer Synagogengemeinde im Archiv des Jüdischen Historischen Instituts in Warschau, des Staatsarchivs sowie des Bauarchivs Wrocław herangezogen, außerdem Zeugnisse von Überlebenden, die über Breslauer »Judenhäuser« in autobiografischen Aufzeichnungen und Zeitzeugengesprächen sowie im Dokumentarfilm »Wir sind Juden aus Breslau« berichten.⁶

Lange vergessen: Die Breslauer »Judenhäuser«

Nach 1933 drängten die Nationalsozialisten Juden schrittweise aus dem öffentlichen Leben im Deutschen Reich hinaus. Bereits am 8. November 1938 kündigte der Reichsführer SS Heinrich Himmler an, die Juden

»mit einer beispiellosen Rücksichtslosigkeit mehr und mehr heraustreiben« zu wollen.⁷ Jüdische Ghettos, wie sie die Deutschen in den besetzten Gebieten des östlichen Europas errichteten (wie etwa der »Wohnbezirk« für die jüdische Bevölkerung von Warschau), existierten im Deutschen Reich nicht. Um die von den Nationalsozialisten angestrebte Trennung von Juden und Nicht-Juden im städtischen Raum durchzusetzen, errichteten sie stattdessen sogenannte Judenhäuser, in die die jüdische Bevölkerung zwangsweise eingewiesen wurde. Die Situation in den verschiedenen Städten und damit auch die Zahl, Lage und Art der »Judenhäuser« waren sehr unterschiedlich.⁸

Ausgangspunkt für die Zwangsumsiedlung der jüdischen Bevölkerung in Breslau bildete das Gesetz über Mietverhältnisse mit Juden vom 30. April 1939. Es raubte jüdischen Mietern den Mieterschutz, um die beabsichtigte Trennung von Juden und Nicht-Juden in Häusern und Straßen zu erreichen. »Judenhäuser« waren in der Regel ehemalige Häuser jüdischer Besitzer oder Häuser jüdischer Einrichtungen. Das Gesetz zwang viele, aus ihren Häusern auszuziehen beziehungsweise andere Juden als Untermieter in ihrer Wohnung aufzunehmen. Das Wohnungsamt der Stadt Breslau übertrug die Zuständigkeit für die Unterbringung jüdischer Wohnungssuchender bereits im Juni 1940 der Jüdischen Kultusvereinigung Breslau.⁹ Diese musste die vielen Menschen in Not unter sehr schwierigen Bedingungen in Häusern der Gemeinde oder von anderen jüdischen Trägern – etwa Stiftungen – unterbringen. Pläne, die jüdische Bevölkerung an den Stadtrand zu drängen, wurden verworfen, nachdem sich herausstellte, dass dort bessere, modernere Wohnungen zur Verfügung standen als im Zentrum. Jedoch sollten Juden auch nicht in der Altstadt und an repräsentativen Straßen der Innenstadt sichtbar sein.

Im März 1941 einigten sich die politischen Entscheidungsträger von Gestapo, Sicherheitsdienst, NSDAP und Stadtverwaltung auf eine Liste von »Judenhäusern«. Sie bestimmten 81 Häuser in verschiedenen Straßen und Vierteln der Stadt.¹⁰ Vor allem handelte es sich dabei um Häuser, die für nicht-jüdische Breslauer als nicht zumutbar oder unattraktiv eingestuft wurden, darunter auch soziale Einrichtungen und etliche Wohnheim-Stiftungen für arme und alleinstehende Personen. Gauleiter Karl Hanke drängte im Mai 1941 zunehmend darauf, Breslau schneller »judenfrei« zu machen. Im Sommer 1941 wurden deshalb jeweils mehrere Hundert Menschen aus Heimen und »Judenhäusern« in sogenannte jüdische Wohngemeinschaften nach Tormersdorf (*Prędocice*), ins Kloster Grüssau (*Krzyszów*) und in das ehemalige Reichsarbeitsdienstlager nach Riebzig (*Rybna*) verschleppt.¹¹ Aus diesen Zwischenlagern transportierten die Nationalsozialisten die jüdischen

Häftlinge später direkt in Vernichtungslager oder wiesen sie den Breslauer Transporten zu. Eine große Zahl jüdischer Breslauer verblieb 1941 jedoch in ihren Wohnungen, da es nicht möglich war, die gesamte jüdische Bevölkerung in den festgelegten Häusern unterzubringen. So wohnte auch der Historiker und Tagebuchverfasser Willy Cohn (1888–1941) bis zur ersten Deportationsaktion, der er mit seiner Familie zum Opfer fiel, noch in seiner Wohnung in der Opitzstrasse (*ul. Stalowa*) – wobei ihm bereits bekannt war, dass ein nicht-jüdischer Interessent bereitstand, um sie zu übernehmen. Dieser erste Transport von Juden aus Breslau (1005 Personen) ging nach Kaunas in Litauen. Die Nationalsozialisten ermordeten dort alle Deportierten am 29. November 1941.¹² Weitere zehn Transporte in verschiedene Lager folgten bis April 1944. Insgesamt deportierten die Deutschen mehr als 7000 Breslauer und schlesische Jüdinnen und Juden.

Das Ausmaß der Not und die Massivität der Verdrängung der Breslauer Jüdinnen und Juden aus dem städtischen Raum sowie die erzwungene Ghettoisierung verdeutlicht die Postkarte eines älteren Breslauer Gemeindeglieds vom 25. September 1941:

Seit Juli wohne ich in einem Raum mit meinen Kindern. Das ist für sie und mich höchst unangenehm. Die Gemeinde, die die Wohnungslage zu erledigen hat, hat mich hintergangen. Sie hatte versprochen, eine Wand zu ziehen u. hinterher sich geweigert, die Kosten zu tragen. Alle Schwiegersöhne sind nicht so liebevoll, wie die Ihrigen, so werden Sie begreifen, dass ich mich nicht wohlfühle. Meine letzten Tage hätte ich mir anders gedacht.¹³

Das jüdische Ehepaar Rudolf und Frieda Aufrichtig und ihr Sohn Klaus lebten zu dieser Zeit in einem Zimmer in der Kopischstraße 65 (*ul. Stalowa*), sie teilten sich die Wohnung mit einer weiteren Familie namens Korngrün.¹⁴ Im November 1941 wurden die Korngrüns frühmorgens von der Gestapo abgeholt, ihr Zimmer versiegelt: »Von Frau Korngrün wurde erwartet, dass sie sich im Beisein der Gestapomänner ankleidete, doch sie hatte noch den Mut, sie für einige Minuten aus dem Zimmer zu werfen.«¹⁵ Klaus Aufrichtig half der Familie und begleitete sie zum Sammelplatz Schießwerder, von wo aus sie mit der ersten Deportation von Breslauer Juden am 25. November 1941 verschleppt wurden. Die einschneidenden Veränderungen der Wohnsituation für Jüdinnen und Juden in Breslau, ihre Zwangsumsiedlungen in »Judenhäuser« und die Übergriffe auf diese Häuser beschreibt Kenneth James Arkwright, 1929 als Klaus Aufrichtig in Breslau geboren, in dem Bericht »Jenseits des Überlebens. Von Breslau nach Australien«. »Unvergesslich« ist für ihn der 19. September 1941,

der erste Tag, an dem wir den Stern getragen haben. Wir wohnten in der Kopischstrasse. Das war noch sehr elegant im Vergleich zu den meisten jüdischen Familien, die schon in der Sonnen-, Zimmer, Wall-, Alsen- und Antonienstrasse wohnten. Aber wir mussten bis zur Wallstrasse zum Gottesdienst laufen. Das war ein weiter Weg. Nicht zu weit zu laufen, aber sehr lang, um angepöbelt zu werden.¹⁶

Auf die Kennzeichnung der einzelnen Personen folgte im Frühjahr die Kennzeichnung der »Judenhäuser« mit einem weißen Stern aus Papier oder Pappe – so markierten die Nationalsozialisten die von Juden bewohnten Häuser und Wohnungen im städtischen Raum als nicht-zugehörig und verwehrten ihnen somit jeglichen Schutz.

Am 10. Juni 1942 musste Familie Aufrichtig ihre Wohnung »wie üblich« innerhalb von 48 Stunden räumen. Dennoch brachte dies eine »gewisse Erleichterung« – schreibt Kenneth James Arkwright –, denn

wir kamen nicht umhin, (...) andauernd auf die versiegelte Tür zu sehen und zu überlegen, was aus ihnen [den Korngrüns] geworden war. Die Kochtöpfe, Teller und Löffel, die sie in der Küche zurücklassen mussten, behandelten wir mit großem Respekt, als ob dies die Gewalt, die den Korngrüns zuteil wurde, wiedergutmachen konnte.¹⁷

Als nächstes bezog Familie Aufrichtig eine Wohnung in der Zimmerstraße 5/7 (*ul. Lelewela*). In jedem Zimmer war eine jüdische Familie untergebracht, »alle teilten sich die kleine Küche und das Bad«. ¹⁸ Trotz noch größerer Enge bot die neue Wohnung eine Chance für Klaus: Einer der Nachbarn durfte in einem Zimmer eine kleine Schlosserwerkstatt betreiben, um Metallarbeiten für die verbliebenen Juden zu erledigen. Er zeigte Klaus, wie man Schlösser und Schlüssel herstellt und schweißt. Sein Vater unterrichtete ihn abends in Latein, Griechisch, Geschichte und Französisch. Im August 1943 wurde der Familie ein Zimmer in der Wallstraße 31 (*ul. Włodkowica*) (*Abbildung*) zugewiesen. ¹⁹ Klaus Aufrichtig musste Zwangsarbeit in der Chemiefabrik Carl Boeger & Co leisten, sein Vater in der Papierfabrik in Sacrau (*Zakrzów*) und seine Mutter nachts die Breslauer Straßenbahnwaggons reinigen. ²⁰

Die dreiköpfige Familie Aufrichtig lebte von Sommer 1939 bis Kriegsende in nur einem Zimmer und kurzzeitig auch in Massenunterkünften. Ein Grund für das Überleben der Familie war der Schutz der Familie durch die nicht-jüdische Herkunft von Frieda Aufrichtig. Ihre rechtlich als »Mischehe« definierte Partnerschaft bot einen gewissen Schutz für die Familie. Die Familie Aufrichtig gehörte zu den letzten verbliebenen, von



Die letzte Station der Familie Aufrechtig in Wrocław: Das Haus in der ul. Włodkowska 31 (früher Wallstrasse) im Jahr 2018

den Nationalsozialisten als »Mischehen« kategorisierten Menschen, die das Kriegsende in Breslau erlebten. Dabei verschlechterten sich die Unterbringungsbedingungen immer weiter, während die Anzahl von Bewohnern pro Wohnung anstieg. Viele Breslauer Juden erlebten ähnliche Mechanismen der Verdrängung aus dem städtischen Raum: Der Weg von einer »besseren« Wohngegend über verschiedene Zwischenstationen in Arbeitervierteln bis zu den Häusern in der direkten Umgebung der Synagogengemeinde in der Wallstraße kann als typisch gelten.

Die Wohnungswechsel bedeuteten Entwurzelung, Ortlosigkeit, Verunsicherung. Sie hatten Einschränkungen und Fremdheit zur Folge, den Verlust von vertrauter Umgebung, persönlichen Gegenständen und damit verbunden auch von Identität. Zugleich aber verdichtete sich die Raumerfahrung, immer mehr und auch fremde Personen mussten auf engem Raum zusammenleben. Um möglichst viel Normalität aufrechtzuerhalten, wurden Zimmer zunehmend multifunktional genutzt, nicht nur als Schlaf- und Wohnraum, sondern auch als Werkstatt oder Lernort, Schul- und Gebetsraum. Auch wenn die »Judenhäuser« von Zwang bestimmt waren, wurden sie dennoch von den Bewohnerinnen und Bewohnern als Orte des jüdischen Alltagslebens und religiöser jüdischer Praxis genutzt. Wohnungen waren auch nicht länger Rückzugs- und Schutzorte. Ganz im Gegenteil wurden sie oft zu Orten der Überwachung, der Gefahr, der Gewalt und Willkür oder der Verhaftung.

Stiftungshäuser als »Judenhäuser«

In den Heimen der zahlreichen wohltätigen Breslauer jüdischen Stiftungen fanden viele ältere Breslauer Juden Zuflucht, als ihre bisherigen Vermieter ihnen 1939/40 ihre Wohnungen aufgrund des Gesetzes über Mietverhältnisse mit Juden kündigten. Die Situation war geprägt von finanziellen Schwierigkeiten, von physischer Schwäche und Überforderung durch häufige Umzüge,²¹ von allgemeiner Unsicherheit (und insbesondere ungewissen Aussichten auf Emigration), von großer räumlicher Enge und von Zwangssituationen im Zusammenleben mit fremden Personen – hier besonders durch die große Zahl der Heimbewohnerinnen und -bewohner verstärkt spürbar. Zu den physischen und psychischen Belastungen kamen für die betagten Bewohnerinnen und Bewohner der »Judenhäuser« die Angst vor erneuten Zwangsumzügen, vor Willkür und Gewalt seitens der Gestapo in den Häusern und auch die ständige Angst vor Deportationen hinzu. Die »Judenhäuser« – und besonders die oft großen Stiftungshäuser –

dienten der Gestapo zur Überwachung ihrer jüdischen Bewohnerinnen und Bewohner sowie zu deren Konzentration an klar definierten Orten vor der Deportation. Etliche Gemeindemitglieder wählten den Freitod, nachdem sie eine Aufforderung erhalten hatten, sich an einer Sammelstelle einzufinden.²² Stiftungshäuser wurden auch genutzt, um – von den Nationalsozialisten kategorisiert – zwischen »Volljuden« und »Mischehen« beziehungsweise »Mischlingen« zu unterscheiden.

Die Häuser der Kommerzienrat Adolf und Mathilde Sternberg-Stiftung in der Sonnenstraße 19–21 (*ul. Iwana Pawłowa*) standen im März 1941 auf der Liste der »Judenhäuser«. Sie wurden für Viele zur letzten Station vor ihrer Deportation. Nach der neunten Deportation vom Juni 1943 nach Theresienstadt blieben nur noch einige Hundert Juden – vor allem Mitglieder sogenannter Mischehen – zurück. Für sie wurden nun die beiden Häuser in der Sonnenstraße bestimmt. Wolfgang Nossen berichtet, dass seine Familie 1943 »in ein Stadtghetto« eingewiesen wurde²³ – damit meinte er das Hinterhaus der Sonnenstraße 21. Im ersten Stock hatte die siebenköpfige Familie zwei Zimmer mit Küche und Kabinett. Wolfgang Nossen erinnert sich:

Die Hausnummern 19 und 21 waren jüdischer Besitz und umfassten jeweils Vorder-, Seiten- und Hinterhaus mit fünf Etagen, also eine Menge Unterkunftsmöglichkeiten. Über dem Eingangstor prangten zwei Reliefs in Form des Davidsterns, dazwischen der Name der jüdischen Stiftung. Für uns war das wie Ghetto, jeder wusste und sprach von den Judenhäusern.²⁴

Die Bezeichnung »Ghetto«, wie sie Wolfgang Nossen in Interviews immer wieder gebraucht hat, entspringt auch dieser räumlichen Erfahrung in der Sonnenstraße. Die geschlossene Anlage der Stiftungshäuser verstärkte diese Empfindung, und die beabsichtigte Konzentration und Isolierung der noch verbliebenen Juden in wenigen Gebäuden erhöhte vor allem für die Betroffenen selbst den Eindruck zunehmender Ghettoisierung. Dennoch existierte offiziell kein »Ghetto« im Sinne eines geschlossenen Wohnviertels in Breslau, auch wenn die letzten jüdischen Bewohner in einigen wenigen Häusern in der Sonnen-, Zimmer- und Wallstraße konzentriert waren.

Über das Leben in der Sonnenstraße 21 berichtet Wolfgang Nossen, dass »Gestapobesuche (...) gang und gäbe [waren], sie verursachten reichlich Unbehagen bis Angst, denn es kam auch immer wieder zu Verhaftungen ohne Wiederkehr, d. h. Lagereinweisung, besonders 1944«.²⁵ Sein Vater war Jude, seine Mutter konvertierte vor der Hochzeit zum Judentum.²⁶ Der Vater – Metzger von Beruf wie alle Männer der Familie

Nossen – verlor bereits mit dem Schächtverbot vom 21. April 1933 seine Arbeit. Er wurde bis 1938 unter anderem zum Autobahnbau und in der Zuckerfabrik Klettendorf eingesetzt. Am 9. November 1938 wurde er verhaftet und kam mit Tausenden anderen Männern in das KZ Buchenwald bis zu seiner Freilassung im März 1939.

Wolfgang Nossen erinnert sich, dass sein Vater »im Frühjahr 1944 aus dem Ghetto heraus wieder verhaftet«²⁷ wurde (gemeint ist auch hier das »Judenhaus« in der Sonnenstraße) und in das Außenlager Kurzbach-Grünthal des KZ Groß-Rosen kam. Nossen lebte mit seiner Mutter und vier Schwestern bis Februar 1945 in der Sonnenstraße 21. Ab März 1944 war er als Zwangsarbeiter eingesetzt. Im Februar wurden Familie Nossen und andere Bewohnerinnen und Bewohner der Sonnenstraße 21 in ein Barackenlager neben dem Oderhafen abtransportiert, aus dem sie während eines Bombenangriffs fliehen konnten. Anlaufstelle der Familie war noch einmal »das Ghetto, denn wir wussten nicht, wohin sonst«.²⁸ Noch in derselben Nacht verließ die Familie die Wohnung und lebte danach in verschiedenen Unterkünften bis zum Kriegsende und zur Ausreise nach Erfurt im September 1945.

Endstation Wallstraße 13 (ul. Włodkowica)

Die Wallstraße mit der Synagoge Zum Weißen Storch und dem Jüdisch-Theologischen Seminar entwickelte sich seit dem 19. Jahrhundert zum Zentrum des jüdischen Breslaus. Verschiedenste jüdische Einrichtungen und Häuser befanden sich in ihrer unmittelbaren Nähe. Die Nationalsozialisten erklärten 1941 etliche dieser Häuser der Gemeinde, des Jüdisch-Theologischen Seminars, der Fraenckel'schen und der Caro-Stiftung zu »Judenhäusern«. Die Konzentration jüdischer Einrichtungen in der Wallstraße reduzierte hier den jüdischen Raum auf wenige Grundstücke einer Straße, die in der Folge noch stärker als zuvor multifunktional genutzt werden mussten – so etwa zeitweise auch als Altersheim, Krankenstation, Waisenhaus und Schule.

Zur letzten Bleibe wurde die Wallstraße auch für Leontine Dambitsch, geborene Meyer (1889–1945), die im September 1942 von den Nationalsozialisten in das »Judenhaus« in der Wallstraße 13 eingewiesen wurde. Ihr Sohn Werner (1913–1983) war bereits 1938 in die USA geflohen, ihr Mann, der Seidenhändler Felix Dambitsch (1872–1938), verstorben. Leontine Dambitsch musste Zwangsarbeit als Näherin von Wehrmachtsuniformen leisten und wurde im Frühjahr 1943 deportiert. Sie wurde in Auschwitz ermordet.

Ihr Leben greift die Sängerin und Schauspielerin Bente Kahan (geboren 1958) in ihrem musikalischen Theaterstück »Wallstraße 13« auf. Es handelt von der Geschichte des Hauses und seinen jüdischen Bewohnern, die hier vor und nach 1945 lebten. Die fiktive polnische Protagonistin Barbara findet in der Wallstraße 13 Fotos ihrer Mutter, einer Schauspielerin am jüdischen Theater im polnischen Breslau der Nachkriegszeit, und von Leontine Dambitsch, die hier vor ihrer Deportation wohnte. In einer Szene des Stücks erzählt Barbara, dass »damals alle Breslauer Juden in einem Stadtviertel zusammengedrängt wurden. Sie lebten im Ghetto – einem mauerlosen. Mir ist klar geworden, dass mein Elternhaus im polnischen Wrocław Teil des jüdischen Ghettos von Breslau war.«²⁹ Barbara liest aus Archivadokumenten von Leontine Dambitsch vor, etwa die Liste ihres Wohnungsinventars und ihrer Kleidungsstücke, die sie in ihrer »Vermögenserklärung« angeben musste. Solche Vermögenserklärungen sind in großer Zahl erhalten, oft zeugen nur diese Dokumente von den Breslauer Opfern der Shoah.³⁰ »Wallstraße 13« von Bente Kahan ist die einzige lebendige Erinnerung an ein »Judenhaus« in der heutigen Stadt.

1945 wurde die Wallstraße mit dem jüdischen Gemeindezentrum zur Anlaufstelle der ersten zurückkehrenden deutschen und der zuziehenden polnischen Jüdinnen und Juden, die hier einen Neuanfang des jüdischen Lebens im polnischen Wrocław versuchten.

Fazit

Wie in anderen Städten des Deutschen Reichs wurde die Vertreibung von Jüdinnen und Juden aus dem öffentlichen Raum auch in Breslau durch Zwangseinweisungen in »Judenhäuser« realisiert, hier ab März 1941. Für diesen Zweck legten die politischen Entscheidungsträger 81 Gebäude südlich und südwestlich vom Zentrum fest, darunter auch Wohnheime jüdischer Stiftungen und soziale Einrichtungen der Synagogengemeinde. Die Situation in den Häusern, in denen die Menschen der Willkür und Gewalt der Gestapo ausgesetzt waren, zeichnete sich durch Entwurzelung, Verarmung und Instabilität, also einem Zustand permanenter Unsicherheit und Angst aus. Ausgeschlossen aus dem sozialen und öffentlichen Leben der Stadt bedeutete das Leben im »Judenhaus« eine Existenz an der Schwelle zur Deportation.

Trotz physischer Anwesenheit in der Stadt waren die Jüdinnen und Juden in den seit 1942 mit einem weißen Stern gekennzeichneten »Judenhäusern« für die Mehrheit der städtischen Bevölkerung in ihrer Wahr-

nehmung schon nicht mehr präsent. Die vollständige Trennung von der nicht-jüdischen Stadtbevölkerung durch die Einweisung in »Judenhäuser« war der erste Schritt zu ihrer Verschleppung in Konzentrations- und Vernichtungslager. Über die letzten Aufenthaltsorte der Jüdinnen und Juden vor ihrer Deportation aus Breslau und die Geschichte dieser Orte war bislang wenig bekannt. Diese und andere Orte in Breslau, die während der Zeit der Shoah aus der Sicht der verfolgten Jüdinnen und Juden von Bedeutung waren – auch etliche ehemalige »Judenhäuser« – sind im heutigen Stadtbild von Wrocław noch präsent. Sie bieten Anknüpfungspunkte, um die Geschichte der großen jüdischen Vorkriegsgemeinde von Breslau zu erzählen und die Opfer der Shoah aus Breslau vor dem Vergessen zu bewahren. In Wrocław hält heute das Musical »Wallstrasse 13« die Erinnerung an eines dieser Häuser über historische Ländergrenzen hinweg lebendig, indem es an seine jüdischen Bewohnerinnen und Bewohner erinnert – die deutschen vor und die polnischen nach 1945.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Gregor Thum, *Die fremde Stadt. Breslau 1945*, Berlin 2003, S. 12f.
- 2 Der Dokumentarfilm »Wir sind Juden aus Breslau« – *We are Jews from Breslau* – *Jesteśmy Żydami z Breslau*« hatte im November 2016 Premiere in Wrocław und Berlin, vgl. www.judenausbreslaufilm.de.
- 3 Dieser und andere Aspekte der Zeit der Shoah in Breslau standen von 2018 bis 2021 im Mittelpunkt des Projekts »Topographie der Shoah in Breslau/Wrocław 1933–1949« an der TU Dresden. Eine Publikation der Ergebnisse befindet sich in Vorbereitung: Tim Buchen/Maria Luft (Hrsg.), *Breslau/Wrocław 1933–1949. Studien zur Topographie der Shoah*, Berlin 2022 (i. E.).
- 4 Judith Sternberg, *In the Hell of Auschwitz. The Wartime Memoirs of Judith Sternberg Newman*, New York 1963, S. 111.
- 5 Vgl. Arolsen Archives TD 781032.
- 6 Zuletzt befasste sich Katharina Friedla mit den Breslauer »Judenhäusern«. Vgl. Katharina Friedla, *Juden in Breslau/Wrocław 1933–1949. Überlebensstrategien, Selbstbehauptungen und Verfolgungserfahrungen*, Köln–Weimar–Wien 2015. Dass sie nicht ganz vergessen wurden, ist vor allem den Rechtshistorikern Alfred Konieczny, Karol Jonca und Franciszek Połomski zu verdanken. Ihre Publikationen dokumentieren Quellen aus dem Staatsarchiv Breslau (Archiwum Państwowe we Wrocławiu, AP Wrocław), die im Original durch die Oderüberschwemmung von 1997 verloren gingen.
- 7 Saul Friedländer, *Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933–1939*, München 1997, S. 314f.
- 8 Zum Beispiel wurden 1939 jüdische Mieter in Dresden in 37 und in Leipzig in 47 »Judenhäusern« zwangseingewiesen. Im Rahmen der »Aktion Lauterbacher« mussten im

- September 1941 Juden auch in Hannover in eines von 16 »Judenhäusern« ziehen. Vgl. Peter Kriedte, Vom verborgenen zum offenen Zwang – »Judenhäuser« in Göttingen (1939–1942), in: Göttinger Jahrbuch 64, Göttingen 2016, S. 141–164.
- 9 Vgl. AP Wrocław 82/172/0/1.14/9976, Gesetz über Mietverhältnisse mit Juden 1940–1941 (Rejencja Wrocławska), S. 32.
- 10 Die Liste findet sich im Staatsarchiv Wrocław (AP Wrocław 82/172/0/1.14/9976) und ist abgedruckt in: Alfred Konieczny, Gettoizacja Ludności Żydowskiej we Wrocławiu w Latach 1940–1941, in: Miasta i prawo miejskie w rozwoju historycznym. Materiały VI Konferencji historyków państwa i prawa, Łądek Zdrój 9–11 września 2002, Wrocław 2003, S. 151–159.
- 11 Vgl. Friedla (Anm. 6), S. 267–277.
- 12 Vgl. Alfred Gottwaldt/Diana Schulle, Die »Judendeportationen« aus dem Deutschen Reich 1941–1945. Eine kommentierte Chronologie, Wiesbaden 2005. S. 109.
- 13 Anonyme Postkarte von »G.H.«: Postkarte als Dokument, in: Mitteilungen des Verbands der ehemaligen Breslauer und Schlesier in Israel (im Folgenden: MV), Nr. 45, 1979, S. 13.
- 14 Leopold Korngrün, geb. 20. 8. 1885 in Wien, Charlotte Fanny Korngrün, geb. Weinberg, geb. 12. 2. 1897 in Breslau und Heinz-Otto Korngrün, geb. 15. 9. 1930 in Breslau. Vgl. Gedenkbuch (Bundesarchiv) sowie Maria Luft, An der Schwelle zur Deportation – die Breslauer »Judenhäuser«, in: Buchen/Luft (Anm. 3).
- 15 Kenneth James Arkwright, Jenseits des Überlebens. Von Breslau nach Australien, Berlin 2011, S. 45.
- 16 Klaus Aufrichtig, Das letzte Gebet, in: MV Nr. 32, 1972, S. 15.
- 17 Arkwright (Anm. 15), S. 46.
- 18 Ebd.
- 19 Vgl. AP Wrocław 82/28/0/101/1063.
- 20 Klaus Aufrichtig-Arkwright, Unvergessene Junge Freunde, in: MV Nr. 62, 1997, S. 9.
- 21 Kenneth James Arkwright berichtet von seiner Tante Meta Bernstein (1871–1942), dass sie eine Zeit lang »von einem Altersheim ins nächste ziehen« musste und letztendlich »in einem der wenigen übriggebliebenen Räume der Jüdischen Gemeinde« unterkam. Vgl. Arkwright (Anm. 15), S. 52f.
- 22 Vgl. Daniel Bogacz, Samobójstwa Niemieckich Żydów we Wrocławiu. Ze Studiów nad Zagładą Żydów w Okresie »Ostatecznego Rozwiązania« Kwestii Żydowskiej (1941–1944), Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi XIII, Wrocław 1996, S. 235–264.
- 23 Kerstin Möhring, Wolfgang Nossen im Interview, in: dies., Der Mann, der Tacheles redet: Wolfgang Nossen, Leipzig 2014, S. 13.
- 24 E-Mail von Wolfgang Nossen an die Verfasserin vom 27. 2. 2017.
- 25 Ebd.
- 26 Auf Anraten des evangelischen Pfarrers von St. Salvator in Breslau, Heinrich Benckert (1907–1968), Mitglied der Bekennenden Kirche, trat sie 1939 wieder in die evangelische Kirche ein, um ihre Kinder zu schützen. Nach dem Krieg wechselte sie wieder in die jüdische Gemeinde. Vgl. Möhring (Anm. 23), S. 39.
- 27 Ebd. S. 20.
- 28 Ebd. S. 85.

- 29 Übersetzung der Verfasserin aus dem Polnischen. Im Original: »W tym czasie wszyscy wrocławscy Żydzi zostali stłoczeni w jednej dzielnicy miasta. Mieszkali w getcie – choć bez murów. Dotarło do mnie, że mój dom rodzinny w polskim Wrocławiu, był częścią żydowskiego getta w Breslau.« Zitat aus dem unveröffentlichten Manuskript des Stückes, das Bente Kahan freundlicherweise am 14. 3. 2018 zur Verfügung stellte.
- 30 Vgl. Ingo Loose, Die Juden in der Wirtschaft Schlesiens von der Reichsgründung bis zur Schoah, in: Andreas Brämer/Arno Herzig/Krzysztof Ruchniewicz (Hrsg.), Jüdisches Leben zwischen Ost und West. Neue Beiträge zur jüdischen Geschichte in Schlesien, Göttingen 2014, S. 156–213, hier S. 210.

Jüdische Dissidenz in der DDR

Der Kampf um Erinnerung und gegen Antisemitismus

Dass zahlreiche Juden und Jüdinnen, insbesondere jüdische Intellektuelle, nach der Niederschlagung des Nationalsozialismus bewusst die DDR, das ihrem Selbstverständnis nach »antifaschistische« Deutschland, als neue Heimat wählten oder dorthin zurückkehrten, ist schon seit längerem Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen.¹ Auch dass die jüdischen Sozialist:innen ein durchaus ambivalentes Verhältnis zur DDR pflegten, das sich aus dem Umgang mit antisemitischen Tönen in der SED einerseits und staatlichen Instrumentalisierungsversuchen andererseits, ihrer eigenen antifaschistisch-kommunistischen Überzeugung sowie bestimmten exklusiven Privilegien und Freiheiten speiste, kann als bekannt vorausgesetzt werden.² Wenig beachtet in der geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschung zur DDR dagegen wurde bisher, inwiefern sich Juden und Jüdinnen in der DDR auch aktiv an staatskritischen, dissidenten und oppositionellen Aktivitäten beteiligten – und vor allem, inwiefern dieses Engagement spezifisch jüdische Interessen verteidigte. Das hat verschiedene Ursachen: Zum einen hielt sich lange Zeit die Annahme, jüdische Belange hätten für Juden und Jüdinnen in der DDR aufgrund der Zurückstellung ihrer jüdischen Identität hinter ihr Selbstverständnis als Sozialist:innen kaum eine Rolle gespielt. Zum anderen hat dies aber auch mit den wissenschaftlichen Konzepten von Dissidenz und Opposition zu tun, die bisher in der DDR-Forschung verwendet wurden.

Tatsächlich gerieten Juden und Jüdinnen immer wieder in Konflikt mit offiziellen Institutionen der DDR, weil sie sich für die Belange von Juden und Jüdinnen und für die Anerkennung spezifisch jüdischer Erfahrungen einsetzten.³ Konkret engagierten sie sich vor allem für zwei Themen: zum einen für eine vollständige – und nicht nur ideologisch-selektive – Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit, die auch eine kompromisslose Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Anti-

semitismus und das Gedenken an die jüdischen Opfer der Shoah einschloss; zum anderen für den Kampf gegen tagesaktuelle antisemitische Tendenzen in der DDR – seien diese auf nicht aufgearbeitete Ressentiments aus der Zeit des Nationalsozialismus zurückzuführen oder auf die antizionistisch-antiisraelische Propaganda, die die SED von der Sowjetunion übernahm.⁴ In beiden Fällen stieß ein solches Engagement, das sich nicht selten literarisch, publizistisch oder künstlerisch artikulierte, an die Grenzen des offiziellen Verständnisses von »Antifaschismus« und stellte damit die Legitimation der DDR als Ganzes infrage.

In diesem Beitrag werden am Beispiel von drei Biografien exemplarisch die verschiedenen Facetten dieser spezifisch jüdischen Dissidenz in der DDR veranschaulicht: Der Shoah-Überlebende und Autor Fred Wander (1917–2006), der sich gegen nachwirkende antisemitische Ressentiments engagierte, ist ein Beispiel für eine Dissidenz »im Kleinen«. Der Historiker Helmut Eschwege (1913–1992) dagegen nahm zeitlebens massive Schikanen und Repressionen in Kauf, um für die historische Aufarbeitung der Shoah und für die Entstigmatisierung des Zionismus zu kämpfen. Der als bedeutender Oppositioneller bekannte Schriftsteller Stefan Heym (1913–2001) wiederum schrieb in seinen literarischen Werken nicht nur gegen das Regime als solches an, sondern auch gegen dessen antisemitisch-antizionistische Untertöne. In allen drei Fällen geriet diese spezifisch jüdische Kritik erst mit etwas zeitlichem Abstand in den Blick der Forschung.

Fred Wander

Um die spezifisch jüdische Dissidenz sichtbar zu machen, bedarf es häufig eines Blicks ins Archiv. Denn das widerständige Verhalten artikulierte sich oftmals zunächst nur im privaten oder im halböffentlichen Raum. Ein Beispiel dafür ist der Autor Fred Wander, der einem größeren Publikum vor allem als Ehemann der populären DDR-Schriftstellerin Maxie Wander bekannt wurde.⁵ Wander wurde 1917 in Wien in einer jüdisch-galizischen Familie geboren und wuchs in ärmlichen Verhältnissen auf. Er floh 1938 nach dem »Anschluss« Österreichs an das Deutsche Reich nach Frankreich, geriet schließlich jedoch in die Hände der Nationalsozialisten und durchlebte die Haft in zahlreichen Konzentrationslagern. Nach seiner Befreiung in Buchenwald kehrte er 1945 nach Wien zurück, wo ihm der fortwirkende Antisemitismus jedoch zunehmend zu schaffen machte.⁶ Er schloss sich der Kommunistischen Partei Österreichs an, da er in ihr den einzigen Verbündeten im Kampf um die Aufarbeitung der antisemitischen Verbre-

chen sah. Als er 1955 ein Stipendium für das neu gegründete Literaturinstitut Johannes R. Becher in Leipzig erhielt, sagte er sofort zu und zog – zunächst unter Vorbehalt, dann vollständig – in die DDR.

Die ersten Jahre in der DDR sind durch den regen Briefwechsel mit seiner zunächst in Wien verbliebenen Freundin Maxie gut dokumentiert. Anfangs erfährt Wander die »antifaschistische« DDR und sein Studium als Befreiung und Selbstverwirklichung: Er studiert marxistische Theorie und hört Vorlesungen bei etlichen jüdischen Intellektuellen wie Victor Klemperer, Hans Mayer oder Ernst Bloch. Alsbald gerät der 40-Jährige jedoch mit seinen jüngeren Kommiliton:innen in Konflikt. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der aufstrebenden Autorengeneration der DDR hatte noch wenige Jahre zuvor als Wehrmachtssoldaten oder gar überzeugte Nationalsozialisten gedient.⁷ Während Wander von peinigenden Gedanken an die nicht weit entfernt liegenden Thüringer Wälder heimgesucht wird, in denen er Zwangsarbeit leisten musste, ist ein Teil der jungen Generation noch immer von antisemitischen Ressentiments durchdrungen: »Was ist das doch für ein Geist, sie wissen es garnicht, wieviel von dem Gift sie noch in sich haben«, schreibt Wander 1956 erzürnt an Maxie.⁸

Allerdings geht er auch offensiv dagegen vor: Er eröffnet in den Seminaren Debatten über das Nachwirken des Faschismus, tritt beim Thema Antisemitismus stets als Wortführer auf, organisiert Gedenkstättenfahrten nach Buchenwald und konfrontiert seine Kommiliton:innen mit der Vergangenheit: »Ich habe da Gebiete und Bezirke ihres Wesens aufgedeckt, die sie unbewusst verhüllen. Weil es ihre wunden Stellen sind. Aber selbst mit dem Risiko mir Feinde zu machen, werde ich immer wieder fordern, daß man sich selbstkritisch unter die Lupe nimmt«, teilt Wander seiner Freundin mit.⁹ Jene kritische Selbstreflexion, die Wander so zwingend einfordert, wird jedoch, wie er bald feststellt, von der Partei unterbunden. Die einzigen, die Wander beistehen, sind seine Freunde Fred Reichwald (1921–1963) und Ralph Giordano (1923–2014) – bezeichnenderweise beide ebenso jüdische Überlebende. Immer wieder bleibt Wander zurückgeworfen auf diese winzige Erfahrungsgemeinschaft jüdischer Überlebender.¹⁰

Hin- und hergerissen entscheidet sich Wander dennoch für ein Leben in der DDR. Die kompromisslose Aufarbeitung der Vergangenheit wird dabei auch für sein literarisches Schreiben ein tragendes Motiv. Doch erst Ende der 1960er Jahre widmet er sich erstmalig der literarischen Aufarbeitung seiner KZ-Erfahrung. 1971 veröffentlicht er die autobiografische Erzählensammlung »Der Siebente Brunnen«. Es ist der einzige belletristische Text über die nationalsozialistischen Konzentrationslager aus einer dezidiert jüdischen Perspektive, der von einem Schriftsteller in der DDR verfasst

wurde. Wander lässt nur jüdische Figuren, inklusive eines jüdischen Erzählers, sprechen und arbeitet auf diese Weise die Erfahrungsdifferenz zwischen jüdischen und kommunistischen Verfolgten heraus. Im letzten Kapitel stellt er sogar die Selbstbefreiung der Buchenwalder Kommunisten infrage – die in der DDR als unantastbarer Mythos galt. In schroffem Kontrast zum Widerstandsverständnis der SED hebt Wander den dezidiert jüdischen Widerstand hervor, der weniger aus Militanz denn aus unerschütterlicher Lebensfreude und dem Erzählen besteht. Sein Verständnis von Widerstand ist deutlich von der jüdischen Bewegung des Chassidismus inspiriert.¹¹

All diese Aspekte trugen dazu bei, dass Wanders Roman 1971 ins Visier des Komitees der Antifaschistischen Widerstandskämpfer (KdAW) gerät.¹² Dieses überwachte im Namen des Instituts für Marxismus-Leninismus die Durchsetzung des »richtigen« Bildes des kommunistischen Widerstands in Literatur und Publizistik.¹³ In einem Brief an Wander stellt das KdAW die »historische Wahrheit« der Erzählung und Wanders Glaubwürdigkeit als adäquaten Zeugen infrage.¹⁴ Das KdAW sieht das staatliche Bild einer solidarischen und widerständigen kommunistischen Häftlingsgemeinschaft durch Wanders Erzählung angegriffen. Zwar kann der geforderte Rückzug des Romans nicht erwirkt werden, doch Wander erfährt erneut, dass seine jüdische Erfahrung und Perspektive vonseiten der Partei zum Schweigen gebracht werden sollte.

Auch wenn Wanders Widerstand kein lauter und weithin sichtbarer war, muss sein Beharren auf eine Auseinandersetzung mit der in der DDR stets marginalisierten Judenvernichtung als eine Form der Dissidenz beschrieben werden. Denn die Thematisierung der Shoah, die Forderung nach einer ernsthaften Aufarbeitung des Nationalsozialismus und der Kampf gegen postnationalsozialistische Tendenzen rührten an den Kern der antifaschistischen Selbstlegitimation. Die späte, zögerlich einsetzende Rezeption von Wander als literarischem Autor verweist wiederum auch auf problematische Deutungsmuster in der DDR-Forschung: Als kommunistischer Jude galt er offiziell nicht als »dissident« und blieb sowohl für die bundesrepublikanische Öffentlichkeit als auch für die Forschung lange Zeit uninteressant.

Helmut Eschwege

Viele der bei Wander herausgearbeiteten Motive finden sich auch in der Biografie Helmut Eschweges, der jedoch konfrontativer als Wander agierte und infolgedessen auch stärkere Repressionen erfuhr. Geboren 1913 in

Hannover in einer streng religiösen Familie, sympathisierte Eschwege – wie viele junge deutsche Juden und Jüdinnen zu dieser Zeit – bereits früh mit dem Sozialismus.¹⁵ Er floh 1934 vor den Nazis nach Dänemark, lebte zwei Jahre in einem Kibbuz in Tallinn und emigrierte 1937 schließlich nach Palästina. Als inzwischen überzeugter Kommunist hatte er dort Schwierigkeiten, Arbeit zu finden. Nach dem Krieg zog er daher über Umwege wieder zurück nach Deutschland und ließ sich – seiner politischen Einstellung folgend – in Dresden nieder.

Schon seine erste Betätigung im sozialistischen Deutschland – gemeinsam mit Egon Erwin Kisch führt er von den Nationalsozialisten geraubte jüdische Bücherbestände an jüdische Gemeinden und Privatpersonen zurück¹⁶ – markiert Eschweges künftig zentrales Interesse. Zunächst scheint auch Eschwege einen guten Start zu haben: Er arbeitet sich von der Bibliotheksleitung zum Abteilungsleiter im neu eingerichteten Museum für deutsche Geschichte in Berlin hoch. Doch der Erfolg währt nicht lange. 1953, als die antisemitischen Säuberungskampagnen im Zuge des Schauprozesses um Rudolph Słanský in der Tschechoslowakei auch die DDR erreichen, wird Eschwege aus der Partei ausgeschlossen und verliert seine Anstellung. Mehrere Tatbestände werden vorgebracht, um Eschwege »staatsfeindliches« Verhalten zu unterstellen: Zum einen unterhält er seit seiner Ankunft in der DDR Kontakte zu Paul Merker, der sich für Wiedergutmachungszahlungen an Juden und Jüdinnen sowie an Israel einsetzt und der im Zentrum der frühen antisemitischen Repressionen der DDR steht.¹⁷ Zum anderen weigert sich Eschwege, in seinen Dokumenten eine andere Nationalität als »jüdisch« anzugeben. Eschwege lässt den Parteiausschluss jedoch nicht auf sich sitzen, sondern ficht ihn an. Es ist der Beginn eines jahrzehntelang andauernden Kleinkriegs mit der SED, in dessen Zentrum immer dieselben Konfliktthemen stehen: Eschweges Kampf um Aufarbeitung des Nationalsozialismus und die Gerechtigkeit für jüdische Opfer, seine Haltung zu Israel sowie seine Kritik an antisemitischen und antizionistischen Tendenzen in der DDR.¹⁸

Insbesondere Eschweges historische Forschungen sind den Geheimdiensten immer wieder ein Dorn im Auge. Nachdem er eine Anstellung in der Bibliothek der TU Dresden gefunden hat, nimmt er Anfang der 1960er Jahre in seiner Freizeit die Arbeit an einem Großprojekt zur Geschichte der deutschen Juden und der Shoah auf. Darin beabsichtigt er – entgegen der realsozialistischen Faschismusdeutung – die Bedeutung des Antisemitismus für den Nationalsozialismus hervorzuheben.¹⁹ Doch wird seine Arbeit von den staatlichen Behörden behindert: Genehmigungen für Archive werden verweigert, der Publikationsprozess über Jahre

verzögert, streng orthodox-marxistische Lektoren erschweren zusätzlich die Veröffentlichung. Das Buch, so wie Eschwege es konzipiert, erscheint letztendlich nicht.

Ein ähnliches Schicksal ereilt eine weitere Publikation Eschweges über Synagogen in Deutschland, die der Historiker seit 1970 zu publizieren versucht. Immer wieder wird sie mit der Begründung, »zionistische Gedanken« oder »ungenügende Sachkenntnis« zu enthalten, von der Veröffentlichung zurückgehalten.²⁰ Erst 1984 kann Eschwege das Buch veröffentlichen.

Auch seine positive Einstellung zu Israel sowie seine Kontakte zu seiner Familie, die nach wie vor dort lebt, bringen den Autor in Schwierigkeiten. Aufgrund einer ursprünglich verbotenen Israel-Reise, die Eschwege unternimmt, wird er 1958 ein weiteres Mal aus der Partei ausgeschlossen. Dies hindert ihn jedoch nicht daran, während des Sechstagekriegs 1967, auf dem Höhepunkt der staatlichen Hetze gegen den jüdischen Staat, kritische Leserbriefe gegen die israelfeindliche Presseberichterstattung zu schreiben. Er wird daraufhin vom Zentralkomitee der SED (ZK) vorgeladen und muss seine Haltung zerknirscht revidieren.

Wenige Jahre vor dem Mauerfall beschließt der eigensinnige Dissident, aus dem zeitlebens von gegenseitigem Misstrauen geprägten Verhältnis zur SED zu profitieren: Als er 1984 von der Stasi angeworben wird, nutzt er seine Tätigkeit als Inoffizieller Mitarbeiter auch, um eigene Interessen durchzusetzen, und bietet sich als Berichterstatter über Israel an. Dies ermöglicht ihm nicht nur, mit staatlicher Erlaubnis seine Familie zu besuchen, sondern verschafft ihm auch ein Medium, um seine Kritik an der antizionistischen Programmatik der SED zu formulieren und das starre Israelbild um differenzierte Beobachtungen aus jüdischer Perspektive zu ergänzen. Ähnlich ambivalent gestaltet sich seine Berichterstattung über die jüdischen Gemeinden. Zwar erweist er sich für die Stasi als wichtiger Zugang zum innerjüdischen Leben, jedoch verfolgt er mit seinen Berichten oftmals auch eigene Interessen: So deckt er etwa auf, dass die Vorsitzende der jüdischen Gemeinde in Halle, Karin Mylius, die nicht-jüdische Tochter eines NS-treuen Polizisten war.²¹

Die Zusammenarbeit mit dem Ministerium für Staatssicherheit (MfS) ist sicherlich der zweischneidigste Aspekt der Biografie Eschweges. Ein Aspekt, den er in seiner Autobiografie durchaus zu idealisieren suchte und der mitunter dazu führte, dass ihm »echte« Dissidenz abgesprochen wurde.²² Betrachtet man Eschweges Handeln jedoch vor der Prämisse des Einsatzes für jüdische Interessen, so ergibt sich das Bild eines lebenslang energisch, unnachgiebig, aber auch mutig und gewitzt gegen jede historische

wie tagesaktuelle Form von Antisemitismus Kämpfenden, der zum Teil hohe persönliche Risiken einging, um Juden und Jüdinnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Stefan Heym

Stefan Heym gilt als einer der bekanntesten oppositionellen Intellektuellen in der Geschichte der DDR.²³ Doch nur zögernd wird in der Forschung auch die Frage danach gestellt, welche Rolle sein Judentum für sein oppositionelles Verhalten spielte – oder umgekehrt: für welche spezifisch jüdischen Interessen er dabei kämpfte.²⁴

Heym wurde 1913 in einer jüdischen Kaufmannsfamilie in Chemnitz geboren und schrieb bereits als Schüler gesellschaftskritische Texte. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten emigrierte er 1933 nach Prag und siedelte von dort 1936 in die USA über. Aus der Ferne musste er erleben, wie sich sein Vater nach einer Gestapo-Haft schwer depressiv das Leben nahm und ein Großteil seiner Familie in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern ermordet wurde. Diese Erfahrung prägte sein ganzes zukünftiges Leben.²⁵ Nach dem Studium betätigte er sich in New York als antifaschistischer Journalist und sympathisierte zunehmend mit dem Kommunismus. Als Soldat in einer Spezialeinheit für psychologische Kriegsführung der US-Armee war er an der Niederschlagung der Nationalsozialisten beteiligt. Obwohl seine ersten beiden englischsprachigen Romane in den USA sehr erfolgreich waren, verließ Heym aufgrund des antikommunistischen Klimas der 1950er Jahre die USA und zog 1952 nach Ost-Berlin.

Dort nimmt er rasch die Rolle des »kritischen Marxisten« ein, der das SED-Regime von Grund auf kritisiert – zuletzt immer häufiger auch aufgrund antisemitischer und antizionistischer Tendenzen. Doch ist der Weg dorthin alles andere als geradlinig. Kurz nach seiner Ankunft schließt sich Heym – ähnlich wie Wander – zunächst mit anderen Überlebenden in einer Art »Notgemeinschaft« zusammen, die das Schicksal der Verfolgung, aber auch das Schicksal ermordeter Familienmitglieder teilt.²⁶ Er verkehrt mit dem kommunistischen Widerstandskämpfer Robert Havemann sowie dem Liedermacher Wolf Biermann, dem Psychoanalytiker Walter Hollitscher und dem Juristen Leo Zuckermann; die drei Letztgenannten sind jüdischer Herkunft. Doch die anbrechenden antizionistischen Säuberungen verkleinern diesen Kreis um Zuckermann und Hollitscher. Auch die Freundschaft zu Havemann und Biermann, die Heyms eigene System-

kritik zu Beginn der 1960er Jahre stark beeinflusst, zerbricht unter den zunehmenden Repressionen.

Seit den späten 1950er Jahren steht Heym mit der SED und dem MfS in Konflikt, die die Veröffentlichung seines Romans »Der Tag X«, der den 17. Juni 1953 thematisiert, zu verhindern suchen. Auf dem »Kahlschlagplenum« des ZK 1965 wird Heym aufgrund des Romans öffentlich scharf von Erich Honecker attackiert; daraufhin beginnt das ZK ihn politisch und literarisch zu isolieren.²⁷ Obwohl schwer getroffen, wehrt sich Heym, indem er die Herrschaftsmethoden der Partei zum Thema seiner folgenden Romane macht. Sie können jedoch erst im Zuge der allgemeinen Liberalisierung des Kulturbetriebs ab 1973 erscheinen.

Wenig später avanciert Heym zum Wortführer der politischen Dissidenz in der DDR. Als Wolf Biermann 1976 ausgebürgert wird, führt Heym – erneut an der Seite anderer jüdischer Schriftsteller wie Jurek Becker und Stephan Hermlin – die Proteste an. Seine Kritik dieser Praxis verbindet er mit dem Aufdecken nachwirkender antisemitischer Tendenzen in der DDR: Er entlarvt den Autor einer Polemik gegen Biermann im »Neuen Deutschland« als ehemaliges NSDAP-Mitglied und verweist auf dessen nationalsozialistische Terminologie.²⁸ Auch anderweitig engagiert sich Heym für explizit jüdische Interessen: Er setzt sich für die Veröffentlichung von Eschweges Studien ein, legt Widerspruch gegen den Bau einer Autobahn über den Jüdischen Friedhof Weißensee in Berlin und gegen eine Vereinnahmung seiner Person für die antiisraelische Propaganda der SED während des Sechstagekriegs ein.²⁹

Ende der 1970er Jahre fällt Heym endgültig in Ungnade. Nach der Veröffentlichung seines Romans »Collin« (1979) in Westdeutschland, der die antisemitischen Säuberungswellen der 1950er Jahre thematisiert, erhält Heym Veröffentlichungsverbot. Nur selten wurde in der Rezeption auf die inhärente Kritik am stalinistischen Antisemitismus hingewiesen: In diesem Schlüsselroman sorgt ein jüdischer Intellektueller und Überlebender des Holocaust dafür, den Antisemitismus in den Schauprozessen der Stalin-Ära der DDR ans Licht zu bringen. Dabei wird – in chiffrierter Form – auf den Prozess gegen Paul Merker, aber auch auf die Ächtung jüdischer Intellektueller wie Georg Lukács in Ungarn angespielt. Eine solch offene Thematisierung des »hauseigenen« Antisemitismus in der DDR ist – und bleibt – präzedenzlos. Heym geht das Risiko einer Verhaftung ein. Er wird schließlich aus dem Schriftstellerverband ausgeschlossen und zu einer Geldstrafe verurteilt, zudem wird ein Gesetz erlassen, das »Lex Heym«, das unter anderem dafür sorgt, dass im Ausland veröffentlichte Bücher erst den DDR-Behörden vorgelegt werden müssen.³⁰

Dennoch veröffentlicht Heym in den 1980er Jahren unbeirrt in Westdeutschland weiter. So weitet er seine unverhohlene Kritik am Antisemitismus der frühen DDR-Jahre sogar noch auf die antizionistische Ablehnung Israels aus: In seinem 1983 in Westdeutschland erschienenem Roman »Ahasver« demonstriert er mit viel Witz und Sarkasmus die einseitige und heuchlerische Einstellung der DDR zu Israel und dekuviert den darunter zum Vorschein kommenden Antisemitismus.

Für Heym kam eine Flucht in den Westen nie infrage. Er blieb ein leidenschaftlicher Kommunist, dessen Anstrengungen stets auf eine Verbesserung des Sozialismus zielten. In diesem Sinne ist auch sein beispielloses Engagement gegen den immanenten Antisemitismus der DDR zu verstehen. Als Einzelkämpfer und einer der wenigen öffentlichen Personen der DDR, die antisemitische Tendenzen innerhalb der sozialistischen Ideologie überhaupt problematisierten, setzte er sich im »antifaschistischen« Staat massiven Risiken aus und nahm enorme Einschränkungen in Kauf. Obwohl er seinen Widerstand bereits 1988 in seiner Autobiografie »Nachruf« auf Grundlage seiner jüdischen Herkunft und Erfahrung konturierte, bekommt sein Einsatz gegen Antisemitismus bis heute in der Beschreibung seiner Dissidenz nur wenig Aufmerksamkeit.

Jüdische Dissidenz?

Dass diese Formen der spezifisch jüdischen Dissidenz bisher kaum in der wissenschaftlichen Begriffsbildung und Erforschung sowie der publizistischen Debatte um das Phänomen berücksichtigt wurden, mag nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, dass der Dissidenz- und Oppositionsbegriff der DDR-Forschung auf Basis der Totalitarismustheorie in der Regel aus der NS-Forschung übernommen wurde.³¹ Diese Herleitung setzt jedoch nicht nur eine unzulässige Gleichsetzung der DDR mit dem Nationalsozialismus voraus, sie wird auch – gerade aufgrund der gravierenden Unterschiede zwischen beiden Regimen – den spezifischen Ausprägungen von Dissidenz und Opposition in der DDR nicht gerecht. Die hier dargestellten Formen einer aus einer jüdischen Perspektive heraus motivierten Dissidenz zeigen wiederum am empirischen Material, dass die DDR – wie die Bundesrepublik und Österreich – als postnationalsozialistischer Staat verstanden werden muss.³²

Entgegen totalitarismustheoretischen Verdammungsansätzen, aber auch gegen apologetische Ansätze, die den spezifischen Antisemitismus in der DDR ausblenden, eröffnet das Verständnis der DDR als postnational-

sozialistischer Staat die Möglichkeit, das hier am Beispiel von Wander, Eschwege und Heym dargestellte hartnäckige Drängen auf Vergangenheitsaufarbeitung sowie den Kampf gegen fortwirkenden und neuen Antisemitismus als Form einer kritischen Dissidenz zu begreifen. Insofern kann die Auseinandersetzung mit der hier skizzierten jüdischen Dissidenz in der DDR auch Anstoß zu einer Diskussion über Prämissen und Begriffe der DDR-Forschung geben.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Karin Hartewig, *Zurückgekehrt. Die Geschichte der jüdischen Kommunisten in der DDR*, Köln 2000; Moshe Zuckermann (Hrsg.), *Zwischen Politik und Kultur – Juden in der DDR*, Göttingen 2002.
- 2 Vgl. Hendrik Niether, *Leipziger Juden und die DDR. Eine Existenz Erfahrung im Kalten Krieg*, Göttingen 2015; Angelika Timm, *Hammer, Zirkel, Davidstern. Das gestörte Verhältnis der DDR zu Zionismus und Staat Israel*, Bonn 1997.
- 3 Vgl. Martin Jander/Anetta Kahane (Hrsg.), *Juden in der DDR. Jüdisch sein zwischen Anpassung, Dissidenz, Illusionen und Repression, Porträts*, Leipzig 2021.
- 4 Vgl. Anja Thiele, *Zweierlei Kontinuitäten. Antisemitismus in der DDR*, in: *Wissenschaft Demokratie 7/2020*, S. 48–62.
- 5 Zu Wanders Leben und Werk siehe Ulrike Schneider, Jean Améry und Fred Wander. *Erinnerung und Poetologie in der deutsch-deutschen Nachkriegszeit*, Berlin 2013.
- 6 Vgl. Fred Wander, *Das gute Leben oder von der Fröhlichkeit im Schrecken*, München 2009.
- 7 Vgl. Isabelle Lehn/Sascha Macht/Katja Stopka, *Schreiben lernen im Sozialismus. Das Institut für Literatur Johannes R. Becher*, Göttingen 2018, S. 138 f.
- 8 Archiv der Akademie der Künste (AAdK), Fred Wander Archiv, Signatur 1070, Brief von Fred Wander an Maxie Wander vom 30. 1. 1956, S. 2.
- 9 Ebd.
- 10 Vgl. Anja Thiele, *Konsequente Konfrontation mit der Vergangenheit. Fred Wanders (1917–2006) Dissidenz in der postnationalsozialistischen DDR*, in: Jander/Kahane (Anm. 3), S. 151–160.
- 11 Vgl. Anja Thiele, *Chassidische Konstellationen. Fred Wander und Martin Buber*, in: Walter Grünzweig/Ute Gehrhard/Hannes Krauss (Hrsg.), *Erzählen zum Überleben. Ein Fred Wander Handbuch*, Wien 2019, S. 104–113.
- 12 Vgl. Schneider (Anm. 5), S. 245–256.
- 13 Simone Barck, *Grundfrage: Antifaschistischer Widerstand. Zur Widerstandsrezeption in der DDR bis 1970*, in: *Utopie kreativ 118/2000*, S. 786–796.
- 14 Vgl. Schneider (Anm. 5), S. 242.
- 15 Zu Eschweges Leben und Werk siehe Hartewig (Anm. 1), S. 186–194.
- 16 Vgl. Martin Jander, *Kulturpolitik auf eigene Faust. Die Zerstörung des Lebenswerks des jüdischen Holocaustforschers Helmut Eschwege (1913–1992)*, in: Jander/Kahane (Anm. 3), S. 129–140.

- 17 Vgl. Alexander Walther, Helmut Eschwege and Jewish life in the German Democratic Republic, in: Jay Howard Geller/Michael Meng (Hrsg.), *Rebuilding Jewish Life in Germany*, New Brunswick 2020, S. 101–117.
- 18 Vgl. Helmut Eschwege, *Fremd unter Meinesgleichen. Erinnerungen eines Dresdner Juden*, Berlin 1991.
- 19 Vgl. Alexander Walther, (Jüdische) Historiker*innen in der DDR und die Erforschung von Judentum und Shoah, in: Jörg Ganzenmüller (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland und Europa nach der Shoah*, Köln 2020, S. 195–218.
- 20 Vgl. Carsten Heinze, *Identität und Geschichte in autobiografischen Lebenskonstruktionen. Jüdische und nicht-jüdische Vergangenheitsbearbeitungen in Ost- und Westdeutschland*, Wiesbaden 2006, S. 410.
- 21 Vgl. Hartewig (Anm. 1), S. 191.
- 22 Vgl. Stefan Meining, *Kommunistische Judenpolitik. Die DDR, die Juden und Israel*, Hamburg 2002.
- 23 Zu Heyms Leben und Werk siehe Peter Hutchinson, *Stefan Heym – Dissident auf Lebenszeit*, Würzburg 1999.
- 24 Vgl. Thomas C. Fox, *Stefan Heym and the Negotiation of Socialist-Jewish Identity*, in: Peter Hutchinson (Hrsg.), *Stefan Heym. Socialist – Dissenter – Jew*, Oxford u. a. 2003, S. 145–160.
- 25 Vgl. Cathy S. Gelbin, *Lehrjahre auf dem Weg zum Dissidenten: Stefan Heyms Freundschaft mit Robert Havemann und Wolf Biermann*, in: *Jahrbuch des Dubnow-Instituts/ Dubnow Institute Yearbook 17/2018*, S. 237–270.
- 26 Vgl. ebd., S. 241.
- 27 Vgl. Hutchinson (Anm. 24), S. 115.
- 28 Vgl. Gelbin (Anm. 25), S. 286.
- 29 Vgl. Herbert Krämer: *War Stefan Heym ein jüdischer Verfasser?*, in: Thomas Taterka/ Dzintra Lele-Rozentale/ Silvija Pavidis (Hrsg.), *Am Rande im Zentrum: Beiträge des VII. Nordischen Germanistentreffens*, Riga 7.–11. 6. 2006, Berlin 2009, S. 128–135, S. 131.
- 30 Vgl. Hutchinson (Anm. 24), S. 171.
- 31 Vgl. Ehrhart Neubert, *Widerständigkeit im NS-Staat und im SED-Staat*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte 1/1996*, S. 43–69; Rainer Eckert, *Über die Vergleichbarkeit des Unvergleichbaren. Die Widerstandsforschung über die NS-Zeit als methodisches Beispiel*, in: Ulrike Poppe/ders./Ilko-Sascha Kowalczuk (Hrsg.), *Zwischen Selbstbehauptung und Anpassung. Formen des Widerstands und der Opposition in der DDR*, Berlin 1995, S. 68–84.
- 32 Vgl. Mary Fulbrook, *Die fehlende Mitte. Die DDR als postnazistischer Staat*, in: Ulrich Mählert (Hrsg.), *Die DDR als Chance*, Berlin 2016, S. 89–98; Enrico Heitzer et al. (Hrsg.), *Nach Auschwitz: Schwieriges Erbe DDR. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel in der DDR-Zeitgeschichtsforschung*, Frankfurt/M. 2018.

Jüdische Gegenwart und ihre Funktionalisierung im deutschen Gedenken an die Shoah

Die unmittelbare Nachkriegszeit, zumal die Frage, wie Jüdinnen und Juden ihr Leben nach dem Überleben in Europa gestalteten, war lange Zeit weder Gegenstand historischer Forschung noch von besonderem öffentlichen Interesse. So konnten sich zwei Narrative bilden, die die historische Wirklichkeit jener Jahre verzerrten, ja mythisierten: Eines dieser Narrative spiegelt sich in dem Begriff »Stunde Null« wider, der suggeriert, dass auf den Sieg der Alliierten über die deutsche Wehrmacht ein Bewusstseinswandel in der deutschen Bevölkerung gefolgt sei, der einem gesellschaftlichen Neubeginn gleiche. Das andere umfasst die weitverbreitete Vorstellung, die Überlebenden hätten unmittelbar nach ihrer Befreiung aus den Lagern und Verstecken über das Erlebte geschwiegen.

Der Mythos »Stunde Null« und das Narrativ des Schweigens

Bereits die erste qualitative sozialpsychologische Studie, das sogenannte Gruppenexperiment, das das Institut für Sozialforschung unmittelbar nach seiner Neugründung in Frankfurt am Main zu Beginn der 1950er Jahre vornahm, kam zu dem Ergebnis, dass autoritäre und antidemokratische Einstellungen in der deutschen Bevölkerung im Zuge von Re-Education, Entnazifizierungs- und Zensurmaßnahmen der US-amerikanischen Streitkräfte zwar aus dem öffentlichen Leben verbannt, in privaten Gesprächen hingegen weiterhin gepflegt und artikuliert wurden.¹ In ihrer psychoanalytischen Abhandlung »Die Unfähigkeit zu trauern« ergänzten Margarete und Alexander Mitscherlich diese sozialpsychologische Diagnose um den tiefenpsychologischen Befund, dass weite Teile der an den nationalsozialistischen Verbrechen beteiligten Deutschen, die sie im Rahmen ihrer therapeutischen

Arbeit kennengelernt hatten, eine Teilnahmslosigkeit gegenüber der eigenen Vergangenheit aufwiesen und den Opfern der nationalsozialistischen Verfolgungspolitik empathielos gegenüber stünden.² In den vergangenen Jahren wurden diese Beobachtungen zum Fortwirken nationalsozialistischer Einstellungen nach Ende des Zweiten Weltkrieges durch geschichtswissenschaftliche Studien zur Personalpolitik in öffentlichen Ämtern, in Kunst, Kultur und Wissenschaft der unmittelbaren Nachkriegszeit gestärkt.³ Die Untersuchungen zeigen eindrucklich, dass die postnationalsozialistische Gesellschaft insbesondere der Bundesrepublik Deutschland von vielfältigen Kontinuitäten zum »Dritten Reich« geprägt war.

Während die geschichtswissenschaftlichen Studien zur Nach- und Wirkungsgeschichte des Nationalsozialismus eine große öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zogen, wurden die Untersuchungen zum Leben der jüdischen Überlebenden unmittelbar nach der Shoah in der deutschen Öffentlichkeit weitaus weniger rezipiert. Dementsprechend wird der Mythos der »Stunde Null« bislang von einem zweiten, noch weiter verbreiteten Narrativ gestärkt, nämlich der Annahme, die jüdischen Überlebenden hätten in der Nachkriegszeit über das geschwiegen, was ihnen in den Jahren zuvor angetan worden war. Die Forschungen der vergangenen Jahre verdeutlichen hingegen etwas anderes: Viele der Überlebenden dokumentierten ihre Erfahrungen unter der nationalsozialistischen Herrschaft unmittelbar nach deren Ende in Interviews, auf Fragebögen, in jiddischsprachigen Zeitschriften, mit Theaterstücken und in visuellen Darstellungen – aber sie vertrauten diese Zeitzeugnisse ausschließlich anderen Überlebenden oder auch, zumeist jüdischen, Mitgliedern der alliierten Streitkräfte an.

Der polnisch-jüdische Historiker Philip Friedman etwa, der die deutsche Besatzung im Versteck überlebte, sammelte als Gründungsmitglied der Zentralen Jüdischen Historischen Kommission bereits 1944 Augenzeugenberichte von Überlebenden ein und publizierte 1945 das erste Buch über das Konzentrations- und Vernichtungslager Auschwitz.⁴ Und der US-amerikanische Professor für Psychologie David Boder reiste 1946 durch Europa, um Audiointerviews mit jüdischen Überlebenden zu führen, die er dann drei Jahre später in Auszügen in dem Buch »Die Toten habe ich nicht interviewt« publizierte.⁵ Diese und andere Unternehmungen zeigen, dass die unmittelbare Nachkriegszeit in historiografischer Hinsicht wie auch mit Blick auf die Gedächtnisgeschichte der Shoah als eine ausgesprochen produktive Periode betrachtet werden muss, in der jüdische Überlebende an allen Orten Europas dokumentierten, was in den Jahren zuvor geschehen war. Insbesondere die jüdischen Displaced Persons, die in den von der US-amerikanischen Militärverwaltung errichteten Camps

ihre Ausreise aus Europa zu organisieren suchten, verfassten Erzählungen, Gedichte und auch Dramen in jiddischer Sprache, gaben Zeitschriften und Bücher heraus und errichteten die ersten Denkmäler, die öffentlich an den Massenmord erinnerten.⁶

Bann über jüdischem Leben in Deutschland

Die Aktivitäten der jüdischen Überlebenden in den Displaced Persons Camps konzentrierten sich nicht ausschließlich auf die Dokumentation und Darstellung der erlittenen Verbrechen. Sie dienten insbesondere auch der Vorbereitung auf ein zukünftiges Leben außerhalb Europas – zumeist im britischen Mandatsgebiet Palästina. Nach Gründung des Staates Israel 1948 verließ ein Großteil der jüdischen Displaced Persons die Lager, die in den kommenden Jahren sukzessive aufgelöst wurden. Wer blieb, musste sich fortan vor anderen Jüdinnen und Juden dafür rechtfertigen, noch immer auf dem Boden des vormaligen Deutschen Reichs zu leben: »Nach der Katastrophe lastete auf Deutschland ein Cherem, ein Bann. Von niemandem verhängt, war er doch allgegenwärtig«, erinnert sich der Historiker Dan Diner.⁷

Dieser Bann und das Wissen darum, dass viele der deutschen Nachbarinnen und Nachbarn an den nationalsozialistischen Verfolgungen und Bereicherungen beteiligt gewesen waren, führte dazu, dass die Überlebenden unter sich blieben und den Kontakt mit der deutschen Bevölkerung weitgehend mieden. Ihre Verbundenheit mit dem Staat Israel brachten die bis zu 30000 Mitglieder der jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland ab den 1950er Jahren mit umfangreichen Spenden an zionistische Organisationen wie den jüdischen Nationalfonds (KKL) und die Women's International Zionist Organization (WIZO) sowie in dem Wunsch zum Ausdruck, dass die eigenen Kinder in das gelobte Land auswandern sollten. Die »vormaligen osteuropäischen DPs, die wesentlich jüdisch-national gestimmt sowie aufgrund ihres verhältnismäßig jungen Alters und ihrer nach 1945 vornehmlich auf deutschem Boden geborenen Nachkommenschaft (...) die jüdischen Zukunft« in der Bundesrepublik gestalteten,⁸ pflegten gemeinhin orthodoxe Traditionen und hatten ein distanzierendes Verhältnis zum jüdischen Kulturerbe aus der Zeit vor dem Nationalsozialismus. Insbesondere die liberale deutsch-jüdische Tradition des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts fand deshalb in Ländern wie Großbritannien und den USA ihre Fortsetzung, in die deutsche Jüdinnen und Juden vor Beginn des Zweiten Weltkriegs emigriert waren, nicht aber in den jüdischen Gemeinden der Bundesrepublik Deutschland selbst.

Eine ganz andere Entwicklung nahm jüdisches Leben in der DDR. Noch vor der Gründung des zweiten deutschen Staates wanderten deutsche Jüdinnen und Juden in die Sowjetische Besatzungszone ein, um sich am Aufbau eines sozialistischen Gemeinwesens zu beteiligen. In dem dezidiert antifaschistischen Selbstverständnis des neuen Staats spielten die Erfahrungen der kommunistischen Opfer des Nationalsozialismus jedoch eine bedeutend größere Rolle als die jüdische Verfolgungserfahrung. Nach dem Gerichtsverfahren gegen Mitglieder der kommunistischen Partei in der Tschechoslowakei, dem sogenannten Slansky-Prozess 1952, sahen sich viele Jüdinnen und Juden von dem von Stalin beförderten, staatlichen Antisemitismus bedroht und verließen die DDR. Andere nahmen wichtige Positionen im neuen Staatsapparat ein und prägten dessen Kulturleben, meist ohne die jüdische Herkunft und Erfahrung in der Zeit des Nationalsozialismus als solche zum Thema zu machen. Die wenigsten Jüdinnen und Juden pflegten weiterhin gemeinschaftsbildende Traditionen, sodass die religiöse jüdische Gemeinschaft in der DDR bis in die 1980er Jahre hinein beständig kleiner wurde. »Während die zögernde Herausbildung und allmähliche Entfaltung jüdischer Gemeinden in der alten Bundesrepublik zum Topos jüdischen Selbstverständnisses werden konnte, scheint sich dieses Thema in der DDR nahezu verflüchtigt zu haben«, resümiert der Historiker Moshe Zimmermann.⁹

Veränderungen im jüdischen Selbstverständnis

In den 1980er Jahren begann sich die Situation von Jüdinnen und Juden in beiden deutschen Staaten grundlegend zu ändern. Dabei spielten nicht nur der generationelle Wandel in den Gemeinden, sondern auch erinnerungspolitische Ereignisse und Konflikte eine zentrale Rolle. Einer dieser Konflikte führte 1985 zur Besetzung der Bühne des Schauspiels Frankfurt am Main durch Mitglieder der jüdischen Gemeinde, die die Aufführung von Rainer Werner Fassbinders Theaterstück »Die Stadt, der Müll und der Tod« verhindern wollten.¹⁰ Zwei Jahre später kam es, erneut in Frankfurt, zu massiven Protesten am Börneplatz, als die Fundamente von 19 Häusern der frühneuzeitlichen Judengasse dem Bau eines Gebäudes der Stadtwerke weichen sollten.¹¹ In beiden Protesten kam nicht nur ein neues jüdisches Selbstbewusstsein und -verständnis gegenüber der Öffentlichkeit in Deutschland zum Ausdruck, sondern auch der Wunsch, die sprichwörtlichen Koffer, auf denen die Generation der Überlebenden seit dem Kriegsende gelebt hatte, nunmehr auszupacken. Ein ebensolcher Wunsch beflügelte auch die Mit-

glieder der »Jüdischen Gruppe«, die sich in den 1980er Jahren regelmäßig in privatem Rahmen trafen, um über jüdische Selbstverständnisfragen, angemessene Formen der Erinnerung an die Shoah und das Verhältnis zu Israel zu sprechen. Ihre Gespräche und Diskussionen gingen in die Zeitschrift »Babylon: Beiträge zur jüdischen Gegenwart« ein.¹² Die Veränderungen der 1980er Jahre manifestierten sich auch im Bau eines neuen Gemeindezentrums, das Salomon Korn 1986 mit den Worten eröffnete: »Wer ein Haus baut, will bleiben.«¹³

Frankfurt am Main war nicht nur die Stadt, in der bedeutende jüdische Organisationen wie die Zentrale Wohlfahrtsstelle oder die Jewish Claims Conference ihren Sitz hatten. Hier lebten, arbeiteten und wirkten auch maßgebliche Persönlichkeiten der bundesdeutschen jüdischen Zeitgeschichte, wie etwa Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Theodor W. Adorno, Ignatz Bubis, Michel Friedman, Daniel Cohn-Bendit, Micha Brumlik und Dan Diner. In den sozialpsychologischen Untersuchungen, an denen sie beteiligt waren, den Konflikten, die sie austrugen, und den Neugründungen, die sie vornahmen, wurde dementsprechend nicht nur ihr eigenes, sondern auch das Verhältnis von Jüdinnen und Juden zur deutschen Öffentlichkeit im Allgemeinen und insbesondere die Frage verhandelt, inwieweit und unter welchen Bedingungen es für Remigranten und Nachkommen der Überlebenden möglich war, Vertrauen in die Demokratie- und Lernfähigkeit der nicht-jüdischen bundesdeutschen Gesellschaft zu fassen.¹⁴

In der jüdischen Gemeinschaft der DDR zeichneten sich in den ausgehenden 1980er Jahren ebenfalls Veränderungen ab. Auf Einladung der Jüdischen Gemeinde zu Berlin fanden sich ab 1986 jüngere Jüdinnen und Juden zusammen, um Näheres über die jüdische Tradition zu erfahren, die für die Generation der Eltern keine Rolle gespielt hatte. Aus diesen Treffen formierte sich die Gruppierung »Wir für uns – Juden für Juden«. In regelmäßigen Zusammenkünften pflegten die Mitglieder der Gruppe gemeinschaftlich die Traditionen, diskutierten über deren Geschichte und Sinn, und setzten sich mit der politischen Gegenwart auseinander. Sie veranstalteten Theaterabende, Vortragsreihen und entwickelten sich zu einer festen Größe im jüdischen Leben der DDR – bis deren Ende es ihnen ermöglichte, einen unabhängigen Jüdischen Kulturverein zu gründen, der im März 1990 bereits über 200 Mitglieder zählte.¹⁵ Im darauffolgenden Jahr erschien zum ersten Mal ein eigenständiges Mitteilungsblatt des Vereins, das unter dem Titel »Jüdische Korrespondenz« auch religiöse und politische Fragen behandelte.¹⁶

Formen und Folgen einer opferzentrierten Gedenkkultur

1980 beschloss der Magistrat der Stadt Frankfurt, ein Jüdisches Museum zu gründen, das acht Jahre später, am 9. November 1988, von Bundeskanzler Helmut Kohl eröffnet werden sollte. Unmittelbar vor der Eröffnung dieses ersten kommunalen Jüdischen Museums der Bundesrepublik Deutschland war in der DDR die Stiftung Centrum Judaicum gegründet worden, deren erster symbolischer Akt am 10. November in der Grundsteinlegung zum Wiederaufbau der Synagoge in der Oranienburger Straße in Berlin bestand. Eröffnung und Grundsteinlegung waren in die etwa 10 000 deutschlandweiten Gedenkfeiern zum 50. Jahrestag des Novemberpogroms eingebunden und mithin Bestandteil jenes Großereignisses, das Y. Michal Bodemann als Inbegriff der sich in den 1980er Jahren formierenden »Kultur, genauer: (...) Epidemie des Gedenkens in Deutschland« bezeichnete.¹⁷ Seine kritische Einschätzung bezog sich auf die Funktionalisierung der jüdischen Erfahrung in der deutschen Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit. In welchem Maße sich in den 1980er Jahre weithin eine Empathie für jüdische Opfererzählungen durchzusetzen, ja diese paradigmatisch für die Vergegenwärtigung der Shoah zu werden begannen, verdeutlicht nicht nur die Vielzahl an Büchern mit Testimonies und Memoiren Überlebender, die in den Jahrzehnten zuvor wenig Beachtung erfahren hatten und nunmehr in hoher Auflage erschienen, wie etwa Imre Kertész' »Roman eines Schicksalslosen« (1975).

Die Durchsetzung des Opferparadigmas als maßgebliches Erinnerungsnarrativ an die Shoah ging insbesondere nach der deutschen Wiedervereinigung auch mit großen nationalen Anstrengungen wie etwa der Errichtung einer Stiftung »Denkmal für die ermordeten Juden Europas« und dem von ihr betriebenen großflächigen Mahnmal im Zentrum Berlins einher, dessen von Peter Eisenman entworfene Formsprache an die Gestaltung eines jüdischen Friedhofs angelehnt ist. Die spezifische Erfahrung, die das Denkmal seine Besucherinnen und Besuchern beim Betreten machen lässt, beschrieb Eisenman wie folgt: »Was wir machen wollten, war, den Menschen vielleicht für einen Moment das Gefühl geben, wie es sein mag, wenn man auf verlorenem Posten steht, wenn einem der Boden unter den Füßen schwankt, wenn man von seiner Umgebung isoliert wird.«¹⁸

Die Historikerin Ulrike Jureit hat scharfe Kritik an dem ästhetischen Konzept des Denkmals und der ihm zugrundeliegende Vorstellung eines Nachempfindens der jüdischen Erfahrung geübt, die sie als »architektonische Simulation des Todes in Auschwitz« bezeichnete, die »das gesamte Verharmlosungs- und Verleugnungspotential« des opferidentifizierten deut-

schen Erinnerungsdiskurses symbolisiere.¹⁹ Ihre grundsätzlichen Bedenken gegenüber der deutschen Gedenkkultur und ihren repräsentativen Formen gelten dabei weniger dem Opfernarrativ selbst, als vielmehr der ihr zugrundeliegenden Perspektive einer emotionalen Identifikation mit dem Opfer. Denn Popularität der gefühlten Opferperspektive im Gedenken an die Shoah führe, so Jureit, zu einem Verkennen der Verantwortung, in die die Nachfolge von Täterschaft die deutsche Gesellschaft rücke. In welchem Maß das opferzentrierte Erinnerungsnarrativ auch zu Verschiebungen in der Wahrnehmung der eigenen Familiengeschichte führt, veranschaulichen die Ergebnisse der qualitativen MEMO-Studie, die das Institut für Gewalt und Konfliktforschung und die Stiftung Erinnerung, Verantwortung Zukunft regelmäßig vornimmt: 35,8 Prozent der Befragten wählte im Jahr 2020, dass die eigenen Vorfahren Opfer während der Zeit des Nationalsozialismus gewesen seien, 7 Prozent meinten, einer damals verfolgten Gruppe anzugehören.²⁰

Innerjüdische Pluralisierung und Konflikte um Erinnerung

In seiner erinnerungspolitischen Streitschrift »Desintegriert Euch« greift der Publizist Max Czollek die Kritik von Jureit auf und verbindet diese mit dem Begriff »Gedächtnistheater« von Bodemann. Sein besonderes Augenmerk gilt dabei der vielbeachteten Rede von Bundespräsident Richard von Weizsäcker vom 8. Mai 1985 und dessen Gedanken, dass »es Versöhnung ohne Erinnerung gar nicht geben kann«.²¹ Czollek argumentiert mit Blick auf diese Rede, dass die Funktionalisierung der jüdischen Erfahrung im deutschen Gedenken seit den 1980er Jahren in erster Linie dazu gedient habe, »das Versprechen auf Versöhnung für die deutsche Gesellschaft einzulösen«.²² Dieser Vorstellung hält er die Perspektive des Sieges über die Nationalsozialisten entgegen, die das Gedenken an den Zweiten Weltkrieg in den postsowjetischen Ländern kennzeichnet.

Nach dem Fall der Mauer wanderten die ersten Jüdinnen und Juden aus den postsowjetischen Ländern in das Gebiet der DDR ein. Nach der deutschen Wiedervereinigung 1990 wurde diese Zuwanderung mit einer Sonderregelung legalisiert, infolge derer bis 2005 etwa 220 000 Menschen nach Deutschland kamen, die sich mit Dokumenten als »Ivrei« ausweisen konnten. Mit ihnen wanderte ein neues erinnerungspolitisches Selbstverständnis in die jüdischen Gemeinden ein. Während die Mitglieder sich bis dato als Überlebende und deren Nachfahren, also als Opfer der Shoah, verstanden hatten, hielt mit den postsowjetischen Jüdinnen und Juden das

Selbstverständnis von Veteranen der Roten Armee, also das Selbstbewusstsein von Siegern, Einzug. Die entgegengesetzten Perspektiven kamen unter anderem auch in den verschiedenen Gedenktagen zum Ausdruck: Hatten die Gemeinden bislang ihre Gedenkstunden an die Ermordeten am 9. November oder am israelischen Yom HaShoah abgehalten, forderten die Zugewanderten, nun den 9. Mai als Tag des Sieges zu begehen. Die innerjüdische Pluralisierung der Erinnerungsnarrative wurde durch die Zuwanderung von Israelis noch weiter beschleunigt, die immer wieder Kritik an den monumentalen Formen der Repräsentation äußerten, in denen die Shoah dargestellt und erinnert wird.²³ Angesichts der Vielfalt an Stimmen, Perspektiven, Erfahrungen und familiären Hintergründen, die Jüdinnen und Juden heute in Deutschland mit Blick auf die Frage artikulieren, wie in Zukunft an die Shoah erinnert werden soll, lässt sich vor allem eines prognostizieren: Neben die Nachwirkungen der traumatischen Erfahrungen, denen die Vorfahren ausgesetzt waren, treten zunehmend die Perspektiven von jüdischem Witz, Widerstand und Wehrhaftigkeit, die auch und gerade der mehrheitsdeutschen Gesellschaft entgegengehalten werden.

Der Beitrag erschien erstmals in der APuZ 40–41/2021 »Geschichte und Erinnerung«.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Institut für Sozialforschung, Gruppenexperiment. Ein Studienbericht, bearbeitet von Friedrich Pollock, mit einem Geleitwort von Franz Böhm, Frankfurt/M. 1955.
- 2 Alexander und Margarete Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967.
- 3 Vgl. als Beispiele die Studie zum Auswärtigen Amt, Eckart Conze et al., Das Amt und die Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik, München 2010, oder die Ausstellung am Deutschen Historischen Museum »documenta: Kunst und Politik« (2021/22), Raphael Gross et al. (Hrsg.), documenta. Politik und Kunst, Berlin–München 2021.
- 4 Philip Friedman, To jest Oświęcim!, Warszawa 1945.
- 5 David Boder, I Did Not Interview the Dead, Urbana 1949.
- 6 Siehe Tamar Lewinsky, Vom Wiederaufbau jüdischer Kultur in der amerikanischen Besatzungszone Deutschlands, in: Kata Bohus et al. (Hrsg.), Unser Mut. Juden in Europa, München 2021, S. 200–217.
- 7 Dan Diner, Im Zeichen des Banns, in: Michael Brenner (Hrsg.), Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart, München 2012, S. 15–66, hier S. 20.
- 8 Ebd., S. 41.

Jüdische Gegenwart und ihre Funktionalisierung im deutschen Gedenken

- 9 Moshe Zimmermann, *Zwischen Politik und Kultur – Juden in der DDR*, Göttingen 2002, S. 8.
- 10 Siehe Wanja Hargens, *Der Müll, die Stadt und der Tod. Rainer Werner Fassbinder und ein Stück deutscher Zeitgeschichte*, Berlin 2010.
- 11 Siehe dazu Georg Heuberger (Hrsg.), *Stationen des Vergessens: Der Börneplatz-Konflikt, Begleitbuch zur Eröffnungsausstellung, Museum Judengasse, Frankfurt/M.* 1992.
- 12 Micha Brumlik et al. (Hrsg.), *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, Frankfurt/M.* 1986–2010.
- 13 Siehe Georg Heuberger (Hrsg.), *Wer ein Haus baut, will bleiben. 50 Jahre Jüdische Gemeinde Frankfurt am Main, Anfänge und Gegenwart, Frankfurt/M.* 1998.
- 14 Zur jüdischen Zeitgeschichte in Frankfurt siehe Tobias Freimüller, *Frankfurt und die Juden. Neuanfänge und Fremdheitserfahrungen 1945–1990*, Göttingen 2020.
- 15 Siehe Ulrike Neuwirth, *Der jüdische Kulturverein 1990–2010*, 22. 1. 2015, www.jmberlin.de/blog/2015/01/der-juedische-kulturverein.
- 16 *Die Jüdische Korrespondenz: Monatsblatt des Jüdischen Kulturvereins Berlin e. V. 1991–2006*.
- 17 Y. Michal Bodemann, *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Berlin 1995, S. 85.
- 18 Interview mit Peter Eisenman und Richard Serra, 20. 1. 1998, <https://taz.de/Wie-Wellen-im-Meer/!1363284>.
- 19 Ulrike Jureit, *Opferidentifikation und Erlösungshoffnung*, in: dies./Christian Schneider (Hrsg.), *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010, S. 17–103, hier S. 29.
- 20 Siehe Institut für Gewalt- und Konfliktforschung/Stiftung Erinnerung, Verantwortung Zukunft (Hrsg.), *MEMO Multidimensionaler Erinnerungsmonitor, Studie III*, Berlin 2020, S. 16.
- 21 Bundespräsident Richard von Weizsäcker, *Rede bei der Gedenkveranstaltung im Plenarsaal des Deutschen Bundestages zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges in Europa*, 8. 5. 1985, www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Richard-von-Weizsaecker/Reden/1985/05/19850508_Rede.html.
- 22 Max Czollek, *Desintegriert Euch!*, München 2018, S. 24.
- 23 Siehe Tsafirir Cohen/Avi Pitchon/Mirjam Wenzel (Hrsg.), *Wonderyears. Über die Rolle des Nationalsozialismus und der Shoah in der heutigen Israelischen Gesellschaft/Wonderyears. New Reflections on the Shoah and Nazism in Israel*, Berlin 2003.

Motiv aus dem fotografischen Essay »ZERHEILT« von Frédéric Brenner
über jüdisches Leben in Deutschland, 2016–2019 ►

Vielfalt und Identität



Individuelle Suche und institutioneller Wandel Jüdisches Leben in Deutschland heute

2021 war das Jahr zweier Jubiläen, die in ganz verschiedener Weise für die jüdische Geschichte und Gegenwart in Deutschland von Bedeutung sind. Das Festjahr »1700 Jahre jüdisches Leben« hat den Versuch unternommen, bundesweit die Vielfalt jüdischer Geschichte, Kultur und Religion zu dokumentieren, um zu zeigen, wie lange Jüdinnen und Juden auf dem Gebiet des heutigen Deutschlands ansässig sind. 2021 jährte sich außerdem das vor 30 Jahren auf der deutschen Bundesinnenministerkonferenz beschlossene Aufnahmeverfahren für sogenannte jüdische Kontingentflüchtlinge, in dessen Folge etwa 200 000 Jüdinnen und Juden aus der Sowjetunion und den postsowjetischen Staaten eingewandert sind. Diese Einwanderung hat das jüdische Leben in Deutschland seit den 1990er Jahren nachhaltig verändert. Im Zuge der Migration haben sich die Mitgliederzahlen in den jüdischen Gemeinden seit den 1980er Jahren auf rund 94 000 Personen verdreifacht und eine in etwa ebenso große Anzahl von Jüdinnen und Juden lebt ohne eine gemeindliche Anbindung hierzulande.¹ Der demografische Zuwachs der jüdischen Gemeinschaft, in der Jüdinnen und Juden aus postsowjetischen Staaten und deren Nachfahren die große Mehrheit bilden, hat zu einer sichtbaren religiösen und kulturellen Vielfalt beigetragen, aber auch einen institutionellen Wandel eingeleitet, der das jüdische Leben verändert hat und es vor Herausforderungen stellt.

Im Folgenden soll auf Dimensionen dieses Wandels anhand von ausgewählten Ergebnissen einer Studie mit jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden aufmerksam gemacht werden, die in den 1990er Jahren als Kinder und Jugendliche mit ihren Familien aus der Sowjetunion beziehungsweise den postsowjetischen Staaten eingewandert sind und heute als (junge) Erwachsene in Deutschland leben.² Anhand der Daten dieser bundesweit durchgeführten quantitativen und qualitativen Erhebung werden Einblicke in mehrheitlich säkular geprägte Lebensentwürfe und reli-

göse Suchprozesse gewährt, die die Vielstimmigkeit jüdischer Perspektiven sichtbar machen, aber auch eine wachsende Distanz zu den jüdischen Gemeinden hierzulande dokumentieren.

Wachsende Vielfalt und überalterte Gemeinden

Für die vergangenen drei Jahrzehnten lassen sich Prozesse einer religiösen Pluralisierung und Institutionalisierung beobachten, die davon zeugen, dass sich in Deutschland erstmals nach 1945 wieder ein vielfältiges religiöses Leben von Jüdinnen und Juden etabliert hat. Existierten vor 1989 noch 64 jüdische Gemeinden, liegt ihre Anzahl heute bei 104.³ Neben den orthodox geführten Einheitsgemeinden gibt es mittlerweile auch 27 liberale Gemeinden an verschiedenen Orten.⁴ Außerdem haben sich mit Chabad Lubawitsch und der Ronald S. Lauder Foundation zwei orthodoxe Organisationen aus den USA in Deutschland niedergelassen, die global tätig sind und auch hierzulande an zahlreichen Standorten Gemeinschaften und Bildungseinrichtungen gegründet haben.

Trotz dieser vermehrten Präsenz religiösen jüdischen Lebens blickten bereits Mitte der 2000er Jahre Repräsentanten kleiner und mittlerer Gemeinden mit Besorgnis in die Zukunft. Der Grund dafür lag zum einen in einer erheblichen Überalterung der Gemeindemitgliedschaft.⁵ Zum anderen gehen Beobachter davon aus, dass neben denjenigen, die einer jüdischen Gemeinde angehören, eine in etwa ebenso große Gruppe von Jüdinnen und Juden in Deutschland dauerhaft außerhalb der Gemeinden verbleiben wird. Tatsächlich sind die Mitgliedschaftszahlen in den jüdischen Gemeinden seit 2006 rückläufig.⁶ Gleichzeitig haben die Anzahl und Vielfalt an jüdischen Stimmen zugenommen, die sich jenseits einer religiösen Zugehörigkeit artikulieren und Distanz gegenüber institutionalisierten Mitgliedschaften wahren. Auffällig an diesen Wortmeldungen ist vor allem, dass sie von vornherein auf die Diversität jüdischer Selbstverständnisse aufmerksam machen und deren Legitimität einfordern.

Jüdisch sein – Jüdisch werden. Zugehörigkeiten zwischen ethnischer Herkunft, Kultur und Religion

Mit der Einwanderung der russischsprachigen Juden nach Deutschland hat in den jüdischen Gemeinden hierzulande die Frage nach der Bedeutung der Religion für Jüdinnen und Juden erneut an Gewicht gewonnen und seit den

1990er Jahren wiederholt zu Kontroversen geführt.⁷ Die neu Eingewanderten verstanden ihre jüdische Herkunft mehrheitlich eher ethnisch als religiös und waren in ihren Herkunftsländern in Distanz zur jüdischen Tradition sozialisiert worden. Der Stellenwert, der künftig der jüdischen Religion für ein gemeinsames Selbstverständnis zukommen sollte, galt schon bald als zentrales Merkmal der Differenz zwischen alteingesessenen und neu eingewanderten Jüdinnen und Juden, das beide Gruppen (vermeintlich) voneinander trennte.⁸ Hinzu kommt, dass Untersuchungen zufolge der Anteil an »Vaterjuden« – also Personen mit jüdischem Vater und nicht-jüdischer Mutter – in der eingewanderten Gruppe besonders groß war.⁹ Dies hing zum einen mit der hohen Anzahl gemischt-religiöser Ehen in der späten Sowjetunion zusammen und zum anderen mit dem Aufnahmeverfahren für »jüdische Kontingentflüchtlinge«, das die Einwanderung aus der Sowjetunion und den postsowjetischen Staaten nach Deutschland maßgeblich gesteuert hat.¹⁰ Das Verfahren erklärte auch Nachfahren jüdischer Väter als antragsberechtigt, die nach dem sowjetischen Nationalitätengesetz als Juden galten und entsprechende Einträge in ihrem sowjetischen Personalausweis vorweisen konnten, womit sich oftmals Erfahrungen von Antisemitismus und Diskriminierung verbanden. Diese Personen wurden jedoch nicht von den hiesigen jüdischen Gemeinden aufgenommen, weil nach dem jüdischen Religionsgesetz – der *Halacha* – nur jüdisch ist, wer eine jüdische Mutter hat.

Vor diesem Hintergrund haben wir in der Onlinestudie und in den Interviews die jungen Erwachsenen nach ihrem Verständnis des Judentums gefragt. 51 Prozent der Befragten nannten an erster Stelle die ethnische Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, danach folgt mit knapp 24 Prozent die Vorstellung einer kulturellen Gemeinschaft. Die Definition als Religionsgemeinschaft landet mit rund 13 Prozent erst auf Platz drei, gefolgt vom Konzept des Judentums als Nationalität mit 11 Prozent. Die starke Dominanz eines ethnisch-kulturellen Verständnisses des Judentums findet ihren Ausdruck auch in der Antwort auf unsere Frage, ob Personen, die einen jüdischen Vater und eine nicht-jüdische Mutter haben, zur jüdischen Gemeinschaft gehören. Vier Fünftel der Befragten beantworteten diese Frage mit »ja«, lediglich ein Fünftel zählt die sogenannten Vaterjuden nicht zur jüdischen Gemeinschaft.¹¹

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

Wir fragten die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden auch danach, ob sie Mitglied in einer jüdischen Gemeinde sind. Insgesamt rund 40 Prozent von ihnen gehören keiner Gemeinde an. Diese Zahl schließt auch patrilineare Juden ein, denen eine Mitgliedschaft nach dem Religionsgesetz nicht zusteht. 87 Prozent der Befragten sind nach halachischen Regeln jüdisch. Legt man diese Zahl zugrunde, so hat sich davon immerhin ein knappes Drittel gegen eine Gemeindemitgliedschaft entschieden.

Den Ergebnissen der Umfrage zufolge verstehen sich die jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden mehrheitlich als liberal und säkular. Sie vertreten die Vorstellung, einer Abstammungsgemeinschaft anzugehören, zu der die meisten auch diejenigen zählen, die patrilinear jüdischer Herkunft sind. Die folgenden Äußerungen aus den Interviews bestätigen die Spannung zwischen einem von der Mehrheit vertretenen säkularen jüdischen Selbstverständnis und einer Minderheit, für die Religion zentral für ihre jüdische Identität ist. Ähnlichkeiten weisen die verschiedenen Selbstverständnisse in ihrem Bestreben auf, eigene Zugänge, Deutungsmuster und Identifikationen in Bezug auf das Judentum zu generieren, die eine weitgehende Unabhängigkeit von institutionellen Vorgaben aufweisen.

Unsere Interviewpartnerin Larissa beschreibt sich selbst als gläubige Jüdin, die ein traditionelles Judentum lebt. Gemeinsam mit ihrem Partner gehört sie einer jüdischen Großstadtgemeinde an, die als orthodox geführte Einheitsgemeinde organisiert ist. Im Interview erläutert die 31-Jährige ihr Verständnis für diese Form der Gemeindeorganisation, merkt aber auch kritisch an, dass sie in ihren Augen den vielfältigen Selbstverständnissen der in Deutschland lebenden Jüdinnen und Juden immer weniger gerecht wird:

Ich denke, es gibt die jüdischen Gemeinden, die einen Teil des Ganzen prägen, zumindest in der Öffentlichkeit, und es gibt einen großen Teil von Menschen, die genauso wie ich und mein Mann und auch unsere Freunde versuchen, ihren Weg zu gehen und einen Weg für sich zu finden. Und ich denke, dass das die Mehrheit ist. Es ist mir sehr klar, dass die jüdischen Gemeinden die Aufgabe haben, nach außen prägend zu sein, eine Orientierungshilfe zu geben, nichtsdestotrotz glaube ich, dass die Gemeinden einen sehr winzigen Teil abbilden. Also das Bild der Einheitsgemeinde ist halt sehr verlockend, aber doch sehr schwierig. (...) [D]ie jüdische Gemeinschaft ist sehr heterogen. Viele wollen nichts mit Judentum zu tun haben, fühlen eine gewisse Zugehörigkeit, können diese vielleicht auch nicht erklären. Also vielen fehlen einfach die Begriffe. (...) Und ich glaube, dass wir in den jüdischen Gemeinden zu wenig Möglichkeiten für Definitionen bieten. Auch wenig Gestaltungsfreiheit.¹²

Für Larissa offenbart das Modell der orthodox geführten Einheitsgemeinde ein Dilemma, in dem sich die Gemeinden in ihrer Funktion als Repräsentanten der in Deutschland lebenden Jüdinnen und Juden befinden. Die politische Notwendigkeit, gegenüber einer nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaft Geschlossenheit erzeugen zu wollen, geht ihrer Ansicht nach zu Lasten der Vielfalt an Selbstentwürfen und Zugehörigkeiten, die Jüdinnen und Juden für sich selbst in Anspruch nehmen.

Bemerkenswert an Larissas Aussage ist, dass sie die Kritik aus ihrer Position als praktizierende Jüdin heraus formuliert, die Anerkennung für ihren eigenen Weg in das religiöse Judentum einfordert. Die junge Frau besucht die Gottesdienste der lokalen Gemeinde und nimmt am Gemeindegemeinschaften ebenso wie an lokalen wie überregionalen Seminarangeboten und Veranstaltungen für junge, modern orthodoxe Frauen und Männer teil. Zugleich ist sie online auf orthodoxen Plattformen aktiv und nimmt dort virtuell *Shiurim*-Angebote¹³ zu unterschiedlichen Themen wahr. All das ist ihr wichtig, denn: »[I]ch nehme immer wieder so ein Stückchen für mich mit, aber wiederum ein Teil bleibt mir frei zur Gestaltung.«¹⁴ Larissa schätzt die Auswahl an verschiedenen Treffpunkten, Lernmöglichkeiten und Artikulationsräumen – seien sie physisch oder virtuell –, weil sie ihr ein Leben in einem jüdischen Umfeld ermöglichen und ihr dabei helfen, ihr Wissen über die jüdischen Traditionen zu vertiefen. Sie unterscheidet jedoch nachdrücklich zwischen den institutionellen Angeboten und ihrer eigenen sozialen Praxis im Umgang mit der jüdischen Religion und Tradition. Für sie ist dabei zentral, selbst darüber zu entscheiden, welche jüdischen Gesetze und Rituale sie einhalten und wie sie diese gestalten will. Mit deutlicher Abwehr reagiert Larissa auf eine Orthodoxie, die an der strikten Wahrung der Gesetze festhält, auch wenn sich die Einzelnen nicht daran halten. Darin äußert sich kein prinzipieller Zweifel an der Einhaltung der Gebote oder eine Hinwendung zu einem eher liberal verstandenen Judentum. Vielmehr offenbart sich in ihren Äußerungen ein Selbstverständnis, in dem die Authentizität des eigenen Handelns zum Maßstab für die gewählte Lebensform wird:

Und für mich stand irgendwann fest, ich möchte aber authentisch sein. Ich möchte sagen können, ich befinde mich in einem Prozess, ich möchte mein jüdisches Leben soweit selbst gestalten, ohne ein Diktat von irgendeiner Organisation. Ich möchte sagen können, das mache ich und das mache ich nicht. Und ich kann auch sehr wohl erklären, warum ich das nicht mache. Auch wenn die Erklärung einfach ist, weil es gerade nicht passt.¹⁵

Aus diesem Grund versuchen wir eben uns selbst zu helfen und haben einen Freundeskreis von Gleichgesinnten und versuchen halt Schabbat oder die Feiertage zusammen zu verbringen und zu gucken, wo geht es hin? Also wir gestalten halt selbst in dem Moment. Und jeder von uns lebt sein Judentum anders. Manche haben eine koschere Küche zu Hause, essen aber auswärts nicht koscheres Fleisch. Manche haben keine koschere Küche, essen aber nur koscheres Fleisch. Und keiner verurteilt den anderen. (...) Was wichtig bleibt, ist, dass wir halt selbst gestalten, das ist uns allen wichtig.¹⁶

Larissa steht beispielhaft für ein Selbstverständnis, in dem sich Elemente einer individualisierten Religiosität mit einem jüdisch traditionellen Lebensentwurf verbinden. Als praktizierende Jüdin nimmt sie verschiedene gemeinschaftliche Angebote wahr und bezieht sich auf unterschiedliche religiöse Autoritäten und bleibt damit in Distanz zu vorgegebenen institutionellen Arrangements. Auf diese Weise obliegt ihr selbst die Entscheidung darüber, ob und wie lange sie sich wem anschließen will, während sie umgekehrt der Situation entgeht, sich organisationsgebundenen Verhaltenserwartungen und -anforderungen aussetzen zu müssen. Diese Haltung, die soziale Hierarchisierungen unter Praktizierenden ablehnt, hat sie dazu geführt, dass sie sich mit ihrem Partner einen eigenen Kreis von Gleichgesinnten gesucht hat, deren gemeinsamer Anspruch darin liegt, sich wechselseitig in ihren verschiedenen religiösen Praxen anzuerkennen.

Im Unterschied zu dem dezidiert religiösen Selbstverständnis Larissas versteht sich die Mehrheit der jungen russischsprachigen Jüdinnen und Juden eher als säkular und bezieht sich kulturell auf das Judentum. Damit geht eine religiös-kulturelle Praxis einher, die ohne fest definierte Mitgliedschaften oder Zugehörigkeitskriterien auskommt. Unsere Gesprächspartner und -partnerinnen formulierten dies wie folgt:

Ich bin Jude im säkularen Sinne. Was eine Rolle [spielt], ist diese Identifikation mit der Geschichte, mit der Verfolgung in Russland, mit dem Staat Israel, mit der Geschichte des jüdischen Volkes, so diese Art von Sachen.¹⁷

[M]ir ist wichtig, dass man eben nicht religiös werden muss. Dass man eben säkular bleiben darf und kann.¹⁸

Es geht einfach nur darum, dass es eine größere Gruppe von Menschen ist, die sich auf eine andere Weise versammeln. Die über andere Themen reden. Also so, wie würde man sagen? Klassischer, fast kanonischer Kultur und Bildung eher.

(...) Ich habe eine Art von Kulturjudentum, das ich, glaube ich, verkörpere. Das aber nichts mit Religion zu tun hat für mich.¹⁹

Neben diesen dezidiert säkularen Selbstverständnissen, die sich vor allem auf die Geschichte und Kultur des jüdischen Volkes beziehen, werden auch individualisierte Zugänge zu jüdischer Religiosität thematisiert, in denen die Einzelnen ihren persönlichen Glauben zu bestimmen suchen und in diesem Zusammenhang auf jene Traditionen und Praktiken verweisen, die für sie selbst von Bedeutung sind:

Ich bin ein Dreitagesjude und ich werde nachher auch Kerzen anzünden und ich esse kein Schwein. Und das ist für mich okay. Es gibt ja auch die Meinung, die viele vertreten, die sagen, das geht nicht. Entweder oder. Aber mittlerweile denke ich, dass man auf jeden Fall eine Entscheidung hat (...). [E]s hat auch keiner mir zu sagen, was ich tun soll und was nicht. Und ob ich jetzt weniger jüdisch bin oder nicht, die Frage stellt sich nicht.²⁰

Wie die Äußerungen unserer Interviewpartner und -partnerinnen zeigen, steht nicht die religiöse Dogmatik im Zentrum ihrer Selbstverständnisse als Jüdinnen und Juden, sondern die Sinnsuche der Einzelnen, die Entscheidungen darüber treffen, auf welche Weise sie sich dem Judentum annähern, ob darin der Religion und Tradition oder eher der Kultur eine dominante Rolle zukommt, und wie sich ein solcher Bezug in den eigenen Lebenszusammenhang einfügt.

Institutioneller Wandel

Auf diese Entwicklung einer zunehmenden Pluralisierung jüdischer Selbstverständnisse hin ist in den zurückliegenden Jahren vonseiten verschiedener jüdischer Organisationen vor allem mit dem Aufbau jüdischer Bildungseinrichtungen reagiert worden, die sich vornehmlich an die Zielgruppe der jungen Erwachsenen richten und von diesen in wachsendem Maße genutzt werden. Das 2008 gegründete Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk als Studienstiftung der jüdischen Gemeinschaft, die vielfältigen Programme der Jewish Agency sowie der Zentralwohlfahrtsstelle oder die Festivals von Limmud stehen stellvertretend für neue Räume, in denen sich die Einzelnen kulturellen wie religiösen Themen auf vielfältige Weise annähern und neue jüdische Selbstentwürfe präsentieren können und die sich teilweise auch für patrilineare Jüdinnen und Juden geöffnet haben.

Manche bevorzugen ein liberales Verständnis des Judentums und finden sich zu den Feiertagen etwa bei den Angeboten von TaMaR Germany ein,²¹ wieder andere besuchen die *day camps* für Familien der orthodoxen Gemeinschaft Chabad Lubavitch oder wenden sich als queere jüdische Menschen neu gegründeten Vereinen wie Keshet zu.

In der Folge dieser erweiterten Angebote, aber auch in bewusster Distanz zu ausschließlich gemeindeorientierten Formaten haben sich mittlerweile eine Vielzahl lokaler und regional orientierter Initiativen gegründet, in denen sich junge jüdische Erwachsene selbst organisieren, um über eigene Räume verfügen zu können, in denen sie ihre Fragen, Schwerpunkte und Interessen artikulieren.²² Zahlreiche Projekte widmen sich jüdischem Empowerment und dem Kampf gegen Antisemitismus, bieten Möglichkeiten der sozialen wie auch professionellen Vernetzung und öffnen sich eigenen (jüdischen) Suchbewegungen und Positionierungen, und das auch in dem Bestreben, sich jenseits der jüdischen Organisationen in ein Verhältnis zu anderen Minderheiten sowie zur nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaft zu setzen.

Fragt man danach, was die vielen Angebote aus der Perspektive der jungen Erwachsenen gemeinsam haben, so verfügen sie alle über einen »außeralltäglichen« Erlebniswert, der temporär Gemeinschaft ermöglicht.²³ Wenn unsere Interviewpartner und -partnerinnen sich an die Feiern von jüdischen Festen in der Gruppe, die besondere Atmosphäre von Schabbat-Treffen (*Shabatonim*), das Erleben von Partys, gemeinsame Reisen oder Campbesuche erinnern, so sehen sie darin Angebote, Gemeinschaften zu bilden, die dem steigenden Bedarf nach – individuell ausgelebter – sozialer Geborgenheit entsprechen, ohne dass daraus verbindliche Formen der Zugehörigkeit folgen müssen. Nicht zufällig nehmen die jungen Erwachsenen wahlweise an einem »Event«, »Seminar« oder »Workshop« teil und bringen in diesen Formulierungen ihre Bevorzugung neuer, vornehmlich situativ ausgerichteter Sozialformen zum Ausdruck, die (nicht nur) im jüdisch religiösen Feld an Relevanz gewinnen. Im Vergleich zu den jüdischen Gemeinden, die ortsgebundene und biografisch langfristig gedachte Mitgliedschaften vorsehen, gilt für die Sozialgestalt des »Events«, dass sie über räumlich, zeitlich und inhaltlich flexible Interaktionsstrukturen verfügt, die vor allem in situativen, punktuell stattfindenden Veranstaltungen zum Ausdruck kommen und damit den spezifischen Bedürfnissen einer jüngeren Altersgruppe, ihren Interessen und mobilen Lebensformen entgegenkommen.²⁴

Zusammenfassung

Die Ergebnisse der Umfrage wie die Aussagen unserer Interviewpartner und -partnerinnen spiegeln ein mehrheitlich säkulares und kulturell verstandenen Judentum wider, sehen aber auch die Bezugnahme auf und die Suche nach – häufig individualisiert ausgelebter – jüdischer Religiosität vor. Gemeinsame Schnittmengen teilen religiöse und säkulare Entwürfe nicht allein in dem gewachsenen Selbstbewusstsein, sich als junge Jüdinnen und Juden zu begreifen. Sie nehmen zudem für sich in Anspruch, »Experten in eigener Sache« zu sein, die selbst darüber entscheiden, wie, wann und mit wem gemeinschaftliche Formen von Jüdischkeit geteilt werden. Diese können wiederum einen eher religiösen oder eher kulturellen Charakter haben oder auch darin bestehen, sich gemeinsam politisch zu engagieren oder einfach freie Zeit mit anderen Jüdinnen und Juden verbringen zu wollen.

Im Unterschied zur Generation der Eltern, deren Teilhabe am hiesigen jüdischen Leben in der Regel wesentlich über eine Mitgliedschaft in einer jüdischen Gemeinde entschieden wurde, können die jungen Erwachsenen dabei auf eine wachsende Zahl an Bildungsangeboten, Projekten und Initiativen jenseits der jüdischen Gemeinden zugreifen. Die jüngere Generation der Jüdinnen und Juden in Deutschland kann sich also nicht nur auf verschiedene Art und Weise dem Judentum und jüdischem Leben annähern. Sie beansprucht auch mit zunehmender Selbstverständlichkeit, dass ihre Erfahrungen und Vorstellungen gehört werden.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e.V., Mitgliederstatistik 2020 der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland, <https://zwst.org/sites/default/files/2021-08/ZWST-Mitgliederstatistik-2020-kurzversion-RZ.pdf>. Seit den 2000er Jahren ist zudem eine medial viel beachtete Migration aus Israel zu verzeichnen, die sich auf Berlin als Ort der Niederlassung konzentriert. Laut einer Studie von Dani Kranz liegen die Zahlen der in Berlin und Brandenburg gemeldeten Israelis bei 8000 Personen, im gesamten Bundesgebiet bei rund 20000. Vgl. Dani Kranz, Das Körnchen Wahrheit im Mythos: Israelis in Deutschland – Diskurse, Empirie und Forschungsdesiderate, in: Medaon 27/2020, S. 5, www.medaon.de/pdf/medaon_27_kranz.pdf.
- 2 Die Untersuchung wurde 2013 bis 2014 am Jüdischen Museum Berlin durchgeführt. An der Umfrage nahmen 267 Personen teil, zusätzlich wurden im gesamten Bundesgebiet 31 leitfadengestützte Interviews mit 20 Frauen und 11 Männern geführt. Befragt wurden Angehörige der »Generation 1.5«, das heißt Personen, die als Kinder oder Jugendliche mit ihren Familien nach Deutschland eingewandert sind und somit über eine eigene Migrationserfahrung verfügen und die zum Zeitpunkt der Befragung zwischen 20 und 40 Jahre alt waren. Die Befragung richtete sich sowohl an halachische wie an patrilineare Jüdinnen und Juden. Vgl. Karen Körber/Andreas Gotzmann, Lebenswirklichkeiten. Russischsprachige Juden in der deutschen Einwanderungsgesellschaft, Göttingen 2022.
- 3 Vgl. www.zentralratderjuden.de/vor-ort/gemeinden, 17. 2. 2022.
- 4 Liberale Gemeinden und Gruppierungen gab es vereinzelt bereits vor der Einwanderung. Eine rechtmäßige Anerkennung und einen institutionellen Status erlangten diese jedoch erst im Laufe der 1990er Jahre. Den liberalen Gemeinden gehören rund 5200 Mitglieder an. Sie sind organisiert im Dachverband der Union progressiver Juden in Deutschland (UpJ).
- 5 Die Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland für das Jahr 2020 weist 9 Prozent Kinder und Jugendliche unter 18 Jahren aus, 20 Prozent sind zwischen 20 und 40 Jahre, und 23 Prozent zwischen 40 und 60 Jahre alt, während 48 Prozent der Mitglieder älter als 60 Jahre sind. Vgl. Zentralwohlfahrtsstelle (Anm. 1).
- 6 Vgl. Ebd.
- 7 Vgl. Karen Körber, Puschkin oder Thora? Der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland, in: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte Jg. 37/2009, S. 233–254.
- 8 Vgl. Andreas Gotzmann, Ein neues Judentum? Religiöse Identität in den jüdischen Gemeinden Deutschlands vor und nach der Zuwanderung, in: Körber/ders. (Anm. 2), S. 175–258.
- 9 Cohen und Kogan sprechen in ihrer Studie davon, dass 50 Prozent der nach Deutschland eingewanderten Jüdinnen und Juden nach dem Religionsgesetz nicht jüdisch sind, für Israel liegt die Zahl bei 30 Prozent. Vgl. Yinon Cohen/Irina Kogan, Jewish Immigration from the Former Soviet Union to Germany and Israel in the 1990s, in: Leo Baeck Institute Year Book Jg. 50/2005, S. 249–265.

- 10 Vgl. Mark Tolts, Trends in Soviet Jewish Demography since the Second World War, in: Yaacov Ro'i (Hrsg.), Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union, Ilford–Portland 1995, S. 365–382. Das Aufnahmeverfahren für sogenannte jüdische Kontingentflüchtlinge wurde mit der Ratifizierung des ersten Einwanderungsgesetzes 2005 beendet; die Regelungen für die jüdische Einwanderung wurden sodann verschärft. Fortan musste für eine Einreise nach Deutschland nachgewiesen werden, dass die Aufnahme in eine jüdische Gemeinde möglich ist. Vgl. Karen Körber, Zäsur, Wandel oder Neubeginn. Russischsprachige Juden zwischen Recht, Repräsentation und Realität, in: dies. (Hrsg.), Russisch-Jüdische Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel, Göttingen 2015, S. 13–36.
- 11 Bei den Definitionen des Judentums herrscht zwischen Gemeindemitgliedern und Nichtmitgliedern weitgehend Übereinstimmung in Bezug auf die dominante Vorstellung einer ethnisch-kulturellen Gemeinschaft, allerdings gibt es Unterschiede bei der Beantwortung der Frage, wer zur jüdischen Gemeinschaft gehören sollte. Immerhin drei Viertel der Gemeindemitglieder sehen »Vaterjuden« als zugehörig an, während es bei den Nichtmitgliedern sogar 91 Prozent sind.
- 12 Larissa, Transkript, S. 11, Zeile 445–457, 468–476.
- 13 *Shiurim* bedeutet wörtlich übersetzt Unterrichtsstunden. Es geht dabei um Vorträge über religiöse Themen und Inhalte beziehungsweise um eine gemeinsame Beschäftigung mit der Thora oder anderen heiligen Schriften.
- 14 Larissa, Transkript, S. 11, Zeile 589–591.
- 15 Ebd., S. 12, Zeile 558–566.
- 16 Ebd., S. 12, Zeile 515–533.
- 17 Juri, Transkript, S. 4, Zeile 147–150.
- 18 Kostja, Transkript, S. 15, Zeile 674–676.
- 19 Lena, Transkript, S. 13, Zeile 565–576.
- 20 Ana, Transkript, S. 19, Zeile 838–843, S. 20, Zeile 889–896.
- 21 TaMaR Germany e. V. (ehemals Jung und Jüdisch Deutschland e. V.) ist eine Vereinigung junger progressiver jüdischer Erwachsener zwischen 18 und 35 Jahren.
- 22 Vgl. Anastassia Pletoukhina, Parallele Welten oder eine vielfältige Gemeinschaft? Organisationen und Initiativen junger jüdischer Erwachsener in Deutschland, in: Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart 1/2017, S. 113–120.
- 23 Vgl. Victor Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt/M. 1989.
- 24 Vgl. Volkhard Krech/Jens Schlamelcher/Markus Hero, Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1/2013, S. 51–71.

Jüdische Gegenwart in Deutschland: Mehr als Antisemitismus und Exotenzirkus

Seit Ende der 1970er Jahre äußerten sich Jüdinnen*Juden der Zweiten Generation nach der Shoah in Autobiografien ebenso wie in fiktionalierten, aber autobiografische Züge tragenden Veröffentlichungen zu ihrem Verhältnis gegenüber (anderen) Deutschen, Deutschland, ihrem fortwährenden Unselbstverständnis oder auch ihrem wachsenden Selbstverständnis, als Jüdinnen*Juden in Deutschland zu leben. Dies setzt sich in der Alterskohorte der dritten Generation fort, die anders divers ist als vorherige Generationen: Sie besteht aus in Deutschland geborenen und aufgewachsenen Jüdinnen*Juden der Dritten Generation, also den Enkel*innen der Ersten, Überlebenden-Generation, postsowjetischen Jüdinnen*Juden sowie Israeli*nnen und relativ wenigen Jüdinnen*Juden aus anderen Ländern. Diese innerjüdischen Gruppen drücken divergierende Selbstverständnisse und Identitätspraktiken aus und sind in sich selbst wiederum heterogen. Auch diese extrem diverse und pluralistische Alterskohorte teilt sich unter anderem über Veröffentlichungen in Buchform, als Künstler*innen, Wissenschaftler*innen und zunehmend als Aktivist*innen und Politiker*innen im öffentlichen Leben einer Gesellschaft mit, an der sie aktive Teilhabe einfordern.

Die Öffentlichkeit rezipiert diese allerdings nur teilweise. So bleibt auffällig, dass Jüdinnen*Juden auf die Themen Holocaust, Israel und Antisemitismus festgelegt erscheinen, wie der in Berlin geborene und lebende Publizist Max Czollek 2018 in »Desintegriert Euch!« nicht ohne Wut zu bedenken gab¹ – und damit ein Empfinden weiterscrieb, das zum Beispiel die Publizisten Henryk M. Broder und Maxim Biller als Stimmen der Zweiten Generation ausdrückten. Hierbei ist spannend zu sehen, wie die jüdische Gegenwart in all ihrer Diversität und Antisemitismus irgendwie »zusammenhängen« und doch aneinander vorbeilaufen, denn Jüdinnen*Juden begegnet selbstverständlich, leider, Antisemitismus: Selbst-

bewusste jüdische Stimmen bilden einen vielstimmigen Binnendiskurs ab, während Antisemitismus-Debatten oft Sichtweisen auf Jüdinnen*Juden widerspiegeln und sich wiederum untergliedern lassen in jüdische Sichtweisen/Erfahrungen von Antisemitismus und Einstellungen von Nicht-Jüdinnen*Nicht-Juden. Diese durch Machtungleichheit charakterisierte Situation greifen die Autorinnen Judith Coffey und Vivien Laumann in ihrem Ende 2021 erschienenen Buch »Gojnormativität: Warum wir anders über Antisemitismus sprechen müssen« auf.² Sie stellen den ausdifferenzierten, jüdischen Binnendiskurs dar, fordern die Integration dieser Perspektiven und das Sichtbarmachen der Gojnormativität, sprich der diskursiven Macht³ von Nicht-Jüdinnen*Nicht-Juden über jüdische Themen inklusive Antisemitismus und, wie Czollek und andere auch, die Wahrnehmung von Jüdinnen*Juden über die Trias »Antisemitismus, Shoah, Israel« hinaus.

Zugespitzt formuliert: Heutiges jüdisches Leben in Deutschland wird vielfach auf Antisemitismus reduziert, auch in der Wissenschaft. So mangelt es in Ausschreibungsformaten an empirischer Gegenwartsforschung zu Jüdinnen*Juden in Deutschland, die über interdisziplinär ausgerichtete (Langzeit-)Studien realisiert werden könnte. Die Vielfalt jüdischen Lebens scheint von der dominierenden Mehrheitsgesellschaft häufig nicht wahrgenommen zu werden. So ergibt sich die Fehlstellung, dass plurale jüdische Selbstverständnisse, Selbstverortungen und Positionierungen kaum abgebildet und Jüdinnen*Juden weiter auf historisches wie gegenwärtiges Opfersein reduziert werden, was mitunter zu einer Fetischisierung von Jüdinnen*Juden führt.⁴

Im Folgenden werden wir Jüdinnen*Juden in Deutschland in ihrer Komplexität und Vielfalt thematisieren – dazu gehören unter anderem die hier aufgewachsenen Enkel*innen der Überlebenden (Dritte Generation), post-sowjetische Jüdinnen*Juden, israelische Jüdinnen*Juden sowie solche aus anderen Ländern, Säkulare wie Orthodoxe, Geburtsjüdinnen*Geburtsjuden wie Konvertit*innen. Wir unternehmen den Versuch, das Portrait einer Generation – der dritten Generation – zu zeichnen und auf diese Weise einen blinden Fleck sichtbar(er) zu machen.

Wer ist Jüdin*Jude?

Unerwartete Einsichten in einen Binnendiskurs

Der Spätsommer 2021 bot erst in Sozialen Medien, dann im Feuilleton und anderen Formaten unerwartet Einsichten in jüdische Lebenswelten und Selbstverständnisse, die nun schonungslos im Plural sichtbar wurden.

Die Frage »Wer ist Jüdin*Jude?« wurde vor großem Publikum diskutiert, ein Binnendiskurs somit öffentlich. Die Debatte, wer nun Jüdin*Jude sei, wird unter Jüdinnen*Juden durchaus häufig und mitunter hitzig geführt, sie ist zudem generationsübergreifend. Die Diskussion begann, nachdem Max Czollek auf Twitter monierte, dass Maxim Biller ihm in einem Gespräch nach einer Veranstaltung vorgeworfen hatte, er sei kein Jude, da seine Mutter nicht jüdisch sei. Nach und nach meldeten sich immer mehr Personen zu Wort, die sich in ihrer Selbstverortung als Jüdinnen*Juden definieren.⁵ Im Kern drehte sich die Auseinandersetzung um die Frage, ob nur jüdisch ist, wer nach der in Deutschland gängigen Interpretation der *Halacha*, dem jüdischen Religionsgesetz, jüdisch ist, oder ob Jüdin*Jude auch eine Selbstverortung jenseits der Halacha sein kann, das Jüdischsein also auch jenseits der religiösen Ebene definierbar ist.

Ein Blick auf den Staat Israel zeigt, dass die Einbürgerung als Staatsbürger*in qua jüdischer Abstammung von mindestens einem jüdischen Großelternteil praktiziert wird, auch wenn die*der Betreffende im Sinne des israelischen Rabbinats kein*e Jüdin*Jude ist. Der religiöse und der soziale und/oder zivilrechtliche Status können auseinanderfallen; das israelische wie das deutsche Rabbinat definieren den Status Jüdin*Jude darüber, dass die Mutter Jüdin ist (Matrilinearität) oder durch anerkannte Konversion. Kinder und Kindeskindern jüdischer Väter und nicht-jüdischer Mütter sind demnach keine Jüdinnen*Juden, weshalb Czollek seinen Einwand mit dem Hashtag #patrilinear (aus der Linie des Vaters) versah. In dieser Debatte ging es nicht nur darum, wer nun Jüdin oder Jude ist, sondern auch darum, wer »jüdisch genug« ist, eine jüdische Sprecherposition einzunehmen.

Dass Jüdinnen*Juden spezifische Sprecherpositionen in Deutschland innehaben, ist zweifelsohne der Fall, wie der Soziologe Y. Michal Bode-mann, die Literaturwissenschaftlerin Nike Thurn und die Soziologin Ina Schaum herausgearbeitet haben: Die Vorstellungen über Jüdinnen*Juden reichen bis zum Fetisch,⁶ was dadurch begünstigt wird, dass »man« über »die Jüdinnen*Juden«, im Sinne der in Deutschland lebenden Jüdinnen*Juden und ihr gegenwärtiges Leben, wenig weiß. Dies steht im Kontrast zur reichhaltigen Forschung zur jüdischen Vergangenheit, und dieses Manko wird von Empiriker*innen – unter denen signifikant viele Jüdinnen*Juden sind – immer wieder bemängelt.⁷ In diesem Sinne dürften die nicht-jüdischen Deutschen durch die Diskussion um die Matrilinearität einiges über die »Unbekannte Welt nebenan«⁸ gelernt haben. So dürfte deutlich geworden sein, dass Jüdinnen*Juden keine homogene Gruppe und ihre Familiengeschichten komplex sind und dass es verschiedene Definitionen sowie plurale Selbstverständnisse des Jüdischseins gibt.⁹ Es besteht somit

die Hoffnung auf ein Interesse an lebenden Jüdinnen*Juden, das nicht auf Antisemitismus fixiert bleibt.

So erregt und auch persönlich, wie die »Wer ist Jüdin*Jude?«-Debatte erschien, hat sie Einblicke in die Diversität der in Deutschland lebenden Jüdinnen*Juden zugelassen, aber auch in die Nachwirkungen der Shoah. Im Sinne pluraler jüdischer (Selbst-)Verständnisse wäre zu eruieren, wie sich Nachfahr*innen mit »nur« einem Großelternanteil als Jüdinnen*Juden verorten, wie sie ihr Jüdischsein verstehen und ob/wann sie »jüdisch« und »deutsch« als binär erfahren. Czollek ist dabei keine Ausnahme, wie verschiedene Arbeiten zeigen.¹⁰ Neben dem Spannungsfeld der Selbst-/Fremdverortung, der Sprecherpositionen und den in der »Wer ist Jüdin*Jude?«-Debatte überrepräsentierten Männern, wird es im Folgenden auch um Frauen¹¹ und nicht-binäre Jüdinnen*Juden gehen, um zu versuchen, ein buntes wie scharfkantiges Kaleidoskop von Menschen sichtbar zu machen, die sich selbst als Jüdinnen*Juden verorten.

Jüdische Lebenswelten

Jüdische Lebenswelten spiegeln die pluralen Vorstellungen von Jüdin*Judesein wider. So gibt es Jüdinnen*Juden, die sich als religiös/orthodox verorten, allerdings sind diese eine kleine Minderheit, auch wenn sie medial immer wieder aufgegriffen werden. Man könnte sagen, dass sie eben die »sichtbaren« Jüdinnen*Juden sind, was für die Mehrheit der in Deutschland lebenden Jüdinnen*Juden nicht zutrifft. Die meisten Jüdinnen*Juden sind säkular verortet, können sich allerdings auf traditionelle Momente beziehen, die sich im religiösen Ritus und in Feiertagen manifestieren, und leben ihre jeweilige jüdische Partikularidentität. Tradition ist hier allerdings nicht gleichbedeutend mit regelmäßigem Besuch der Synagoge; es ist eher die familiäre Praxis, die eine signifikante Rolle spielt. Die in den Medien dominierenden bildlichen Darstellungen von Synagogen oder einem von hinten aufgenommenen Kippa-tragenden Mann,¹² bilden nur einen kleinen Teil religiöser jüdischer Lebenswelten ab.

Die Migration zahlreicher israelischer Jüdinnen*Juden nach Berlin hat die jüdische Diversität in den vergangenen rund zwanzig Jahren zusätzlich vergrößert.¹³ Sie bringen sich in bemerkenswerter Weise in den innerjüdischen wie gesamtgesellschaftlichen Diskurs ein.¹⁴ Diese israelischen Jüdinnen*Juden sind in der Mehrheit nach 1974 geboren und gehören somit zur Alterskohorte der dritten Generation – eine Generation, die eben ihre Diversität und ihre Selbstverständnisse deutlich zum Ausdruck bringt. Die

»Wer ist Jüdin*Jude?«-Debatte wurde nicht zufällig durch einen Juden der Dritten Generation ausgelöst; die Hauptkritiker*innen wiederum gehören der Zweiten Generation an. Nicht nur die Beteiligung bestimmter »Generationen« ist hier auffallend, sondern auch, dass die Debatte von den in Deutschland sozialisierten Jüdinnen*Juden getragen wurde: Israeli*nnen, aber auch postsowjetische Jüdinnen*Juden haben andere Verständnisse vom Jüdischen, die keine derartigen Eklat hervorrufen. Auch ist ihr Verhältnis zur Dominanzgesellschaft anders gelagert. Der Philosemitismus und mitunter die Sehnsucht, als Deutscher jüdisch zu sein,¹⁵ betrifft sie anders als die in Deutschland sozialisierten Jüdinnen*Juden, für die deutsch/jüdisch ein relevantes, mitunter toxisch verwobenes Binär geblieben ist.

Gruppenbildungen lassen sich zudem entlang von Sprachgemeinschaften erkennen, wie die Ethnologin Alina Gromova für junge russischsprachigen Jüdinnen*Juden in Berlin herausarbeitete.¹⁶ Dass Sprache, aber auch geteilte Herkunft und sowjetische wie postsowjetische Erfahrungen für Immigrant*innen aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion identitätsstiftend bleiben, zeigen auch die Arbeiten der Soziologin Karen Körber.¹⁷ Die Soziologin Maja Vataman schließlich unterstrich, dass Religion, mehr noch, die Entdeckungsmöglichkeiten von jüdischer religiöser Praxis und die Freiheitsgrade, die die gegenwärtige Bundesrepublik erlaubt, eine gewichte Rolle im Selbstverständnis von postsowjetischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen spielen.¹⁸ Auch im literarischen und künstlerischen Bereich wird all dies aufgearbeitet: Beginnend mit Wladimir Kaminer befassen sich Dmitrij Belkin, Lena Gorelik, Olga Grjasnowa, Dmitrij Kapitelman und Katja Petrowskaja und andere in Autobiografie, Autofiktion und Fiktion mit Migration, »Heimat«, Erinnerungsräumen, Familie und auch Liebe. Die Erfahrungen als Kind postsowjetischer jüdischer Einwanderer, die Kapitelman in Buchform darlegte,¹⁹ spitzten die Filmemacher Arkadij Khaet und Mickey Paatzsch zu und erreichten mit dem Kurzfilm »Masel Tov Cocktail« (2020) ein großes Publikum. Es werden insbesondere Zuschreibungen an Jüdinnen*Juden dekonstruiert sowie Einblicke in generative Verschiebungen ermöglicht. Ähnlich wie die Studienteilnehmer*innen von Gromova, Körber und Vataman überlegt die Hauptfigur des Films laut, was denn Judesein bedeute – und repräsentiert damit ein anderes Selbstverständnis als jenes der in Deutschland geborenen Zweiten und Dritten Generation.

Der Diskurs unter Jüdinnen*Juden aus Israel ist wiederum ein anderer: Als einzige sind sie von einer Mehrheits- in eine Minderheitensituation migriert, zudem kamen sie meistens als Singles nach Deutschland. Bildungs- und Karrieremöglichkeiten sind die wichtigsten Gründe, Deutsch-

land als Immigrationsland auszuwählen, aber auch ein*e deutsche*r Partner*in oder die Liebe für die deutsche Kultur sind unter den fünf wichtigsten Gründen.²⁰ Bemerkenswert ist, dass die Gruppe von Israeli*nnen mit deutschen Vorfahren, die Deutschland als deutsche Staatsangehörige betreten, übersichtlich ist. Ebenso ist die Gruppe von Israeli*nnen, die sich wissenschaftlich und künstlerisch betätigen, kleiner als oft angenommen: Künstler*innen und Wissenschaftler*innen kommen vielfach durch Förderprogramme nach Deutschland, die jedoch zeitlich sehr begrenzt sind, sodass eine dauerhafte Verankerung eher selten ist. Wahrgenommen werden diese Israeli*nnen allerdings mit großer Neugier – auch dies hat mit Vorstellungen über Jüdinnen*Juden zu tun, die gerade in Post-Shoah-(West-)Deutschland entstanden sind. Die Jüdinnen*Juden aus Israel wurden als eine verlorene Elite entdeckt, während man über die schon im Land lebenden und ihre Normalität wenig wusste, was mitunter zu Ent-Täuschungen führte, wie Bodemann treffend ausdrückte. Die Israeli*nnen entsprachen selten dem Bild, das sich nach 1945 von Jüdinnen*Juden manifestiert hatte.²¹

Allerdings erfüllen zumindest einige Israeli*nnen die gängige Vorstellung, nämlich, dass sie sich auf die Suche nach Spuren der eigenen Familien in Deutschland begeben. Hierzu gibt es einige Bücher wie auch filmisches Material, etwa »Farewell Peter Schwartz« (2013). In diesem Dokumentarfilm geht Yael Reuveny ihrer Familiengeschichte nach, in der sich Wege von Familienmitgliedern der Ersten, Zweiten und Dritten Generation immer wieder in Deutschland kreuzen. Allerdings befassen sich Israeli*nnen häufiger mit der Gegenwart und ihren Lebenswelten als mit der Ahnensuche: »Broken German« (2016) von Tomer Gardi stellt im grammatisch unkorrigierten Deutsch seine Lebenswelt und Begegnungen im migrantischen und postmigrantischen, diversen Berlin dar,²² während Mati Shemoelof sich in »Der Preis« (2021) mit Dissensen und (unerfüllten) Erwartungen im deutsch/israelischen Verhältnis auseinandersetzt.²³ Die Autoren legen hierbei verschiedene Nuancen ihrer Sonderrolle als Juden und Israelis offen; wie die postsowjetischen Jüdinnen*Juden drücken sie *agency* aus, also ein Selbstverständnis als handlungsfähige Akteur*innen, welches mit verbreiteten Rollenvorstellungen in Deutschland, aber auch mit denen der »Alteingewessenen« konträr laufen kann.

Obwohl Israeli*nnen erst seit Mitte der 2000er Jahre vermehrt nach Deutschland und vor allem nach Berlin kommen, haben sie sich politisch rasch bemerkbar gemacht: Ein Teil ihres Aktivismus hat dabei einen klaren Israel-Bezug, viele mischen jedoch auch bei gesamtgesellschaftlichen Themen mit.²⁴ Diese schnelle und aktive Integration ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass sie jung, gut ausgebildet und als Singles nach

Deutschland kamen und in Deutschland ihre Zukunft mitgestalten wollen. Dieses ist ein deutlicher Unterschied zu den als jüdische *Displaced Persons* unmittelbar nach dem Krieg nach Deutschland gekommenen Jüdinnen*Juden der Ersten Generation und sowjetischen Jüdinnen*Juden in den 1990er und frühen 2000er Jahren: Die Kinder der nunmehr postsowjetischen Jüdinnen*Juden sind verstärkt im politischen Raum aktiv – prominente Beispiele sind Marina Weisband (Grüne, vormals Piratenpartei) und Sergej Lagodinsky (Grüne).

Nicht nur wer Jüdin*Jude ist, ist ein Thema, das meist intern von der jüdischen Community in Deutschland diskutiert wird. Auch das Unselbstverständnis und nunmehr das wachsende Selbstverständnis spielt eine zunehmende Rolle im Binnendiskurs. Ab den 1970er Jahren gab es zunächst vereinzelt Jüdinnen*Juden und kleine Gruppen, die sich aus dem Konsens der Einheitsgemeinde wagten; dies nahm erst im Zeitverlauf zu.²⁵ Schon vor der postsowjetischen Migration begann jedoch eine Ausdifferenzierung; die ab den 1990er Jahren zunehmend in Ämtern repräsentierte Zweite Generation und seit den 2010er Jahren die Dritte Generation zeigen differenzierten Aktivismus im soziopolitischen Bereich, der weit über Gemeindepolitik und Israel-Themen hinausgeht. Aus den sozialwissenschaftlichen Studien zu den drei größten Gruppen – postsowjetische Jüdinnen*Juden, Israeli*nnen, in Deutschland geborene und/oder aufgewachsene Jüdinnen*Juden – lässt sich ersehen, dass bei aller Kritik an Deutschland und deutschen Zuständen – Max Czollek ist bei Weitem nicht der einzige kritische Geist – eine Emigration von den meisten nicht angestrebt wird. Jüdinnen*Juden sind in Deutschland angekommen, »weil sie dort leben wollen«, wie in einer Aufsatzsammlung des Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerks (ELES), dem Herzstück der jüdischen Begabtenförderung, dargelegt wird.²⁶ Mit Blick auf ELES könnte man den viel zitierten Satz von Salomon Korn, dem Vorsitzenden der Jüdischen Gemeinde Frankfurt am Main, »Wer ein Haus baut, will bleiben« entsprechend paraphrasieren: Wer Strukturen baut, sich ermächtigt und Teilhabe an der Gesamtgesellschaft einfordert, ist angekommen.

Die Normalität in der Unnormalität

Ob jüdisches Leben in Deutschland wieder »normal« sein kann, wird gesellschaftlich von Jüdinnen*Juden wie Nicht-Jüdinnen*Nicht-Juden immer wieder diskutiert. In diesem Zusammenhang flammen auch immer wieder Debatten um Erinnerungskultur und -politik sowie insbesondere um die Einmaligkeit und/oder Vergleichbarkeit des Holocaust auf. Im diskur-

siven, symbolpolitischen Sinne kann man die Frage nach Normalität nur negieren, auf privater, individueller Ebene jedoch nicht: Jüdinnen*Juden leben normale, ja, unauffällige Leben in Deutschland; sie sind häufig nicht »sichtbar« und wollen die oft geforderte Sichtbarkeit jüdischen Lebens für sich selbst nicht. Viele sind mit Nicht-Jüdinnen*Nicht-Juden verpartnert oder verheiratet. Exogame Partnerschaften und Ehen, also Paarverbindungen außerhalb der eigenen ethnischen oder religiösen Gruppe, egal ob nun hetero- oder homosexuell, gab es in Deutschland durchweg, weswegen die Debatte »Wer ist Jüdin*Jude?« eben auch nicht neu ist, aber zeitgeistig und kontextbezogen neu diskutiert wird. Schon in den 1970er Jahren wurde die »Mischehe« auf Gemeindetagen diskutiert,²⁷ das Thema hat sich seitdem nicht abgeschwächt.²⁸

Patrilineare Jüdinnen*Juden verstehen sich mitunter selbst als Jüdinnen*Juden und treten mit neuem Selbstbewusstsein auf; andere verorten sich ebenso selbstbewusst hybrid. Neben der halachischen Komponente steckt allerdings noch eine weitere in dem Thema: Wie verläuft die Grenze des Jüdischen, wer gehört zur Ingroup und wer nicht? Wer beansprucht welche Selbstverortung, wer widerspricht, und wie werden Deutungshoheiten ausgehandelt? Ferner auch: Welche Traditionen und Rituale, welches Kulturerbe kann und soll gelebt und bewahrt werden? Dieses große, von der Musikethnologin Sarah Ross angestoßene Thema und komplexe Feld²⁹ betrifft alle Jüdinnen*Juden, die ein Investment in ihr Jüdischsein haben, egal, ob sie nun von einer jüdischen Mutter oder einem jüdischen Großvater abstammen oder eine Konversion durchlaufen haben. An dieser Stelle zeigen sich Dynamiken und Bruchstellen am klarsten – aber auch die Versuche, zueinander und Kompromisse zu finden.³⁰ Dieses wiederum verbindet Jüdinnen*Juden mit anderen, nicht-jüdischen Menschen, die als Familie oder Freunde an ihren Lebenswelten teilhaben. Und es erlaubt, nach Vergleichbarkeiten zwischen Jüdinnen*Juden und anderen ethno-religiösen Gruppen, nicht-migrierten wie migrierten, zu suchen, denn Jüdinnen*Juden im Deutschland der Gegenwart haben weit mehr zu bieten als eine Präsenz von 1700 Jahren, Fragen nach Erinnerungskultur und -politik oder (Un-)Vergleichbarkeit der Shoah oder eben der eingangs beschriebenen Trias »Antisemitismus, Israel, Shoah«: Sie sind sozialwissenschaftlich wie kulturwissenschaftlich in der Gegenwart interessant, da sie Kulturerbe leben, aber auch, da sie eine kleine, aber extrem gut integrierte Gruppe im multiethnischen Deutschland sind, die nichtsdestotrotz Partikularidentitäten im Plural lebt³¹ und die einen nunmehr großen Willen zur Selbstermächtigung zeigt.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Max Czollek, *Desintegriert Euch!*, München 2018.
- 2 Vgl. Judith Coffey/Vivien Laumann, *Gojnormativität: Warum wir anders über Antisemitismus sprechen müssen*, Berlin 2021.
- 3 Dieser Essay ist auf Jüdinnen*Juden zentriert, allerdings sollte ihre Erfahrung als Denkmodell begriffen werden. Wie Coffey und Laumann greift Elsa Fernandez Machtungleichheit und die Beschränkung auf nur wenige Themen in Bezug auf Romani auf. Vgl. Elsa Fernandez, *Fragmente über das Überleben: Romani Geschichte und Gadjé-Rassismus*, Münster 2020.
- 4 Vgl. Ina Schaum, *Being Jewish (and) in Love: Two and a Half Stories about Jews, Germans and Love*, Berlin–Leipzig 2020.
- 5 Für eine übersichtliche Dokumentation der Debatte vgl. Chajm Guski, *Hashtag Patrilinear*, Chajm, 20. 9. 2021 – 14 Tishri 5782, www.sprachkasse.de/blog/2021/09/20/hashtag-patrilinear.
- 6 Vgl. Y. Michal Bodemann, *In den Wogen der Erinnerung: Jüdische Existenz in Deutschland*, München 2002; ders., *Gedächtnistheater: Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Hamburg 1996; ders., *The State in the Construction of Ethnicity and Ideological Labor: The Case of German Jewry*, in: *Critical Sociology* 3/1990, S. 35–46; Nike Thurn, »Falsche Juden«. Performative Identitäten in der deutschsprachigen Literatur von Lessing bis Walser, Göttingen 2015; Ina Schaum, *Love Will Bring Us Together (Again)?* Nachwirkungen der Shoah in Liebesbeziehungen, in: Marina Chernivsky/Friederike Lorenz (Hrsg.), *Die Shoah in Bildung und Erziehung heute. Weitergaben und Wirkungen in Gegenwartsverhältnissen*, Leverkusen 2022 (i. E.), S. 1–15; dies. (Anm. 4).
- 7 Vgl. beginnend mit dem Soziologen Alphons Silbermann, *Zur sozial-kulturellen Situation der jüdischen Gemeinden in Deutschland: Bemerkungen und Fragen der geistigen Wiedergutmachung*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12/1960, S. 204–223.
- 8 So der Untertitel von »Spiegel Geschichte« 4/2019 zu jüdischem Leben in Deutschland.
- 9 Vgl. z. B. Meron Mendel, *Juden zweiter Klasse*, 18. 8. 2021, www.zeit.de/kultur/2021-08/judentum-alltag-maxim-biller-max-czollek-definitionen, der als Erwiderung auf die Debatte dezidiert Pluralismus anstelle von Exklusion fordert.
- 10 Vgl. Lea Wohl von Haselberg (Hrsg.), *Hybride jüdische Identitäten: Gemischte Familien und patrilineare Juden*, Berlin 2015; Ruth Zeifert, *Nicht ganz koscher: Vaterjuden in Deutschland*, Berlin 2017; Dani Kranz, *Das Körnchen Wahrheit im Mythos: Israelis in Deutschland – Diskurse, Empirie und Forschungsdesiderate*, in: *Medaon* 27/2020, S. 1–15, www.medaon.de/de/artikel/das-koernchen-wahrheit-im-mythos-israelis-in-deutschland-diskurse-empirie-und-forschungsdesiderate.
- 11 Vgl. z. B. den Schwerpunkt »Jüdinnen in Deutschland nach 1945« vom »Deutschland Archiv«, 2021, www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/deutschlandarchiv/318092.
- 12 Vgl. Elyyah Havemann, *Und täglich grüßt der Kippa-Kopf*, 11. 3. 2021, www.juedische-allgemeine.de/kultur/und-taeglich-gruesst-der-kippa-kopf.
- 13 Vgl. Vanessa Rau, *Contesting the Secular and Converting Space in Berlin? Becoming Jewish in an Urban Scene*, PhD Thesis, University of Cambridge 2016.

- 14 Vgl. Dani Kranz, Thinking Big: Classical Jewish Studies, Jewish Studies Past, Present, Presence and Israel Studies Thought Together, in: Carsten Schapkow/Klaus Hödl (Hrsg.), Intersections of Jewish Studies and Israel Studies in the 21st Century, Lanham 2019, S. 217–246; dies., Gegenwartstheater, oder mehr als eines Menschen Zeit: Mythische Zeit, traumatisierte Zeit, chronologische Zeit und gelebte Zeit von Israeli*innen in Deutschland, in: Museum für Völkerkunde Dresden (Hrsg.), Diskursbuch Sprachlosigkeit, Leipzig 2021, S. 300–311; dies., (Friendly) Strangers in Their Own Land No More: Third Generation Jews and Socio-Political Activism in the Present in Germany, in: Catherine Bartlett/Joachim Schlör (Hrsg.), The Stranger in Early Modern and Modern Jewish Tradition, Amsterdam 2021, S. 96–116; dies. (Anm. 10).
- 15 Vgl. Jacques Schuster, Von der deutschen Sehnsucht, Jude zu sein, 6. 9. 2021, www.welt.de/kultur/article233489632.
- 16 Vgl. Alina Gromova, Generation »koscher light«: Urbane Räume und Praxen junger russischsprachiger Juden in Berlin, Bielefeld 2013; dies., Jewish Dating or Niche-making? A Topographical Representation of Youth Culture, in: Anthropological Journal of European Cultures 2/2014, S. 11–25.
- 17 Vgl. Karen Körber (Hrsg.), Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel, Göttingen 2015; dies./Andreas Gotzmann, Lebenswirklichkeiten. Russischsprachige Juden in der deutschen Einwanderungsgesellschaft, Göttingen 2021.
- 18 Vgl. Maja Vataman, Migration – Adoleszenz – Identität: Fallstudien zur Identitätskonstruktion jüdischer Jugendlicher aus der ehemaligen Sowjetunion in Deutschland, Baden-Baden 2020.
- 19 Vgl. Dmitrij Kapitelman, Das Lächeln meines unsichtbaren Vaters, Berlin 2016; ders., Was ist Heimat? Im Camp der Bestmöglichstangekommenen, in: APuZ 11–12/2017, S. 4–8, www.bpb.de/apuz/243856.
- 20 Vgl. Uzi Rebhun/Dani Kranz/Heinz Sünker, A Double Burden: Israeli Jews in Contemporary Germany, Albany 2022.
- 21 Vgl. Bodemann 2002 (Anm. 6).
- 22 Vgl. Tomer Gardi, Broken German, München 2016.
- 23 Vgl. Mati Shemoelof, הפרס (Der Preis), Haifa 2021.
- 24 Vgl. Hila Amit, A Queer Way Out, Albany NY 2018.
- 25 Vgl. Alexander Jungmann, Jüdisches Leben in Berlin: Der aktuelle Wandel in einer metropolitanen Diasporagemeinschaft, Bielefeld 2007; Dani Kranz, Shades of Jewishness: The Creation and Maintenance of a Jewish Community in Post-Shoah Germany, PhD Thesis, University of St Andrews 2009, <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/872>.
- 26 Vgl. Walter Homolka/Jonas Fegert/Jo Frank (Hrsg.), »Weil ich hier leben will ...«. Jüdische Stimmen zur Zukunft Deutschlands und Europas, Freiburg/Br. 2018. Siehe auch <https://eles-studienwerk.de>.
- 27 Vgl. Anthony Kauders, Unmögliche Heimat: Eine deutsch-jüdische Geschichte der Bundesrepublik, München 2007.
- 28 Vgl. Schaum (Anm. 4, Anm. 6).
- 29 Vgl. Deutsche Forschungsgemeinschaft, Priority Programme »Jewish Cultural Heritage« (SPP 2357), Information for Researchers 41/2021, www.dfg.de/en/research_funding/announcements_proposals/2021/info_wissenschaft_21_41/index.html.

30 Vgl. Schaum (Anm. 4)

31 Vgl. Dani Kranz, Von der Unmöglichen Heimat zur möglichen Heimat. Jüdinnen und Juden in Deutschland als deutsche, europäische und transnationale Diaspora, 30. 9. 2021, www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/juedischesleben/340940.

Yoav Sapir

Mehr als Religion

Plädoyer für eine Anerkennung als nationale Minderheit

1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland bedeuten nicht nur religiöses Leben. Obwohl der religiöse Aspekt dazugehört und wichtig ist, ist er eben nur einer von vielen. Eigentlich passt das christlich geprägte Paradigma vom »Religiösen« nicht zur jüdischen Realität. Vor allem heutzutage erscheint nicht mehr zeitgemäß, dass das Jüdische in Deutschland unter dem Deckmantel des Religiösen firmiert – angesichts der Neugründung des jüdischen Staates, der als solcher von Deutschland anerkannt ist und dessen Sicherheit sogar zur deutschen Staatsräson erklärt wurde.

Tatsächlich stammt die Vorstellung vom Judentum als Religion aus der Neuzeit. Sie diene als politisches Instrument in den Bemühungen für die Emanzipation, um das Selbstverständnis des Judentums als Volk beziehungsweise Nation mit einem eigenen Gott zu verdrängen. Gerade aus der sogenannten religiösen, besser: gläubigen Sicht im Judentum hat uns Gott mit der Gabe der Tora zu einer Nation gemacht, zum Volk Israel. Aber dieses Anderssein im Kern des Judentums – diese inhärente Selbstausgrenzung seit unzähligen Generationen – war für viele Juden vor dem Holocaust ein Hindernis, das es durch »Selbstauflösung« und Neugeburt als Religion zu überwinden galt.

Die Vorstellung vom Judentum als Religion ist aber nicht nur aus der historischen Perspektive, sondern auch in soziologischer Hinsicht problematisch. Denn die Mehrheit der Juden in Deutschland lebt, auch und gerade in den religiösen Gemeinden, längst nicht religiös – im Judentum also: regelkonform –, ganz abgesehen von atheistischen Juden, denen keiner die Identifikation und Zugehörigkeit abspricht.

*

An dieser Stelle ist es wohl nötig, zunächst deutsche Verallgemeinerungen über »jüdische Mitbürger« zu dekonstruieren. Zum einen sind nicht alle Juden in Deutschland *deutsche* Juden, das heißt mit deutscher Staatsangehörigkeit. Infolge der Migration der Kontingentflüchtlinge zwischen 1991 und 2005 wurden diejenigen in den jüdischen Gemeinden, die (bereits) Staatsbürger waren, zur Minderheit innerhalb der Minderheit. Außerdem gibt es in deutschen Großstädten viele ausländische Juden, auch und gerade in der jüngeren Generation. In meiner Berliner Synagoge sind Menschen von allen Kontinenten aktiv. Jede Verallgemeinerung, dass Juden in Deutschland notwendigerweise deutsche Juden wären, ist eigentlich realitätsfern.

Zum anderen leben nicht alle deutschen Juden in Deutschland. Ein Großteil lebt im Ausland, vor allem in Israel. Es handelt sich hierbei vornehmlich um Juden, deren Vorfahren in der NS-Zeit die deutsche Staatsangehörigkeit verloren und denen ein verfassungsrechtlich verankertes Recht auf Wiedererlangung der deutschen Staatsangehörigkeit zusteht. Bereits 2011 sollen rund 100 000 (größtenteils jüdische) Israelis die deutsche Staatsangehörigkeit gehabt haben. Die Zahl dürfte in den vergangenen zehn Jahren weiter gestiegen sein.¹ Zum Vergleich: In ganz Deutschland kommen alle jüdischen Gemeinden zusammen auf weniger als 94 000 Personen (mit fallender Tendenz).² Allein diese Größenordnung verdeutlicht, dass die Verallgemeinerung »Deutsche Juden leben in Deutschland« ebenso realitätsfern ist.

*

Was dann bleibt, ist eine komplizierte Realität, die sich keineswegs auf Religion reduzieren lässt – schon deswegen, weil die in Deutschland verbreitete Vorstellung vom Judentum als Religion in erster Linie eine *deutsche* Vorstellung von Religion, also letztendlich eine christliche Auffassung ist. Daher fällt es vielen Deutschen offenbar auch schwer, sich atheistische Juden vorzustellen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wo die Vorstellung des Judentums allein als Religion genau herkommt. Historisch gesehen ist sie ein recht spätes Phänomen, das in der napoleonischen Zeit seine Wurzeln hat. Die rechtliche (nicht soziale) Emanzipation der Juden in den deutschen Ländern wurde von den neuen, fremden Herren erzwungen und blieb tragischerweise mit den deutschen Niederlagen auf dem Felde der Ehre verbunden. Aus dieser Zeit der kurzlebigen, von außen hereinmarchierten Fremdemanzipation gingen die ersten Sprosse des Reformjudentums hervor – und mit ihnen auch der Versuch, die jüdische Identität in eine Religion zu verwandeln. Denn es waren jene aufgeklärten, Deutsch

schreibenden, sich assimilierenden Juden, die sich damit einer Wiederherstellung der nach dem Wiener Kongress entzogenen Bürgerrechte würdig zeigen wollten.³ Wenn die Juden zu einer »Religion« nach deutschem Vorbild würden, wären sie bestenfalls eine weitere Konfession in Deutschland, in dem die früheren Erzfeinde, Protestanten und Katholiken, nun im Begriff waren, sich als eine deutsche Nation vorzustellen (wie die Juden es selbstbezogen eigentlich wesentlich früher gemacht hatten). Und wenn es evangelische und katholische Deutsche geben kann – warum nicht auch jüdische Deutsche? Also Staatsbürger, die sich zwar von anderen Deutschen unterscheiden, aber eben nur in »konfessioneller« Hinsicht.

Ohne große Überraschung bedurfte es dazu einer Reform im Judentum, denn der jüdischen Tradition ist eine solche Vorstellung fremd. Diese Reformierung des Jüdischen ging weiter als je zuvor und stützte sich auf das preußisch-evangelische Vorbild. Die auch in heutigen Augen extrem anmutenden Veränderungen mündeten in der Verlegung des Schabbat auf den Sonntag, der Ersetzung der traditionellen Bar Mizwa durch die Konfirmation, einem (jüdischen!) Kampf gegen die Beschneidung und sogar in der Einführung von Deutsch als Gebetssprache, um das tradierte Selbstverständnis der Juden als Nation auszuradieren. Bei der Rabbinerkonferenz von 1845 argumentierte Abraham Geiger mit eindrücklichen Worten: »Wenn die hebräische Sprache als wesentliches Moment des Judentums aufgestellt würde, würde dieses als eine nationale Religion dargestellt werden, da eine besondere Sprache ein charakteristisches Moment eines gesonderten Volkslebens ist; die notwendige Verknüpfung des Judentums mit einer gesonderten Nationalität wird aber sicherlich von keinem der Mitglieder dieser Versammlung behauptet.«⁴ Diese Verdrängung des nationalen Kerns war notwendig, damit die nach Emanzipation strebenden Juden sich als Deutsche vorstellen konnten und damit, wie sie hofften, die Deutschen sich die Assimilierten ebenfalls als Deutsche vorstellen konnten. Aber sie war nie wirklich erfolgreich. Zum einen, weil sie nie in den jüdischen Konsens gelangte; zum anderen, weil die Deutschen letztendlich nicht genügend wechselseitige Offenheit aufbringen konnten oder wollten.

Die ersehnte Emanzipation vollzog sich stattdessen in Israel. In Deutschland war die politische Emanzipation der Juden nur über die Deutschen, also durch andere vorstellbar; sie war auch nur als Emanzipation von Juden *als Einzelne* vorstellbar; darüber hinaus war sie mit der »Deutschwerdung« der Juden⁵ – deren »bürgerlicher Verbesserung«, wie der preußische Diplomat Christian Wilhelm Dohm es formulierte – verbunden und somit auch mit dem Verzicht auf die jüdische Nationalität. Demgegenüber realisierte sie sich durch den Zionismus als eine politische Selbstemanzipation eines

Kollektivs, nämlich von Juden *als Juden* und zwar ohne auf Teile der Identität verzichten zu müssen. Sogar die Französische Revolution hatte es nicht weiter gebracht als die berühmte Formulierung »Den Juden ist als Nation alles zu verweigern und als Individuen alles zu gewähren«, womit auch Frankreich bestenfalls eine Teilemanzipation erlaubte. Israel gibt den Juden beides, sowohl als Individuen als auch als Nation, weil es ja Juden sind, die darüber entscheiden. Es handelt sich mithin um eine jüdische Demokratie, was je nach Standpunkt Vor- und Nachteile mit sich bringt. In jedem Fall aber ist es eine jüdische Verwirklichung des demokratischen Prinzips »Regierung mit der Zustimmung der Regierten«. ⁶

Nun darf man auf die tatsächlichen Verhältnisse im heutigen Deutschland hinweisen: Die heutzutage gängige Gebetsprache der Juden in Deutschland ist Hebräisch, nicht Deutsch; es finden in unseren Synagogen keine Konfirmationen mehr statt; der Schabbat wird in allen jüdischen Gemeinden am richtigen Tag gefeiert; und die Beschneidung zählt interessanterweise zu den beliebtesten Geboten. Zugegebenermaßen gibt es nach wie vor Juden in Deutschland, im Allgemeinen eher wenige, aber in der Bildungselite ziemlich dominante, welche die Irrwege des 19. Jahrhunderts wieder beschreiten wollen. Das sei ihnen auch erlaubt, aber ihre Lehrstühle machen sie längst nicht zum jüdischen Mainstream.

*

Viele Deutsche bestehen darauf, das Judentum nur als Religion zu verstehen – weshalb sie die Vorstellung vom jüdischen Staat und die jüdische Identität schlechthin missverstehen. Dabei verkennen sie jedoch die Realität, denn es handelt sich längst nicht mehr nur um eine Vorstellung. Israel hat mit über 6,8 Millionen Juden die größte jüdische Bevölkerung der Welt, dabei auch die diverseste und wohl die einzige, die kontinuierlich und beträchtlich wächst. ⁷ Das Zusammenleben in Israel nach so vielen Generationen der Trennung ist nicht immer einfach, aber gerade das schweißt ungeachtet der Herkunftsländer auch zusammen. Juden auf der ganzen Welt sind mit Israel verbunden, viele aus dem Gefühl heraus, nur dank Israel, nur in einer Realität mit Israel, sicher im Ausland leben zu können – vor allem im Land des Holocaust. Jede Diaspora ist in Israel vertreten, und bis auf Ausnahmen wie Konvertiten hat fast jeder Jude auf der Welt Verwandtschaft in Israel, oft im engen Familienkreis. Jeder Jude ist mit Jerusalem verbunden, welches gerade aus jüdischer Sicht nicht nur seit 1949 die Hauptstadt des Staates Israel ist, sondern in erster Linie seit König David die Hauptstadt des Volkes Israel, auf Deutsch also: die jüdische Hauptstadt.

Auch in religiöser Hinsicht, wenn man aus Respekt vor der jüdischen Lehre (»Religion«) diese Perspektive bedenken möchte, geht das Versprechen, also der Bund mit Gott, in Erfüllung. Selbst der Erbe beziehungsweise Nachfolger des deutschen Reformjudentums, nämlich das amerikanische Reformjudentum, das sich 1885 in Pittsburgh, Pennsylvania mit dem Prinzip konstituierte, an keine Rückkehr nach Israel mehr zu glauben, kehrte 1999 an denselben Ort zurück, um sich nunmehr zu Israel zu bekennen.

Auch in Deutschland vertieft sich die Verbindung mit Israel durch israelische Migranten. 2020 ist mit der Entscheidung des Bundesinnenministeriums über die »Mehrstaatigkeit« für Israelis eine neue Regelung hinzugekommen: Sie ermöglicht Israelis die Einbürgerung, ohne dass sie die israelische Staatsangehörigkeit aufgeben müssen. Es handele sich hierbei »um ein spezielles, über Einzelfälle hinausreichendes übergeordnetes staatliches Interesse«, das mit der deutschen Verantwortung für die Shoah begründet wird.⁸ Da der Völkermord nicht an Israelis verübt wurde, liegt hierin eine Anerkennung der eigentlichen Bedeutung des jüdischen Staates, mit anderen Worten: eine Anerkennung der jüdischen Nation und deren Kontinuität. Diese Entscheidung öffnet eine ganz neue Möglichkeit für Tausende⁹ israelischer Juden, die in Deutschland – insbesondere in Berlin – einen beträchtlichen Teil der jüdischen Minderheit bilden.

Dennoch hat es Jahrzehnte gedauert, bis es zu dieser Entscheidung kommen konnte. Während dieser Jahre gab es immer wieder Einzelne, die sich schließlich für den Verzicht auf die bisherige Staatsangehörigkeit entschieden haben, aber es blieben immer Einzelfälle. Die Mehrheit, um die es hier geht, hat unter den bisherigen Umständen lieber auf die Einbürgerung in Deutschland verzichtet. Nun ändert sich zusehends die Zusammensetzung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland. Wegen des demografischen Wandels wird diese täglich weniger »sowjetisch«, dafür israelischer (in den jüdischen Gemeinden sterben jährlich fast siebenmal so viele Menschen, wie geboren werden).¹⁰

Zu den aus Israel zugezogenen Juden zählt auch der Schreiber dieser Zeilen. Seit 16 Jahren in Deutschland und inzwischen mit einer Deutschen verheiratet, hat sich für mich erst durch die Erlaubnis der »Mehrstaatigkeit« 2020 die Frage gestellt, ob ich mich einbürgern lassen möchte oder nicht. Und gerade deswegen, weil Israel existiert und ich meine Identität nicht mehr aufgeben muss, habe ich mich dafür entschieden und bin seit Kurzem ein deutscher Staatsbürger, ein deutscher Jude, wie über 100 000 andere in meinem Heimatland.

Aber wer denkt, dass ich deswegen automatisch, also notwendigerweise ein jüdischer Deutscher wäre, irrt sich. Die Formalitäten, die mich von

der Rechtsstellung eines Ausländers in die Rechtsstellung eines Inländers versetzt haben, haben meine mit 42 Jahren ziemlich gefestigte Identität nicht wie von Zauberhand verändert. Außer im rein förmlichen Sinne des Grundgesetzes bin ich kein Deutscher und habe eine andere Last zu tragen als hier geborene Deutsche.¹¹ Wenn man zum Beispiel (hoffentlich) davon ausgeht, dass zur deutschen Identität auch »Auschwitz« gehört, so liegt auf der Hand, dass das »jüdische Auschwitz« (oder etwa »Babyn Jar«) eine andere Erfahrung, eine andere persönliche, familiäre und kollektive Erinnerung, darum auch eine andere Verpflichtung für die Zukunft bedeutet als das »deutsche Auschwitz«. Übrigens geht aus persönlichen Gesprächen hervor, dass auch unter den ehemaligen Kontingentflüchtlingen viele sich nicht als Deutsche, manchmal nicht einmal als »deutsche Juden« bezeichnen beziehungsweise fühlen, sondern als Juden mit deutscher Staatsangehörigkeit, »Juden mit deutschem Pass«.

*

Nun könnte man fragen, ob es auch in rechtlicher Hinsicht so etwas wie eine »jüdische« Nationalität gibt. Die Antwort ist ein klares Ja, und zwar nicht nur als ein israelischer Rechtsbegriff, sondern auch in anderen Ländern. In diesem Kontext spielte sie eine entscheidende Rolle bei der Wiederbelebung des jüdischen Lebens in Deutschland durch die Kontingentflüchtlinge auf Basis ihrer »jüdischen Nationalität«.¹² Somit ist dieser Rechtsbegriff nachweislich auch von Deutschland anerkannt worden. Auch wenn die inländischen Juden noch keine solche Anerkennung genießen dürfen, würden wir ohne diesen Begriff und dessen Bedeutung für die deutsche Politik das ausgerufene Festjahr nicht so feiern, wie wir es jetzt tun.

1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland bedeutet darum – früher und heute wieder – auch nationales Leben. Für die jüdischen Gemeinden in Deutschland ist die Firmierung im Gewand der religiösen Körperschaft des öffentlichen Rechts indes nicht nur ein rechtliches Erbe, sondern sie eröffnet auch Handlungsspielraum, sowohl politisch als auch finanziell. Allerdings ist die offizielle Anerkennung als Religion an sich noch keine Anerkennung als geschützte Minderheit. Darüber hinaus gehen damit notwendigerweise viele der hier lebenden Juden der jüdischen Gemeinschaft verloren. Der öffentlich-rechtliche Zwang zur Organisation des Jüdischen als Religion führt beispielsweise zur Ausgrenzung atheistischer Juden. Weltweit, aber gerade auch unter den Kontingentflüchtlingen und den zugewanderten Israelis ist Atheismus weiter verbreitet, als man in einer »Religion« erwarten dürfte. Hinzu kommt, dass die jüdische Identität *an*

sich nicht nur religiös ist und sich nicht nur in religiösen Räumen entfaltet. Es wäre darum aus mehreren Gründen sinnvoll und angebracht, jüdisches Leben in Deutschland inklusiver, diverser und pluralistischer zu fördern.¹³

Eine Rahmenbedingung dafür ist bereits gegeben, und zwar in Gestalt des europäischen Rahmenübereinkommens zum Schutz nationaler Minderheiten von 1998.¹⁴ In anderen EU-Ländern, etwa in Polen und Schweden, sind die Juden bereits als geschützte Minderheit anerkannt. Diese zusätzliche Gestaltungsmöglichkeit für jüdisches Leben in Deutschland hätte bestimmt ihre Kritiker in den religiösen Gemeinden, aber Deutschland könnte beide Formen jüdischen Lebens unterstützen. Darum wäre es zeitgemäß, über eine offizielle Anerkennung der jüdischen Realität in Deutschland *auch* im Sinne des Übereinkommens zum Minderheitenschutz nachzudenken. Konkret bedeutete dies, »die Bedingungen zu fördern, die es Angehörigen nationaler Minderheiten ermöglichen, ihre Kultur zu pflegen und weiterzuentwickeln und die wesentlichen Bestandteile ihrer Identität (...) zu bewahren«.¹⁵

Wenn es eines Tages so weit käme, würde sich die Frage stellen, wer denn überhaupt für diesen Personenkreis infrage kommt. Diese Frage ist inklusiv zu beantworten, nämlich im Sinne des jüdischen Rückkehr- und Einbürgerungsrechts (*Aliya*), gemäß dem »ein Jude« keineswegs religiös oder irgendwie gläubig sein muss, um seine Rechte als Jude wahrzunehmen, sondern »keiner anderen Religion angehören« darf, also sich nicht anderweitig bekennen soll.¹⁶ Damit öffnet sich die Möglichkeit zum Atheismus oder zu einer »neutralen« Position in dieser innerjüdischen Frage. Es geht also nicht um die Durchsetzung der eigenen Religion gegen »Gottlose«, sondern um die Aufrechterhaltung der eigenen Identität. Darum wendet das deutsche Rückkehrrecht genau dasselbe Prinzip auf Antragsverfahren deutscher Aussiedler an: »Ein Bekenntnis zur deutschen und gleichzeitig zu einer anderen Nationalität wirkt sich grundsätzlich negativ auf das Verfahren aus.«¹⁷

Hier stellt sich die Frage, ob die deutschen Juden durch eine zusätzliche Anerkennung als geschützte Minderheit im Sinne des Rahmenübereinkommens nicht vielleicht »weniger deutsch« wären. Ginge es wirklich nur darum, wäre die Antwort kurz. Denn Deutschland erkennt bereits die deutschen Dänen, Friesen, Sorben sowie die Sinti und Roma als nationale Minderheiten an, ohne dass diese Personenkreise deswegen »weniger deutsch« wären.¹⁸ Die Anerkennung von Sinti und Roma ist für den jüdischen Fall von besonderer Bedeutung, weil Deutschland für die Anerkennung (das heißt für die praktische Umsetzung des Rahmenübereinkommens) unter anderem verlangt, dass die Minderheit »innerhalb

Deutschlands in angestammten Siedlungsgebieten ansässig« ist.¹⁹ Dies gilt jedoch nicht für die Sinti und Roma, es gibt also bereits einen Präzedenzfall für die Aufhebung dieses Kriteriums. Auch zahlenmäßig passt die jüdische Minderheit gut unter die bereits anerkannten Minderheiten.

*

Das Hauptargument gegen eine Anerkennung der jüdischen Minderheit scheint vor diesem Hintergrund woanders zu liegen; ich vermute in der alten Angst vor der doppelten Loyalität, sowohl im Sinne eines stigmatisierenden Verdachtes der Mehrheit gegen die Minderheit als auch im Sinne einer Angst der Minderheit vor einer solchen Stigmatisierung. Keiner spricht mehr über die Loyalität der dänischen Deutschen und der deutschen Dänen. Aber in puncto Juden schweben im Hintergrund die Debatten über die deutsche »Judenfrage« im 18. und 19. Jahrhundert: Können Juden zu »treuen« und »guten« Deutschen werden?

Die Tragik besteht darin, dass in den folgenden Generationen immer mehr Juden extratreu waren und die deutsche Totalitätserwartung, die Vorstellung von »Deutschland über alles«, wirklich für sich angenommen hatten, was sie letzten Endes aber nicht vor dem Holocaust bewahrte. Diese Tragik ist auf jüdischer Seite wohl ebenso schwer erträglich wie auf deutscher – wenn nicht noch schwerer. Darüber werden wir in der näheren Zukunft auch nicht hinwegkommen. Aber wir deutschen Juden, die im Jahr 5782 beziehungsweise 2022 leben, stecken nicht mehr in den Fallen der Vergangenheit. Wir leben im Hier und Jetzt oder versuchen es zumindest. Die meisten von uns sind Migranten. Ein Großteil von uns sind Israelis. Wir wären nicht gekommen, wenn wir im Bann der Ermordeten gefangen wären. Für uns ist es natürlich und selbstverständlich, dass es Israel gibt. Die allermeisten von uns kennen gar keine Welt ohne Israel. Warum soll Deutschland uns mit einer Brille aus dem 19. Jahrhundert betrachten und an uns »wiedergutmachen« wollen, was an anderen verübt wurde? Der damalige Wunsch vieler Juden, so deutsch zu werden, dass alle Zweifel an ihrer Treue zu Deutschland verschwinden, war *ihr* Wunsch. Es wäre falsch, weil realitätsfern, dies auf die deutschen Juden von heute zu projizieren.

Viele Juden in Deutschland haben tatsächlich mehr als eine Staatsangehörigkeit und somit im Prinzip mehr als eine Loyalität. Viele, aber nicht alle der jüdischen Migranten sind mit ihren EU-Pässen hergekommen, andere, aber nicht alle haben sich in Deutschland unter Beibehaltung einer anderen Staatsangehörigkeit einbürgern lassen. Für uns ist diese Pluralität eine Selbstverständlichkeit. Jedoch tut sich der deutsche Totalitätsdrang mit der »Mehrstaatigkeit« besonders schwer, und der deutsche Staat droht

sogar dem eigenen Volk mit Ausbürgerung, wenn man sich woanders einbürgern lässt.²⁰ Vielen Deutschen erscheint diese Sachlage indes als normal – und sie wissen nicht, dass mehrfache Staatsbürgerschaften in vielen anderen Ländern nicht als Problem verstanden werden.

Die deutsche Eifersucht, die Wunschvorstellung von totaler Loyalität, ist uns Juden jedenfalls eher fremd. Aus meinen Erfahrungen²¹ mit vielen Juden mit sehr unterschiedlichen Hintergründen wage ich sogar zu schreiben, dass bei Juden im Allgemeinen die mehrfache Loyalität ziemlich normal ist. Das bedeutet, dass wir die Angst vor der doppelten Loyalität nicht haben. Nicht jeder Jude hat mehr als einen Pass, aber jeder Jude kennt andere, die einen zweiten oder mehr haben – sei es in der Familie, im Freundeskreis oder in der Synagoge. Und weil wir diese Angst nicht haben, können wir viel besser damit umgehen als viele andere. Auch vor diesem Hintergrund wäre es vielleicht gerade für ein Umdenken in Deutschland zuträglich, aktiv gegen die negative Deutung von »doppelter Loyalität« vorzugehen, indem mehr Minderheiten wie etwa die jüdische als solche anerkannt werden. Das könnte im Übrigen auch die deutsche Identität stärken. In Israel zum Beispiel sind rund 130 Nationalitäten anerkannt. Die größte ist erwartungsgemäß die jüdische, die zweitgrößte die arabische. Gerade deswegen, weil der jüdische Staat nicht versucht, all seinen Bürgern eine jüdische Leitkultur aufzuzwingen, kann die jüdische Identität sich frei entfalten. Ähnliches wäre für die deutsche Identität zu erwarten – die Anerkennung der bunten Realität in Deutschland könnte auch die deutsche Identität bereichern.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Sima Salzberg, Das neue Status-Symbol, in: Eretz Acheret 61/2011, S. 20–26. Demnach gab die deutsche Botschaft in Israel an, »im jährlichen Durchschnitt ca. 7000« deutsche Pässe an Israelis auszustellen (nach deren Einbürgerung).
- 2 Vgl. Anzahl der Mitglieder der jüdischen Gemeinden in Deutschland von 2002 bis 2020, 8.9.2021, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1232/umfrage/anzahl-der-juden-in-deutschland-seit-dem-jahr-2003/>.
- 3 Vgl. Heinrich Graetz, Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet, Bd. XI, Leipzig 1900, S. 601.
- 4 Zit. nach Simon Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, Bd. II, Berlin 1929, S. 105.
- 5 Vgl. Philipp Lenhard, Volk oder Religion? Die Entstehung moderner jüdischer Ethnizität in Frankreich und Deutschland 1782–1848, Göttingen 2016, S. 169.
- 6 Aus der Unabhängigkeitserklärung der USA.
- 7 In den USA leben etwa 5,8 Millionen Juden. Die jüdische Geburtenrate beträgt rund 1,7 Kinder pro Frau in den USA und über 3 in Israel. Vgl. State of Israel/Central Bureau of Statistics, Population of Israel on the Eve of 2021, Pressemitteilung, 31.12.2020, www.cbs.gov.il/he/mediarelease/doclib/2020/438/11_20_438e.pdf; Pew Research Center, Jewish Americans in 2020, 11.5.2021, Kap. 1 und 10, www.pewforum.org/2021/05/11/jewish-americans-in-2020; Ofer Aderet, For the First Time in Israel's History, Jewish Fertility Rate Surpasses That of Arabs, 31.12.2019, www.haaretz.com/1.8343039.
- 8 Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (BMI), Mitteilung an für das Staatsangehörigkeits- und Einbürgerungsrecht zuständige oberste Landesbehörden, das Auswärtige Amt und das Bundesverwaltungsamt, 11.2.2020, online dokumentiert unter: www.asyl.net/fileadmin/user_upload/dokumente/28109w.pdf.
- 9 Zur Problematik der Bezifferung vgl. Yoav Sapir, Berlin, Berlin! Junge Israelis und die deutsche Hauptstadt. Kritische Auseinandersetzung eines Befangenen, in: APuZ 6/2015, S. 41–46.
- 10 Vgl. Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland, Mitgliederstatistik 2020 der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland, April 2021, S. 6, <https://zwst.org/sites/default/files/2021-08/ZWST-Mitgliederstatistik-2020-Langversion-RZ.pdf>.
- 11 2013 habe ich in einem Film für 3sat (»Ein Apartment in Berlin«, Regie: Alice Agneskirchner) versucht zu erklären, dass die moralische Schmach des Täters womöglich leichter wiegt als die existenzielle Angst des Opfers – beides im generationsübergreifenden Sinne.
- 12 Nach Angaben des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) ist die »jüdische Nationalität« eine der Voraussetzungen für die Aufnahme in Deutschland: BAMF Jüdische Zuwandernde, o.D., www.bamf.de/DE/Themen/MigrationAufenthalt/Juedische-Zuwanderer/juedischezuwanderer-node.html.
- 13 Die jüngste Debatte über sogenannte Vaterjuden verdeutlicht die Notwendigkeit einer solchen Entwicklung.
- 14 Von Deutschland 1995 unterzeichnet und 1997 ratifiziert; am 1.2.1998 in Kraft getreten.

- 15 Art. 5 Abs. 1 des Rahmenübereinkommens zum Schutz nationaler Minderheiten.
- 16 Dieses Prinzip wird auch vom BAMF angewandt: »sich zu keiner anderen als der jüdischen Religion [zu] bekennen« ist eine weitere Aufnahmevoraussetzung. Vgl. BAMF (Anm. 12).
- 17 Vgl. Bundesverwaltungsamt, Spätaussiedler. Die Verfahren und die rechtlichen Voraussetzungen, o.D., www.bva.bund.de/DE/Services/Buerger/Migration-Integration/Spaetaussiedler/01_Antrag_stellen/08_Voraussetzungen/06_Voraussetzung_Aufnahme_node.html.
- 18 Art. 3 Abs. 1 des Rahmenübereinkommens verbietet es sogar, dass daraus Nachteile erwachsen.
- 19 BMI, Nationale Minderheiten in Deutschland, o.D., www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/minderheiten/minderheiten-in-deutschland/minderheiten-in-deutschland-node.html.
- 20 Vgl. Bundesregierung, Verlust der deutschen Staatsangehörigkeit, o.D., www.bundesregierung.de/-460580.
- 21 Mit Erfahrungen meine ich zum einen mein persönliches Leben als Jude in Deutschland und zum anderen mein berufliches Leben als Stadtführer für fast immer jüdische Ausländer über zehn Jahre hinweg.

Barbara Steiner

Konvertit*innen und Vaterjuden*

Aushandlungsprozesse jüdischer Identität

Was 2021 aufgeregt in den Feuilletons diskutiert wurde – nämlich die Frage, ob sogenannte Vaterjuden*, also solche, die zwar einen jüdischen Vater, aber keine jüdische Mutter haben, »echte« Juden* seien¹ –, ist in Teilen ein innerjüdischer Diskurs um Zugehörigkeit, der in Deutschland schon seit Langem geführt wird. Die Identitätsdebatte dreht sich letztlich auch um die Frage, ob es legitim ist, für eine Minderheit, der man selbst nicht angehört, zu sprechen, beziehungsweise sich deren Zeichen der Zugehörigkeit soweit anzueignen, dass daraus – zum Teil auch fälschlicherweise – ein Bekenntnis zu ihr abgeleitet werden kann. Sind es legitime Selbstdarstellungen, und sind diese als solche wohlwollend als Loyalitätsbekenntnis zu akzeptieren? Oder handelt es sich um anmaßende Versuche, die Identität einer Gruppe zu vereinnahmen?

Die traditionelle Ablehnung alles Jüdischen durch die deutsche Mehrheitsbevölkerung war eine wichtige Voraussetzung für den von den Nationalsozialisten organisierten Völkermord an den europäischen Juden*. Seit 1945 aber suchen nicht-jüdische Deutsche vermehrt die Nähe zu Juden*, nicht wenige wünschten und wünschen sich gar, selbst jüdisch zu sein. Dabei erscheint ein Übertritt zum Judentum, zumal für Menschen ohne familiäre jüdische Bindung, als eine unwahrscheinliche Option: Juden* wurden jahrzehntelang als Opfer angesehen, nicht-jüdische Deutsche gehörten zur Gruppe der Täter*innen, die, wenn nicht aktiv am Völkermord beteiligt, ihn schweigend gebilligt hatten. Dennoch sind zahlreiche nicht-jüdische Deutsche über die Nachkriegsjahrzehnte hinweg zum Judentum übergetreten und als Mitglieder in die Gemeinden aufgenommen worden. Für beide Seiten war dies nicht immer einfach: Juden* und zum Judentum Konvertierte mussten lernen, sich zueinander zu verhalten. Und so gibt es heute einen Strauß unterschiedlicher jüdischer Familienbiografien, deren Akteur*innen jüdische Identität prägen.

Warum konvertieren nicht-jüdische Deutsche zum Judentum, und was hat dieses Phänomen mit der deutschen Vergangenheit, der Shoah zu tun? Im Folgenden werde ich auf der Grundlage von qualitativen Interviews mit Konvertit*innen zum Judentum auf wesentliche Motive deutscher Wahljuden* eingehen und versuchen, die komplizierten Aushandlungsprozesse jüdischer Identität zu veranschaulichen.²

Wer ist Jude?

Aus religiöser Sicht ist es grundsätzlich allen möglich, Jude* zu werden, auch wenn sich das Judentum als nicht missionarisch versteht. Nach dem jüdischen Religionsgesetz, der *Halacha*, ist Jude*, wer von einer jüdischen Frau geboren wurde oder nach einer Phase des Lernens vor einem jüdischen Gericht, dem *Beit Din*, zum Judentum übergetreten ist. Der Prozess des Übertritts, *Giur*, kann manchmal Jahre dauern und wird von Wahljuden* oft als mühsam oder auch willkürlich erfahren. Der Übertrittsprozess ist eine Prüfung der Ernsthaftigkeit des Konversionswunsches. Alle Kandidat*innen müssen jüdische Religion und Geschichte lernen und sich in die Gemeinde einfügen. Erst durch Prüfung, Tauchbad und Beschneidung bei Männern erfolgt die Aufnahme.

Die Bestimmungen der Halacha sind zwar eindeutig, trotzdem kann die Gültigkeit des Übertritts – selbst innerhalb der eigenen Gemeinde und auch Generationen später – auf dem Prüfstand stehen.³ Dies hat mit den unterschiedlichen Denominationen des Judentums, von liberal, konservativ, orthodox bis rekonstruktionistisch, zu tun. Das orthodoxe Judentum akzeptiert von liberalen Rabbiner*innen vollzogene Übertritte grundsätzlich nicht. Zudem nehmen Konvertit*innen innerhalb des Religionsgesetzes einen Sonderstatus ein und sind geborenen Juden* nicht in allen Fragen gleichgestellt.⁴ Konvertit*innen sind somit Grenzgänger*innen, deren Status ihre Nachkommen unter Umständen wieder zu Nicht-Juden* machen kann. Bis heute übersehen viele Konvertit*innen, dass sie mit ihrer Konversion keineswegs Juden* werden. Sie werden zu konvertierten Juden*, zu *Gerim*, und erlangen so einen Status, der die nicht-jüdische Herkunft betont und nicht, wie von der Mehrheit der Konvertit*innen erhofft, negiert. Alte Weisheiten und Gebote, auf die sich Konvertit*innen und konversionsfreundliche Juden* berufen, wonach sie nicht an ihre nicht-jüdische Herkunft erinnert werden dürften, verweisen vielmehr darauf, dass das Problem der Akzeptanz nicht neu ist.⁵ Trotz aller Widrigkeiten, die mit einem Übertritt zum Judentum verbunden sind, konvertierten in

den vergangenen Jahren deutschlandweit rund 85 Personen jährlich zum Judentum.⁶ Was sind die Beweggründe für diesen Schritt?

Konversion aus Schuld- und Schamgefühlen

Deutschen, die unmittelbar nach 1945 Juden* werden wollten, wurde seitens der jüdischen Gemeinden aus verständlichen Gründen grundsätzlich mit Misstrauen begegnet. Man vermutete hinter einem Übertrittsgesuch unlautere Motive: materielle Unterstützung, finanzielle und gesellschaftliche Vorteile, eine sichere Tarnung als Jude* oder die Möglichkeit zur Auswanderung. Tatsächlich wurde die jüdische Gemeinde in Berlin in den ersten Nachkriegsjahren mit Anträgen auf Aufnahme überrannt.⁷

Geradezu reflexhaft wurde Konvertit*innen auch vorgeworfen, aus einem Schuldkomplex heraus zum Judentum übertreten zu wollen, um sich so aus der historischen Verantwortung zu stehlen. Und in der Tat: In meinen Interviews beschreiben Wahljuden* häufig, dass die Beschäftigung mit der Vernichtung der Juden* der Ausgangspunkt war, der sie schließlich zum Übertritt zum Judentum geführt habe.⁸ Grundsätzlich muss das nicht auf einen Schuldkomplex verweisen: Beschäftigt man sich mit der Shoah, ist es nur konsequent, dass man sich auch mit der jüdischen Religion und jüdischer Geschichte befasst. Dennoch hat es Konversionen, die aus einem tiefen Unrechtsbewusstsein vollzogen wurden, gegeben. Nach 1945 war es für viele nicht-jüdische Deutsche unmöglich geworden, »sich mit der deutschen Identität zu identifizieren«.⁹

Seit den 1950er und 1960er Jahren suchten nicht-jüdische Deutsche vermehrt den Kontakt und die Aussöhnung mit Juden*. Die Solidarisierung mit Juden* und eine damit häufig verbundene philosemitische Grundhaltung ist bis heute eine Strategie nicht-jüdischer Deutscher geblieben, sich von Schuldgefühlen zu entlasten. Durch den Wechsel zum Judentum konnte nicht nur eine Identifikation mit Juden* ausgedrückt werden. Die Selbstdarstellung der Konvertit*innen als Juden* zielte darauf, eine größtmögliche Differenz zur deutschen Herkunft herzustellen.

Bereits kurz nach Ende des Krieges fielen etwa ehemalige SA-Mitglieder auf, die sehr zum Ärger der Shoah-Überlebenden in Synagogen mitbeteten – offenkundig darum bemüht, »die besseren Juden* zu sein«.¹⁰ Es sind des Öfteren auch Kinder und Enkel*innen aus Familien, die in besonderer Weise mit dem Nationalsozialismus verstrickt waren, zum Judentum übertreten. Sie wurden am ehesten verdächtigt, von Schuld getrieben die Seite gewechselt zu haben.¹¹ Häufig wurden gerade diese Übertritte in Israel

vollzogen, das als junges, linkes und exotisches Land galt und somit einen Gegenentwurf bot zum konservativen, zerstörten Deutschland, das moralisch versagt hatte. Für Wahljuden* die durch eine Konversion Schuldgefühle aufzulösen versuchten, hatte Israel als »Wiedergutmachungsort« besondere Bedeutung. Das Bedürfnis nach nationalem Selbstbewusstsein wurde auf den jüdischen Staat projiziert, der einen gesellschaftlichen Entwurf anzubieten hatte, der für junge Deutsche besonders anschlussfähig war.

Für manche Wahljuden* erwies sich der Neuanfang in Israel jedoch als Scheinlösung. Vielmehr bestätigten die von mir befragten Konvertit*innen, die in Israel lebten, dass es unmöglich sei, der deutschen nicht-jüdischen Vergangenheit zu entkommen, weil sich die Israelis aufgrund der Shoah stets für biografische Hintergründe von Deutschen interessieren. Hinzu komme das staatliche Gedenken am Holocaust-Gedenktag, dem Jom haShoah, dem man sich auch als Konvertit*in schwer entziehen könne.

Religiöse Überzeugung

Das eigentliche Kriterium, um Konvertit*innen zum Übertrittsprozess zuzulassen, ist die aufrichtige religiöse Überzeugung und die Bereitschaft, als Jude* ein Leben nach dem Religionsgesetz führen zu wollen. In meinen Untersuchungen erfüllten diese Voraussetzung häufig Christ*innen, die eine religiöse Krise durchlebt und durch die Annahme des Judentums diesen Konflikt für sich gelöst hatten. Religiöse Emotionen oder gar Erweckungserfahrungen glaubwürdig zu kommunizieren, gestaltet sich oft schwierig, sodass Konvertit*innen vor allem theologische Kritik an den Fundamenten des Christentums vortragen.

Nicht wenige Wahljuden* sind studierte Theolog*innen – zu den bekannteren unter ihnen zählt der Rabbiner Aharon Shear-Yashuv, dessen Vater bei der SS war und der als Wolfgang Schmidt ursprünglich Pfarrer werden wollte. Im Interview berichtet er über das Dilemma christlicher Theolog*innen, wenn sie in einen Zwiespalt zwischen theologischer »Überzeugung und dem praktischen Gemeindedienst« geraten. Nicht selten würden sie sich dann zwischen Gedanken an Selbstmord und der Konversion zum Judentum bewegen. Kritik am Christentum allein sei aber noch kein Grund, zum Judentum überzutreten. Dafür brauche es »natürlich auch positive Gründe und nicht nur Reaktionen. (...) Und da gibt's verschiedene Aspekte. Ich bin ausdrücklich der Meinung, dass das Wichtige im Judentum die Ausbuchstabierung der Theologie in der Halacha ist. Das heißt, es gibt natürlich (...) auch Philosophie und Theologie, aber (...)

die bleibt nicht hängen in himmlischen Dimensionen. (...) Es wird nicht so viel herumphilosophiert, Gottesbeweise und solche Sachen, sondern der Jude ist verpflichtet, sich im täglichen Leben zu bewähren, und das ist eine ganz große Sache. (...) Das heißt, man begegnet Gott im Kleinen, im Ausbuchstabieren und nicht abstrakt.«¹² Die handlungsorientierte religiöse Praxis hat insbesondere auf gläubige Christ*innen eine hohe Anziehungskraft. Sie empfinden es nicht nur als Erleichterung, im Judentum einer Glaubensverpflichtung enthoben zu sein. In der Halacha wird ein Kompendium jüdischer Handlungsanweisungen bewundert, das jüdische Lehre und jüdische Existenz verbindet. Für diese Gruppe der Konvertit*innen verblasst das Christentum im Vergleich zum Judentum zu einer haltungslosen Glaubensverpflichtung.

Dass in deutschen Gemeinden ehemalige Nicht-Juden* als Rabbiner*innen tätig sind, ist innerjüdisch nicht unumstritten. Von den Kritiker*innen wird nicht nur vor einer Christianisierung der jüdischen Religion gewarnt. Es stellt sich für sie zum Beispiel auch die Frage, inwieweit es legitim ist, dass nicht-jüdisch geborene Deutsche das Judentum vermitteln und an Gedenktagen die Andachten für die Opfer der Shoah als Juden* leiten. Gleichzeitig ist nicht zu leugnen, dass ohne die Initiative des Konvertiten Walter Homolka, christlicher Theologe und Rabbiner, heute wohl kaum Kantor*innen und Rabbiner*innen im großen Stil in Deutschland ausgebildet würden. Auch die Etablierung der jüdischen Theologie an einer deutschen Universität Potsdam ist sein Verdienst.¹³

Judentum als Familienangelegenheit

Die größte Gruppe der Wahljuden* nach dem Krieg stellten Frauen, die mit jüdischen Männern verheiratet waren und während des Nationalsozialismus zu ihnen gestanden hatten. Ebenso aufgenommen wurden Frauen, die nach 1945 einen Überlebenden kennengelernt und geheiratet hatten oder heiraten wollten, sowie Kinder aus interreligiösen Ehen. Aufnahmen aus dieser Gruppe wurden oft pragmatisch behandelt; einer Schätzung zufolge machten Ehefrauen etwa zwei Drittel der Konvertit*innen im Nachkriegsdeutschland aus.¹⁴

Wurde die interkonfessionelle Ehe vor 1933 auch innerjüdisch negativ betrachtet, konnte das Leben in einer ab 1935 von den Nationalsozialisten im »Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre« diskriminierten »Mischehe« beziehungsweise »privilegierten Mischehe« rettend sein.¹⁵ In jüdisch-christlichen Ehen lebende Juden* wurden entweder

nicht oder spät deportiert und hatten somit vergleichsweise bessere Chancen, zu überleben.¹⁶ Suchten ihre Frauen nun nach den gemeinsam erlittenen Jahren der Verfolgung den Weg in die jüdischen Gemeinden, war es für die Entscheider nicht leicht, das Anliegen abzuschlagen. Rückblickend befand ein Rabbiner nüchtern: Sie »hatten (...) es gewiß verdient«.¹⁷

Bis Anfang der 1960er Jahre wurden fast ausschließlich christliche Ehefrauen aufgenommen. Oft waren diese Frauen durch ihre jüdischen Männer bereits in Gemeinden integriert gewesen und hegten nach Jahren den Wunsch, »vollwertige Jüdin« zu werden.¹⁸ Für viele war der Übertritt der Partnerin nicht nur ein Bekenntnis zum Ehemann, sondern auch ein politisches Statement. So schrieb ein Mann 1960 in einem Gesuch für seine zukünftige Frau an seinen Rabbiner, dass »ihr Übertritt ein Bekenntnis zu mir und eine Ablehnung des Antisemitismus« sei. »Ohne ihr Versprechen, eine Gioret zu werden, hätte ich keinen näheren Kontakt mit ihr bekommen, und wir wären nie auf den Gedanken gekommen, uns zu heiraten.«¹⁹ Die Aufgabe des nicht-jüdischen Bezugsrahmens von Konvertit*innen gehörte in den ersten Nachkriegsjahrzehnten sehr oft zu den Begleiterscheinungen einer Aufnahme in die jüdische Gemeinschaft. Mehrheitlich verbanden die Antragstellerinnen mit einem Übertritt den Wunsch nach religiöser Einheit der Familie, wobei die jüdische Identität des Ehemanns zum entscheidenden Bezugspunkt wurde.²⁰

Über die Notwendigkeit der Aufnahme von Vaterjuden* schien in den Nachkriegsjahren weitgehend Einigkeit zu herrschen.²¹ Dies galt auch für Kinder, deren nicht-jüdische Mütter nicht zum Judentum übertreten wollten, aber ihr Einverständnis zur jüdischen Erziehung gaben.²² Oftmals hatten die Eltern das Kind bereits bei der Geburtsmeldung beim Standesamt als jüdisch registriert, was den Rabbinern die Bereitschaft der Eltern zur jüdischen Erziehung signalisierte.²³ Auch der Beschneidung neugeborener Jungen wurde meist schon dann zugestimmt, wenn die Mutter zu diesem Zeitpunkt noch keine Jüdin war.²⁴

Ebenso wandten sich erwachsene Vaterjuden* mit der Bitte um Aufnahme an die Gemeinden. Nicht selten drückten sie dabei auch ihre Bestürzung über ihren Status aus, da sie sich selbst als jüdisch verstanden. So berichtete eine Tochter eines jüdischen Vaters, die als Kind in der Emigration in Israel aufwuchs, in einem Anschreiben an die Gerut-Kommission,²⁵ dass sie »erst vor wenigen Jahren erfuhr, daß ich nach jüdischem Gesetz nicht als Jüdin gelte. Da ich von Kindheit an schon von den Nationalsozialisten als Jüdin behandelt worden bin, auch in der englischen Mandatszeit in Palästina sowohl bei Engländern als auch bei Juden als Jüdin galt, waren mir bis dahin nie Zweifel an meinem Judentum gekommen.«²⁶ In

der Tradition des liberalen Judentums verstanden sich Kinder jüdischer Väter ganz selbstverständlich als Juden*, noch dazu, da sie als solche verfolgt worden waren.

Balanceakt vulnerabler Zugehörigkeit

Bis heute kommt der Konversion von Ehepartner*innen und Kindern jüdischer Väter besondere Bedeutung zu. Diese Gruppe wird auch heute noch bevorzugt aufgenommen im Vergleich zu Konversionswilligen, die allein aus religiösen Gründen Aufnahme suchen. Gleichzeitig werden die Kriterien, auf deren Grundlage die Zugehörigkeit zum Judentum beurteilt wird, innerjüdisch immer wieder kritisch diskutiert oder ganz infrage gestellt. Denn das Judentum in Deutschland ist seit den 1990er Jahren, nicht zuletzt aufgrund der Zuwanderung aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion sowie aus Israel und den USA, zunehmend dynamischer und pluralistischer geworden. Heute konkurrieren die unterschiedlichsten Konzepte und Vorstellungen von jüdischer Identität neben den Identitätsangeboten der traditionellen jüdischen Institutionen, die hauptsächlich religiös geprägt sind. Die Bestimmung jüdischer Identität, so die Forderung, kann heute nicht mehr allein auf Grundlage rabbinischer Definitionen erfolgen – diese hätten im Zeitalter fluider Identitäten ausgedient.²⁷

Tatsächlich fühlen sich Menschen mit patrilinearem jüdischen Familienhintergrund durch die Institutionen oft ausgeschlossen.²⁸ Aus der Perspektive jüdischer Gemeinden ist dies wiederum kaum nachzuvollziehen, da es mittlerweile unterschiedlichste Aufnahmeangebote gibt – von der »Turbo-Konversion« bis zum Tiefenprozess. Die Zugehörigkeit zum Judentum, so die traditionelle Haltung, erfordere auch ein formales Bekenntnis nach den Kriterien, auf die man sich in den jüdischen Gemeinden auf rabbinischer Grundlage geeinigt hat. Innerhalb dieses Rahmens gebe es heute genügend Spielraum.²⁹

In diesem Spannungsfeld bewegt sich auch der Autor und Lyriker Max Czollek, der sich unter anderem in seinem Buch »Desintegriert euch!« (2018) kritisch mit der Instrumentalisierung von Juden* und Judentum durch nicht-jüdische Akteur*innen in Deutschland auseinandergesetzt hat.³⁰ Czolleks Großvater väterlicherseits war Jude und als Verleger eine bekannte Persönlichkeit im intellektuellen Milieu der DDR. Ein jüdischer Großvater väterlicherseits allein macht nach den Regeln der Halacha allerdings niemanden zum Juden*, und einen formalen Aufnahmeprozess hat Czollek nicht durchlaufen. Der Schriftsteller Maxim Biller erlaubte sich daher im Sommer 2021, Czollek nach dem Fundament zu fragen, auf

dem seine Selbstdarstellung als jüdischer Intellektueller fußt – woraufhin eine öffentliche Debatte um jüdische Identität entbrannte. Die Angelegenheit berührte nicht nur die Frage, inwiefern es legitim ist, sich ohne den Segen rabbinischer Autoritäten als Jude* zu verorten, sondern auch die, inwiefern es auf der Grundlage prekärer jüdischer Identität möglich ist, für Menschen zu sprechen, die jüdisch geboren wurden oder sich die Mühe gemacht haben, formal zu konvertieren. Denn Biller unterstellte Czollek nicht nur, Narrative zu bemühen, wie sie von nicht-jüdischen Deutschen benutzt werden, um ihre Familienbiografien zu glätten. Er rückte ihn zudem in die Nähe von Pseudolog*innen wie Benjamin Wilkomirski, der »seine Vita um einen erfundenen mehrjährigen Prolog als jüdisches Kind in Auschwitz erweitert hatte«, und sprach ihm damit nicht nur seine jüdische Identität ab, sondern entzog ihm gleichsam seine Geschäftsgrundlage als öffentlicher jüdischer Intellektueller.³¹ Zwar sprangen Czollek rasch mehrere prominente Stimmen bei, doch dass er gegenüber der Schriftstellerin Mirna Funk sogar seine Abstammung von einer jüdischen Mutter reklamierte,³² zog weitere Kritik nach sich.

Damit weitet sich der Blick auf die Funktion, die Erzählungen über jüdische Vorfahren in Deutschland erfüllen sollen. Konvertit*innen und andere Menschen mit prekärer jüdischer Identität bewegen sich in Deutschland in einem Umfeld, das einen ungezwungenen Umgang mit unterschiedlichen Entwürfen des Jüdischen noch immer schwierig macht. Die Akteur*innen sind in der Gestaltung ihrer jüdischen Identität nicht frei, sofern sie den Wunsch haben, von allen als Juden* anerkannt zu werden. Während von traditionell-jüdischer Seite die Erfüllung gewisser Aufnahmekriterien eingefordert wird, sind diese für manche Menschen jüdischer Herkunft mit ethnisch-säkularem Selbstverständnis nicht erfüllbar. Von nicht-jüdischer Seite wird wiederum häufig nur als »richtig jüdisch« anerkannt, wer aus einer jüdischen Familie stammt, die während der Shoah verfolgt wurde. Da der Umgang mit heterogenen Biografien in Deutschland nicht einfach ist, ergeben sich daraus vor allem zwei bevorzugte Handlungsoptionen: Abkehr vom Judentum oder Überanpassung.

Eine Anpassungsstrategie ist die Verleugnung der Konversion beziehungsweise die Ausblendung der prekären patrilinearen jüdischen Identität durch das Einflechten akzeptierter jüdischer (Familien-)Erfahrungen. Denn Jüdischsein in Deutschland ist einerseits an religionsgesetzlich verankerte Kategorien, andererseits offenbar an die Herkunft aus einer Gruppe mit tradierter Opfererzählung gebunden. Mit der Inszenierung als geborener Jude* entfällt Rechtfertigungsdruck, und dies birgt für Konvertit*innen und Menschen mit nicht-halachischer jüdischer Herkunft einen Glaub-

würdigkeitsgewinn: Sie werden zu authentischen Juden*, sowohl für die nicht-jüdische als auch für die jüdische Gesellschaft.

Entsprechende Erzählungen haben für Konvertit*innen darüber hinaus mitunter eine doppelte Entlastungsfunktion: Es entfällt zum einen die erwartete Erklärung zur Motivation des religiösen Wandels; zum anderen kann so auch eine versteckte Sehnsucht nach jüdischer – also unbelasteter – Herkunft ausgelebt werden, die mitunter erst durch die Erfahrung der Ablehnung durch jüdisch Geborene erzeugt wurde. Hierin besteht durchaus eine strukturelle Ähnlichkeit zu den Geltungsbedürfnissen »falscher Juden*« – also weder Konvertit*innen oder Vaterjuden*, sondern wirklichen Schwindlern –, deren Erfolg auf der in Deutschland vorherrschenden reflexhaften Akzeptanz alles Jüdischen beruht.³³ Innerjüdisch hingegen sind Konvertit*innen wiederum gegenüber anderen Menschen mit prekärer jüdischer Identität wie Vaterjuden* im Vorteil, denn sie besitzen die formale Mitgliedschaft, die sie über die Konversion erworben haben.

Zuwanderung und Generationenwechsel haben in den vergangenen Jahren für Wandlungsprozesse innerhalb des Judentums in Deutschland gesorgt. Zunehmend entstehen jüdische Räume, sowohl neben den alteingesessenen Institutionen als auch innerhalb der Gemeinden. Junge Juden* erheben ihre Stimmen und fordern Akzeptanz heterogener jüdischer Identitäten. Jüdisches Leben ist pluralistischer geworden, und so beginnt sich allmählich auch nach außen abzubilden, was das Judentum eigentlich ist: Ein Haus mit vielen Türen, in dem sich nicht nur Konvertit*innen einen sichtbaren und gleichberechtigten Platz erobern. Zu einer breiten Akzeptanz von Konvertit*innen und anderen Menschen mit prekärer jüdischer Identität, wie sie im Großteil des angloamerikanischen Judentums bereits Realität ist, ist es in Deutschland aber noch ein längerer Weg.

Anmerkungen

- 1 Siehe hierzu den Beitrag von Dani Kranz und Carina Branković in diesem Band (*Anm. d. Red.*).
- 2 Dieser Beitrag beruht weitestgehend auf meiner Dissertation: Barbara Steiner, *Die Inszenierung des Jüdischen*, Göttingen 2015.
- 3 Vgl. Philipp Gessler, *Zu wenig Jude zum Beten*, in: *Die Tageszeitung (taz)*, 5. 9. 2000, online unter www.hagalil.com/archiv/2000/09/lauder.htm.
- 4 Vgl. Steiner (Anm. 2), S. 27 ff.
- 5 Vgl. ebd., S. 260.
- 6 2020 wurden 72 Konvertit*innen in die jüdischen Gemeinden aufgenommen, 2019 waren es 102, 2018 waren es 81. Siehe Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland, *Mitgliederstatistiken 2018 bis 2020*, <https://zwst.org/de/publikationen/statistik>.
- 7 Vgl. Nathan Peter Levinson, *Konversion oder Camouflage. Ein Bericht über Proselyten im Nachkriegsdeutschland*, in: Pnina Navè Levinson, *Aus freier Entscheidung. Wege zum Judentum*, Berlin 2000, S. 92–99.
- 8 Vgl. Steiner (Anm. 2); Antje Eiger, *Ich bin Jüdin geworden*, Hamburg 1994.
- 9 Interview mit Konvertit Jonathan, 15. 1. 2009, für Steiner (Anm. 2).
- 10 Vgl. P.N. Levinson (Anm. 7).
- 11 Ein bekanntes Beispiel ist die Tochter Veit Harlans, Susanne Körber, die einen Juden heiratete und zum Judentum übertrat. Ihre Schwester heiratete einen Israeli, trat aber nicht zum Judentum über.
- 12 Interview mit Rabbiner Aharon Shear-Yashuv, 14. 1. 2009, für Steiner (Anm. 2).
- 13 Vgl. Lothar Müller, »Das Haus sei weit geöffnet«, in: *Süddeutsche Zeitung*, 19. 8. 2021, S. 10.
- 14 Vgl. Lida Barner, *Ehefrauen, Gottsucher, Seitenwechsler? Konversion zum Judentum in Deutschland nach 1945*, in: Regina Laudage-Kleeberg/Hannes Sulzenbacher, *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln*, Berlin 2012, S. 236–244.
- 15 Vgl. Antrag zur Aufnahme in die Jüdische Gemeinde, resp. Judentum, Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland (ZA) B. 1/13 213.
- 16 Vgl. Marion Kaplan, *Der Mut zum Überleben*, Berlin 2001, S. 125.
- 17 N.P. Levinson (Anm. 7), S. 96.
- 18 U.D. an Landesrabbiner Lichtigfeld, 18. 8. 1960, ZA B.1/13 Serie G. 104, Bl. 4.
- 19 R. S. S. an Rabbiner Lichtigfeld, 17. 2. 1960, ZA B. 1/13 G 110, Bl. 4.
- 20 Vgl. Barner (Anm. 14), S. 237.
- 21 Vgl. N.P. Levinson, (Anm. 7), S. 95; Landesrabbiner Salomonowicz an Landesrabbiner Lichtigfeld, 25. 6. 1963, ZA B. 1/13 G 118, Bl. 8.
- 22 Vgl. Synagogengemeinde Düsseldorf an Landesrabbiner Dr. Salomonowicz, 25. 10. 1961, ZA B.1/5.179; Synagogengemeinde Düsseldorf an Dr. Salomonowicz, 24. 10. 1961, ZA B.1/5.179; Landesrabbiner Dr. Salomonowicz an die Synagogengemeinde Düsseldorf, 27. 10. 1961, ZA B.1/5.179; Erklärung der Mutter vom 14. 11. 1961, ZA B.1/5.179.
- 23 Vgl. Synagogengemeinde Düsseldorf an Landesrabbiner Dr. Salomonowicz, 15. 11. 1961, ZA B.1/5.179.
- 24 Vgl. Synagogengemeinde Düsseldorf an Dr. Lewin, 18. 7. 1949, ZA B.1/5.110; Synagogengemeinde an die Jüdische Gemeinde Duisburg-Hamborn, 18. 7. 1949, ZA B.1/5.110.

- 25 Die Gerut-Kommission war ein Gremium der Rabbinerkonferenz. Sie befasste sich mit den Anträgen auf Konversion zum Judentum und der Umsetzung der Übertritte.
- 26 Anlage zum Fragebogen B. vom 1. 3. 1967, ZA B.1/13 G 194, Bl. 2.
- 27 Vgl. Linda Rachel Sabiers, Jüdin aus Liebe, 22. 8. 2019, <https://sz-magazin.sueddeutsche.de/87681>.
- 28 Vgl. Meron Mendel, Juden zweiter Klasse, 18. 8. 2021, www.zeit.de/kultur/2021-08/judentum-alltag-maxim-biller-max-czollek-definitionen. Zur Situation der Vaterjuden* vgl. auch Ruth Zeifert, Nicht ganz koscher. Vaterjuden in Deutschland, Leipzig 2017.
- 29 Die Frage, inwieweit es möglich ist, Konversionen für Vaterjuden zu erleichtern, ist ein Dauerbrenner. Kinder und Jugendliche mit jüdischem Vater können an einem Kompaktkurs der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland teilnehmen, wenn sie in eine Gemeinde eingebunden sind und eine jüdische Heiratsabsicht zusichern. Vgl. Ayala Goldmann, »Vaterjuden« im Visier, in: Jüdische Allgemeine, 1. 2. 2011. Im Kontext der jüngeren Diskussion um patrilineare Juden machte der Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Josef Schuster, einen weiteren Vorstoß und appellierte an die Kooperationsgemeinschaft der orthodoxen Rabbiner, Übertritte zu erleichtern. Vgl. Hannes Leitlein/Johannes Schneider, Wer ist Jude – und wer nicht?, Interview mit Josef Schuster und Meron Mendel, 5. 9. 2021, www.zeit.de/kultur/2021-09/judentum-vaterjuden-identitaet-josef-schuster-meron-mendel-streitgesprach.
- 30 Vgl. Max Czollek, Desintegriert euch!, München 2018.
- 31 Maxim Biller, Partisanenlieder, 11. 8. 2021, www.zeit.de/2021/33/max-czollek-judentum-linke-kommunismus-intellektueller-juedischsein.
- 32 Vgl. Mirna Funk, Wer Jude ist, bestimme ich, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2. 9. 2021, S. 9.
- 33 Zur Inszenierung »falscher Juden*« vgl. Steiner (Anm. 2), S. 247 ff.

Generation Wütend

Die Zeitschrift »Jalta« als Sprachrohr junger Jüd*innen

Das Festjahr »1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland« soll die tiefe Verwurzelung von Jüd*innen im geografischen Raum des heutigen Deutschland hervorheben. Ein ungebrochenes Narrativ kann jedoch für den Zeitraum zwischen den Jahren 321 und 2021 kaum konstruiert werden. Nicht nur im öffentlichen Gedächtnis ist jüdisches Leben in Deutschland vom tiefen Bruch der Shoah überschattet. Auch in den Biografien der heute in Deutschland lebenden Jüd*innen ist eine Kontinuität kaum erkennbar.

Jüdisches Leben in Deutschland nach der Shoah ist vor allem durch drei große Einwanderungswellen geprägt. Die erste bestand aus »Displaced Persons« aus Osteuropa und Remigrant*innen. Sie schlossen sich den wenigen deutschen Jüd*innen an, die im Versteck überlebt hatten oder aus den Konzentrations- und Vernichtungslagern zurückkehrten. Die zweite und größte Welle begann mit der deutschen Vereinigung 1990 und endete mit dem Jahreswechsel 2004/05. Sie bestand aus den sogenannten Kontingentflüchtlingen aus der ehemaligen Sowjetunion, die bundesweit verteilt wurden. Dadurch wurden viele jüdische Gemeinden wiederbelebt oder neu gegründet. So entstand erstmals seit der Shoah wieder jüdisches Leben fernab der Großstädte. Einige Jahre nach dem Ende der zweiten Welle begann eine dritte, noch andauernde Einwanderungswelle von Jüd*innen aus Israel, den Vereinigten Staaten, Kanada, Lateinamerika und anderen Ländern. Sie ließen sich primär in urbanen Ballungszentren – allen voran Berlin – nieder. Zur Zeit des Mauerfalls lebten etwa 30 000 Jüd*innen in der Bundesrepublik und ein paar Hundert in der DDR. Heute leben zwischen 118 000 und 275 000 Jüd*innen in Deutschland – je nach Definition von jüdisch.¹

Durch diese Einwanderungswellen ist die jüdische Bevölkerung Deutschlands sehr heterogen geworden. Jüdische Zuwanderung seit 1990 ist inso-

fern besonders, als sie das deutsche Narrativ einer erfolgreichen Überwindung der Nazi-Vergangenheit zu stützen scheint. Trotz dieser Sonderstellung sollte jüdische Einwanderung im Rahmen einer übergeordneten Einwanderungsgeschichte der Bundesrepublik betrachtet werden. 2019 hatte mehr als ein Viertel der Bevölkerung in Deutschland einen Migrationshintergrund.² Wie beeinflusst die zunehmende Diversität sowohl der jüdischen als auch der übrigen Bevölkerung Deutschlands jüdische Selbstpositionierungen? Die hier vertretene These ist, dass sich vor allem junge Jüd*innen nicht mehr in einem binären Verhältnis zur Mehrheitsgesellschaft, sondern als Teil einer heterogenen Gesellschaft betrachten. Diese These wird anhand einer Analyse der Zeitschrift »Jalta – Positionen zur jüdischen Gegenwart« dargelegt, die ein wichtiges Medium dieser Betrachtungsweise ist.

Eine neue Stimme

»Jalta« wurde 2017 von Micha Brumlik, Marina Chernivsky, Max Czollek, Hannah Peaceman, Anna Schapiro und Lea Wohl von Haselberg gegründet und erschien bis 2020 in sieben halbjährlichen Ausgaben, die jeweils einem Thema jüdischer Selbstpositionierung gewidmet waren: Selbstermächtigung, Desintegration, Allianzen, Gegenwartsbewältigung, Exile, Veruneinigung und Übersetzbarkeit. Mit Ausnahme von Brumlik gehören alle Herausgeber*innen der jungen jüdischen Generation an, und bis auf die Künstlerin Schapiro haben alle wissenschaftliche Ausrichtungen, was den akademischen Stil von »Jalta« prägt. Nach einem Jahr ohne Veröffentlichung soll die Zeitschrift 2022 als Buchreihe fortgesetzt werden.

Ein wichtiges Anliegen von »Jalta« ist es, auf der Grundlage der Idee einer postmigrantischen Gesellschaft ein identitätsstiftendes Projekt für die junge jüdische Generation zu schaffen. Diese Generation wird dabei in erster Linie als wütend dargestellt: Junge Jüd*innen sind wütend über das Narrativ, dass Antisemitismus in Deutschland primär in Geschichtsbüchern gehöre, während sie selbst im Alltag immer wieder antisemitische Diskriminierung erleben; sie sind wütend über die Instrumentalisierung von Antisemitismus, über feste Rollenzuschreibungen sowie über die normativen Vorstellungen von Jüd*innen und Judentum in jüdischen Gemeinden, in die sie sich reinzwingen fühlen. »Jalta« soll dieser wütenden Generation nicht nur eine Stimme verleihen, sondern ihr gleichermaßen die Perspektive bieten, dass ein besseres, postmigrantisches Deutschland denkbar und somit möglich ist.

In ihren Eröffnungsworten wandte sich die Redaktion mit dem Ruf »Lasst uns Allianzen bilden« an »alle Mitglieder der Post-Migrationsgesellschaft«.³

Damit sind nicht nur Migrant*innen und deren Nachfahren gemeint, sondern alle, die bereit sind, die deutsche Gesellschaft in ihrer Komplexität und Diversität wahrzunehmen, wie die Politikwissenschaftlerin Naika Foroutan erklärt: »Migration ist dabei nur eine Chiffre für Pluralität, hinter der sich vieles versteckt: Umgang mit Gender-Fragen, Religion, sexueller Selbstbestimmung, Rassismus, Schicht und Klasse, zunehmende Ambiguität und Unübersichtlichkeit.«⁴

Nach dem Willen ihrer Macher*innen soll die Zeitschrift einen Beitrag zur postmigrantischen Wissensproduktion leisten, indem sie übersehene Perspektiven innerhalb der deutschen Gesellschaft sichtbar macht. »Jaltas« Verknüpfung von wissenschaftlichen, literarischen und künstlerischen Werken aus jüdischen und nicht-jüdischen Händen gehört zu den »neuen Verflechtungen«, die Foroutan zufolge »Empathie erzeugen und politische Einstellungen hervorbringen [können], auf deren Grundlage sogenannte *postmigrantische Allianzen* entstehen. Diese definieren sich nicht mehr über migrantische Biografien, Nationalität oder Religionszugehörigkeit, sondern über eine geteilte Haltung, die auf Gleichheit, pluraler Demokratie und der aktiven Akzeptanz von Diversität und Vielfalt beruht.«⁵

Die Namenswahl

Der Name »Jalta« steht für die drei Beziehungsgefüge, denen die Zeitschrift eine neue Perspektive verleihen soll: Beziehungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, Beziehungen der jüdischen Gemeinschaft zur Mehrheitsgesellschaft sowie Beziehungen der jüdischen Minderheit zu anderen Minderheiten. Der Name speist sich sowohl aus der jüdischen als auch der europäischen Tradition. Zunächst zur jüdischen Tradition: Jalta war die prominenteste der wenigen Frauen, die im Babylonischen Talmud, also vor etwa 1700 Jahren, namentlich genannt wurden. Diese Frauen »sind Figuren des Widerstands gegen Autorität, des Protests und des kritischen Hinterfragens von Exklusionen«.⁶ Ihre Rolle in der talmudischen Erzählung ist es, die von den Rabbinern entworfene Geschlechterordnung zu hinterfragen.

In einer bekannten talmudischen Erzählung reagiert Jalta wütend auf die frauenfeindliche Verletzung eines reisenden Gelehrten. Nach der Mahlzeit an ihrem Tisch verweigert dieser ihr die Beteiligung am Weinsegen. Daraufhin geht Jalta in die Weinkammer, zerschlägt vierhundert Krüge Wein und beschimpft den Gelehrten.⁷ Weil sie nicht schwieg, sondern mit Wut agierte, soll sie durch die nach ihr benannte Zeitschrift zum Vorbild für eine junge jüdische Generation werden, die in ihr ihre Gefühlslage widergespie-

gelt sehen. Sie sind wütend darüber, weder in den offiziellen Gemeindestrukturen noch in der allgemeinen Gesellschaft Anerkennung für ihre hybriden Identitäten zu finden. Sie möchten diese Wut mobilisieren, um Allianzen der Diskriminierten zu bilden und gemeinsam um Anerkennung zu kämpfen.

In der europäischen Tradition ist Jalta zudem der Schauplatz jener berühmten Konferenz, auf der die Alliierten im Februar 1945 die Nachkriegszukunft Deutschlands aushandelten. Der Ortsname ist dadurch mit der Aufteilung Deutschlands assoziiert und deshalb ein Prisma für jüdische Perspektiven auf beiden Seiten der Mauer. Hinzu kommt der Siegesmythos dieses Ortes für aus der ehemaligen Sowjetunion eingewanderte Jüd*innen. Auf einer anderen Ebene steht Jalta für das nahende, aber zum Zeitpunkt der Konferenz noch nicht herbeigeführte Ende der Shoah. Dies spiegelt sich im Schwerpunkt der Zeitschrift wider, die fortdauernde Präsenz der Shoah und des Antisemitismus im postnationalsozialistischen Deutschland zu beleuchten.

Schließlich steht die Jalta-Konferenz für eine europäische Neuordnung. In diesem Sinn ist die Zeitschrift auch Ausdruck eines Bewusstseins für die zunehmende Bedeutung des deutschen Judentums für Europa. Denn auch wenn viele jüdischen Migrant*innen sich nicht unbedingt als deutsche, sondern als postsowjetische, israelische, amerikanische, britische oder andere Jüd*innen identifizieren, sind langfristige demografische Prozesse in Gang gesetzt worden, die Deutschland und besonders Berlin zu Orten einer bedeutenden jüdischen Diaspora werden lassen können, wenn die in den Migrationswellen Zugewanderten mit der Zeit Wurzeln schlagen.

Intergenerationelle Konflikte

Um sich den komplexen räumlichen, sozialen und zeitlichen Achsen anzunähern, die der Name der Zeitschrift aufwirft, lohnt es sich, zunächst darauf zu schauen, wie die intergenerationellen Beziehungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft in »Jalta« dargestellt werden. So werden etwa Reibungen zwischen der zweiten und der dritten Generation nach der Shoah angesprochen: Während erstere dabei als eher konservativ und orthodoxnah beschrieben wird, erscheint letztere als eher progressiv beziehungsweise keiner Denomination angehörig. »[D]ie in Deutschland dominanten Figuren in Gemeinden und im öffentlichen Raum« stammen der Sozialanthropologin Dani Kranz zufolge »zum größten Teil aus der traumatisierten Zweiten Generation (...). Diese Generation ist im Gegensatz zur Dritten durchaus eine Erfahrungskohorte und viel weniger heterogen als die Alters-, aber nicht Erfahrungskohorte der Dritten Generation.«⁸

Auch wenn es Zweifel gibt, ob angesichts der Diversität junger Jüd*innen überhaupt von einer Generation im soziologischen Sinne zu sprechen ist: Lässt sich die jüngere Generation nicht trotzdem als Erfahrungskohorte betrachten, die in den drei oben erörterten Beziehungsgefügen vergleichbare Erfahrungen macht und diese über geeignete Medien und Foren teilt? »Jalta« ist eines dieser Medien und als Avantgarde-Zeitschrift besonders geeignet, diese Erfahrungen zu erfassen, da »eine Generation am ehesten dort zu greifen ist, wo sie sich deutlich (theoretisch oder künstlerisch) artikuliert«. ⁹ Dies bedeutet natürlich nicht, dass junge Jüd*innen einheitlich auf diese Erfahrungen reagieren und das identitätsstiftende Projekt von »Jalta« unterstützen – aber der Zeitschrift gelingt es, die Probleme, die die junge Generation beschäftigt, aufzugreifen und sichtbar(er) zu machen.

2017 hatten etwa 80 Prozent der Jüd*innen in Deutschland einen Migrationshintergrund. ¹⁰ Viele Eingewanderte sind demnach nicht in den jüdischen Institutionen Deutschlands sozialisiert worden. Aber auch diejenigen, die ihre Sozialisation mit diesen Institutionen hätten verbinden können, drücken oftmals das Gefühl aus, in Gemeindestrukturen als Außenseiter*innen wahrgenommen zu werden. Sie möchten sich nicht den Erwartungen und Regelwerken ihrer Eltern und Großeltern fügen und Teile ihrer Identität verstecken, um dazuzugehören. Sie suchen »vor allem Räume, in denen sie ihre mehrfachen Zugehörigkeiten ausleben und ihre eigene jüdische Identität, die ebenfalls vielfältig ist, stärker mit den pluralen Lebenswelten der heutigen Gesellschaft verknüpfen können«. ¹¹

So herrsche eine große Diskrepanz zwischen der Geborgenheit, die junge Jüd*innen in jüdischen Gemeinden finden möchten, und ihrem Gefühl, gesellschaftsrelevante Themen, die sie für sich persönlich und für die Entwicklung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland für wichtig erachten, nicht in den innerjüdischen Diskurs einbringen zu dürfen, schreibt etwa Laura Cazés von der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland. ¹² Beispiele für solche Themen, die in »Jalta« Widerhall finden, sind etwa Feminismus, Sexismus, LGBTQI*, antimuslimischer Rassismus, der Umgang mit patrilinearen Jüd*innen sowie interreligiöse Ehen, die inzwischen die Mehrheit der Eheschließungen von Jüd*innen ausmachen. ¹³ All dies sind Problemfelder, die die normativen Einstellungen der Einheitsgemeinden herausfordern.

Um diese Themen anzugehen, bedient sich »Jalta« einer Strategie, die der Soziologe Erol Yıldız als »Erinnerungsarchäologie« bezeichnet. Dabei werden Narrative geschaffen, die hybride Identitäten widerspiegeln, indem »Geschichten, die bisher nicht erzählt wurden, in das öffentliche

Gedächtnis geholt werden.« Beispielsweise werden in »Jalta« Geschichten von bedeutenden jüdischen Frauen erzählt; jüdische Schriften und Praxis werden mittels feministischer Theologie umgedeutet; die Geschichte des Kampfs von LGBTQI*-Kreisen und -Personen um Anerkennung innerhalb von Gemeindefstrukturen wird thematisiert; Familiengeschichten, in denen es jüdische und nicht-jüdische Elternteile gibt, werden aus persönlicher Perspektive erzählt, wodurch die Binarität zwischen Nachkommen von Opfern und Täter*innen aufgeweicht wird. Bei all diesen Erzählungen liegt der Fokus auf der Nachkriegszeit und nicht auf der Zeit vor der Shoah, um Identifikationen und Selbstverortung zu erleichtern. Denn ein Ziel von »Jalta« ist es, junge Jüd*innen zu ermutigen, ihre Stimmen zu erheben, damit die Vielfalt des jüdischen Lebens wahrgenommen wird. Auf diese Weise soll schließlich hinterfragt werden, ob die Funktionsträger*innen der Gemeinden die Heterogenität des jüdischen Lebens repräsentieren, das sich zunehmend fernab dieser Institutionen abspielt.

Beziehung zur Mehrheitsgesellschaft

Eine weitere Besonderheit von »Jalta« ist, dass mit ihr bewusst die Öffentlichkeit gesucht wird, um Wandel zu bewirken. In anderen jüdischen Foren wird die nicht-jüdische Öffentlichkeit oft aus der Befürchtung heraus vermieden, Streitigkeiten unter Jüd*innen könnten Antisemit*innen in die Hände spielen.¹⁴ Jedoch ist diese Öffentlichkeit wichtig, um sich Gehör zu verschaffen. »Wenn marginalisierte Positionen nicht gehört werden, müssen sie in den hegemonialen Raum einbrechen, ihn unterbrechen, Widerstand leisten und damit Gegendiskurse schaffen, in denen ihre eigene Perspektive und Position wahrnehmbar werden.«¹⁵

Die Hinwendung zur nicht-jüdischen Öffentlichkeit folgt aber auch aus dem Kernanliegen jünger Jüd*innen, nicht mehr so starr zwischen ihren jüdischen und anderen Identitäten zu trennen. Auseinandersetzungen um wichtige Themen, die jüdisches Leben in Deutschland betreffen, sollten in Wechselwirkung mit gesamtgesellschaftlichen Prozessen ausgehandelt werden, so das Credo. Beispiele dafür sind die öffentliche Distanzierung der Zeitschrift von »Juden in der AfD«¹⁶ sowie der offene Brief jüdischer und muslimischer Initiativen während des Gaza-Krieges 2021.¹⁷ Ein weiteres Beispiel ist auch die von einer Auseinandersetzung zwischen dem Schriftsteller Maxim Biller und dem »Jalta«-Herausgeber Max Czollek ausgelöste Debatte über die Zugehörigkeit patrilinearere Jüd*innen – also um die Frage, ob auch Kinder jüdischer Väter und nicht-jüdischer Mütter jen-

seits traditioneller jüdischer Rechtsprechung von der jüdischen Gemeinschaft Deutschlands anerkannt werden sollten.¹⁸

Ein weiteres Ziel der Sichtbarmachung jüdischer Diversität ist die Herausforderung mehrheitsgesellschaftlicher Stereotype und der medialen Repräsentationen davon, was als jüdisch konstruiert wird und wer Jüd*innen repräsentiert.¹⁹ Denn dies ist oft mit Merkmalen der Orthodoxie verbunden – in einem Land, in dem nur ein winziger Bruchteil der Jüd*innen ein orthodoxes Leben führt. Deshalb werden in »Jalta« unerwartete jüdische Figuren wie der berauschte Jude eingeführt: »Denn der berauschte Jude repräsentiert ein *anderes* Judentum, das sich weder in einer Opferidentität noch im zionistischen Muskelspiel erschöpft, sondern abenteu-erlich, individualistisch und solidarisch zugleich ist, und das sich vor allem nicht so einfach von den Nichtjuden integrieren lassen will.«²⁰

Ferner wird nicht nur die Konstruktion des Jüdischen, sondern auch des Deutschen deutlich vernehmbar infrage gestellt. So beschreibt Dani Kranz gegenwärtiges jüdisches Leben in Deutschland als »ein sehr lebhaftes, heterogenes« Biotop« in dem Juden ihr Recht auf Mitsprache in lautstarker Kakophonie einfordern (...) Sie fordern auch eine Diskussion darüber, was als Deutsch konstruiert wird, und verlangen (...) die politische Mitsprache in diesem Land.«²¹ Mögen diese Forderungen aus einem stärkeren Selbstbewusstsein infolge der zahlenmäßigen Zunahme jüdischer Präsenz in Deutschland entstehen, spiegeln sie wandelnde Einstellungen zwischen den Generationen wider.

Die zweite Generation war im Alltag noch häufig mit lebenden Täter*innen und ihrer Vorstellungswelt konfrontiert. In ihren Beiträgen in »Jalta« beschäftigten sich Vertreter*innen dieser Generation damit, warum sich ihre Eltern so kurz nach der Shoah unter den Täter*innen niedergelassen hatten oder ob sie als Kinder von Exilant*innen nach Deutschland zurückkehren durften. Sie suchten nach geeigneten Gesprächspartner*innen in der deutschen Gesellschaft, um ihre Rückkehr und ihren Verbleib in Deutschland zu legitimieren. Viele glaubten, Verbündete in ihren Altersgenossen*innen der 68er-Generation zu finden.²² Jedoch verlief das nicht ohne Enttäuschungen.²³ Dazu kam in den späten 1980er Jahren die Forderung nach einem Schlussstrich unter die Aufarbeitung der Nazi-Vergangenheit auf, die seit dem Einzug der AfD in Landesparlamente und den Bundestag so viel politische Brisanz hat wie nie zuvor.

Mit den Erfolgen der AfD ist Antisemitismus vielerorts wieder salonfähig geworden, was eine riesige Herausforderung für jüdisches Leben in Deutschland ist. »Jalta« zeigt, wie die dadurch vertieften Risse im Versprechen eines »neuen« Deutschlands junge Jüd*innen verstört und erzürnt.

Und wie die talmudische Jalta möchten sie ihre Wut nicht zügeln, sondern zur Mobilisierung nutzen. »Jalta« bricht mit der Bereitschaft der vorigen Generation, sich versöhnlich zu zeigen. Stattdessen deckt die Zeitschrift Kontinuitäten von antisemitischen Einstellungen in allen postnational-sozialistischen Staaten auf und setzt sie dem Kernethos des wiedervereinigten Deutschlands entgegen, »Aufarbeitungsweltmeister« zu sein. Wie im Begriff »postmigrantisch« bedeutet das Präfix »post-« in »postnational-sozialistisch« keine Abgeschlossenheit und kein Überwundenhaben, sondern es wird damit eine Gesellschaft beschrieben, in der das national-sozialistische Erbe gegenwärtig bleibt.²⁴

»Jalta« zeigt dies im Umgang der Bundesrepublik mit der Wiederverleihung entzogener Staatsbürgerschaften;²⁵ im Kontext der Entnazifizierung der Filmindustrie;²⁶ in vergessenen und nicht aufgeklärten Attentaten sowohl vom rechten als auch von linken Rand, die das Bild des Heranwachsenden einer geläuterten Generation stören;²⁷ in der Instrumentalisierung und Repression von Jüd*innen in der DDR;²⁸ in den rassistischen Pogromen, die den Vereinigungsprozess begleiteten, und in den Anfeindungen gegen Jüd*innen, die sich mit den Opfern der Pogrome solidarisierten.²⁹ Zudem werden Entschuldungsstrategien entlarvt, in denen Ostdeutsche und vor allem Muslim*innen des Imports von Antisemitismus bezichtigt werden, wodurch der Eindruck einer erfolgreichen Vergangenheitsbewältigung inklusive Überwindung des Antisemitismus in der Bundesrepublik entstehen sollte.³⁰ Mit ihrer Wut möchten junge Jüd*innen das Narrativ des Aufarbeitungsweltmeisters hinterfragen, dem sie ihre Instrumentalisierung als Opfer sowie die Ablenkung von gegenwärtiger Diskriminierung vorwerfen.

Minderheit unter Minderheiten

Bei den Themen, die Jüd*innen in der deutschen Gesellschaft zugewiesen werden – Antisemitismus, Shoah, Israel – möchten die »Jalta«-Verantwortlichen eigene Töne setzen, um nicht »als fremdennannte Juden* in irgendwelchen kleinen Metropolen zwischen AfD-Mandat und Salafistenhochburg das Land zu retten«, so der Regisseur Arkadij Khaet.³¹ Khaets Ablehnung von Zuschreibungen schließt aber eine »Selbstethnisierung« oder ein »Leben zwischen Welten« als politische Strategien und Verortungspraktiken nicht aus. Diese werden auch von Nachkommen anderer Migrant*innen angewendet, um ihre Geschichten mit eigener Stimme zu erzählen.³² Denn im Alltag werden Jüd*innen, die zumeist nicht mittels besonderer jüdischer Symbolik zuzuordnen sind, oft als Migrant*innen wahrgenommen.³³

Geteilte Migrationserfahrungen sind eine mögliche Grundlage für neue Gesprächskonstellationen: Die Geschichten anderer Migrant*innen können inspirieren und ermutigen, in Deutschland trotz Diskriminierung eine Heimat zu finden. So betonen einige der »Jalta«-Autor*innen, dass Allianzen nicht über Identitäten, sondern vielmehr über gemeinsame politische Ziele und Solidarität gebildet werden sollten.³⁴ Bezugnahmen sind allerdings nicht immer erwünscht. Minderheiten fühlen sich oft in Konkurrenz zueinander. Dies zeigte sich etwa in der ablehnenden Haltung der Israelitischen Kultusgemeinde München gegenüber Muslim*innen, die den Synagogenbau in der Stadt als Präzedenzfall für die Legitimierung ihres Moscheebauvorhabens anführten.³⁵ Vergleiche zwischen Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus, insbesondere, wenn diese mit der Shoah in Verbindung gebracht werden, bereiten vielen Jüd*innen Unbehagen.³⁶ Die Sensibilität politischer Entscheidungsträger*innen dafür hinterlässt bei Muslim*innen indes »ein Gefühl der Hierarchisierung des Antisemitismus gegenüber anderen Formen des Rassismus im öffentlichen Diskurs«.³⁷

Auch der Israel-Palästina-Konflikt erschwert die Allianzbildung zwischen Jüd*innen und Muslim*innen. Muslim*innen wird vorgeworfen, sie täten nicht genug, um Antisemitismus in den eigenen Reihen zu bekämpfen, während Jüd*innen vorgeworfen wird, sie ließen sich für antimuslimische Stimmungsmachung von rechts und links instrumentalisieren.³⁸ Die generationellen Unterschiede schlagen sich auch im Verhältnis zum Zionismus und Israel nieder, bemerkt »Jalta«-Herausgeber Micha Brumlik: »Die Zeitschrift (...) will heute andere Diskurse anstoßen«, statt sich mit Zionismus auseinanderzusetzen.³⁹ Im Mittelpunkt steht die Zukunftsperspektive eines postmigrantischen Deutschlands, in dem Diversität weitgehend anerkannt ist. So wächst die Bereitschaft, den Israel-Palästina Konflikt aus jüdisch-muslimischen Dialogformaten auszuklammern und zugleich mehr Toleranz für unterschiedliche Haltungen zum Konflikt zu fordern. Entsprechend wird der Konflikt in »Jalta« nicht explizit thematisiert. Stattdessen wird durch die Darstellung von israelischen Eingewanderten ein jüdisch-muslimischer Dialog gefördert. Im gesamtgesellschaftlichen Diskurs stehen Israelis für die Rückkehr von Jüd*innen nach Deutschland; sie werden folglich als europäisch wahrgenommen. Hingegen bietet »Jalta« primär Israelis mit Wurzeln in arabischen Ländern eine Bühne, die ihre Herkunft in ihren Gedichten thematisieren.⁴⁰ Die Migration nach Deutschland wird als eine Gelegenheit dargestellt, Beziehungen zwischen Muslim*innen und Jüd*innen auf vermeintlich neutralem Boden neu zu gestalten.⁴¹

Es gibt auch Hürden zur Bildung von Allianzen mit anderen Minderheiten und diskriminierten Gruppen. Einige Autor*innen berichten von

Antisemitismus in LGBTQI*-Szenen und schildern Versuche der Selbstbehauptung jüdischer LGBTQI*-Initiativen.⁴² Im Umgang mit anderen Minderheiten fühlen sich Jüd*innen manchmal in einer zwiespältigen Situation, wenn ihnen Solidarität für Diskriminierung durch die Mehrheitsgesellschaft verwehrt wird, da sie als »weiß« wahrgenommen werden. In »Jalta« wird diese Zwischenposition in historischen Beiträgen zum Beziehungsgeflecht zwischen Jüd*innen und Schwarzen Menschen angesprochen, in kritischen Beiträgen aus der Schwarzen Community sowie in Briefwechseln zwischen jungen Vertreter*innen beider Gemeinschaften. Zudem bemühen sich die »Jalta«-Macher*innen, Stimmen aus den vietnamesischen, türkischen, kurdischen und anderen Minderheiten zu bringen, um Vertrautheit aufzubauen und einen Raum zu schaffen, in dem diskutiert werden kann, wie Solidarität gefördert und postmigrantische Allianzen geschmiedet werden können.

Fazit

Seit 1990 hat jüdisches Leben in Deutschland durch Migration stark zugenommen und ist zugleich sehr vielfältig geworden. Die deutsche Gesellschaft ist in der Zeit insgesamt heterogener geworden. Diese beiden Faktoren tragen zu veränderten Selbstpositionierungen junger Jüd*innen in Deutschland bei. Nach dem Willen ihrer Gründer*innen soll die Zeitschrift »Jalta« Anerkennung für diese Diversitäten in der jüdischen Gemeinschaft sowie der Allgemeingesellschaft schaffen. Denn junge Jüd*innen wollen nicht länger von oben und von außen definiert werden. In wissenschaftlichen, literarischen und künstlerischen Beiträgen setzt »Jalta« Themen, die die junge jüdische Generation bewegen und die Führungsriege der jüdischen Gemeinden herausfordern. Wütend prangern sie auch die vermeintlich erfolgreiche deutsche Vergangenheitsbewältigung an, da das Selbstlob die Auseinandersetzung mit anhaltenden Diskriminierungen verhindert. Um diese zu thematisieren und bekämpfen, werden in »Jalta« Allianzen mit anderen diskriminierten Minderheiten und Gruppierungen propagiert. Gemeinsam sollen Gegendiskurs und Handlungsansätze entworfen werden, die postmigrantische Perspektiven sichtbar machen und die Trennlinien innerhalb der deutschen Gesellschaft nicht über Herkunft oder Religion, sondern über demokratische Werte und die Anerkennung von Diversität definieren. Es bleibt zu hoffen, dass »Jalta« das auch als Buchreihe weiterhin gelingen wird.

Der Beitrag erschien erstmals in der APuZ 44–45/2021 »Jüdisches Leben in Deutschland«.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Sergio DellaPergola/Daniel Staetsky, *Jews in Europe at the Turn of the Millennium*. Population Trends and Estimates, London 2020, S. 31. Die kleinere Zahl bezieht sich auf Menschen, die sich als jüdisch identifizieren, und keiner anderen monotheistischen Religion zugehören. Die größere Zahl bezieht sich auf Menschen, die die Voraussetzungen für die israelische Staatsbürgerschaft nach Israels Rückkehrgesetz erfüllen.
- 2 Vgl. Statistisches Bundesamt, *Bevölkerung in Privathaushalten nach Migrationshintergrund insgesamt*, 28. 7. 2020, www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Migration-Integration/Tabellen/migrationshintergrund-geschlecht-insgesamt.html.
- 3 Hannah Peaceman/Lea Wohl von Haselberg, *Eine Eröffnung*, in: *Jalta* 1/2017, S. 4–7, hier S. 4.
- 4 Naika Foroutan, *Die postmigrantische Perspektive: Aushandlungsprozesse in pluralen Gesellschaften*, in: Marc Hill/Erol Yıldız (Hrsg.), *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*, Bielefeld 2018, S. 15–28, hier S. 18.
- 5 Ebd., S. 23, Hervorhebung im Original.
- 6 Charlotte Elisheva Fonrobert, *Der Zorn der Babylonierin* *Jalta*, in: *Jalta* 1/2017, S. 14–21, hier S. 15.
- 7 Vgl. ebd.
- 8 Dani Kranz, *Bruchstücke eines jüdischen Mosaiks aus scharfkantigen Steinen*, in: *Jalta*, 1/2017, S. 150–155, hier S. 153.
- 9 Hans Jaeger, *Generationen in der Geschichte. Überlegungen zu einer umstrittenen Konzeption*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 4/1977, S. 429–452, hier S. 451.
- 10 Vgl. Max Czollek/Hannah Peaceman/Lea Wohl von Haselberg, *Desintegration!*, in: *Jalta* 2/2017, S. 4–7.
- 11 Anastassia Pletoukhina, *Parallele Welten oder eine vielfältige Gemeinschaft? Organisationen und Initiativen jüdischer junger Erwachsener in Deutschland*, in: *Jalta* 1/2017, S. 113–120, hier S. 116f.
- 12 Vgl. Laura Cazés, *Claim your space. Warum (feministisches) Empowerment in die Gemeinde gehört*, in: *Jalta* 2/2019, S. 16–22.
- 13 Vgl. Eva Lezzi, *»Das Gesetz der Allianz«. Interreligiöse Ehen – eine Herausforderung nicht nur im 19. Jahrhundert*, in: *Jalta* 1/2018, S. 52–58.
- 14 Vgl. *»Wir müssen innerhalb unserer jüdischen Strukturen Bedingungen schaffen, die es überhaupt erst möglich machen, über Missbrauchsfälle zu berichten«*, Interview mit Daniel Kempin, in: *Jalta* 1/2020, S. 112–120.
- 15 Azadeh Sharifi, *»Don't you call me ... !« Interventionen im deutschen Theater*, in: *Jalta* 2/2018, S. 73–77, hier S. 75.
- 16 Vgl. Hannah Peaceman/Max Czollek/Lea Wohl von Haselberg, *Jüdischer demokratischer Protest. Institutionelle und zivilgesellschaftliche Widerstände gegen die Gründung der Gruppe »Juden in der AfD« im Herbst 2018*, Ein Redaktionsprotokoll, in: *Jalta* 1/2019, S. 12–18.
- 17 Siehe www.wirlassenunsnichttrennen.de.
- 18 Vgl. Hannes Leitlein/Johannes Schneider, *Wer ist Jude – und wer nicht?*, 5.9.2021, www.zeit.de/kultur/2021-09/judentum-vaterjuden-identitaet-josef-schuster-meronmendel-streitgesprach.

- 19 Vgl. Hannah Peaceman/Lea Wohl von Haselberg, »Wir müssen uns hier und jeden Tag von Neuem bemühen, die Ängste, die wir in uns tragen, zu übermitteln, um die Ketten des Schweigens zu zerbrechen«, in: *Jalta* 2/2017, S. 90–104, hier S. 102f.
- 20 Caspar Battagay, Juden und Alkohol. Oder: Das Wunder von Casablanca, in: *Jalta* 2/2017, S. 127–133, hier S. 131, Hervorhebung im Original.
- 21 Kranz (Anm. 8), S. 155.
- 22 Vgl. »Dem Anderen das Gefühl zu geben: das ist eine Hand, nicht eine Waffe, die ich vor mir halte«, Gespräch mit Jeanine Meerapfel, in: *Jalta* 1/2019, S. 19–26, hier S. 25.
- 23 Vgl. Atina Grossmann, Ein offener Brief aus New York an Henryk Broder und die taz, in: *Jalta* 1/2019, S. 154–165.
- 24 Vgl. Astrid Messerschmidt, Selbstbilder in der postnationalsozialistischen Gegenwart, in: *Jalta* 2/2018, S. 38–46.
- 25 Vgl. Nicholas Courtman, Besser spät als nie. Die Mühlen der staatsangehörigkeitsrechtlichen Wiedergutmachung seit 1949, in: *Jalta* 1/2020, S. 73–79.
- 26 Vgl. Lea Wohl von Haselberg, Ist das Kunst, oder ... ? Zum Umgang mit dem nationalsozialistischen Filmerbe, *Jalta* 1/2019, S. 177–181.
- 27 Vgl. zum Beispiel Michael Becker, Die »antisemitische Welle« im Winter 1959/1960, in: *Jalta* 1/2020, S. 106–110.
- 28 Vgl. Jalda Rebling, Allianzen einer Berliner. Mein Bund mit Berlin – ein Abschied, in: *Jalta* 1/2018, S. 88–94.
- 29 Vgl. »Freiheit ist der größte Wert, den man für sich selbst, aber auch für andere Menschen erkämpfen und erarbeiten möchte«, Interview mit Michel Friedman, in: *Jalta* 2/2019, S. 34–43.
- 30 Vgl. Jana Scheuring/Bianca Ely, Doppelt (heraus)gefordert, in: *Jalta* 2/2019, S. 75–81.
- 31 Arkadij Khaet, Des-Was?, in: *Jalta* 2/2017, S. 49f., hier S. 50.
- 32 Vgl. Yıldız (Anm. 14), S. 26f.
- 33 Vgl. Peaceman/Wohl von Haselberg (Anm. 20), S. 102.
- 34 Vgl. z. B. Deniz Utlu, Empathische Solidarität. Gegenwartsbewältigung als Emanzipation, in: *Jalta* 2/2018, S. 65–72.
- 35 Vgl. Yasemin Shooman, Wer redet für wen und mit wem. Oder: Herausforderungen des jüdisch-muslimischen Dialogs in Deutschland – eine muslimische Perspektive, *Jalta* 1/2018, S. 42–49.
- 36 Vgl. Gökçe Yurdakul, Jews and Turks in Germany: Immigrant Integration, Political Representation and Minority Rights, in: Armando Salvatore/Oliver Schmidtke/Hans-Jörg Trenz (Hrsg.), *Rethinking the Public Sphere Through Transnationalizing Processes: Europe and Beyond*, New York 2013, S. 251–268.
- 37 Shooman (Anm. 36), S. 44.
- 38 Vgl. ebd., S. 45–49.
- 39 Micha Brumlik, Vom Zionismus zur großen Gereiztheit, in: *Jalta* 2/2018, S. 94–100, hier S. 99.
- 40 Vgl. Mati Shemoelof/Barack Moyal, Mizrahim in Berlin, in: *Jalta* 2/2017, S. 143f.
- 41 Vgl. Lianne Merkur, Nahostalgie. Ein neuer Naher Osten aus der Ferne, in: *Jalta* 1/2018, S. 59–66.
- 42 Vgl. z. B. Debora Antmann, Der lesbische feministische Shabbeskreis. Die Geschichte eines fast vergessenen jüdisch-feministischen Widerstands, in: *Jalta* 1/2017, S. 28–36.

Jüdische Sichtbarkeiten in Sozialen Medien

Ein Kuchen, auf dem sich Zitronen und Sahne türmen, steht auf einem Holztisch. Stromkabel durchkreuzen den Himmel über einer argentinischen Kleinstadt. Eine junge Frau mit Hut sitzt in der U-Bahn, in der Hand ein Roman. Diese drei Bilder reihen sich auf einem Instagram-Account aneinander. Fast beiläufig rahmt sie ein Satz in der Profilbeschreibung: »reflecting on life, literature and Jewish identity«.¹ An diesem Ort visualisiert eine junge Jüdin Ausschnitte ihres Alltags, schreibt über ihre Reisen und rezensiert Bücher. Sie versteht sich selbst nicht nur als Jüdin, sondern auch als Kölnerin, Fußballerin und Wissenschaftlerin – und als noch viel mehr. Je nach Situation sind bestimmte Aspekte ihrer Identität präsenter als andere; sie verändern sich stetig. Mit Fragen zu ihrem Selbstverständnis als Jüdin sieht sie sich immer wieder konfrontiert: Wie es ist, als Jüdin in Deutschland zu leben, oder wie sie ihr jüdisches Selbstverständnis mit ihren Migrationserfahrungen in Verbindung bringt. Eine passgenaue Antwort darauf hat sie nicht. Es stellt sich auch die Frage, ob und warum sie darauf eine haben sollte – und für wen. Auf Instagram schreibt sie, dass sie sich als »überall dazwischen« versteht. Während eines Aufenthaltes in Israel habe sie sich mehr zu Hause gefühlt als jemals zuvor in Deutschland. Auch deshalb, weil gegenwärtiges jüdisches Leben in Deutschland abseits institutioneller Repräsentationen weniger sichtbar sei.

Damit ist sie eine von vielen Jüd:innen der jüngeren Erwachsenengeneration, die zunehmend in Sozialen Medien von ihrem Jüdischsein erzählen und Facetten aufzeigen, die sie in anderen Darstellungen als fehlend oder verdrängt wahrnehmen.² Gerade die Vielfältigkeit jüdischer Identitäten anzuerkennen und abzubilden, ist ein Anliegen, das gesamtgesellschaftlich und innerjüdisch verhandelt wird. Einigen Spuren der Repräsentationen von Jüdischsein folge ich in diesem Beitrag – anhand der Frage, wie Jüd:innen in Sozialen Medien verschiedene Sichtbarkeiten aufgreifen und darüber ihre eigenen Verständnisse realisieren.

Soziale Medien als Handlungs- und Erfahrungsrahmen

Ein zentrales Medium, über das Identitätsvorstellungen in der Gegenwart artikuliert werden, ist Instagram. Die internetgestützte, ursprünglich für Mobilfunkgeräte entwickelte Anwendungssoftware, ist auf das Hochladen und Rezipieren von bild- und videobasierten Beiträgen ausgelegt. Die Plattform wurde in ihrer Anfangszeit noch als visuelles Tagebuch konzipiert.³ Mittlerweile wird sie in der öffentlichen Diskussion einerseits häufig als Ort der Selbstinszenierung und des Konsums abgewertet oder für Radikalisierung und Hassrede verantwortlich gemacht, andererseits als Instrument für politischen Aktivismus hochgehalten. Nuancen hinsichtlich der lebensweltlichen Bedeutungen, Funktionen und Effekte von Sozialen Medien werden zuweilen – auch von der Wissenschaft – weniger beachtet, obwohl das Digitale gegenwärtige Alltagswelten maßgeblich durchdringt. So begehen Jüd:innen auf Instagram gemeinsam jüdische Feiertage oder greifen Aspekte wie Meinungsvielfalt in Form von Memes⁴ humoristisch auf: »jews: can we agree on one thing? jews: no♥«. ⁵

Aus der wechselseitigen Beziehung zwischen den technisch-medialen Voraussetzungen Sozialer Medien und ihrer Nutzung entsteht ein Handlungs- und Erfahrungsrahmen, in den unterschiedlichste Bausteine jüdischer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eingesetzt werden. In diesen Repräsentationen⁶ drücken sich (über)individuelle Selbstverständnisse von Jüdischsein sowie Fremdvorstellungen⁷ aus, die wiederum von gesellschaftspolitischen Voraussetzungen geprägt sind. Dabei ist die Durchsetzungskraft von Repräsentationen immer an die Ressourcen verschiedener Akteursgruppen und somit an Macht gebunden.⁸

Größere jüdische Institutionen, die nach außen und nach innen eine scheinbar geschlossene – und dadurch weniger angreifbare – jüdische Gemeinschaft vermitteln,⁹ haben insofern eine andere diskursive Macht als die Instagram-Accounts einzelner Jüd:innen, die nicht die Rolle einer institutionalisierten Interessenvertretung einnehmen (möchten). Eine solche Geschlossenheit wirke, so die Philosophin Hannah Peaceman, wie ein »klassisches Autoritätsargument«, durch das Reibungspotenziale, die durch eine Diversität an Stimmen entstehen können, minimiert werden sollen. Eine solche Position werde gegenwärtig jedoch durch jüngere jüdische Stimmen herausgefordert.¹⁰ Diese Stimmen finden auch auf sozialen Plattformen Gehör, da sich hier Sprechpositionen in gewisser Weise demokratisieren – auch wenn dadurch die Existenz sozialer Hierarchien oder die Prägekraft von Antisemitismus in diesen fragmentierten Teilöffentlichkeiten nicht verschwindet. Obwohl es leicht wäre, das eigene Jüdischsein in

Sozialen Medien zu verstecken, betonen viele Akteure gerade diesen Teil ihres Selbstverständnisses auf öffentlichen Accounts – unter Nutzung von Klarnamen und Bildern von sich –, um ihre eigenen Positionen zu entwerfen oder Position in gesellschaftspolitischen Debatten zu beziehen.

Welche Sichtbarkeiten?

Diese Positionen sind eng mit der übergeordneten Erzählung verknüpft, Jüd:innen kämen öffentlich-medial fast ausschließlich in einem Koordinatensystem aus Antisemitismus, der Shoah und Israel vor.¹¹ Denn unsichtbar ist das Judentum in Deutschland nicht: Es materialisiert sich in Stolpersteinen, in Geschichtsbüchern wird von ihm erzählt und es wird als kulturelles Erbe ausgezeichnet, um die nationale Erinnerungskultur mit Vorstellungen deutsch-jüdischer Vergangenheit auszustatten.¹² Sichtbarkeit verwirklicht sich immer durch Wissen und Macht; sie ist aber nicht das Gegenteil von Unsichtbarkeit. Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit verweisen wechselseitig aufeinander.¹³ Die Annahme dieser Gleichzeitigkeit erlaubt es, das politisch besetzte Vokabular ausdifferenzieren: Der Blick kann somit auf Formen, Funktionen und Effekte verschiedener Sichtbarkeiten des Jüdischen gelegt werden, die zeitgleich bestehen und relational aufeinander verweisen und die sich in die Motivationen und Bedürfnisse unterschiedlicher Akteursgruppen einschreiben.¹⁴

Entlang des Koordinatensystems aus Antisemitismus, Shoah und Israel lässt sich ein Paradox erkennen, wie die Film- und Medienwissenschaftlerin Lea Wohl von Haselberg argumentiert: Jüd:innen wird zwar eine Expertise auf diesen Feldern attestiert, jüdische Perspektiven würden gleichzeitig aber oft unter dem Vorwurf fehlender Objektivität ausgeschlossen.¹⁵ Zugleich zeichnet sich bei Jüd:innen der jüngeren Erwachsenengeneration der Wunsch danach ab, abseits von Antisemitismus und der Konnotation mit Religiosität eigene Repräsentationen von Jüdischsein zu lancieren.¹⁶ Besonders in Deutschland wird das Judentum häufig analog zum Christentum und dem Islam ausschließlich als Religion gedeutet, obwohl viele Jüd:innen säkular sind und manche von ihnen zwar jüdische Traditionen pflegen, diese aber nicht als Ausdruck von Religiosität verstehen. Ferner wird kritisiert, dass Jüd:innen in der nationalen Erinnerungskultur hauptsächlich als Opfer der Shoah vorkommen und das Judentum zu etwas Fremdem und Vergangenen gemacht werde.¹⁷ Die Forderung danach, vielfältige jüdische Identitäten abzubilden, richtet sich demnach maßgeblich an die deutsche Mehrheitsgesellschaft.

Aktualisierungen und Interventionen

Vielfältigkeit heißt zunächst, dass Jüdischsein mit unterschiedlichen, zum Teil miteinander verschränkten Aspekten verknüpft wird. Gerade in den Denominationen und Selbstbezeichnungen wie traditionell, progressiv oder orthodox ist Vielfältigkeit als grundlegendes Attribut bereits angelegt. Abseits der Glaubenspraxis ist für viele Jüd:innen das Verständnis einer gemeinsamen ethnischen Herkunft grundlegend, andere verstehen besonders geteilte Traditionen als identitätsstiftend. Ferner ist die Vorstellung einer Erinnerungsgemeinschaft, die von historischen Marginalisierungserfahrungen und damit verbundenen kollektiven Traumata durchzogen ist, prägend. Oft sind es auch Haltungen oder Prinzipien, die bedeutend sind: *Tikkun Olam* als Reparation oder Verbesserung der Welt oder *Machloket* als jüdische Streitbarkeit, einer konstruktiven Auseinandersetzung, in der Differenzen ausgehalten und als bereichernd verstanden werden, um gemeinsam voranzukommen.¹⁸

Die Forderung nach der Anerkennung dieser Vielfältigkeit heißt, dass keine dieser oder anderer Deutungen privilegiert ist, sondern dass sie gleichberechtigt nebeneinander existieren. Insofern erscheint es sinnvoll, von *Lesarten* des Judentums zu sprechen, die miteinander abgeglichen, übereinandergelegt oder voneinander abgegrenzt werden. Lesarten des Judentums werden auch von rabbinischen Autoritäten oder Gemeindestrukturen entworfen und etabliert. Doch gerade die jüngere Erwachsenengeneration, die mit »dem Regelwerk ihrer (Groß-)Eltern, das sich in der Struktur der ›etablierten‹ Gemeinde manifestiert«¹⁹ konfrontiert wird, sieht in diesen Lesarten häufig wenig Spielraum für die eigenen Bedürfnissen und Vorstellungen. Im Zuge dessen hinterfragen Jüd:innen aus dieser Generation zunehmend tradierte Handlungs- und Deutungsmuster, indem sie diese etwa mit queer-feministischen oder antirassistischen Positionen in Beziehung setzen oder eine Berücksichtigung jüdischer Identitäten, die abseits von aschkenasischen Verständnissen liegen, einfordern. Vielfältigkeit bedeutet damit auch, unterschiedliche sozio-ökonomische Kontexte, sexuelle Orientierungen oder Mehrfachzugehörigkeiten von Jüd:innen abzubilden und in der Gemeindefarbeit gleichberechtigt zu berücksichtigen.

Repräsentationen eines heterogenen Judentums, das seine innerjüdische wie gesamtgesellschaftliche Positionierung verhandelt, drücken sich beispielsweise in der Gründung des queer-jüdischen Vereins Keshet Deutschland oder der Zeitschrift »Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart« sowie in popkulturellen Formaten wie dem Kurzfilm »Masel Tov Cocktail«

(2020) von Arkadij Khaet und Mickey Paatzsch oder auch der WDR-Sendung »Freitagnacht Jews« mit Daniel Donskoy aus. Die zunehmende Präsenz dieser Aushandlungen jüdischer Identität ordnet Lea Wohl von Haselberg kritisch ein: »Die Frage, inwiefern die Sichtbarkeit jüdischer Diversität repräsentativ ist für die jüdischen Gemeinschaften in Deutschland oder eher symptomatisch für deutsche Sehnsüchte, sie aus eigenen Interessen überproportional sichtbar zu machen, lässt sich nicht beantworten, zu verstrickt sind die kausalen Zusammenhänge.«²⁰ Auch wenn diese Frage zurecht auf Machtpositionen verweist, denen sich insbesondere wissenschaftliche Zugänge stets bewusst sein müssen, wird die Forderung nach Sichtbarkeit – unabhängig von der Frage ihres Ursprungs – zu einem konstitutiven Erzählelement im Selbstverständnis einer jüngeren jüdischen Erwachsenengeneration gerade im digitalen Raum.

Diskursive Arenen

Als »diskursive Arenen«²¹ vervielfältigen Soziale Medien die Verfügbarkeit und das Repertoire an jüdischen Identitätsentwürfen. Akteure können über die Plattformen Selbstverständnisse, die sie als angemessen interpretieren, vermitteln und verhandeln; sie errichten damit selbst digitale Infrastrukturen. In diesem Sinne spiegeln Soziale Medien Wirklichkeit nicht nur, sondern konstituieren sie mit.²² So können mit ihnen hochgradig emotionale Erfahrungen gemacht werden, wie sich insbesondere am Hashtag #Jewishprivilege zeigt.²³ US-amerikanische Rechtsradikale initiierten diesen Hashtag im Sommer 2020, um antisemitische Verschwörungserzählungen zu verbreiten. Bereits der Name des Hashtags suggeriert, dass Jüd:innen Privilegien genießen würden. Jüdische Aktivist:innen konterkarierten diesen Hashtag, indem sie ihn umdeuteten und darunter von der Realität dieser angeblichen »Privilegien« berichteten, also von ihren Erfahrungen mit Antisemitismus oder ihren von der Shoah betroffenen Familiengeschichten. Auch in Deutschland wurde dieser Hashtag aufgegriffen: Zum Prozessauftakt um den rechtsterroristischen Anschlag auf die Synagoge in Halle an der Saale zitiert die Präsidentin der Jüdischen Studierenden Union Deutschland, Anna Staroselski, auf Instagram Teile ihrer Rede: »#JewishPrivilege ist heute hier zu stehen und zu wissen, dass eine Holztür deine Freunde vorm Tod bewahrt hat.« Unter den Betenden in Halle waren auch meine Freunde. Statt auf der Kundgebung, hätte ich vor ihren Gräbern stehen können.«²⁴

Die Aneignung des Hashtags und die sich darin ausdrückende Definitionsmacht über Repräsentationen des Jüdischen sind paradigmatisch für

den Gebrauch Sozialer Medien. Trotz der Forderung, jüdisches Leben jenseits von Antisemitismus sichtbar zu machen, wenden Jüd:innen aufgrund kontinuierlicher antisemitischer Gewalt und einem als mangelhaft verstandenen politischen und gesellschaftlichen Umgang damit die Kraft auf, Antisemitismus offensiv anzusprechen. Sie stellen zwar infrage, dass Soziale Medien grundlegende Veränderungen bewirken können, markieren die Plattformen aber als politische Orte, an denen selbstbestimmte Repräsentationen von Jüdischsein Ausdruck der eigenen Handlungsmacht sind.

Dass diese Botschaft nicht nur nach außen gerichtet ist, sondern auch Identifikationen für andere Jüd:innen bereitstellen kann, zeigt die Erzählung jüdischer Wehrhaftigkeit, die der queer-jüdische Aktivist Monty Ott auf Instagram vermittelt:

Die Sehnsucht nach jüdischen Held:innen. Die Suche nach kritisch gebrochenen Vorbildern, keinen unreflektierten Idolen. Über jüdische Wehrhaftigkeit oder über jüdische Vielfalt zu sprechen, ist Ausdruck dieses Bedürfnisses. Aus der in Deutschland zugeschriebenen Opferrolle ausbrechen und die Geschichten erzählen, die bisher vom Schleier der Geschichte verdeckt wurden. (...) Es geht nicht nur darum, dass diese Geschichten erzählt werden, sondern auch darum, wie sie erzählt werden: nicht objektifizierend und bemitleidend, sondern als Inspiration, als Mut und Hoffnung spendend.²⁵

Mit jüdischer Wehrhaftigkeit wird eine Facette jüdischer Vielfalt angeboten, mit der sich Geschichten erzählen lassen. Bezogen auf die Prägestkraft von Medieninhalten argumentiert der Erzählforscher Albrecht Lehmann, dass allein die Betrachtung der eigenen Lebenserzählung ausreichen würde, um zu erkennen, wie sich Erfahrungen im Umgang mit Literatur, dem Fernsehen und – um seine Gedanken zu aktualisieren – auch Sozialen Medien in Selbst- und Weltverständnisse einschreiben können.²⁶

Bestehende Narrative auf den Plattformen umzuwälzen, kann Lea Wohl von Haselberg zufolge insofern als Möglichkeit interpretiert werden, homogene Abstraktionen »der Juden« – und damit politische Vereinnahmungen – zu verkomplizieren.²⁷ Vielfalt zu betonen, bedeute jedoch nicht, eine gemeinsame jüdische Perspektive zu negieren: »So, wie sich der Hass auf Jüd:innen von anderen Formen der Feindschaft unterscheidet, so unterscheidet sich auch die gesellschaftliche Erfahrung von Jüd:innen. Das schließt nicht aus, Allianzen zu bilden und sich gemeinsam zu bestärken und beizustehen.«²⁸ Mit diesen Worten formuliert Monty Ott auf seinem Account die doppelte Anforderung, Diversität und damit widersprüchliche Haltungen einerseits zuzulassen, sich andererseits aber geschlossen genug zu zeigen, um die für

eine legitime Sprechposition erforderliche Kollektivierung zu bewerkstelligen und so eigene Interessen behaupten und durchsetzen zu können.

In dieser Repräsentation wird die Verschränkung von Vielfalt und Einheit als Grundlage von Jüdischsein artikuliert. Soziale Medien können ihre emanzipatorische Kraft gerade deshalb entfalten, weil dem Judentum eigensinnige und nebeneinander bestehende Definitionen inhärent sind, die es individuell und überindividuell auszuarbeiten gilt. Neben den historischen Ausdifferenzierungen des Judentums²⁹ sind es in der Gegenwart beispielsweise auf Geschlechtsidentitäten oder das Zusammenleben in der postmigrantischen Gesellschaft bezogene Themen, mit denen sich vor allem junge Jüd:innen auseinandersetzen.

Es wäre jedoch falsch, den Anschein zu erwecken, dass Soziale Medien ausschließlich Orte alternativer Lesarten von Jüdischsein sind. Sichtbarkeiten sind auch hier plural und ringen miteinander: Ein weites Verständnis jüdischer Identitäten und die Forderung nach dem Abbau traditioneller Erwartungshaltungen wie der Konversion patrilinearere Jüd:innen (also solche mit jüdischem Vater und nicht-jüdischer Mutter) entwirft *eine* Perspektive – eine »posthalachische«, folgt man der Schriftstellerin Mirna Funk.³⁰ Zugleich gibt es Positionen, die zwar auch Vielfalt betonen, bestimmte Interpretationen des jüdischen Religionsgesetzes, der *Halacha*, aber als unumgänglich ausweisen. Auch auf Instagram beschreiben Akteure, dass es abseits individueller Lebensentscheidungen nicht die Aufgabe von Jüd:innen sei, die Halacha infrage zu stellen. Der Account »jewishperspective« formulierte in einer Instagram-Story:³¹ »Judaism gate-keeps. Halacha is the gate. You don't need to follow the Halacha to be Jewish. But Halacha decides, not you.«³²

Die Wirkmacht religionsgesetzlicher Aspekte zeigt sich auch in der Aushandlung jüdischer Selbstbilder und feministischer Positionen und ihrem Verhältnis zu jüdischen Gemeindeformen: Die jährliche Veranstaltung »Jewish Women Empowerment Summit« wird vom Zentralrat der Juden, der Zentralwohlfahrtsstelle und der Jüdischen Studierenden Union Deutschland ausgerichtet. Dieses Forum ist auf den Dialog zwischen allen Denominationen und Vorstellungen des Judentums ausgelegt. So gibt es auch Akteure, für die die Einpassung feministischer Perspektiven ohne den Abgleich mit rabbinischen Autoritäten nicht denkbar ist; die Diskussion wird aber als selbstverständliche Beschäftigung mit gesamtgesellschaftlich relevanten Themen verstanden. Der Historiker Jacques Picard resümiert: »Auf dem sich wandelnden Binnenfeld des Jüdischen werden solche Vorgänge von Juden und Jüdinnen kulturell gedeutet und erstritten sowie in das Feld der eigenen Herkunftsgeschichte mit ihren spezifischen Codes argumentativ eingelagert.«³³

Medien der Alltäglichkeit

I've noticed a bit of a trend lately in Jewish Instagram (...). More and more, accounts that generally focus on topics like antisemitism (...) are now also discussing Torah, halacha, and ritual. (...) May this be a generation that doesn't simply defend the existence of Jews, but one that embraces Jewish existence.³⁴

Diese Beobachtung des Accounts »whatisjudaism« verweist auf ein grundlegendes Merkmal Sozialer Medien: ihre Nahbarkeit. Neben Erzählungen wie jüdischer Wehrhaftigkeit und der Beschäftigung mit Antisemitismus ist es gerade der Versuch, Normalität und Alltagsnähe herzustellen, der charakteristisch für digitale Inszenierungen ist. Paradigmatisch dafür ist der Account »leni_lafayette« der angehenden Rabbinerin Helene Braun, die vom »Spiegel« als »Ikone für eine neue jüdische Generation« beschrieben wurde.³⁵ Sie erklärt auf Instagram Aspekte ihrer Ausbildung als Rabbinerin, vermittelt ihre Sicht auf das Judentum, teilt aber auch Reisebilder und ihre Kostüme für das Purim-Fest. Viele Beiträge zu Traditionen oder allgemeinen Gedanken sind zugänglich formuliert, sodass jene, die mit diesen Aspekten des Judentums nicht sozialisiert wurden oder dem Judentum aus einer nicht-jüdischen Sichtweise begegnen, ihnen folgen können. Weiter lässt Braun Lesende an ihren eigenen Fragen teilhaben:

Im Judentum gibt es zeitgebundene Segen, Segen die vor und nach dem Essen gesprochen werden, Segen für bestimmte Anlässe und Segen für verschiedene andere Anlässe. Wir sprechen zum Beispiel eine Segen wenn wir einen Regenbogen sehen, wen wir einen Sturm hören oder das Meer sehen. Es gibt keinen Segen wenn es schneit. Warum nicht? Ich weiß es nicht. (...) ist der Schnee nicht außergewöhnlich genug? Gehört Schnee einfach zum »normalen« Wetter? Fragen über Fragen.. (...) Was tun wenn es keinen Segen gibt, selber einen schreiben – und genau das werde ich jetzt auch tun.³⁶

Diese Art, Aspekte des Judentums zu erklären, findet sich vielfach in den Sozialen Medien. Es sind Accounts wie der von Fanny Huth namens »juedisch.und.deutsch«, der Beiträge zu übergeordneten Fragen wie »Was ist Jom Kippur?³⁷« erstellt oder Jüd:innen anbietet, sich über kleine Porträts selbst vorzustellen. Dadurch wird eine Vielzahl an Erzählungen sichtbar: über das Aufwachsen in postsowjetischen Kontexten oder als patrilineare Jüd:innen, über das Judentum als Zuhause oder als Kompass für das Leben, über Israel als wichtige oder wenig greifbare Bezugsgröße für das eigene Selbstbild. Diese Ausschnitte deuten darauf hin, welche Sichtbarkeiten mit

der Forderung nach Vielfältigkeit gemeint sind.

Der US-amerikanische Account »hey.alma« überführt derweil die antisemitische Annahme, Jüd:innen seien anhand äußerlicher Merkmale zu erkennen, in das Abstimmungsformat »Jew or Not Jew«. Bilder von berühmten Persönlichkeiten werden gezeigt, um zu erraten, ob diese jüdisch sind oder nicht – mit anschließender Auflösung. Gerade Nicht-Jüd:innen werden dazu aufgefordert, daran teilzunehmen und sich selbst zu befragen, warum sie welche Antworten geben und wieso sie manche der Auflösungen überraschen.

In Sozialen Medien Bildungsarbeit zu leisten und Fragen von Nicht-Jüd:innen zu beantworten, verstehen viele Account-Inhaber:innen als wichtige Aufgabe. Es ist die von den Sozialen Medien versprochene Privatheit, die sie schätzen. Instagram ist als Medium der Alltäglichkeit³⁸ durch Handlungsgrammatiken und Blickregime strukturiert, die die Produktion von Nähe begünstigen – und so etwa die eingangs beschriebene Vermittlung lebensweltlicher Erfahrungen über Alltagsausschnitte ermöglichen. Gerade weil es sich nicht um Face-to-Face-Kommunikation handelt, kann ein Austausch auf anderen Ebenen funktionieren und so in vielen Fällen überhaupt erst stattfinden: Die Ansprache über das geläufige »Du«, die Anonymität der Plattformen, das Teilen von Bildern, die als privat gelten, und auch Humor sind Instrumente, mit denen die Spezifik Sozialer Medien erst hergestellt wird.

Schlussbetrachtungen

Aufgrund ihrer Zugänglichkeit und Reichweite sind Soziale Medien ein einfaches Mittel, um gezielt Sichtbarkeit(en) zu produzieren. Die im Judentum verankerte Diversität mit ihren verschiedenen Deutungspotenzialen sowie die weiterhin sehr eng gefasste Repräsentation des Jüdischen in der weiteren Öffentlichkeit verleihen dem emanzipatorischen Verständnis Sozialer Medien eine gewisse Nachdrücklichkeit. Viele jüdische Akteure kritisieren Instagram zwar als Plattform der Selbstinszenierung und des Konsums, um so ihren reflexiven Umgang mit Sozialen Medien zu betonen. Dennoch stellen Soziale Medien technisch-mediale und soziale Strukturen bereit, in denen gesamtgesellschaftliche und innerjüdische Diskurse geführt und durch jüdische Akteure angeeignet werden können. Zu emanzipatorischen Räumen können sie auch deshalb werden, weil marginalisierte Positionen im digitalen Raum auf legitime und selbstbestimmte Weise repräsentiert werden können.

Instagram ist durch die alltäglichen Praktiken auf der Plattform längst seiner ursprünglich beabsichtigten Nutzung als privates Fototagebuch entwachsen. Die gesellschaftliche und politische Funktion, die die Plattform einnimmt, ermöglicht Gestaltung: Sei diese auf die Aushandlung des eigenen Jüdischseins oder auf die Begegnung mit einem Judentum bezogen, das außerhalb des Koordinatensystems aus Shoah, Antisemitismus und Israel unbestreitbar vielfältig ist.

Anmerkungen

- 1 Meine Ausführungen basieren auf einer 2020/21 von mir erstellten ethnografischen Studie zu Verständnissen von Jüdischsein in der Gegenwart und ihren digitalen Übersetzungen in Sozialen Medien. Das empirische Material setzt sich aus Leitfadeninterviews, teilnehmenden Beobachtungen und themengeleiteten Medientextanalysen von Instagram-Beiträgen zusammen. Die Schilderungen in der einleitenden Passage gehen auf mehrere Personen und Instagram-Accounts zurück und wurden für den Beitrag zusammengefasst.
- 2 Vgl. Hannah Peaceman, *Jüdische Vielfalt in Deutschland. Alternative und emanzipatorische Räume*, 11.5.2021, www.bpb.de/328962.
- 3 Tama Leaver/Tim Highfield/Crystal Abidin (Hrsg.), *Instagram. Visual Social Media Cultures*, Cambridge–Medford 2020.
- 4 Als Memes werden Bilder mit kurzen Texten bezeichnet, die in der Regel eine ironische oder gesellschaftskritische Botschaft vermitteln.
- 5 Alma [@hey.alma], literally never ♥, 26.8.2020, www.instagram.com/p/CEWvmJglvz/?.
- 6 Repräsentation wird hier als Begriff nicht synonym für die Vertretung einer Gesamtheit verwendet, sondern meint als Bezeichnungspraxis eine Art und Weise, Bedeutungen zu produzieren, zu stabilisieren sowie infrage zu stellen. Siehe Stuart Hall, *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg 1994.
- 7 Vgl. Hermann Bausinger, *Zur kulturalen Dimension von Identität*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* Jg. 73/1977, S. 210–215, hier S. 210.
- 8 Vgl. Irene Götz, *Deutsche Identitäten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989*, Berlin 2011, S. 72.
- 9 Siehe Regina Römhild, *Fremdzuschreibungen – Selbstpositionierungen. Die Praxis der Ethnisierung im Alltag der Einwanderungsgesellschaft*, in: Brigitta Schmidt-Lauber (Hrsg.), *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*, Berlin 2007, S. 157–177.
- 10 Hannah Peaceman, *Einigkeit um jeden Preis? Ein Plädoyer für mehr Machloket*, in: Walter Homolka/Jonas Fegert/Jo Frank (Hrsg.), *»Weil ich hier leben will«*. Jüdische Stimmen zur Zukunft Deutschlands und Europas, Freiburg/Br. 2018, S. 110–130, hier S. 113.
- 11 Vgl. Max Czollek, *Desintegration. Ein Manifest*, in: *Jalta. Positionen jüdischer Gegenwart* 1/2017, S. 121 ff.
- 12 Siehe Sharon MacDonald, *Memorylands. Heritage and Identity in Europe Today*, London 2013.

- 13 Vgl. Johanna Schaffer, *Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung*, Bielefeld 2008, S. 13.
- 14 Siehe Karen Körper, *Zäsur, Wandel oder Neubeginn? Russischsprachige Juden in Deutschland zwischen Recht, Repräsentation und Realität*, in: dies. (Hrsg.), *Russisch-jüdisch Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel*, Göttingen 2015, S. 13–36.
- 15 Vgl. Lea Wohl von Haselberg, *Jüdische Sichtbarkeit und Diversität*, in: *APuZ* 26-27/2020, S. 8–13, hier S. 9.
- 16 Vgl. ebd.
- 17 Vgl. Juliane Sucker/Lea Wohl von Haselberg, *Einleitung*, in: dies. (Hrsg.), *Bilder des Jüdischen. Selbst- und Fremdzuschreibungen im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2013, S. 11–30, hier S. 11.
- 18 Vgl. Peaceman (Anm. 10).
- 19 Anastassia Pletoukhina, *Parallele Welten oder eine vielfältige Gemeinschaft?*, in: *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart* 1/2017, S. 113–120, hier S. 116.
- 20 Wohl von Haselberg (Anm. 15), S. 13.
- 21 Urmila Goel, *Das Internet, Eine rassismuskritische Internet-Ethnografie*, Bielefeld 2020, S. 281.
- 22 Vgl. Amy Shields Dobson, *Postfeminist Digital Cultures. Femininity, Social Media, and Self-Representation*, New York 2015, S. 12.
- 23 Vgl. Tessa Högele, *#JewishPrivilege. Wie Jüdinnen*Juden den Hashtag umdeuten, um auf Antisemitismus aufmerksam zu machen*, 14. 7. 2020, <https://ze.tt/jewishprivilege-wue-dinnenjuden-den-hashtag-umdeuten-um-auf-antisemitismus-aufmerksam-zu-machen-jewish-privilege-twitter>.
- 24 Anna Staroselski [[@a.staroselski](https://www.instagram.com/a.staroselski)], *Meine Rede zum #HalleProzess*, 21. 7. 2020, www.instagram.com/tv/CC6sTSwoGSj/.
- 25 Monty Aviel Ott [[@der_wandelnde_widerspruch](https://www.instagram.com/der_wandelnde_widerspruch)], *Die Sehnsucht nach jüdischen Held:innen*, 7. 11. 2020, www.instagram.com/p/CHS6bFvHGkc/.
- 26 Vgl. Albrecht Lehmann, *Bewusstseinsanalyse*, in: ders./Silke Götsch (Hrsg.), *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*, Berlin–Hamburg 2007, S. 233–249.
- 27 Vgl. Wohl von Haselberg (Anm. 15), S. 11.
- 28 Monty Aviel Ott [[@der_wandelnde_widerspruch](https://www.instagram.com/der_wandelnde_widerspruch)], *Das Problem beginnt da, wo bestritten wird, dass es eine jüdische Perspektive gibt*, 29. 5. 2020, www.instagram.com/p/CAxY6bhH-Zn/.
- 29 Siehe Madeleine Dreyfus, *Ein ziemlich jüdisches Leben. Säkulare Identitäten im Spannungsfeld interreligiöser Beziehungen*, Köln–Weimar–Wien 2016.
- 30 Mirna Funk: *»Meiner Tochter soll es anders gehen«*, 29. 8. 2021, www.bpb.de/339355.
- 31 Über die Story-Funktion bleiben Beiträge 24 Stunden lang online und verschwinden danach wieder, wenn sie nicht von den Inhaber:innen der Accounts gespeichert werden.
- 32 Siehe *Jewishperspective* [[@jewishperspective](https://www.instagram.com/jewishperspective)] Instagram-Story, 31. 8. 2021 (nicht mehr abrufbar).
- 33 Jacques Picard, *Konfliktuelle Vielfalt und sekundäre Pluralisierung. Zum Werte- und Traditionswandel im Schweizer Judentum heute*, in: ders./Daniel Gerson (Hrsg.), *Schweizer Judentum im Wandel*, Zürich 2014, S. 11–66, hier S. 50.

- 34 Rafael [@whatisjudaism], I've noticed a bit of a trend lately in Jewish Instagram, 25.9.2021, www.instagram.com/p/CUNuB-BLu1-/?.
- 35 Katharina Kunert, »Wenn ich als angehende Rabbinerin nicht über Queerness im Judentum spreche, macht es niemand«, 7.2.2021, www.spiegel.de/a-26731305-9926-4ff5-95cf-34fbbc372324.
- 36 Helene Shani Braun [@leni_lafayette], Im Judentum gibt es zeitgebundene Segen, 31.1.2021, www.instagram.com/p/CKtW3k8HRVC/?.
- 37 Vgl. Fanny Huth [@juedisch.und.deutsch], Was ist Jom Kippur?, 15.9.2021, www.instagram.com/p/CT1-AD_Mv67/?.
- 38 Vgl. Christoph Bareither, Medien der Alltäglichkeit. Der Beitrag der Europäischen Ethnologie zum Feld der Medien- und Digitalanthropologie, in: Zeitschrift für Volkskunde Jg. 115/2019, S. 3–26.

Kontinuität und Pluralität

Ein soziologischer Blick auf die Entwicklung einer jüdischen Gemeinde

Die Zuwanderung von Jüdinnen und Juden aus der ehemaligen Sowjetunion prägte die jüdischen Gemeinden in Deutschland seit den 1990er Jahren wesentlich: Quantitativ gesehen wuchsen sie von 28 000 Mitgliedern 1990 auf den Höchststand von knapp 108 000 Mitgliedern 2006, womit sich ihre Zahl insgesamt vervierfachte. Schnell wurden die Jüdinnen und Juden aus der ehemaligen Sowjetunion zur Mehrheit in den jüdischen Gemeinden. Insgesamt machen sie seit Ende der 1990er Jahre mehr als 95 Prozent aus, in den einzelnen Gemeinden stellen sie zwischen 50 und 100 Prozent der Mitglieder.¹

Das bedeutete für die Gemeinden in ihrer Arbeit, aber auch in ihren Strukturen, fundamentale Veränderungen: Die Nachfrage nach Sozialleistungen stieg enorm, Russisch dominierte immer mehr den Gemeindealltag, und insgesamt war es möglich, aber auch notwendig, zunehmend kulturelle und religiöse Veranstaltungen anzubieten. Das Zusammentreffen von etablierten Gemeindemitgliedern, die plötzlich vor der Aufgabe standen, die zahlreichen neuen Mitglieder zu integrieren, und von den Zugewanderten aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion, die sich mit unbekanntem Erwartungen konfrontiert sahen, die jüdische Religion zu leben, blieb nicht ohne Spannungen. Teilweise führten die Auseinandersetzungen in den Gemeinden auch zu Abspaltungen, doch auch in den zahlreichen verbleibenden Einheitsgemeinden entstand eine neue kulturelle und religiöse Pluralität.² Dies zeigen ebenso die verstärkten Untersuchungen seit den 2000er Jahren zu den Unterschieden der beiden Gruppen sowie zu den Konflikten zwischen ihnen auf.³ Auf der Gemeindegeländekarte sind mittlerweile Städte mit unter 200 000 Einwohnern zu finden, die drei jüdische Gemeinden haben, und Millionenstädte mit einer Einheitsgemeinde.

Wie sind die aktuellen Entwicklungen in den jüdischen Gemeinden zu erklären? Welche Rolle spielen dabei soziale Konflikte, religiöse Unterschiede oder institutionelle Strukturen? Es lohnt sich, den Blick auf die Meso- beziehungsweise Organisationsebene des jüdischen Lebens in Deutschland zu lenken. Nicht selten fungieren jüdische Institutionen als politische Akteure, repräsentieren Judentum nach außen. Zudem ist es konsequent, stärker die Gemeinden in den Blick zu nehmen, nachdem in der Forschung in den vergangenen Jahren vor allem die individuellen Akteure im Mittelpunkt standen.⁴ Deren Interessen und Handlungen gehen bei einer Untersuchung der Organisationen nicht verloren, sondern spiegeln sich durchaus in den Entwicklungen der Gemeinden wider. Aus einer soziologischen Perspektive wird die jüdische Gemeinde als religiöse Gemeinde betrachtet, die in ihrer sozialen, religiösen und institutionellen Dimension analysiert werden kann.⁵

Im Folgenden steht ein Fallbeispiel, hier »Oststadt« genannt, im Mittelpunkt.⁶ Es ist eine in ihrer Struktur typische jüdische Gemeinde in Deutschland: Sie ist eine mit rund 1000 Gemeindemitgliedern als mittelgroß zu bezeichnende Gemeinde.⁷ Zudem ist sie eine der in Deutschland weitverbreiteten Einheitsgemeinden, also eine Gemeinde, unter deren Dach alle religiösen Richtungen des Judentums vereint sind. An diesem Beispiel können die Entwicklungen in den zurückliegenden 30 Jahren nachgezeichnet werden, wobei immer dessen Ähnlichkeiten mit anderen jüdischen Gemeinden beziehungsweise deren Besonderheiten im Blick bleibt.

Plurale Einheit: Das Beispiel Oststadt

In Oststadt bestand während der gesamten DDR-Zeit eine jüdische Gemeinde. Und auch hier führten die Umbruchsjahre 1989/90 zu starken Veränderungen: Zum einen traten Jüdinnen und Juden der Gemeinde bei, die sich in der DDR-Zeit oftmals nicht für ihr Judentum interessiert hatten beziehungsweise – der offiziellen staatlichen Linie folgend – der Religion keine besondere Rolle beigemessen hatten. Diese neuen Mitglieder wurden in der kleinen Gemeinde dringend benötigt, sie übernahmen rasch neue Ämter im Vorstand, in der Repräsentantenversammlung oder in der Geschäftsführung. Zum anderen wuchs die Gemeinde wie auch die meisten anderen jüdischen Gemeinden in Deutschland ab den 1990er Jahren durch den Zuzug der Migrantinnen und Migranten aus der ehemaligen Sowjetunion stark an: So verdreifachte sich die Zahl der Gemeindemitglieder zwischen 1990 und 1994 auf rund 90 Personen. Der Anstieg setzte

sich fort, bis 2009 etwa 1300 Personen der Gemeinde angehörten. Seitdem stagniert der Zuzug. Da insbesondere ältere Personen zuwanderten und der Gemeinde beitraten, ist in Oststadt, aber auch in den anderen jüdischen Gemeinden der Republik, eine kleine, aber kontinuierliche Abnahme der Mitglieder zu verzeichnen. Dennoch änderte die Zuwanderung die Mitgliederverhältnisse enorm: Etwa 98 Prozent der Gemeindemitglieder sind mittlerweile zugewanderte Personen aus der ehemaligen Sowjetunion oder deren Nachkommen.

Der quantitativ so bedeutende Zuwachs veränderte die kleine Gemeinde wesentlich: Anfang der 1990er Jahre kam es zu einer Professionalisierung der Strukturen, es wurden ein Geschäftsführer und eine Sozialpädagogin eingestellt, es entstanden Beratungsmöglichkeiten und Deutsch- und Hebräischkurse. Es gab mehr kulturelle und religiöse Angebote in der Gemeinde, und der Gottesdienst konnte wieder regelmäßig gefeiert werden. Welche Veränderungen und Dynamiken im sozialen, religiösen und institutionellen Bereich hervorgerufen wurden, wird im Folgenden skizziert.

Gründung eines religiösen Zentrums

Wenn es zwischen den einheimischen und den zugewanderten Jüdinnen und Juden auch Konflikte gab, etwa die zu verwendende Sprache in Repräsentantenversammlungen betreffend, waren sie sich in den 1990er Jahren in Bezug auf religiöse Fragen einig: Der Gottesdienst orientierte sich am liberalen Ritus. Dies manifestierte sich Ende der 1990er Jahre in der Verpflichtung eines Rabbiners, der trotz seiner eigenen orthodoxen-konservativen Ausrichtung die Abhaltung liberaler Gottesdienste garantierte.

Parallel dazu entstand eine Jugendgruppe, die sich verstärkt mit jüdischer Religion und Tradition auseinandersetzte. Diese jungen Menschen kamen schließlich in Kontakt mit der Ronald S. Lauder Foundation, einer durch den US-Amerikaner Ronald Lauder gegründeten Stiftung, die in zehn europäischen Ländern jüdische Bildungseinrichtungen finanziert, mit dem Ziel, jüdische Identität zu stärken. In Deutschland unterstützt die Stiftung vor allem die Entwicklung jüdisch-orthodoxer Identität. Die Jugendlichen fanden in der Stiftung eine mögliche Unterstützerin, sowohl finanziell als auch durch Lehrmaterialien. Die Lauder Foundation wiederum begriff die Gruppe als Chance, in Oststadt religiöse Strukturen aufzubauen, was ihrem Ziel entsprach, das jüdisch-religiöse Leben in Deutschland im Sinne einer gesetzestreuen Praxis wiederzubeleben. So entstand Ende der 1990er Jahre in Oststadt ein Jugendzentrum, das mit Unterstüt-

zung der Stiftung Schabbat-Treffen am Freitagabend anbot, in denen etwa gemeinsam der Schabbat-Beginn gefeiert wurde und es kurze Vorträge über die jüdische Religion gab. Im Wesentlichen ging es bei den Abenden jedoch zunächst einmal um ein Zusammentreffen von jüdischen Jugendlichen, die sich austauschen wollten. Durch diesen niedrigschwelligen Zugang wurde das Zentrum attraktiv für viele Jugendliche der Gemeinde. Da alle den gleichen »jüdisch-sowjetischen« Hintergrund hatten, entstand für viele ein positives Gemeinschaftsgefühl. Bei einigen der Teilnehmenden entwickelte sich zudem ein stärkeres Interesse an der Religion. Gerade diejenigen, die selbst Lehraufgaben übernahmen, setzten sich rege mit dem Judentum, wie es von der Lauder Foundation präsentiert wurde, auseinander. Immer mehr entstand bei ihnen das Bedürfnis, die Regeln nicht nur zu kennen, sondern auch danach zu leben.⁸

Da den Mitgliedern dieser jungen, religiös aktiven Gruppe die Angebote für eine orthodoxe Lebensweise bald nicht mehr ausreichten, begannen sie, entsprechende Strukturen in Oststadt aufzubauen. Weil Gottesdienste in der Oststädter Gemeinde nur an Feiertagen und unregelmäßig am Schabbat stattfanden, hielten sie immer mehr Gottesdienste selbst ab; ab Anfang der 2000er Jahre trafen sie sich täglich zum Morgengebet in der Synagoge. Ab Mitte der 2000er Jahre wurde das Jugendzentrum mit Unterstützung der Lauder Foundation zu einem Lehrzentrum erweitert: Der Schwerpunkt liegt seitdem nicht mehr nur auf Oststadt, sondern auf der gesamten Region, zudem ist ein vielfältiges Programm auch für Erwachsene entstanden. Auch wurde ein junger Mann als Leiter und Rabbiner eingestellt. Das Programm des Lehrzentrums erreicht viele junge jüdische Menschen: Ein Drittel aller jüdischen Jugendlichen der Oststädter Gemeinde sowie weitere aus der Region besuchen die Angebote, viele von ihnen setzen sich verstärkt mit dem Judentum auseinander oder führen sogar ein jüdisch-orthodoxes Leben, sodass die Arbeit des Zentrums als in seinem Sinne erfolgreich bezeichnet werden kann.

Trotz der Investitionen seitens der Stiftung, einer sehr engen Zusammenarbeit und einem ständigen personellen Austausch des Zentrums mit anderen Institutionen von Lauder in Deutschland ist das Lehrzentrum aus Initiativen von Gemeindemitgliedern entstanden, wird von der Gemeindeleitung als eigenes Projekt verstanden und offiziell auch so präsentiert. Das Zusammenwirken von Zentrum und Gemeinde intensivierte sich derweil im Laufe 2000er Jahre. Die Gottesdienste, die nun – angepasst an die größere Nachfrage – in häufigerem Rhythmus stattfanden, wurden zunehmend von Personen geprägt, die im Zentrum lehrten oder lernten. Mit der Einstellung des orthodoxen Gemeinderabbiners, der in einem von

der Lauder Foundation geführten Rabbinerseminar ausgebildet wurde, manifestierte sich die Zusammenarbeit der Stiftung und der Gemeinde auch in religiösen Fragen. Sein Engagement hatte zudem zur Folge, dass der Landesrabbiner, der zweiwöchentlich liberale Gottesdienste angeboten hatte, nun keine Gottesdienste mehr in der Gemeinde abhielt – was ihre orthodoxe Ausrichtung zusätzlich stärkte.

Schaffung eines kulturellen Zentrums

Auch wenn die religiöse Vitalisierung von vielen Gemeindemitgliedern begrüßt und vor allem seitens der Gemeindeführung als Beweis einer funktionierenden Gemeinde angesehen wird, bleibt diese Ausrichtung jedoch nicht unumstritten. Denn die Mehrheit in der Oststädter Gemeinde besteht nach wie vor aus religiös-liberal oder säkular eingestellten Mitgliedern. Der Großteil von ihnen ist nach 1990 aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion zugewandert. Als sich Mitte der 2000er Jahre ein Erstarken der religiösen Position abzeichnete, religiös-orthodoxe Personen auch zunehmend Ämter in den Gemeindegremien einnahmen, wuchs die Unzufriedenheit bei denjenigen, die ein liberales Judentum bevorzugten. Das sind mehrheitlich diejenigen deutschen Jüdinnen und Juden, die Anfang der 1990er Jahre der Gemeinde beitrugen, sowie zugewanderte Jüdinnen und Juden, die in der Sowjetunion säkular aufgewachsen waren und ihre Position nun nicht mehr vertreten sahen. Trotz kultureller Differenzen bildeten diese beiden Gruppen eine Koalition, in der mittlerweile sogar über eine Abspaltung von der Einheitsgemeinde und den Aufbau einer eigenen Gemeinde nachgedacht wurde. Doch fand sich niemand, der sich an die Spitze dieser Bewegung setzen und die Gründung einer neuen Gemeinde verantworten mochte. Während sich viele der alteingesessenen deutschen Juden zu »alt« für die neue Herausforderung fühlten, fehlten vielen Zugewanderten neben dem rechtlichen Wissen auch Sprachkenntnisse und die Kontakte zu relevanten Personen. So traute sich niemand die Neugründung zu. Dies führte zu zwei wesentlichen Entwicklungen: Zum einen zogen sich die alteingesessenen deutschen Jüdinnen und Juden zurück; zum anderen wandten sich die zugewanderten Jüdinnen und Juden einem kulturell gelebten Judentum zu.

Die Idee eines eigenen Kulturzentrums gab es in der Gemeindeleitung bereits seit Ende der 1990er Jahre. Erstens herrschte im bisherigen Gemeindehaus nach dem Wachstum der Gemeinde Platzmangel, zweitens war absehbar, dass ein Haus aus dem Gemeindebesitz, das an die Stadt ver-

pachtet und von dieser zwischengenutzt wurde, der Gemeinde wieder zur Nutzung zur Verfügung stehen würde. Dies führte im Jahr 2000 zu dem Entschluss, das Haus zu einem Kulturzentrum umzubauen, um Platz für jüdisch-kulturelle Angebote für die Mitglieder zu schaffen, vor allem für die säkulare Mehrheit. Zugleich sollte das Haus zu einem Ort der Begegnung zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Menschen werden.

Ende der 2000er Jahre wurde das Kulturzentrum fertiggestellt, das seitdem für verschiedene kulturelle Aktivitäten wie Lesungen, Vorträge, Konzerte, Tanz, Schach oder Proben des Gemeindechors genutzt wird. Zudem zog eine Ausstellung zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in die Räumlichkeiten ein. Zu den Veranstaltungen kommen auch viele Nicht-Jüdinnen und Nicht-Juden. Damit bedient das Zentrum die Interessen der Mehrheit der russischsprachigen Jüdinnen und Juden, die ihr Judentum als kulturelle Tradition verstehen und dies mit intellektueller Auseinandersetzung verbinden. Zugleich stärkt es die Zusammenarbeit mit der nicht-jüdischen Stadtgesellschaft.

Mit dem Kulturzentrum ist gewissermaßen ein Gegenstück zum Lehrzentrum entstanden. Die gegensätzlichen Positionen in der Oststädter Gemeinde zwischen religiösen und liberal-säkularen Jüdinnen und Juden haben sich damit zwar nicht aufgelöst, doch gibt es für beide eigene Strukturen. Es existieren also zwei unterschiedliche Sphären, die sich zudem noch in unterschiedlichen Häusern befinden und damit räumlich getrennt sind. Die Zentren haben ihr jeweiliges Publikum und ebenso ihre eigenen Führungsgremien. Schnittmengen zwischen beiden Sphären gibt es dagegen kaum. Höchstens an hohen Feiertagen gehen die liberalen Jüdinnen und Juden in die Synagoge; zudem haben einzelne Personen der Gemeindeleitung mit beiden Bereichen zu tun. Der Gegensatz zwischen religiösen und kulturellen Positionen wurde somit in eine interne Trennung überführt, in eine Koexistenz, die es ermöglicht, dass die Einheitsgemeinde als Dachorganisation weiterbesteht und beide Bereiche fast uneingeschränkt über ihre eigenen Angelegenheiten bestimmen können.

Zusammenwirken von religiöser, sozialer und institutioneller Ebene

Die Entwicklung in Oststadt hin zu einer Pluralität im Inneren, im Gegensatz zu einer durch Abspaltung bedingten und sichtbaren institutionellen Pluralität, ist in den jüdischen Gemeinden in Deutschland oft zu beobachten.⁹ Um die dahinterliegenden Dynamiken besser zu verstehen, werden

die unterschiedlichen Dimensionen einer religiösen Gemeinde hinzugezogen. Als erstes ist die Frage zu beantworten, wie sich die Dynamiken auf der sozialen Ebene, also die Beziehungen zwischen den Gemeindegliedern, entwickeln und zu der Veränderung der Gemeinde beigetragen haben.

Eine bedeutende soziale Dynamik ist der Konflikt zwischen den etablierten, zumeist deutschsprachigen und den nach 1990 zugewanderten, zumeist russischsprachigen Gemeindegliedern. Dies war auch in der Oststädter Gemeinde der Fall. Etablierte und Hinzugekommene stritten sich um die Gestaltung des Gemeindelebens, was etwa Sprachregelungen in Gremien betraf, aber auch die Gestaltung von Gottesdiensten. Vor allem wegen des fortgeschrittenen Alters der auch noch sehr wenigen etablierten Jüdinnen und Juden und den damit geringen Aussichten auf die erfolgreiche Durchsetzung der bestehenden Ziele zogen diese sich Mitte der 2000er Jahre aus den Auseinandersetzungen im Feld zurück. So spielte der Etablierten-Zugewanderten-Konflikt ab Mitte der 2000er Jahre im Oststädter Gemeindeleben eine immer geringere Rolle. Rund um die Entstehung des Lehrzentrums in Oststadt trat der Konflikt zwischen älteren, etablierten Jüdinnen und Juden, die ihre Gemeindestruktur erhalten wollten, und den jungen Jüdinnen und Juden, die ein anderes Angebot anstrebten, indes klar zur Vorschein.¹⁰ Es ist dabei eher untypisch, dass es den jungen Zugewanderten gelang, ihre Interessen in der Gemeinde durchzusetzen. Dass es so kam, kann auf zwei Ursachen zurückgeführt werden: zum einen auf die »Schwäche« der alten (etablierten) Gemeindeglieder, das heißt deren geringe Anzahl, fehlende Netzwerke, aber auch ihre altersbedingt geringe Konfliktbereitschaft; zum anderen auf die »Stärke« der jungen zugewanderten Jüdinnen und Juden, die sie vor allem durch ihre religiöse Aktivität und dem damit verbundenen Wissen über religiöse Praktiken erwarben.

Im Oststädter Fall ging der Konflikt zwischen jungen und älteren Gemeindegliedern zudem mit dem Ringen zwischen Etablierten und Außenseitern einher: Es waren die etablierten Alten, die sich gegen die Ideen und Umstrukturierungen der Jungen wehrten, wobei sie vor allem die orthodoxe Form des Glaubens kritisierten. Dass junge Jüdinnen und Juden in der Gemeinde aktiv waren – und damit das Judentum vor Ort weiterlebten – wurde zwar prinzipiell begrüßt; Kritik entzündete sich aber vor allem an der Aktivität der von außen kommenden Lauder Foundation. Die jungen Juden, die das Lehrzentrum aufbauten, waren sich der Abgrenzung von den alten Gemeindegliedern bewusst; zugleich fühlten sie sich den Alten durch ihre Expertise in religiösen Angelegenheiten durchaus überlegen.

Es wird deutlich, dass im Oststädter Fall die sozialen Dynamiken mit der religiösen Entwicklung der Gemeinde beziehungsweise ihrer Mitglieder eng verwoben waren. Die Mehrheit derjenigen, die aus der Sowjetunion kamen, hatte die Verbindung zur jüdischen Religionspraxis verloren. Nur für die Wenigsten und zumeist Älteren war die religiöse Praxis der Grund, der Gemeinde beizutreten. Manchmal führten familiäre Rituale und Traditionen dazu, dass eine Annäherung an die Synagoge stattfand. In Erinnerung an die eigene Kindheit oder an die Vorfahren oder auch aus einem Pflichtgefühl heraus, da sie als Juden nach Deutschland kommen durften, gingen sie zu den Gottesdiensten in die Synagogen. Dabei brachten sie kaum Wissen über die Abläufe mit und waren weder des Althebräischen noch des Deutschen mächtig, der Sprachen der Gebetsbücher. In dieser Situation waren sie auf die Unterstützung durch die wenigen Etablierten angewiesen, die noch über genügend religiöses Wissen verfügen.

Als in den 1990er Jahren immer mehr Jüdinnen und Juden aus der ehemaligen Sowjetunion Mitglieder der Oststädter Gemeinde wurden, gab es neben dem Rabbiner und der Religionslehrerin kaum Einheimische, die in der Gemeinde lehrten. Durch das Lehrzentrum, das dieses Vakuum zu schließen versuchte, lernten die Oststädter Jugendlichen immer mehr über die jüdische Religion; einige von ihnen entschieden sich auf diesem Weg für die Einhaltung der jüdischen Gebote und wendeten sich der modernen Orthodoxie zu. Nahezu parallel gab es ältere Zugewanderte, die regelmäßig in die Synagoge gingen, sich mit den Jugendlichen austauschten, ihr Hebräisch verbesserten und so immer besser den Gottesdiensten folgen und sie gestalten konnten. Beides vereint führte in Oststadt zu einer Dynamik: Es bildete sich ein Kern religiös aktiver Personen heraus, die die Gemeinde mit zwei bis drei Gottesdiensten beziehungsweise drei Gebeten täglich zu einer der religiös aktivsten Gemeinden der Bundesrepublik werden ließ.

Für die Oststädter Gemeinde ist damit zu konstatieren, dass sie mit und durch die Zuwanderung eine religiöse Vitalisierung erfuhr – in ihrer Ausprägung speziell, in der allgemeinen Tendenz aber durchaus typisch für die Entwicklung der jüdischen Gemeinden in Deutschland. Wenn es auch stets nur ein Kern an Aktiven ist, so tragen diese maßgeblich zu einer stärkeren religiösen Praxis bei. In vielen Gemeinden ist zudem die Auseinandersetzung zwischen den unterschiedlichen religiösen Ausrichtungen zentral für die Entwicklung der Gemeindestrukturen,¹¹ und auch in Oststadt findet sich die Konfliktlinie zwischen liberaler Auffassung des Judentums und orthodox-traditioneller Definition wieder. Hier sind es aber wiederum die älteren etablierten Gemeindemitglieder, die versuchen, das bestehende Liberale zu erhalten und zu verteidigen, die Orthodoxen stehen hingegen

für das Neue. So verschwand in Oststadt die Konfliktlinie zwischen liberal und orthodox ab Mitte der 2000er Jahre, als die wenigen alteingesessenen deutschen Jüdinnen und Juden sich zurückzogen.

Bei der Betrachtung der religiösen Dynamiken wird sichtbar, dass in Oststadt ein entscheidender Impuls von einer gemeindeunabhängigen, internationalen religiösen Institution, der Lauder Foundation, ausging. Gleichzeitig ist es wichtig, festzuhalten, dass das Lehrzentrum hauptsächlich von Mitgliedern der Gemeinde aufgebaut wurde und auch immer eine enge Anbindung an die Gemeinde hatte. So steht das Angebot des Zentrums weniger in Konkurrenz zu anderen Angeboten, sondern es ergänzt diese vielmehr und verbindet sich mit den religiösen Strukturen der Gemeinde. Die Bewegung kam in Oststadt aus der Gemeinde heraus – das Lehrzentrum konnte daher immer Teil der Gemeinde bleiben. Diese strukturellen Entwicklungen erklären, warum in Oststadt die religiösen Dynamiken stark beeinflusst werden durch das Wirken der Lauder Foundation. Es findet eine Art Konversion von säkularen zu streng gläubigen Jüdinnen und Juden und schließlich eine religiöse Revitalisierung der Gemeinde statt.

Schlussbetrachtung

Das Oststädter Lehrzentrum kann also wirken, weil es von den Gemeindegliedern als etwas Eigenes, selbst Geschaffenes gesehen wird. Zwar ist die Stiftung wie andere jüdische Organisationen deutschlandweit aktiv, aber selten geschieht das in einer so engen Symbiose mit der Gemeinde wie in Oststadt. Unterstützend kommt hinzu, dass in der jüdischen Gemeindeflandschaft von Oststadt jegliche religiöse Konkurrenz fehlt – wobei die Existenz und der Durchbruch des Lehrzentrums auch kaum Platz ließen für ernstzunehmende Alternativen. Die spezifische Entwicklung des jüdisch-religiösen Lebens in Oststadt ist also zum einen dadurch zu erklären, dass es in den 1990er Jahren in Ostdeutschland nur wenig religiöse Infrastruktur gab, sozusagen ein Vakuum, in das die Lauder Foundation vorstoßen konnte. Zum anderen kam es hier zu der unwahrscheinlichen Entwicklung, dass das religiöse Interesse zugewanderter Jugendlicher auf eine international agierende Stiftung stieß, deren Ziel es ist, jüdische Identität zu stärken. Dies führte zu der – im Vergleich zu anderen jüdischen Gemeinden Deutschlands –besonderen religiösen Aktivität in Oststadt.

Die sozialen und religiösen Konflikte wiederum haben zu institutionellen Dynamiken geführt: In Oststadt gibt es zwar keine institutionellen

Abspaltungen, die Einheitsgemeinde bleibt erhalten, doch entstehen unter ihrem Dach spezialisierte Zentren, was zu einer Ausdifferenzierung innerhalb der Gemeinde führt. Bei einem Blick auf die Einheitsgemeinden in Deutschland werden von außen nicht gleich die Veränderungen sichtbar, aber auch in diesen hat es religiöse, soziale und institutionelle Entwicklungen seit den 1990er Jahren gegeben. Diese wären ohne die Migrantinnen und Migranten aus den ehemaligen Sowjetrepubliken so nicht denkbar gewesen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Tobias Brinkmann, *Migration und Transnationalität. Perspektiven deutsch-jüdischer Geschichte*, Paderborn 2012, S. 182.
- 2 Vgl. 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; Heinz-Peter Katlewski, *Judentum im Aufbruch. Von der neuen Vielfalt jüdischen Lebens in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Berlin 2002.
- 3 Vgl. Barbara Dietz, *Jewish Immigrants from the Former Soviet Union in Germany: History, Politics and Social Integration*, in: *East European Jewish Affairs* 2/2003, S. 7–19; Karen Körber, *Juden, Russen, Emigranten. Identitätskonflikte jüdischer Einwanderer in einer ostdeutschen Stadt*, Frankfurt/M.–New York 2005.
- 4 Vgl. Alina Gromova, *Generation »koscher light«. Urbane Räume und Praxen junger russischsprachiger Juden in Berlin*, Berlin 2013; Karen Körber, *Zäsur, Wandel oder Neubeginn? Russischsprachige Juden in Deutschland zwischen Recht, Repräsentation und Realität*, in: dies. (Hrsg.), *Russisch-jüdische Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel*, Göttingen 2015, S. 13–36.
- 5 Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, *Kirche als Organisation*, in: Christian Albrecht (Hrsg.), *Kirche*; Stuttgart 2011, S. 171–195.
- 6 Das Fallbeispiel »Oststadt« ist der Dissertation der Autorin entnommen. Im Zuge der dort vorgenommenen Analyse wurden Konflikte in der Gemeinde herausgearbeitet. Um die interviewten Personen zu schützen, erfolgte eine Pseudonymisierung ihrer Namen sowie der Namen der untersuchten Gemeinden. Oststadt steht für eine Gemeinde in den östlichen Ländern der Bundesrepublik.
- 7 Vgl. Eliezer Ben Rafael/Yitzhak Sternberg/Olaf Glöckner, *Juden und jüdische Bildung im heutigen Deutschland*, 2010, <https://archive.jpr.org.uk/object-ger188>.
- 8 Vgl. Melanie Eulitz, *(Un-)Orthodoxe Biografie: Ein Weg zur jüdischen Religion*, in: *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung*, 1/2012, S. 1–14.
- 9 Vgl. Katlewski (Anm. 2); Melanie Eulitz, *Die jüdisch-liberale Bewegung in Deutschland nach 1990: Eine Gemeindeanalyse*, in: Körber (Anm. 4), S. 37–59.
- 10 Eine Konfliktlinie, die so in vielen jüdischen Gemeinden vorzufinden ist. Vgl. Gromova (Anm. 4), S. 165 f.
- 11 Vgl. Eulitz (Anm. 9).

Fenster des Jüdischen Museums bzw. der Jüdischen Buchhandlung
am St.-Jakobs-Platz in München, 2020 ►



Alltagskultur und Begegnung

Ja, aber
ohne den
Schinken.

Jüdische Esskultur

Traditionen und Trends

Alle Menschen essen und trinken mehrmals pro Tag, das ganze Leben lang: Zudem strukturieren Einkauf, Lebensmittelzubereitung und Kommunikation über die Ernährung den Alltag. Was der französische Soziologe und Ethnologe Marcel Mauss als »soziale Totalphänome« bezeichnet hat,¹ verbindet alle Menschen – unabhängig von nationaler, ethnischer, regionaler oder sozialer Herkunft, Religion, Geschlecht oder politischer Weltanschauung. Kenntnisse über Esskulturen können nicht nur zum Verständnis jüdischer Kultur in all ihren unterschiedlichen Facetten beitragen, sondern auch helfen, Vorurteile gegenüber Menschen jüdischen Glaubens zu hinterfragen und zu entlarven. Auch lassen sich nicht nur über ein gemeinsames Essen, sondern ebenso über die zahlreichen Gemeinsamkeiten zwischen jüdischer und deutscher Esskultur – bei beiden handelt es sich eher um Konstruktionen und Imaginationen denn Realitäten – Verständnisbrücken zur jüdischen Kultur schlagen. So ist das echte Wiener Schnitzel nicht zufällig ein Kalbs- und eben kein Schweineschnitzel. Schweinefleisch gilt in der Thora als unrein, weil es zwar von einem Tier mit gespaltenen Hufen stammt, das Schwein jedoch nicht wiederkäut. Beides muss gegeben sein, damit Fleisch kosher, also rein und zum Verzehr erlaubt ist. Auch zwischen dem Schabbatbrot *Challah* und dem Hefepfopf besteht mehr als eine entfernte Verwandtschaft.

Ernährung ist Kultur

Für die Vergleichende Kulturwissenschaft ist die Ess- und Trinkkultur wegen ihrer Relevanz über soziale Milieus, Räume und Zeiten hinweg von Interesse. Lebensmittel oder Zubereitungsarten können Indikatoren für übergeordnete kulturelle Prozesse sein, anhand derer sich etwa Aus-

sagen zum Sozialgefüge innerhalb von Regionen oder Familien treffen lassen. Dabei gab es stets markante Differenzierungen. Die Esskultur der ländlichen Bevölkerung war anders als die der städtischen, und in Handwerker- oder Arbeiterfamilien wurde anders gegessen als im Bürgertum oder der Aristokratie. Gerade über die Ernährung wurden und werden zudem soziale Hierarchien verhandelt, gefestigt und zur Schau gestellt. Essen ist immer auch eine soziale Handlung, ein »social event«. ² Es konstituiert Gemeinschaft, aber auch Eigen- und Besonderheiten. Im Fokus stehen die handelnden Subjekte, also die kochenden, essenden, trinkenden Menschen und die Frage, wer wann wo warum was mit wem (nicht) isst.

Der Mensch akzeptiert weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart alles biologisch Essbare als Nahrung. Vielmehr ist dem Menschen als Kulturwesen, das mit Sozialisations- und Enkulturationsprozessen konfrontiert ist, bereits in jungen Jahren klar, was gegessen und getrunken werden darf und was nicht. ³ Eine bedeutende Rolle bei diesen Aushandlungsprozessen spielen religiöse Vorschriften, die insbesondere in die jüdischen Ess- und Trinkkulturen eingeschrieben sind. Ganz bewusst soll hier nicht von *der* jüdischen Ess- und Trinkkultur gesprochen werden, da diese ebenso vielfältig ist wie jüdische Lebenswelten im Allgemeinen. Daher verstehen wir jüdische Ess- und Trinkkultur als alle mit Essen und Trinken in Verbindung stehenden Praktiken und Handlungen, die von Menschen jüdischen Glaubens beziehungsweise Menschen, die sich selbst als Jüdin oder Jude verstehen, ausgeübt werden. Dazu zählen der Einkauf ebenso wie die Zubereitung, die Einnahme von Mahlzeiten oder zugehörige Segen und Rituale. Alltags Speisen sind gleichermaßen von Interesse wie feiertagsgebundene Gerichte und Bräuche, etwa der Wein an Schabbat oder der Sederteller zu Pessach.

Für jüdische Esskulturen besonders relevant sind die religiösen Speisevorschriften, die *Kaschrut*. Die grundlegendste und bekannteste lautet: »Du sollst ein Zicklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.« ⁴ Hieraus wird die Trennung von milchigen und fleischigen Lebensmitteln abgeleitet. Wie streng dieses Gebot beachtet wird, ob etwa getrenntes Geschirr, Besteck sowie getrennte Kühlchränke und Öfen genutzt werden, liegt freilich im Ermessen und den Händen der Auslegenden.

Thora und Kaschrut

Kaschrut bedeutet auf Hebräisch »rituelle Eignung« und umfasst die Speisegesetze des Judentums, die sich auf die Herstellung, Zubereitung und Lagerung von Lebensmitteln ebenso beziehen, wie sie erlaubte von ver-

botenen Speisen abgrenzen.⁵ Der Ursprung der Speisegesetze lässt sich grob zwischen dem 7. und 5. Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung datieren, als nomadische jüdische Stämme im Gebiet des heutigen Israel lebten. In den *Kaschrut* wird grundsätzlich unterschieden zwischen Nahrungsmitteln, die *koscher* – also rein und daher erlaubt – sind (abgeleitet vom hebräischen *kascher*, wörtlich »tauglich«), und Lebensmitteln, die *treif* – also unrein und daher verboten – sind.⁶ *Treif* ist jiddisch, abgeleitet vom hebräischen *trefa*, was in seiner Wortherkunft unter anderem »Aas« bedeutet. Unter der dritten Kategorie werden Lebensmittel gefasst, die *parve* sind, was auf Hebräisch »neutral« bedeutet. *Parve* sind Nahrungsmittel, die weder milchig noch fleischig sind und daher mit milch- wie auch fleischhaltigen Speisen kombiniert werden können. Hierzu zählen etwa Früchte und Gemüse, Getreide und Eier, aber auch Milchersatzprodukte, etwa auf Sojabasis. Ein weiteres zentrales Thema ist die Verwendung koscheren Fleisches, das grundsätzlich von Tieren stammen muss, die nach jüdischem Ritus geschächtet sind. Menschen jüdischen Glaubens ist ebenso wie Musliminnen und Muslimen der Verzehr von Blut verboten. Fisch muss von Tieren stammen, die sowohl über Flossen als auch Schuppen verfügen, was beispielsweise Aal ebenso ausschließt wie Meeresfrüchte.⁷

Grundsätzlich handelt es sich bei den aus der Thora abgeleiteten Speisevorschriften um Regelungen, die rituelle Reinheit bezwecken und die Heilung der Seele, nicht des Körpers, zum Ziel haben. Positive Nebeneffekte der Speisegesetze wie Krankheitsprävention wurden erst seit der Neuzeit thematisiert. Hinzu kommen symbolische Funktionen der Speisegesetze, die nicht nur der Identifikation und Orientierung dienen, sondern ebenso der Abgrenzung von Menschen, die nicht jüdischen Glaubens waren. Die gemeinschaftsstärkende Funktion nahm zu, als mit der Zerstörung des ersten Tempels in Jerusalem 587/86 v. Chr. (3174/75 nach jüdischer Zeitrechnung) und schließlich der Zerstörung des zweiten Tempels 70 n. Chr. (3830/31) die Diaspora (griechisch: »Zerstreuung«) begann: Jüdinnen und Juden waren von nun an gezwungen, über die Welt verstreut zu leben. Alle Ge- und Verbote der *Kaschrut* wurden kontinuierlich überarbeitet und ergänzt, auch wurden sie kaum von allen Menschen jüdischen Glaubens eingehalten; vielmehr unterliegen Anwendung und Abwägung über Sinn und Nutzen permanenten Aushandlungs- und Wandlungsprozessen, die jüdische Küche zu einem pluralen Phänomen religiös geprägter Esskultur machen.

Woher und Wohin?

Esskultur wird grundsätzlich von geografischen und klimatischen Parametern geprägt. Auch die jüdische Küche war immer von Produkten bestimmt, die im agrarischen Nahbereich produziert werden konnten. Für das jüdische Selbstverständnis waren aber vor allem religiöse Faktoren wichtig: weniger die Stofflichkeit als vielmehr die Klassifizierung als *koscher* waren und sind maßgeblich. Dass jüdische Esskultur dabei kaum auf nationalstaatliche Bezüge fokussiert, ist auf die dynamische Geschichte des Judentums zurückzuführen: Mit der Zerstörung des zweiten Jerusalemer Tempels, der Vertreibung der jüdischen Bevölkerung aus Judäa sowie ihrer Ansiedlung im babylonischen Exil endete zwar das antike Judentum als bündige Religionsgemeinschaft, während der Antike siedelten jedoch jüdische Sklaven, aber auch Kaufleute und andere Berufsgruppen – meist im Gefolge der Heere – in den Provinzen des Römischen Reiches und schufen so zahlreiche Zentren im Mittelmeerraum und im Nahen Osten. Seit dem 11. Jahrhundert nahm die Zahl jüdischer Siedlungen trotz zu leistender Sonderzahlungen und Schutzsteuern durch florierende Handelstätigkeit zu, sodass zahlreiche Gemeinden vor allem auf der Iberischen Halbinsel sowie im Gebiet zwischen Ardennen, Rhein und Mosel entstanden. Pogromwellen, die diese immer wieder heimsuchten, zwangen viele zur Umsiedlung: Jüdisches Leben verlagerte sich zunehmend nach Mittel- und Osteuropa, wo sich autochthone jüdische kulinarische Systeme bildeten.

Räumlich schlug sich diese Opposition der christlichen Mehrheitsgegenüber der jüdischen Minderheitsbevölkerung in der Frühen Neuzeit in einer zwangsweisen Ansiedlung der jüdischen Bevölkerung in eigenen, abgeschlossenen Vierteln wie der Wiener Leopoldstadt nieder. Ein markantes Beispiel ist auch das im 16. Jahrhundert in Venedig eingerichtete Ghetto. Die damit einhergehende Isolation trennte christliche und jüdische Lebenswelten und verschärfte durch die Betonung des Unbekannten und Anderen religiöse Vorurteile und Judenfeindschaft. Die Verschränkung von Aberglauben und Xenophobie mündete oft in brutale Pogrome, die jüdische Räume im Laufe ihrer Geschichte herausforderte und nicht selten zerstörte. Infolge von Vertreibung und Flucht schälten sich zwei dominante Gruppen heraus: die Aschkenasim, die in Nord-, Mittel- und Osteuropa ansässig waren und bis heute die größte Gruppe der Jüdinnen und Juden weltweit bilden, und die Sephardim, die Nachfahren der jüdischen Familien, die im 15. und 16. Jahrhundert vor der Spanischen Inquisition, die sie vor die Wahl zwischen »Tod oder Taufe« stellte, von der Iberischen Halbinsel in erster Linie nach Nordafrika flohen. Daneben existiert die

Gruppe der Mizrachim, die sich aus jüdischen Gemeindemitgliedern aus dem Kaukasus und dem Nahen Osten speist sowie Jüdinnen und Juden aus Indien umfasst. Viele dieser kleinsten Gruppen emigrierten in der jüngeren Geschichte nach Israel, sodass sie außerhalb des Landes kaum mehr präsent sind.

Die geteilte Erfahrung von durch Diskriminierung und Repressalien erzwungener Migration, die dadurch entstehende Prekarität und das notwendige Drängen in mobile oder moralisch als anrühlich wahrgenommene Berufsfelder wie den Handel oder das Bankenwesen führten nicht nur zu einer internen Solidarität, sondern auch zur Suche nach sicheren Orten, um das eigene Leben jüdisch gestalten zu können. War die möglichst strikte Einhaltung der Speisegesetze in der Vormoderne konstituierendes Element jüdischer Gemeinschaften und oblag strenger sozialer Kontrolle, haben die sich im 19. Jahrhundert beschleunigenden Emanzipationsbewegungen dazu geführt, dass die Befolgung der Regeln in der Praxis an Bedeutung einbüßte. Außerdem emigrierten insbesondere im 19. Jahrhundert zahlreiche europäische Jüdinnen und Juden nach Nordamerika und differenzierten sich dort mit der Zeit in ihren Gemeindestrukturen nach Regionen und Glaubensrichtungen stark aus. Unterdessen verschwammen christliche und jüdische Lebenswelten in Westeuropa durch Religionsübertritte. Zur selben Zeit ist eine Blüte freien jüdischen Lebens in urbanen Zentren wie Berlin, Frankfurt am Main, Wien, Prag, Krakau oder Warschau zu verzeichnen.⁸ Im Angesicht der vor allem durch die Weltwirtschaftskrise wieder anschwellenden Ressentiments waren Jüdinnen und Juden ab den 1920er Jahren zunehmender Verfolgung ausgesetzt, die in der Shoah gipfelte und für Millionen Menschen den Tod, für andere Flucht und Exil bedeutete.

Jüdische Lebenswelten und ihre Esskultur, die bis dahin in diversen europäischen Städten und in eher ländlich geprägten Regionen wie Franken oder dem Elsass eine Blütezeit erlebt hatten, wurden durch diese Zäsur vielerorts vernichtet.⁹ Nach 1945 entstanden durch Überlebende und durch Remigration zaghaft wieder Gemeinden in Europa. Daneben hatte jüdisches Leben insbesondere in den USA, aber auch in Südamerika und Australien neuen Boden gefunden. Mit der Staatsgründung Israels 1948 war dann der räumlich, historisch und spirituell stärkste Bezugspunkt jüdischen Lebens weltweit wieder gegeben – zahlreiche Migrationsbewegungen aus Europa orientierten sich von nun an zum östlichen Mittelmeer hin.

Heute liegen die Schwerpunkte jüdischen Lebens neben Israel in den USA, insbesondere in New York, in Frankreich mit Zentren in Paris und Marseille, in Deutschland mit Städten wie Berlin, Frankfurt am Main,

München und Köln, im belgischen Antwerpen, in London, Barcelona und in einigen weiteren Metropolen Zentraleuropas. Jüdische Esskultur ist dabei überall anzutreffen, wo jüdisches Leben zu Hause ist und Wertschätzung erfährt – sei es zu privaten, religiösen oder gastronomischen sowie touristischen Zwecken.

Jüdische Esskultur speist sich ebenso aus religiösen Vorschriften wie aus familiären Traditionen und Migrationserfahrungen und schließlich aus regionalen Ernährungssystemen. So brachten etwa die jüdischen »Kontingentflüchtlinge«, die in den 1990er Jahren aus der areligiösen ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland emigrierten,¹⁰ die fleischlastige, aschkenasisch geprägte Küche Osteuropas mit kräftigen Eintöpfen und Teigtaschen mit, auf die sich New York Style Delis (Delikatessengeschäfte mit Imbiss) in den USA und anderswo beziehen, wenn sie dick geschichtete Pastramisandwiches oder Bagel mit Frischkäse und Lachs als moderne Interpretationen ihres kulinarischen Erbes servieren. Die Mehrzahl der Mitglieder der heutigen jüdischen Gemeinden in Deutschland, die aus dieser postsowjetischen Migration stammt, pflegt jedoch einen Ernährungsstil, der nur noch reduziert koscher ist.

Die Beschäftigung mit jüdischer Esskultur schließt das Erkunden von historischen und geografischen Verwerfungen und den Effekten dieser verwobenen Lagen auf jüdische Lebenswelten weltweit ein. Heutige Sprach- sowie geografische Grenzen sind dabei nachrangige Faktoren, die die kulturellen Vernetzungen unnötig reduzieren. Demgegenüber ergeben sich aus den durch Mobilität erzeugten Netzwerken die Leitlinien, an denen entlang jüdische Esskultur in ihrer Vielfalt entstanden ist und sich unter dem Eindruck von Globalisierung und einer gleichzeitigen Wertschätzung des Regionalen weiter als identitäts- und gemeinschaftsstiftender Faktor ausbildet.¹¹

Jüdische Esskultur schafft damit einen uneinheitlichen Raum mit ganz eigenen Regeln und Trends, die sich nicht nur stofflich in den Speisen und ihrer Herkunft, sondern auch in Tischsitten und den ideellen Funktionen des Essens äußern.

Fest- und Feiertage kulinarisch

Das wohl esskulturell am stärksten aufgeladene Fest, an dem der Befreiung aus der Sklaverei und des Auszugs aus Ägypten gedacht wird, ist Pessach, das im Frühjahr gefeiert wird. Im Gedenken an den raschen Aufbruch, der keine Zeit für die Gärung des Teiges ließ, wird das ungesäuerte Brot

Matze gegessen. Neben Sauerteigbrot, *Chamez* genannt, darf sich auch kein anderes gesäuertes Getreideprodukt im Haus befinden – so sind etwa auch Kekse und Bier verboten. Um das Haus davon zu befreien, sind die Tage vor Pessach die Zeit des Frühjahrsputzes. Der Beginn des Festes ist der Sederabend, der im Kreis der Familie nach einem festen Zeremoniell gefeiert wird. Dabei haben die Speisen symbolische Bedeutung: Auf dem Sederteller befindet sich *Maror* aus bitter-scharfem Meerrettich, der an die Knechtschaft in Ägypten erinnern soll, ein Lammknochen mit etwas Fleisch, der für das Opferlamm steht, eine *Charosset* genannte bräunliche Mischung aus Äpfeln und Datteln oder Nüssen, die an die von den Israeliten in Ägypten gefertigten Lehmziegel erinnert, ein gekochtes Ei, zugleich Zeichen für die Fruchtbarkeit und die Fragilität menschlichen Schaffens, sowie *Karpas* genannte Erdfrüchte wie Radieschen oder Kartoffeln, die in Salzwasser getaucht und stellvertretend für die zermürbende, tränenreiche Arbeit verzehrt werden. Dazu wird Wein gereicht, wobei ein Becher für den Propheten Elia, den Vorboden des Messias, gedacht ist. Neben diesen rituellen Mahlzeitenkomponenten ist auch der Ablauf des Mahls auf jahrhundertealte Traditionen gestützt: Gesang, Segenssprüche und die Lesung der Pessach-Haggada, die im Wechselspiel zwischen den Fragen des jüngsten Kindes am Tisch und dem Gastgeber den Grund des Festtags nachzählt, machen den Abend zu einem familiären Fest der Besinnung.

Eine zentrale Rolle für die jüdische (Ess-)Kultur spielt auch der Schabbat, der von Freitag- bis Samstagabend dauert. Der Ruhetag nach der Schöpfung, den das Christentum für den Sonntag übernommen hat, ist von Gebeten im Gottesdienst und der freitagabendlichen Feier zu Hause geprägt, bei der die Schabbatlichter entzündet werden. Das Arbeitsverbot prägt sich am Schabbat deutlich aus: Da an diesem Tag unter anderem kein Feuer entzündet werden darf und somit auch nicht direkt gekocht werden kann, greifen jüdische Familien auf warmhaltende Öfen und heute auch auf Zeitschaltuhren zurück, um insbesondere in der dunkleren Jahreszeit elektrische Geräte wenigstens teilweise zur Verfügung zu haben. Traditionsreiche Schabbatgerichte wie der *Tscholent*, der aus Graupen, Bohnen, Kartoffeln und Fleisch stets geschmort, aber regional mit unterschiedlichen Zutaten zubereitet wird, werden daher am Vorabend vorbereitet und über Stunden langsam gegart, um alle Ge- und Verbote angemessen einhalten zu können. Dazu werden geflochtene *Challah*-Brote gegessen. Insbesondere in Israel und in großen jüdischen Communitys wie dem New Yorker Stadtteil Williamsburg ruht an diesem Tag das gesellschaftliche Leben; in Europa jedoch ist der Schabbat vor allem ein familiärer Feiertag ohne größere Außenwirkung. Global prägt den Schabbat jedoch, dass er, wie zahl-

reiche jüdische Fest- und Gedenktage, eine starke familienzentrierte Ausrichtung hat und somit ebenso in der Synagoge wie auch am heimischen Esstisch prägend für die Ausübung des Judentums in religiöser und kultureller Hinsicht ist.¹²

Zwischen Gemeinschaft, Erinnerung und Identität

Speisen wie der *Tscholent* sind mehr als nur Gerichte. Sie stehen im Zentrum des religiösen und des sozialen Lebens, sie sind Traditionsanker und zentrale Bestandteile der besonders an Feiertagen ausgeübten jüdischen Ernährungspraktiken. Vor allem die Routinen des gemeinsamen Essens sowie die weitergegebenen Rezepte und geteilten Erinnerungen sind gemeinschaftsprägende Faktoren jüdischer Lebenswelten. Unabhängig von orthodoxen oder säkularen Grundüberzeugungen sind sie bekannte Muster mit hoher Bindungskraft und stellen historische Bezugsgrößen dar, die sich mit persönlichen Präferenzen zu nur bedingt frei gestalteten esskulturellen Praktiken entwickeln.

Essen und Trinken sind eine biologische Notwendigkeit, doch im Rahmen von religiös, sozial und kulturell prägenden Faktoren ist die Ernährung auch eine Orientierungshilfe im sich diversifizierenden Alltag, in dem sich Küchen und Geschmäcker langsamer wandeln, als man erwarten mag.¹³ Neben den Migrationsbewegungen und der Erinnerung trug auch die wieder auflebende Alltags- und Festküche dazu bei, dass jüdische Lebenswelten eine ortsunabhängige Resilienz aufweisen. Die Suche nach Heimat ist ein zentrales Motiv im Judentum. So werden Erinnerungen und Identitätsbezüge über die Gesamtheit und Diversität der jüdischen Küche kommuniziert.

Küche, Essen und Identität bilden ein untrennbares Geflecht, das emotionale Stabilität schaffen kann – so sind *Challah*-Brote für viele Menschen jüdischen Glaubens nicht nur geflochtene Hefebrote, sondern starke Artefakte der Erinnerung, die sie an gedeckte Festtagstische zurückversetzen. Für Shoah-Überlebende können diese »Chiffre für raumgebundene Identität, soziale Gruppen oder erlebte Chronologien«, aber auch mit schmerzhaften Erinnerungen verbunden sein – gleichzeitig ist »die Esskultur für viele zugleich letzter Anker im Meer der verlorenen Heimat«.¹⁴

Am familiären Esstisch, aber auch in der Gastronomie und in populärkulturellen Blogs kann eine Auseinandersetzung mit der jüdischen Küche in der Lage sein, Gemeinschaften über kommunizierte Traditionen zu erhalten.

Aktuelle Esskulturen

Junges jüdisches Leben beginnt seit der Wende zum 21. Jahrhundert auch in Deutschland wieder zu florieren. Nicht nur die Kinder der sogenannten Kontingentflüchtlinge, sondern auch junge Menschen aus Israel finden in Deutschland ein Zuhause – manche auf Zeit, etwa auf der Suche nach ihrer Familiengeschichte, einige aber auch auf Dauer. Urbane Zentren profitieren von dieser neuen Lust auf das gar nicht mal so Fremde, das Deutschland vielgesichtiger gestaltet. Berlin ist unterdessen zu einem Zentrum jüdischen Lebens geworden. Neben den großen Gemeinden in München, Frankfurt am Main, Düsseldorf und Köln ist die Hauptstadt einer der ersten Anlaufpunkte – insbesondere dann, wenn Religion nicht der entscheidende Beweggrund ist. Obwohl die Erinnerung an den Völkermord hier in Stolpersteinen stets präsent ist, beherbergt keine Stadt in Deutschland so viele Nationalitäten – darunter gleichermaßen (modern-)orthodoxe und säkulare Menschen jüdischen Glaubens.

Dass heute wieder junge Menschen jüdischer Sozialisation Städte wie Berlin als Ort ihrer Selbstverwirklichung entdecken und daraus neues Selbstbewusstsein schöpfen, äußert sich auch in der breiten Gastroszene, die insbesondere in Form der Fusionküche auftritt. Ad hoc eingerichtete, lässige Imbisse mit *Hummus* und *Limonana*, einer Minzlimonade, sind dabei ebenso vertreten wie anspruchsvolle Restaurants, in denen traditionelle aschkenasische Rezepte mal ganz klassisch in Form von *Gefillte Fisch* oder mit Lammfleisch gefüllten *Kreplach*-Teigtaschen, mal aber auch vegetarisch oder vegan serviert werden, etwa als lange geschmorte Linsengerichte oder Gemüsesuppen mit *Matze*-Knödeln. Daneben hat sich insbesondere die Küche des östlichen Mittelmeerraums einen festen Platz geschaffen: Würzige, bunte Speisen aus Israel und jüdischen Communitys der Levante, vielfach als praktisches Fingerfood, erfreuen sich wachsender Beliebtheit. Gerichte wie die Tomaten-Ei-Pfanne *Shakshuka*, die knusprigen Kichererbsenbällchen *Falafel* oder eine weich geschmorte Aubergine mit der Sesamsoße *Tahini* oder dem scharfen Kräuterdip *S'chug* holen bis dahin vielfach unbekannte Geschmackskombinationen auf den Teller und fügen sich nahtlos in den bestehenden Trend der Ethno- und Global-Food-Küche ein. Dass viele dieser Speisen mit Fleisch serviert werden können, aber durchaus nicht müssen, bricht dabei nicht nur mit dem europäischen Dreikomponentenessen, sondern geht auch mit aktuellen Gesundheits- und Umwelttrends einher. Die Gastronomin Haya Molcho etwa hat das Lebensgefühl des östlichen Mittelmeers und mit ihm die Esskultur als familiär-emotionales Erlebnis von selbstverständlich geteilten Gerichten

wie den Vorspeisenvariationen *Mezze* in europäische Geschmacks- und Trendwelten erfolgreich eingefügt.

Eine Vereinigung des aschkenasischen kulinarischen Erbes mit manch modernem Twist sind die Delis, die als amerikanisches Trendphänomen mit europäischen Wurzeln in jüngerer Zeit auch in der deutschen Gastroszene Fuß gefasst haben, wie Bagelbäckereien und aufgetürmte Pastramibrote in urbanen Szenetreffs und aus Foodtrucks verraten. Auch die Lokale internationaler Starköche wie Meir Adoni, der israelische Küche mit marokkanischen Einflüssen vereint, oder israelisch-palästinensische Teams, die ganz in der Tradition von Dialog durch gemeinsames Kochen und Essen der Köche und Kochbuchautoren Yotam Ottolenghi und Sami Tamimi stehen, sind in Berlin und anderswo anzutreffen. Insbesondere Ottolenghi ist in den vergangenen Jahren zu einer Chiffre für kreative Rezepte mit besten, häufig ungewohnt kombinierten Zutaten geworden und hat sich so zum Star einer von der Levante inspirierten Fusionküche gekocht.

Einige Restaurants, aber bei Weitem nicht alle in diesem Spektrum, sind koscher. Religiöse Vorschriften haben sich mit regionaler und kultureller Sozialisation sowie persönlichen Bestrebungen nach Individualität verbunden und konstituieren jüdische Räume anhand der Gastronomie. So sind Bezeichnungen wie »kosher-style«, »DIY-koscher« oder »kosher light«,¹⁵ aus denen hervorgehen kann, dass zum Beispiel ohne Schweinefleisch gekocht wird oder in den Gerichten, aber nicht unbedingt in der Küche, Fleisch- und Milchprodukte getrennt sind, in Europa weit verbreiteter als *glatt*, also vollauf koschere Lokale mit rabbinischem Zertifikat. Doch auch hier gibt es Schwerpunkte: Einige jüdische Gemeinden betreiben eigene Restaurants, oder Gastronomen entschließen sich auf Basis ihres Glaubens zu einer komplett koscheren Küche. Beispiele dafür gibt es nicht nur in Berlin, sondern auch in Frankfurt am Main, München und anderen deutschen Großstädten.

Daneben treten auch Produzenten koscherer Milch- und Fleischprodukte sowie Weinkeltereien und Likörbrennereien als Vertreter einer neuen, bewussten Positionierung zu jüdischen Konsumpraktiken auf. Insbesondere die Schnittmengen jüdischer und anderer nahöstlicher Esskulturen können dabei praktisch für den oft ethnisierten lokalen Handel sein, da auch als *halal* zertifizierte Produkte – verbindlich ohne Schweinefleisch und -gelatine – für die koscher lebende Kundschaft von Interesse sind.

Die Vielfalt der Küchen und Kombinationen ist ein urban besonders betontes Phänomen mit Wurzeln in aller Welt. Berlin und andere wirtschaftliche und kulturelle Zentren bilden dabei keine Ausnahme, sondern ein gutes Beispiel für eine jüdische, vielfach aschkenasisch oder israelisch-

mediterran interpretierte Küche. Globalisierung und neue Trends zeigen sich in der Esskultur rasch und vielschichtig, werden aber nicht überall gleich gut angenommen. So sind es insbesondere junge Menschen, die in diese Ballungsräume strömen und anhand von Mode, Netzwerken und auch Esskultur – wie der Levante-Küche oder den Adaptionen aschkenasischer Gerichte – ihre Lebensstilformation betreiben und dadurch eine offene Position gegenüber einer globalisierten Welt demonstrieren. Daneben gilt besonders die bereits näherungsweise aus Urlauben und Medien bekannte Mittelmeerküche als wohlschmeckend und gesund und setzt so attraktive Maßstäbe in der bewussten Ernährung. In diesem Spannungsfeld aus lokal und global bewegt sich zeitgenössische jüdische Esskultur.

So hat sich insbesondere die an jüdischen Entwicklungslinien orientierte Fusionküche mit ihren Anleihen an diversen Mahlzeitsystemen in jüngster Zeit als ein anschlussfähiger Trend mit hohem Dialogpotenzial erwiesen. In einer Gegenwart, in der das Globale im Regionalen entdeckt und das Regionale wiederum im Globalen besonders in der Esskultur wertgeschätzt wird, kommt es in einem derzeit zumeist noch überschaubaren Rahmen zu einer urban konzentrierten Etablierung jüdisch-pluraler Esskultur. Die damit geworfenen Schlaglichter auf einzelne Städte und Viertel, religiöse und säkulare jüdische Lebenswelten sowie Alltagsspeisen und Festbräuche eröffnen Perspektiven auf lokale Einbettungen und Adaptionen, die jüdische Esskultur ebenso in ihren einenden Spezifika wie in ihrer historisch, regional sowie modisch bedingten Vielfalt einst und heute fassbar machen.

Der Beitrag erschien erstmals in der APuZ 44–45/2021 »Jüdisches Leben in Deutschland«.

Anmerkungen

- 1 Timo Heimerdinger, Schmackhafte Symbole und alltägliche Notwendigkeit. Zu Stand und Perspektiven der volkskundlichen Nahrungsforschung, in: Zeitschrift für Volkskunde 101/2005, S. 205–218, hier S. 205.
- 2 Johanna Mäkelä, Defining a Meal, in: Elisabeth Fürst/Ritva Prättälä/Marianne Ekström et al. (Hrsg.), Palatable Worlds. Sociocultural Food Studies, Oslo 1991, S. 87–95, hier S. 92.
- 3 Vgl. Ulrich Tolksdorf, Strukturalistische Nahrungsforschung. Versuch eines generellen Ansatzes, in: Ethnologia Europaea 9/1976, S. 64–85, hier S. 67.
- 4 Exodus 23,19 sowie Deuteronomium 14,21. Vgl. Ruth Melcer/Ellen Presser, Ruths Kochbuch. Die wunderbaren Rezepte meiner jüdischen Familie, Hildesheim 2015, S. 96.
- 5 Vgl. ebd.
- 6 Vgl. Admiel Kosman/Ronen Pinkas, Koscher – Jüdisch, in: Heribert Hallermann et al. (Hrsg.), Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht, Bd. 2, Paderborn 2019, S. 1082f.
- 7 Vgl. ebd.
- 8 Vgl. Bastian Fleermann, Marginalisierung und Emanzipation. Jüdische Alltagskultur im Herzogtum Berg 1779 bis 1847, Neustadt/A. 2007.
- 9 Vgl. Gunther Hirschfelder, Facetten einer Ernährungsglobalgeschichte. Esskultur als Resultat historischer Prozesse, in: APuZ 1–3/2018, S. 4–11.
- 10 Vgl. Julia Bernstein, Man hat Juden erwartet und es sind Menschen gekommen, 11. 5. 2021, www.bpb.de/331911.
- 11 Vgl. Heimerdinger (Anm. 1), S. 207 ff.
- 12 Vgl. Heinrich Simon, Jüdische Feiertage. Festtage im jüdischen Kalender, Leipzig–Berlin 2003.
- 13 Vgl. Heimerdinger (Anm. 1), S. 206 f.
- 14 Gunther Hirschfelder, Pelmeni, Pizza, Pirogge. Determinanten kultureller Identität im Kontext europäischer Küchensysteme, in: Norbert Franz (Hrsg.), Russische Küche und kulturelle Identität, Potsdam 2013, S. 31–50, hier S. 35, S. 47.
- 15 Vgl. Alina Gromova, Generation »koscher light«. Urbane Räume und Praxen junger russischsprachiger Juden in Berlin, Bielefeld 2013.

Verbotener Standard

Schächten in der deutsch-jüdischen Geschichte

Das Schächten ist ein Schlachtverfahren zur Fleischgewinnung aus der Haustierhaltung von Wiederkäuern und Geflügel. Es gehört seit jeher zum kultischen Fundament jüdischer Lebensführung und wurde vor rund 1700 Jahren von siedelnden Juden in die Regionen nördlich der Alpen mitgebracht. Der Begriff »Schächten« (*Schechita*) kommt aus dem Hebräischen und wird vom Verb *schachach* abgeleitet, das »hin- und herziehen« (des Messers) bedeutet. Fest in der jüdischen Ernährungslehre, der *Kaschrut*, und damit in der religiösen Tradition gerechter jüdischer Lebensführung (*Halacha*) verankert, besitzt der Schächt kultus für Juden bis heute identitätsstiftenden Charakter. Der Blick in die deutsch-jüdische Geschichte legt den Schluss nahe, dass aus der jeweiligen mehrheitspolitischen Positionierung zum Schächt kultus auf die Selbstverständlichkeit jüdischen Lebens in Deutschland geschlossen werden kann.¹

Religiöse Grundlagen

Nach jüdischer Tradition führen die freiwillige Befolgung aller Gebote und die Mäßigung persönlicher Begierden zu einer gerechten Lebensführung.² Eine Reihe von Geboten begrenzt den Fleischverzehr – das Speiseideal ist ein veganes.³ Fleischgenuss steht auf niedriger moralischer Stufe.⁴ Fleischige Lebensmittel werden von milchigen getrennt, bei Rohprodukten, Geschirr und Speisen.⁵ Nur Fleisch von »reinen« Tierarten ist erlaubt.⁶ Laut Überlieferung wurden je sieben Paare dieser Arten auf die Arche Noah gerettet, sonst hätten die Dankopfer nach der Sintflut bereits gerettete Tierarten ausgerottet.⁷ Die noachidischen Gebote verlangen unter anderem, Tiere vor Qual zu bewahren.⁸ Das jüdische Religionsgesetz schreibt außerdem vor, lebenden Tieren kein Körperteil zu entrei-

ßen oder sie zur Vergnügung zu benutzen. Jagen wird ebenfalls abgelehnt. Vielmehr ist Tieren mit Mitgefühl zu begegnen (*Tza'ar Ba'al Chajim*)⁹ und ihr Lebensrecht zu achten.¹⁰

Aus biblischer und mündlicher Überlieferung stammen die halachischen Handlungsanweisungen zur *Schechita*, die im Talmudtraktat Chullin (Profanes) enthalten sind. In deutscher Übersetzung umfasst Chullin rund 950 Seiten.¹¹ Die über 1500 Jahre alten Talmudausführungen stehen aktuellen EU-Schlachthof-Bestimmungen in ihrer Detailfülle in nichts nach.

Tiere müssen bis zum Schächtakt gesund und unversehrt bleiben. Fleisch von geschächten Tieren gilt nach eingehender *Bedika* (Fleischbeschau) als kosher, also als rein, und darf weiterverarbeitet und verzehrt werden. Weist die *Bedika* auch nur ein winziges Loch in der Hirnhautmembran nach oder ist das Rückenmark abgerissen, ist das Fleisch *trefa* (unrein), also für den Verzehr nicht geeignet.¹² Solche Verletzungen können vom Bolzenschuss oder vom Aufhängen an den Hinterbeinen vor dem Tötungsschnitt herrühren, beide Schlachtpraktiken sind daher unzulässig. Ferner beschreibt Chullin ausführlich unter anderem fünf untersagte Fehlhandhabungen des Schächtinstruments: *Schehija* – Unterbrechen, *Derassa* – Druck, *Halada* – Vergraben, *Hagrama* – Versetzen und *Ikur* – Verreißen.

Mögliche Blutreste müssen vor dem Kochen oder Braten durch mehrmaliges Salzen und Waschen entfernt werden,¹³ denn im Blut findet sich die Seele lebendigen Fleisches,¹⁴ und aus Respekt vor dem Leben darf Blut weder aufgefangen, gesammelt noch konsumiert werden. Den Anblick großer Blutmengen sollen die Menschen aus Selbstschutz vermeiden.¹⁵ Das blutige Zeugnis des Tabubruchs der Tötung, des Vertrauensbruchs der »Hirt*innen« an ihren Tieren, muss zugedeckt werden.¹⁶ Selbst an entlegensten Orten und selbst wenn nichts anderes als Goldstaub zur Verfügung steht, muss vergossenes Blut bedeckt werden.¹⁷

Alle Israeliten, also befähigte jüdische Männer, Frauen und Heranwachsende, können die *Schechita* ausführen. Zur Ausbildung gehören praktische und ideelle Vorbereitungen. Ein *Schochet* (Schächter) nimmt Leben, das von Gott kommt und versieht eine ehemals priesterliche Aufgabe. Vor dem Schächten werden Segenssprüche gesprochen. Die Schlachtinstrumente müssen schartenfrei geschliffen sein und einer Nagelprobe unterzogen werden.¹⁸ Unabhängig davon, ob das Schlachttier liegt oder steht, muss der Hals vor dem Schnitt gestreckt sein. Nur der oberste Knorpelring der Luftröhre ist geschlossen.¹⁹ Das Messer muss blitzschnell vor- und zurückgezogen werden, bis alle Halsweichteile durchtrennt sind – auch sämtliche Nervenenden der zwei Halspartien, sodass die Schmerzleitung umgehend erlischt. Dadurch spürt das Tier den Schnitt kaum, etwa ver-

gleichbar damit, wenn man sich an scharfem Papier verletzt.²⁰ Aus der klaffenden Wunde schießt das Blut. Durch das Absacken des Blutes aus dem Kopf verliert das Tier in Sekunden sein Bewusstsein. Bewusstlos stirbt es. Erst der komplett ausgeblutete Schlachtkörper wird der *Bedika* unterzogen. Nicht-koschere Körperpartien wie Hinterviertel mit Spannader, Vorderfüße, Organe außer der Leber, Knochen, Rückenmark, Fettgewebe, Röhren und Gefäße, der Kopf mit Ausnahme der Zunge, Hals, Sehnen- und Nervenstränge werden aussortiert und üblicherweise zum Teil an Nichtjuden verkauft.

Historische Entwicklung

Überall in Europa sah sich das Schächten Hunderte von Jahren einer gewaltigen Opposition gegenüber. Es galt als »unmenschlich«. Die mittelalterliche christliche Lesart unterstellte Juden Grausamkeit und Blutdurst.²¹ Lange durfte nur so viel geschächtet werden, wie es für die Deckung jüdischen Eigenbedarfs nötig war. Damit sollte der Fleischverkauf von Juden an Christen verhindert werden, um die Pfründe christlicher Metzgerzünfte zu wahren.²² Schächter waren vom Rabbiner bestellte Gemeindebeamte.

Vor dem 19. Jahrhundert lebten 90 Prozent der Juden auf dem Land. Grundlose Landjuden waren Hausierer, Gebrauchtwaren-, Landprodukt- und Viehhändler oder waren im Gütertransport und Kleinkreditwesen tätig. Da ihnen über Jahrhunderte hindurch berufliche Alternativen verwehrt blieben, waren Juden versiert bei der Kapitalisierung von Erträgen.²³ Ab Ende des 18. Jahrhunderts veränderten sich in den deutschen Staaten die alten Herrschaftsstrukturen aus Adel und Kirche, und die Säkularisierung nahm zu.²⁴ Die zuvor weitestgehend autonom verwalteten jüdischen Gemeinden wurden nun dem Staat unterstellt. Ihm oblag jetzt das Hoheitsrecht über immer mehr Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, auch das Schlachten gelangte unter staatliche Aufsicht und Kontrolle.

1791 hatte die französische Nationalversammlung die juristische und bürgerliche Gleichstellung für Juden beschlossen. Nach französischem Vorbild kam es auch in den deutschen Staaten zu Emanzipationsgesetzgebungen wie beispielsweise 1808 in Westfalen, 1812 in Preußen und 1813 in Bayern. Juden wurden nun eingebürgert,²⁵ an manchen Fakultäten zum Studium zugelassen, und mancherorts wurde ihnen der freie Grunderwerb erlaubt.²⁶ Berufsbeschränkungen betrafen noch lange den höheren Staats- und Militärdienst.²⁷ Mit zunehmender Industrialisierung und Verstädterung veränderten sich die Lebensweisen der Menschen. Juden verbanden

Produktion und Landhandel mit der Gründung von Einzelhandelsgeschäften in Städten. Sie wurden Fabrikanten und drangen in selbstständige akademische Berufe.²⁸

Die Integrationsbestrebungen in die deutschen Gesellschaften wurden begleitet von offen antisemitischen Zurückweisungen, rechtlichen Benachteiligungen und gewaltsamen Ausschreitungen wie die von Würzburg ausgehenden »Hep-Hep-Unruhen« 1819.²⁹ Konservative, Adelige, der preußische König Friedrich Wilhelm III., christliche Philosophen und Wissenschaftler, Literaten und Politiker agitierten gegen die bürgerliche Gleichstellung von Juden. Erst mit der Reichsgründung 1871 kam es schließlich zur rechtlichen Gleichstellung. Dennoch blieb die »Judenfrage« ständiges Thema politischer Debatten.³⁰ Als Deutschland in den 1880er und 1890er Jahren im Strudel der ersten globalen Wirtschaftskrise in die Inflation geriet und zwei Jahre mit Missernten aufeinander folgten, konnten viele Bauern durch den Geldwertverlust ihre Erntekredite bei jüdischen Landhändlern nicht zurückzahlen. Die Schuld an der Misere wurde Juden angelastet. Antisemitismus durchzog Stadt und Land.³¹

Das traf auch die Praxis des Schächtens. Erstmals Gegenstand parlamentarischer Debatten war das Schächten bereits 1864 im Landtag von Baden gewesen.³² Auch in weiteren Länderparlamenten sowie auf Reichsebene wurden in der Folge Gesetzesvorlagen zum Verbot des Schächtens eingebracht, die allesamt abgewiesen wurden. Einzig das Königreich Sachsen erließ 1892 ein Schächtverbot.

1891 wurde das Komitee zur Abwehr des Antisemitismus gegründet. Der Verein war eine christliche Organisation mit einem großen Anteil jüdischer Mitglieder und Förderer. Zwischen 1897 und 1910 beschäftigte sich das Komitee mit rund 5000 Fällen, insbesondere mit Ritualmordanschuldigungen und dem Schächtverbot.³³ 1894 gab das Komitee eine Gutachtensammlung heraus, in der 250 unabhängige europäische Experten aus Universitäten, Veterinärämtern und Schlachterinnungen in einer internationalen Vergleichsstudie zu dem Schluss kamen, dass Schächten nach jüdischem Vorbild die humanste aller gegenwärtigen Schlachtmethoden sei.³⁴ Bereits 1893 war in Preußen verfügt worden, dass sämtliche lokalen Schächtverbote zu annullieren seien. Nachdem die Medizinische Fakultät der Universität Dresden Schächten ebenfalls für nicht inhuman befand, wurde 1910 auch das sächsische Schächtverbot zurückgenommen. In der Folge wurde Schächten deutschlandweit zur Standardmethode beim Schlachten. Metzgerinnungen und Großschlächtereien stellten sich entsprechend um, christliche Schlachter erlernten das Schächten bei Juden, und sogar das kaiserliche deutsche Heer wurde bis 1916 mit Fleisch aus

Schächtungen versorgt.³⁵ Ende des 19. Jahrhunderts waren die meisten der in Gewerbe und Industrie beschäftigten männlichen Juden im Fleischerhandwerk tätig.³⁶

Ab Ende der 1920er Jahre griffen nationalsozialistische Gruppierungen das Thema Schächtverbote wieder auf. In einem Vortrag mit dem Titel »Kampf der NSDAP gegen Tierquälerei. Tierfolter und Schächten« bezeichnete der Arzt Albert Eckhard 1931 in Hannover das Schächten als archaisch, grausam, blutrünstig, abartig und als von Juden einzig aus Geldgier betrieben – seit dem Mittelalter für antisemitische Hetze typische Attribute.³⁷ Angeblich objektive Referenz liefere die Fülle der Ritualmordgerichtsakten. Grausamkeit gegen Tiere sei ein kennzeichnendes Laster eines niederen und unedlen Volkes. Schächten entstamme einem »uralten Blutaberglauben«.

Mit zunehmendem nationalsozialistischen Einfluss wurde Schächten in mehreren Länderparlamenten verboten, ab Mai 1933 im gesamten Deutschen Reich. Um den Vollzug zu beschleunigen, wurden bereits im Sommer 1933 sämtliche Schächtmesser konfisziert.³⁸ Die Nationalsozialisten hatten im Strafgesetzbuch das erste deutsche Tierschutzgesetz installiert. Schlachtgesetze, die zuvor Teil des Allgemeinen Gesetzbuchs gewesen waren, wurden dem neuen Tierschutzgesetz untergeordnet. Zuwiderhandlungen konnten nun mit Geldbußen und Gefängnis bestraft werden. Die Hammerschlagmethode, die etwa vier Jahrzehnte lang bedeutungslos gewesen war, wurde zur einzig zulässigen Schlachtmethode, und Schächten wurde von einem Tag auf den anderen kriminalisiert und als Tierquälerei diffamiert. Juden begaben sich auf die Suche nach gesetzekompatiblen Schächtmethoden und experimentierten mit elektrischen Schocks und Stickstoffinhalation, was beides von deutschen Rabbinern aber als nicht zufriedenstellend befunden wurde. Die flächendeckende Infrastruktur mit jüdischen Metzgereien wurde zerstört. Schnell wurde koscheres Fleisch knapp. Importe aus Dänemark und Südamerika wurden 1936 verboten. Ein Schwarzmarkt kam kaum zustande, denn viele Juden wollten dieses Fleisch nicht essen. Die Einhaltung der Reinheitsgebote war fraglich, weil keine rabbinische Aufsicht garantiert war, und es erschien vielen unmoralisch, unter Gefährdung des Lebens der Schächter hergestelltes Fleisch zu genießen. Unter deutschem Einfluss wurde das Schächten in weiteren europäischen Ländern verboten. Jüdisches Streben und Leben in Deutschland und Europa erlosch mit den Pogromen am 9. und 10. November 1938 und der Schoa.

Schächten heute

Die Nachkriegsgesetzgebung revidierte das nationalsozialistische Tierschutzgesetz nicht. Schächten ist bis heute in Deutschland gesetzlich verboten. Bei der Novellierung des Tierschutzgesetzes 1999 wurde der Paragraph 4a hinzugefügt, der vorsieht, dass Angehörige von Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsstatus einen Antrag auf Ausnahmegenehmigung vom allgemeinen Schächterverbot stellen können. Diesen Status besitzen jüdische Zentralratsgemeinden. In fast allen Bundesländern sind die behördlichen Hürden für einen entsprechenden Antrag sehr hoch. In Berlin werden wenige Tiere pro Woche von einem geprüften *Schochet* der etwa 20000 Mitglieder zählenden jüdischen Gemeinde geschächtet. Weder ihm noch anderswo in Deutschland steht moderne Schächttechnik zur Verfügung.³⁹ Koscheres Fleisch wird ebenso wie Halal-Fleisch hauptsächlich importiert. Es ist teuer und darf offiziell kein Bio-Siegel tragen.

Folge der rechtspolitischen Kontinuität ist eine gesellschaftliche und juristische Polarisierung zwischen Religionsfreiheit und Tierschutz mit Blick auf das Schächten. Die deutsche Nachkriegsgesellschaft lehnt Schächten mehrheitlich ab. In der Debatte wird die Praxis mit religiöser Verblendung gleichgesetzt, und immer wieder scheinen klassische antisemitische Vorurteile hinter den Argumenten der Humanität und des »gesunden Menschenverstands« durch.

Alle Schlachtmethoden beenden das Leben von Tieren mit einem gnadenlosen Gewaltakt. Beim Vergleich verschiedener Schlachttechniken muss es immer darum gehen, zu belegen, dass mit der jeweils verwendeten Technik den Tieropfern möglichst wenig Leid zugefügt wird. Hier ist auch die in Deutschland gängige Schlachtmethode nicht über jeden Zweifel erhaben. Das Tierschutzgesetz verbietet »Schlachten ohne vorherige Betäubung«. Gesetzlich konform sind etwa die nicht umkehrbare Hirnzertrümmerung mit einem Bolzenschussgerät, Elektroschocks oder Gasvergiftung. In Deutschland finden jährlich mehrere Hundertmillionen Schlachtungen statt,⁴⁰ bei denen in zehn Prozent aller Fälle Fehlleistungen bei der Betäubung nachgewiesen werden.⁴¹ Jedes zehnte Tier erlebt also bei Bewusstsein die qualvollen Entblutungsschnitte oder das Köpfen und Zerteilen der Körper. Das entspricht etwa 200 000 Tieren täglich.

Es ist erforderlich, Systeme und Traditionen immer wieder auf den Prüfstand zu stellen, um zeitgemäße Lösungen zu finden, die Religionsgesetz und Ergebnisse aus Verhaltens- und naturwissenschaftlich-technischer Forschung vereinen können. Eine Novellierung der Gesetzesgrundlage in Deutschland könnte einiges für das Tierwohl bewirken. So könnte Para-

graf 4a etwa auf staatlich geprüfte muslimische und Sikh-Schächter*innen erweitert und eine moderne Schächtausstattung in Schlachthöfen zur Auflage gemacht werden. Damit wäre eine rechtskonforme Versorgung mit Fleisch aus Schächtung im Inland gewährleistet. Importe entfielen, illegales Schächten beispielsweise zum muslimischen Opferfest würde ebenso verhindert wie quälende Lebendtierexporte zum Schächten im Ausland. Stattdessen gibt es starke Bestrebungen, den Paragraphen 4a komplett zu streichen.

Der Beitrag erschien erstmals in der APuZ 51–52/2021 »Fleisch«.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Mordechai Breuer, Die jüdische Minorität im Staat des aufgeklärten Absolutismus, in: Michael A. Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 1: Tradition und Aufklärung 1600–1780, München 2000, S. 141–159, hier S. 143; Stefi Jersch-Wenzel, Bevölkerungsentwicklung und Berufsstruktur, in: Michael A. Meyer (Hrsg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation 1780–1871, München 2000, S. 57–95, hier S. 67.
- 2 Pirke Avot 6,2. Vgl. Mosche Ben Maimon, *Regimen Sanitas*, Kap. I und II.
- 3 Gen 1,29.
- 4 Ex 16,3; Jes 11.
- 5 Ex 23,19; Ex 34,26.
- 6 Lev 11,1–12,8.
- 7 Gen 8,20.
- 8 bSanh 56b; bSchab 128b; Num 22,28; Deut 11,15; Deut 25,4. Vgl. Michael Landmann, *Das Tier in der jüdischen Weisung*, Heidelberg 1959, S. 46; Israel Meir Levinger, *Schechita im Lichte des Jahres 2000*, Jerusalem 1996, S. 13–16.
- 9 jBabMez 32b.
- 10 Deut 25,4. Vgl. Beth Berkowitz/Marion Katz, *The Cowering Calf and the Thirsty Dog: Narrating and Legislating Kindness to Animals in Jewish and Islamic Texts*, in: Anver M. Emon (Hrsg.), *Islamic and Jewish Reasoning*, London 2016, S. 61–112, hier S. 69.
- 11 Vgl. *Der Babylonische Talmud*, Übersetzung von Lazarus Goldschmidt, Frankfurt/M. 1996.
- 12 Vgl. Levinger (Anm. 8), S. 13–16.
- 13 Vgl. Lion Wolff, *Lehrbuch der Schichta und Bdika*, Leipzig 1901, S. 11.
- 14 Lev 17,12–14.
- 15 bKidusch 82a.
- 16 Lev 11,33.
- 17 Tur, Jore Dea 28, bChul 83b, Hiob 28,6.
- 18 Vgl. Joseph Caro, *Schulchan Aruch*, Venedig 1565, Jore Dea, 18:9.

- 19 mChul 1,3.
- 20 Vgl. Levinger (Anm. 8), S. 19–25.
- 21 Vgl. Ronit Gurtman, Shehita, Jewish Ritual Slaughter, Paper, Harvard University 2005, S. 33; Robin Judd, Contested Rituals: Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany, 1843–1933, Ithaca 2007, S. 25.
- 22 Vgl. Breuer (Anm. 1), S. 143; Jersch-Wenzel (Anm. 1), S. 67.
- 23 Vgl. Monika Richarz, Berufliche und soziale Struktur, in: Michael A. Meyer, (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3: Umstrittene Integration 1871–1918, München 2000, S. 39–68, hier S. 47.
- 24 Vgl. Michael A. Meyer, Jüdische Identität in den Jahrzehnten nach 1848, in: ebd., Bd. 2, S. 328–340; ders., Jüdische Gemeinden im Übergang, in: ebd., S. 109 ff.
- 25 Vgl. Stefi Jersch-Wenzel, Rechtslage und Emanzipation, in: ebd., S. 15–56, hier S. 26–42.
- 26 Vgl. dies. (Anm. 1).
- 27 Vgl. Mordechai Breuer, Die Landjudenschaften, in: ebd., Bd. 1, S. 187–198.
- 28 Vgl. Peter Pulzer, Rechtliche Gleichstellung und öffentliches Leben, in: ebd., Bd. 3, S. 151–192, hier S. 159.
- 29 Vgl. Nachum T. Gidal, Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik, Köln 1997, S. 149.
- 30 Vgl. Andreas Brämer, Der lange Weg von der Duldung zur Emanzipation (1650–1871), in: Arno Herzig/Cay Rademacher (Hrsg.), Die Geschichte der Juden in Deutschland, Hamburg 2007, S. 80–97.
- 31 Vgl. Peter Pulzer, Die Wiederkehr des alten Hasses, in: Meyer (Anm. 23), S. 193–248, hier S. 240.
- 32 Vgl. Gurtman (Anm. 21), S. 29.
- 33 Vgl. Michael Graetz, Jüdische Aufklärung, in: Meyer (Anm. 1), Bd. 1., S. 251–350, hier S. 251, S. 259.
- 34 Vgl. Komitee zur Abwehr antisemitischer Angriffe (Hrsg.), Gutachten über das jüdisch-rituelle Schlachtverfahren (»Schächten«), Berlin 1894, S. III ff.
- 35 Vgl. Gurtman (Anm. 21), S. 29 f.
- 36 Vgl. Richarz (Anm. 23), S. 53.
- 37 Vgl. Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus, Antisemitismus in Deutschland. Erscheinungsformen, Bedingungen, Präventionsansätze, November 2011, S. 11 f.; Christoph Nonn, Antisemitismus, Darmstadt 2008, S. 15.
- 38 Vgl. hier und im Folgenden Gurtman (Anm. 21), S. 33 f.
- 39 Vgl. Temple Grandin/Joe M. Regenstein, Religious Slaughter and Animal Welfare, in: Meat Focus International 3/1994, S. 115–123.
- 40 Siehe www.bmel-statistik.de/ernaehrung-fischerei/ernaehrungsgewerbe/lebensmittelindustrie.
- 41 Vgl. Bundestagsdrucksache 17/10021, 15.6.2012, Tierschutz bei der Tötung von Schlachttieren.

Lasse Müller, Jan Haut

Jüdischer Sport und Antisemitismus

Geschichte und Gegenwart

Bei den Olympischen Spielen 2021 in Tokio verzichtete der Algerier Fethi Nourine in der ersten Runde der Judo-Wettkämpfe auf seinen Start, um einer möglichen Begegnung mit dem Israeli Tohar Butbul aus dem Weg zu gehen. Der Sudanese Mohamed Abdalrasool gab vor der zweiten Runde ebenfalls kampflös auf. Die beiden Judoka ergänzen eine Reihe von Sportler*innen, die internationale Wettkämpfe gegen israelische Athlet*innen verweigern. Schon einen Tag vor Beginn der Spiele wurde der Kreativdirektor der Eröffnungsfeier von seinen Aufgaben entbunden, da er in einer Fernsehshow einige Jahre zuvor Witze über die Shoah gemacht hatte. Zudem zeigte das Internationale Olympische Komitee zum wiederholten Mal einen verharmlosenden Umgang mit den dunklen Flecken der Sportgeschichte, als in einem zweiminütigen Werbevideo Ausschnitte des NS-Propagandafilms von Leni Riefenstahl zu den Olympischen Spielen 1936 in Berlin ohne jegliche historische Einordnung verwendet wurden.¹

Diese aktuellen Ereignisse – innerhalb weniger Tage auf der größten Bühne des Sports – verdeutlichen, dass antisemitische Vorkommnisse im Sport gleichermaßen eine historische und gegenwärtige Herausforderung sind. Das tatsächliche Ausmaß wird im öffentlichen Diskurs indes häufig unterschätzt oder allein auf die Verbrechen der NS-Zeit reduziert. Jedoch sollte die Thematisierung dieser Problematik nicht dazu führen, die positive Bedeutung des Sports für die jüdische Gemeinschaft und den Beitrag jüdischer Sportler*innen zum deutschen Sport zu vergessen.

Partizipation in der deutschen Turnbewegung

Bereits ab dem 19. Jahrhundert waren Jüdinnen und Juden in deutschen Turn- und Sportvereinen aktiv und engagiert; diesbezüglich können drei

Phasen unterschieden werden:² In ihrer Entstehungsphase war die deutsche Turnbewegung stark vom »Turnvater« Friedrich Ludwig Jahn geprägt. Er gründete 1810 in der Hasenheide bei Berlin den nationalistischen »Deutschen Bund«, der sich der Einigung und Befreiung Deutschlands von der napoleonischen Besatzung verschrieb. Das Turnen diente dabei der körperlichen Vorbereitung zukünftiger »Freiheitskämpfer« und umfasste gymnastische Übungen, die durch neue Geräte wie Reck und Barren weiterentwickelt wurden, sowie auch Schwimmen, Fechten und Wandern.³ Hier waren ausschließlich Männer »deutscher Abstammung« willkommen, weshalb Jüdinnen und Juden selbst nach Konversion zum Christentum ausgeschlossen waren.⁴

In der zweiten Phase ab den 1840er Jahren wurden in der Turnbewegung demokratisch-liberale Haltungen präsenter, fortan stand jüdischen Personen ebenfalls die Möglichkeit zur Mitwirkung bei Vereinsgründungen oder die Ausübung von Vereinsämtern offen. Hinzu kam 1869 die (formale) rechtliche Gleichstellung in den Gebieten des Norddeutschen Bundes durch das »Gesetz, betreffend die Gleichberechtigung der Konfessionen in bürgerlicher und staatsbürgerlicher Beziehung«.

Doch die scheinbare rechtliche und soziale Emanzipation erwies sich als trügerisch: Ab der dritten, spätestens auf das Ende des 19. Jahrhunderts zu datierenden Phase kamen auch im Vereinswesen wieder antisemitische Strömungen auf. Der seit Jahrhunderten bestehende und in erster Linie religiös begründete Antijudaismus wandelte sich zum modernen Antisemitismus, der dadurch gekennzeichnet ist, dass Jüdinnen und Juden in einem System aus Ressentiments und Verschwörungserzählungen für komplexe und ambivalente Aspekte einer modernen Gesellschaft verantwortlich gemacht werden.⁵

Offener Judenhass in den Turnvereinen war zu dieser Zeit zunächst vor allem auf österreichischem Gebiet virulent. Im Turnkreis XV, der die Gesamtheit der österreichischen Turnvereine verwaltete, wurde 1901 ein »Arierparagraph« eingeführt, der jüdische Menschen von der Vereinsmitgliedschaft ausschloss.⁶ Im reichsdeutschen Gebiet äußerten sich antisemitische Tendenzen subtiler, allerdings gelang es spätestens ab den 1890er Jahren jüdischen Mitgliedern immer seltener, Führungspositionen in den Vereinen zu erreichen.⁷ Nichtsdestotrotz war der Anteil jüdischer Mitglieder in den Vereinen der Deutschen Turnerschaft mit 1,2 bis 1,9 Prozent zu dieser Zeit höher als ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung (etwa 1 Prozent)⁸ – unter anderem, weil die Mitgliedschaft für national denkende Jüdinnen und Juden ein wichtiges Symbol gesellschaftlicher Zugehörigkeit war.⁹

Parallel zur in Deutschland dominanten Turnbewegung verbreiteten sich ab Mitte des 19. Jahrhunderts die englisch geprägten *sports* auch inter-

national. Bereits für diesen Zeitraum sind herausragende Leistungen jüdischer Athlet*innen dokumentiert, wie etwa von Daniel Mendoza, einem der »Väter des modernen Boxens«,¹⁰ oder dem US-Amerikaner Laurence E. Myers, der zeitweise sämtliche Landesrekorde zwischen 50 Yards und einer Meile hielt.¹¹

Anfänge der jüdischen Turn- und Sportbewegung

Der immer stärker aufkeimende Antisemitismus hatte bereits 1895 in Konstantinopel und 1897 in Wien zur Gründung eigener jüdischer Turnvereine geführt.¹² Zusätzlich bildete der entstehende jüdische Nationalismus ein ideologisches Fundament für die Neugründungen. Beim zweiten Zionistenkongress 1898 in Basel skizzierte Max Nordau, Mitbegründer der Zionistischen Weltorganisation und Hausarzt Theodor Herzls, seine Vorstellungen zur Verwirklichung eines jüdischen Nationalstaats. Er prägte den Begriff des »Muskeljudentums«, der fortan die bisherige Fokussierung auf die geistig-intellektuelle Ausbildung im traditionellen Judentum flankieren sollte – als Vorbereitung zum Aufbau eines Staates in Palästina.¹³

Den Auftakt jüdischer Vereinsgründungen auf deutschem Boden machte 1898 Bar Kochba Berlin. Der Verein wurde in der Folge auch Mitglied der 1903 geschaffenen Jüdischen Turnerschaft, die jedoch zunächst vor allem Vereine aus Mittel- und Osteuropa sowie Palästina umfasste. Der Erfolg der Bewegung in Deutschland blieb zunächst überschaubar,¹⁴ nicht zuletzt, weil ein nicht unwesentlicher Anteil der Mitglieder sich den nun auch in Deutschland prosperierenden Sportvereinen zuwandte. Das dem Sport inhärente Leistungs- und Rekordprinzip stand in klarer Konkurrenz zum völkisch-national orientierten Turnen und war für viele Jüdinnen und Juden attraktiv, »da ihnen durch diese Werte der gesellschaftliche Aufstieg ins Bürgertum ermöglicht worden war«.¹⁵

Dies galt insbesondere für den zum Massenphänomen aufsteigenden Fußball. Zweifellos eine der wichtigsten Persönlichkeiten aus der frühen Zeit des deutschen Fußballs war der jüdischstämmige Vereinspionier Walther Bensemann, der ab 1889 mehrere Fußballvereine in Süddeutschland mitgründete, 1898 die ersten internationalen Spiele deutscher Auswahlteams organisierte und 1900 als Delegierter an der Gründung des Deutschen Fußball-Bunds beteiligt war. Darüber hinaus schuf und leitete er das erste deutsche und bis heute bestehende Sportmagazin »Kicker«, bis ihn die Politik der Nationalsozialisten 1933 zur Emigration in die Schweiz trieb.¹⁶ Zum erfolgreichsten jüdischen Fußballteam im deutschsprachigen

Raum entwickelte sich Hakoah Wien. Siege gegen europäische Spitzenvereine und das Erringen der österreichischen Meisterschaft 1925 wurden weit über die Landesgrenzen hinaus wahrgenommen.¹⁷ Auch abseits des Fußballs feierten jüdische Sportler*innen internationale Erfolge für Deutschland, zum Beispiel die mehrfache Leichtathletik-Weltrekordlerin Lili Henoach, der Eishockey-Nationalspieler Rudi Ball oder der Schach-Weltmeister Emanuel Lasker.¹⁸

Diesen »Vorzeigethlet*innen« zum Trotz nahm nach dem Ende des Ersten Weltkriegs der Antisemitismus auch im Sport massiv zu – unter anderem genährt durch die »Dolchstoßlegende«. Dabei hatten sich während des Kriegs selbst die zionistisch geprägten Vereine den Interessen des Kaiserreichs angeschlossen und eigene Abteilungen zur militärischen (Vor-)Erziehung für künftige Generationen geschaffen, während ihre Mitglieder an der Front kämpften. Die wachsende Bedrohung für Jüdinnen und Juden wurde unterschiedlich interpretiert, wie sich anhand der verschiedenen Verbandsgründungen nachvollziehen lässt.

Die nationaljüdisch orientierten Vereine der Jüdischen Turnerschaft konstituierten sich 1919 unter dem Namen »Deutscher Makkabi Kreis« neu und wurden zwei Jahre später Teil des Makkabi-Weltverbands mit Sitz in Berlin.¹⁹ Makkabi war entscheidend durch die Auswirkungen der britischen Balfour-Deklaration von 1917 geprägt, in der das Vereinigte Königreich sein Einverständnis zur Errichtung einer »nationalen Heimstätte« für das jüdische Volk in Palästina erklärte. Erstmals erschien die Verwirklichung der zionistischen Idee tatsächlich umsetzbar.²⁰ In den Folgejahren entstanden in der Weimarer Republik zahlreiche Vereine Namens »Makkabi« oder »Bar Kochba«. 1932 wurde in Tel Aviv die erste »Makkabiah« veranstaltet – nicht nur als Möglichkeit zum sportlichen Vergleich, sondern auch, um das Gemeinschaftsgefühl zwischen den Jüdinnen und Juden in Palästina und jenen in der Diaspora zu stärken.²¹ Bei der zweiten Makkabiah 1935, ebenfalls in Tel Aviv, stellte Deutschland unter den 1350 Athlet*innen aus 28 Ländern die größte Delegation. Dies nutzten zahlreiche Sportler*innen und blieben trotz Kontrolle der englischen Mandatsmacht im Land.²²

Die zweite große Strömung der jüdischen Turn- und Sportbewegung organisierte sich im 1933 gegründeten Sportbund Schild, der auf dem Reichsbund jüdischer Frontsoldaten (RjF) von 1919 basierte. Der RjF verstand sich deutsch-national und antizionistisch und stand dementsprechend ideologisch in starker Konkurrenz zu Makkabi. Bereits Mitte der 1920er Jahre existierten RjF-Sportgruppen, teilweise auch unter dem Namen Schild, doch erst mit dem Ausschluss jüdischer Mitglieder aus den

allgemeinen Turn- und Sportvereinen stieg ihre Mitgliederzahl deutlich an. Ab 1933 bot der Sportbund Schild ein breites Spektrum an Sportarten an und organisierte beispielsweise eine eigene Fußball-Reichsmeisterschaft.²³ Ungeachtet der gemeinsamen Bedrohung kam es nach 1933 zwischen Makkabi und Schild lediglich zu punktuellen Annäherungen. Erst ab 1937 war eine »Zweckgemeinschaft« der beiden Sportorganisationen zu beobachten, unter anderem, weil auch der RjF angesichts der katastrophalen Lebensbedingungen seiner Mitglieder in Deutschland nun deren Auswanderung vorantrieb.

Neben Makkabi und Schild gab es in der Zeit vor 1933 außerdem jüdische Vereine der Arbeitersportbewegung und solche, die sich als neutral betrachteten. So hatte sich nach dem Ersten Weltkrieg vor allem in Westdeutschland der Verband jüdisch-neutraler Turn- und Sportvereine (VINTUS) gebildet. Nach 1933 schloss sich die Mehrheit der 18 VINTUS-Vereine der Makkabi-Bewegung an.

Insgesamt standen die jüdischen Turn- und Sportverbände »vom Beginn ihrer Gründung an im Spannungsfeld konkurrierender Sport- und Gesellschaftsmodelle, suchten sie ihren Weg zwischen antisemitischer Ausgrenzung, assimilatorischer Anpassung und zionistischer Utopie«.²⁴ Wenn gleich bis zur NS-Machübernahme ein Zuwachs der Mitgliederzahlen in den jüdischen Verbänden verzeichnet wurde, blieb die überwiegende Mehrheit der sportbegeisterten jüdischen Bevölkerung so lange wie möglich in den allgemeinen Vereinen organisiert.

»Wenn die Olympiade vorbei, schlagen wir die Juden zu Brei«

Schon 1933 begannen deutsche Sportorganisationen in vorauseilendem Gehorsam, Jüdinnen und Juden auszuschließen. Trotz omnipräsenter Diskriminierungen und unberechenbarer Eingriffe in den Sportbetrieb im nationalsozialistischen Deutschland stiegen die Mitgliederzahlen in den jüdischen Sportvereinen auf fast 50 000 an.²⁵ Im Vorfeld der Olympischen Spiele 1936 in Berlin wurde als Teil der Olympia-Fassade zur Inszenierung eines friedlichen Deutschlands auch jüdischen Sportler*innen scheinbar die Chance eröffnet, sich für die Teilnahme an den Wettkämpfen zu qualifizieren. In jüdischen Sportorganisationen nährte dies den Antrieb, das Vorurteil der körperlichen Unterlegenheit auf internationaler Bühne zu entkräften. Entgegen der offiziellen Verlautbarungen kam es faktisch jedoch zu einem indirekten Ausschluss deutsch-jüdischer Athlet*innen – mit Ausnahme der »Halbjuden« Rudi Ball und Helene Mayer –, der vor allem

durch die Herstellung desolater Trainingsbedingungen realisiert wurde.²⁶ Den systematischen Behinderungen zum Trotz gelang es der jüdischen Weltklasse-Hochspringerin Gretel Bergmann vier Wochen vor Beginn der Spiele, den deutschen Rekord über 1,60 Meter einzustellen und sich nach sportlichen Kriterien für die Spiele zu qualifizieren. Die Teilnahme wurde ihr dennoch mit der fadenscheinigen Begründung eines nicht ausreichenden Leistungsstands verwehrt. Bereits 1933 war Bergmann als Reaktion auf den Ausschluss aus ihrem Sportverein nach England emigriert, angesichts drohender Konsequenzen für ihre Familie kehrte sie jedoch im Vorfeld der Spiele nach Deutschland zurück.²⁷

Abseits des von der Reichssportführung propagierten Bilds eines toleranten Deutschlands wurde in den Reihen der SA bereits die Parole »Wenn die Olympiade vorbei, schlagen wir die Juden zu Brei!« skandiert.²⁸ Die immer stärker werdenden Repressalien gegenüber jüdischen Sportvereinen äußerten sich zunächst unter anderem im Entzug öffentlicher Sportplätze für jüdische Sportvereine. Mit den Novemberpogromen 1938 war dann das vorläufige Ende des organisierten jüdischen Sports besiegelt. Sportstätten wurden geraubt oder zerstört, die Vereinsmitglieder ausgegrenzt und entrechtet. Spätestens ab 1942 gab es in Deutschland keine jüdische Sportbewegung mehr.

Dem Sporthistoriker Henry Wahlig zufolge hatte die Sportbetätigung von Jüdinnen und Juden in der NS-Zeit vor allem zwei Effekte: Zum einen stiftete der Sport in einer zerfallenden und unterdrückten jüdischen Bevölkerung Identität und Zusammenhalt, zum anderen bot er die Chance zur Entdeckung und Entwicklung eines neuen Selbstbewusstseins, indem der im Alltag erfahrenen Zuschreibung der auch körperlichen Minderwertigkeit entgegengewirkt und die Widerstandsfähigkeit gestärkt werden konnte.²⁹

Neuaufbau des jüdischen Sports

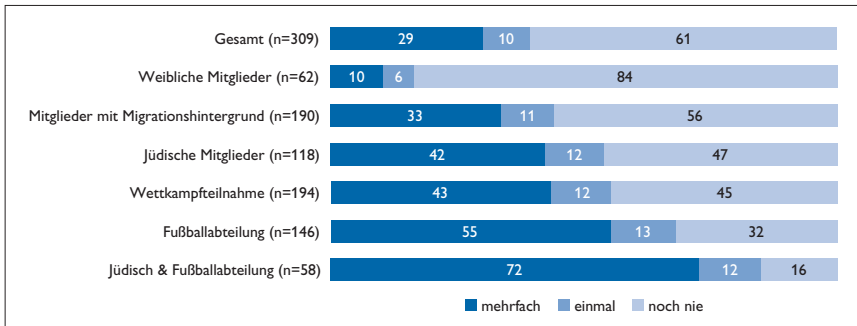
Nach Kriegsende lebten bis Beginn der 1950er Jahre etwa 250 000 Jüdinnen und Juden in Deutschland als »Displaced Persons« in Kasernen, auf Bauernhöfen oder in ehemaligen Zwangsarbeiterlagern. Die übergroße Mehrheit von ihnen wartete auf die Möglichkeit zur Ausreise nach Israel/Palästina oder in andere Emigrationsländer. Insbesondere in der amerikanischen Besatzungszone wurde den Displaced Persons eine weitgehende politische und kulturelle Autonomie gestattet. Fernab der Wahrnehmung der deutschen Bevölkerung bildete sich ein selbstverwaltetes Gemeinde-

wesen mit Schulen, Ausbildungsstätten und Kultureinrichtungen.³⁰ Eine wichtige Säule war zudem die Möglichkeit zur sportlichen Aktivität, weshalb mit Unterstützung des Maccabi World Union Committee for Germany zahlreiche Sportvereine entstanden.³¹ Dabei erfreuten sich Fußball, Boxen und Volleyball besonderer Beliebtheit, in der amerikanischen Besatzungszone wurden sogar eigene Fußballligen installiert.³² Doch »als die letzten dieser Lager aufgelöst wurden, gab es auf deutschem Boden keinen jüdischen Sportverein mehr. Es schien auch kein Bedarf dazu bestehen, da sich kaum jemand vorstellen konnte, dass es je wieder ein jüdisches Leben in Deutschland geben würde.«³³

Entgegen dieser Erwartung entstanden jedoch wieder jüdische Gemeinden, und eineinhalb Jahrzehnte nach Kriegsende wurden auch wieder jüdische Sportvereine gegründet. Der TuS Maccabi Düsseldorf (ehemals SC) bildete 1961 den Auftakt, weitere Vereine in Münster und Köln folgten, bis es 1965, wenige Tage nach Aufnahme der diplomatischen Beziehungen zwischen Israel und der Bundesrepublik, schließlich zur Gründung der Dachorganisation Turn- und Sportverband Makkabi Deutschland kam. Nach anfänglichem Widerstand von internationaler Seite wurde der Verband Mitglied der Makkabi-Weltunion, ein weiterer Meilenstein war die Teilnahme an der 8. Maccabiah 1969 in Israel unter schwarz-rot-goldener Flagge.³⁴ Den symbolischen Höhepunkt fand die Wiedereingliederung des deutschen Makkabi-Verbands in die internationale Bewegung mit der Ausrichtung der European Maccabi Games 2015 in Berlin – unter anderem an jenen Sportstätten, zu denen Gretel Bergmann 79 Jahre zuvor der Zutritt verweigert worden war.³⁵

Insbesondere in den ersten Jahrzehnten nach ihrer (Neu-)Gründung erfüllten die deutschen Makkabi-Vereine neben der bloßen Bereitstellung eines Sportangebots zwei wesentliche Funktionen: Die Schaffung eines Ankerpunkts und sicheren Rückzugsorts für ihre Mitglieder, sowie die Sichtbarmachung des Lebens der – mit weniger als 30 000 Angehörigen bis in die 1990er Jahre noch sehr kleinen – jüdischen Gemeinde. Heute hat Makkabi Deutschland mehr als 5000 Mitglieder, von denen etwa 40 Prozent jüdisch sind.³⁶ Die interreligiöse Zusammensetzung mag zunächst überraschen, spiegelt jedoch den seit den 2000er Jahren intensivierten Öffnungsprozess des Verbands wider. Mit 39 Ortsvereinen und einem breiten Angebot aus weit über 30 Sportarten, Freizeitaktivitäten und sozialen Projekten sowie einer eigenen Jugendorganisation ist Makkabi heute das Gesicht einer lebendigen jüdischen Sportkultur in Deutschland, die sich der Wahrung jüdischer Traditionen sowie der Realisierung kultureller Vielfalt verschrieben hat.

Abb.: Häufigkeit erlebter antisemitischer Vorfälle von Mitgliedern deutscher Makkabi-Sportvereine, in Prozent



Quelle: Lasse Müller, Zwischen Akzeptanz und Anfeindung. Antisemitismuserfahrungen jüdischer Sportvereine in Deutschland, Frankfurt/M. 2021.

Antisemitismus im Sport der Gegenwart

Die Konfrontation mit subtilem und offen bekundetem Antisemitismus ist für Jüdinnen und Juden in Deutschland auch heute ein Teil ihrer Lebensrealität. Dies offenbaren die dokumentierten Vorkommnisse auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen ebenso wie Erhebungen antisemitischer Einstellungsmuster in der deutschen Bevölkerung, etwa im Rahmen der »Mitte-Studien«.³⁷ Auch im Sport, und insbesondere im Fußball, waren und sind antisemitische Vorkommnisse in den verschiedensten Kontexten im gesamten Zeitraum seit Bestehen der Bundesrepublik zu beobachten.³⁸ Der Soziologe Florian Schubert klassifiziert die abwertende Nutzung des Wortes »Jude« gar als »die größte Beleidigung im Fußball«.³⁹

Einen Überblick über die gegenwärtige Verbreitung antisemitischer Vorfälle gegenüber Mitgliedern der deutschen Makkabi-Sportvereine liefert eine aktuelle quantitative Erhebung des von Makkabi Deutschland und dem Zentralrat der Juden in Deutschland getragenen Projekts »Zusammen1 – Für das, was uns verbindet«.⁴⁰ Demnach waren 39 Prozent aller befragten Makkabi-Mitglieder schon mindestens einmal in direktem Zusammenhang mit ihrer Mitgliedschaft von einem antisemitischen Vorfall betroffen (*Abbildung*). Besonders der Fußball scheint dabei Gelegenheitsstrukturen für antisemitische Diskriminierungen zu bieten – über zwei Drittel der befragten Mitglieder aus den Fußballabteilungen sahen sich bereits mindestens einmal mit einem Vorfall konfrontiert, 55 Prozent sogar mehrfach. Die Vor-

fälle richten sich gegen jüdische wie nichtjüdische Sportler*innen, obschon Letztere im Vergleich etwas seltener betroffen sind, und finden sowohl auf als auch abseits der Sportanlagen statt. Die häufigste Ausdrucksform bilden verbale Beleidigungen oder versteckte Andeutungen, allerdings sind auch körperliche Angriffe um ein Vielfaches präsenter als bei antisemitischen Vorfällen in anderen Gesellschaftsbereichen.⁴¹

Die von den Teilnehmer*innen der Studie geschilderten Erfahrungen offenbaren darüber hinaus die inhaltliche Bandbreite antisemitischer Vorfälle: Verzeichnet wurden unter anderem Äußerungen im Kontext von Verschwörungsmythen (»Ihr Juden habt das mit dem Corona gemacht!«) wie auch verschiedene Diskriminierungen mit Bezug auf die Verbrechen des Nationalsozialismus (Post-Shoah-Antisemitismus). Zum Beispiel beschrieb ein Teilnehmer, wie die gegnerische Mannschaft in der Umkleidekabine lachend fragte, warum kein Gas aus den Duschen käme. Als ebenfalls präsenes Phänomen konnte der israelbezogene Antisemitismus identifiziert werden, bei dem als jüdisch wahrgenommene Personen kollektiv für die Handlungen des Staates Israel verantwortlich gemacht werden, wie es die Vorfallsbeschreibung eines Fußballers aufzeigt: »Nach einer Niederlage wurden wir von Spielern der gegnerischen Mannschaft als »Scheiß Juden« beschimpft – zudem zeigten sie uns T-Shirts unter ihren Trikots, auf denen Free Palestine stand!« Die Regelmäßigkeit und Intensität der Vorfälle hat Auswirkungen auf das Sicherheitsempfinden der Sportler*innen: So gaben 38 Prozent an, sich beim Tragen von Makkabikleidung außerhalb der Sportanlagen unsicher zu fühlen.⁴²

Aktivitäten zur Bekämpfung von Antisemitismus durch den organisierten Sport in Deutschland werden von den Befragten gemischt bewertet: 51 Prozent sind (eher) der Meinung, dass das Thema von den Verbänden ignoriert werde. Diese Wahrnehmung könnte auch eine Ursache für ein »Underreporting« hinsichtlich der Meldung erlebter Vorfälle durch die Betroffenen sein. Lediglich 38 Prozent der Befragten gaben selbst im Rückblick auf besonders eindrückliche Vorfälle an, auf eine Meldung an eine Stelle des organisierten Sports hingewirkt zu haben. Doch ohne die Sichtbarmachung der Häufigkeit und Intensität der Vorkommnisse bleibt Handlungsdruck für die Verantwortlichen in Politik und Sport aus, die Folge sind Bagatellisierungsstrategien unter Sportfunktionär*innen.⁴³ Zudem ist zu bedenken, dass die Vorfälle gegenüber Makkabi wohl nur die Spitze des Eisbergs ausmachen und die Abwertung des Gegenübers mit antisemitischen Sprachbildern auch in gänzlicher Abwesenheit jüdischer beziehungsweise als jüdisch wahrgenommener Personen stattfindet. Fest steht: Der Erfolg der Antisemitismusbekämpfung im Sport hängt unmit-

telbar mit der Bereitschaft der Sportverbände zusammen, sich dieses Themas gründlich anzunehmen.

Der Sport präsentiert sich somit als ein historisch wie aktuell ambivalentes Feld jüdischen Lebens in Deutschland. Auf der einen Seite war und ist er immer wieder Schauplatz antisemitischer Diskriminierung und Ausgrenzung, auf der anderen Seite erweist er sich aber regelmäßig auch als ein Paradebeispiel für gelingendes Zusammenleben und wechselseitige, gesellschaftliche Anerkennung – und nicht zuletzt als ein Stück Normalität und Lebensfreude.

Der Beitrag erschien erstmals in der APuZ 44–45/2021 »Jüdisches Leben in Deutschland«.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Leticia Witte, Antisemitismus »trauriger Teil der Realität«, 3. 8. 2021, www.domradio.de/themen/sport-und-kirche/2021-08-03/antisemitismus-trauriger-teil-der-realiaet-juedischer-sportverband-blickt-kritisch-auf-olympia.
- 2 Einteilung nach Henry Wahlig, Sport im Abseits. Die Geschichte der jüdischen Sportbewegung im nationalsozialistischen Deutschland, Bonn 2015, S. 31–34.
- 3 Vgl. Michael Krüger, Einführung in die Geschichte der Leibeserziehung und des Sports, Teil 2: Leibeserziehung im 19. Jahrhundert. Turnen fürs Vaterland, Schorndorf 2005, S. 40–69.
- 4 Vgl. Werner Bergmann, Jahn, Friedrich Ludwig, in: Wolfgang Benz (Hrsg.), Handbuch des Antisemitismus, Bd. 2, Berlin 2009, S. 404.
- 5 Vgl. Samuel Salzborn, Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich, Frankfurt/M. 2010.
- 6 Vgl. Wahlig (Anm. 2), S. 32f.
- 7 Vgl. Dieter Dueding, Von der Opposition zur Akklamation. Die Turnbewegung im 19. Jahrhundert als politische Bewegung, in: Stadion 2/1992, S. 209–224.
- 8 Vgl. Arno Herzig, 1815–1933: Emanzipation und Akkulturation, in: Informationen zur politischen Bildung 307/2010, S. 36–50.
- 9 Vgl. Wahlig (Anm. 2), S. 33.
- 10 Vgl. John Efron, Eine alternative Integrationsgeschichte der Moderne. Die Karriere des sephardischen Boxers Daniel Mendoza, in: Gisela Dachs (Hrsg.), Jüdischer Almanach Sport, Berlin 2011, S. 35–41.
- 11 Vgl. Sportmuseum Berlin, Internationale Wanderausstellung »Sport unter dem Davidstern«, Berlin 1998.
- 12 Vgl. Arthur Hanak, Die Anfänge der organisierten jüdischen Turn- und Sportbewegung, in: John Bunzl (Hrsg.), Hoppauf Hakoah. Jüdischer Sport in Österreich, Wien 1987.
- 13 Vgl. Daniel Wildmann, Muskeljuden, turnende Juden und moralische Juden, in: Dachs (Anm. 10), S. 103–113.

- 14 Bemerkenswert erscheint indes, dass von den knapp 400 Mitgliedern, die Bar Kochba Berlin 1903 zählte, immerhin rund ein Drittel Frauen waren. Auch in der Jüdischen Turnerschaft blieb der Frauenanteil in den Folgejahren stabil bei etwa 37 Prozent (1912). Vgl. Daniel Wildmann, Der Körper im Körper. Jüdische Turner und Jüdische Turnvereine im Deutschen Kaiserreich 1898–1914, in: Peter Haber/Erik Petry/ders. (Hrsg.), Jüdische Identität und Nation. Fallbeispiele aus Mitteleuropa, Köln 2006, S. 50–86.
- 15 Wahlig (Anm. 2), S. 36. Vgl. auch Christiane Eisenberg, »English Sports« und deutsche Bürger. Eine Gesellschaftsgeschichte 1800–1939, Paderborn 1999, S. 215–260.
- 16 Vgl. Bernd-M. Beyer, Walther Bensemam – Ein Internationaler Pionier, in: Dietrich Schulze-Marmeling (Hrsg.), Davidstern und Lederball. Die Geschichte der Juden im deutschen und internationalen Fußball, Hildesheim 2003, S. 82–100.
- 17 Vgl. Sportmuseum Berlin (Anm. 11).
- 18 Vgl. Berno Bahro et al., Zwischen Erfolg und Verfolgung. Jüdische Stars im deutschen Sport bis 1933 und danach, Website zur gleichnamigen Wanderausstellung, 2015–2021, <http://juedische-sportstars.de>.
- 19 Vgl. Makkabi Deutschland, Was ist Makkabi?, o.D., <https://makkabi.de/ueber-uns>.
- 20 Vgl. Manfred Lämmer, 100 Jahre Makkabi-Weltverband (1921–2021), 26. 4. 2021, <https://makkabi.de/2021/04/26/100-jahre-makkabi-weltverband-1921-2021>.
- 21 Vgl. Sportmuseum Berlin (Anm. 11).
- 22 Vgl. Lämmer (Anm. 20).
- 23 Vgl. Werner Skrentny, Jüdische Sportvereine. Makkabi und Sportbund Schild, 1933 bis 1938, in: Lorenz Peiffer/Dietrich Schulze-Marmeling (Hrsg.), Hakenkreuz und rundes Leder. Fußball im Nationalsozialismus, Göttingen 2008, S. 474–488.
- 24 Sportmuseum Berlin (Anm. 11), S. 1.
- 25 Vgl. Skrentny (Anm. 23).
- 26 Vgl. Wahlig (Anm. 2), S. 151–154.
- 27 Vgl. Lorenz Peiffer, Gretel Bergmann – gefeiert, verfolgt und dann vergessen! Leistungen und Schicksal einer jüdischen Sportlerin in Deutschland, in: Martin Furtwängler/Christiane Pfanz-Sponagel/Martin Ehlers (Hrsg.), Nicht nur Sieg und Niederlage. Sport im deutschen Südwesten im 19. und 20. Jahrhundert, Ostfildern 2011, S. 177–192.
- 28 Vgl. Arnd Krüger, Wenn die Olympiade vorbei, schlagen wir die Juden zu Brei. Das Verhältnis der Juden zu den Olympischen Spielen von 1936, in: Karl E. Grözinger/Gert Mattenklott/Julius H. Schoeps (Hrsg.), Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, München 1994, S. 331–348.
- 29 Vgl. Wahlig (Anm. 2).
- 30 Vgl. Jim G. Tobias, »Ichud ojch wajter der bester in undzer zone«. München 1947: 5000 Zuschauer verfolgen die Finalsplele der jüdischen Fußball-Liga im Grünwalder Stadion, in: Sportzeiten 2/2008, S. 81–87.
- 31 Vgl. Lämmer (Anm. 20).
- 32 Vgl. Tobias (Anm. 30).
- 33 Lämmer (Anm. 20).
- 34 Vgl. Robin Streppelhoff, »Makkabi Chai« – der jüdische Sport in Deutschland nach 1945, in: Deutscher Olympischer Sportbund, DOSB-Presse 22/2015, S. 14 f.
- 35 Vgl. Lämmer (Anm. 20).

- 36 Vgl. Makkabi Deutschland (Anm. 19).
- 37 Vgl. u. a. Andreas Zick/Beate Küpper (Hrsg.), Die geforderte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland 2020/21, Bonn 2021.
- 38 Vgl. Pavel Brunssen, Antisemitismus in Fußball-Fankulturen. Der Fall RB Leipzig, Weinheim 2021, S. 38–44; Florian Schubert, Antisemitismus im Fußball: Tradition und Tabubruch, Göttingen 2019.
- 39 »Jude ist die größte Beleidigung im Fußball«, Interview mit Florian Schubert, 12. 11. 2019, www.zeit.de/sport/2019-09/antisemitismus-fussball-stadien-fans-florian-schubert.
- 40 Vgl. Lasse Müller, Zwischen Akzeptanz und Anfeindung. Antisemitismuserfahrungen jüdischer Sportvereine in Deutschland, Frankfurt/M. 2021.
- 41 Vgl. Andreas Zick et al., Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus in Deutschland. Ein Studienbericht für den Expertenrat Antisemitismus, Bielefeld 2017.
- 42 Vgl. Müller (Anm. 40), Zitate ebd.
- 43 Vgl. Hannes Delto/Petra Tzschoppe, Wir und die Anderen. Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit im organisierten Sport in Sachsen, Leipzig 2015, S. 7.

Perspektivendivergenz in der Antizipation und Einordnung antisemitischer Gewalt im Kontext Schule

In Deutschland wurde Antisemitismus über Jahrzehnte vorwiegend unter dem Aspekt der Stereotypenbildung, Vorurteils- und Meinungsforschung untersucht.¹ Seit etwas über einem Jahrzehnt entwickelt sich eine neuere Forschungslandschaft, die neben den Ursachen auch nach der Bedeutung antisemitischen Wissens in sozialen Konstellationen der Gegenwartsgesellschaft fragt und antisemitische Praktiken in Institutionen in den Blick nimmt. Erst seit 2017 wird umfassender zu Antisemitismuserfahrungen aus jüdischen Perspektiven geforscht, insbesondere im Kontext Schule.² Die aktuellen Forschungsbefunde verweisen auf eine starke »Perspektivendivergenz«³ im Hinblick auf die Antizipation und Wahrnehmung von Antisemitismus.

Im Folgenden fragen wir nach dem Bedeutungsgehalt dieser Perspektivendivergenz. Auf der Grundlage einer Studienreihe zu Antisemitismus an Schulen gehen wir der Frage nach, wie Antisemitismus durch unterschiedliche Akteur:innen wahrgenommen und eingeordnet wird. Zunächst rahmen wir den Begriff der Perspektivendivergenz in Bezug auf Antisemitismuserfahrungen theoretisch und historisch. Daran anschließend skizzieren wir die methodologische Anlage der Untersuchung und diskutieren Strukturmerkmale der Perspektivendivergenz kontrastierend anhand von Ausschnitten aus empirischem Material. Der Artikel endet mit organisationalen und pädagogischen Schlussfolgerungen.

Perspektivendivergenz: Theoretischer Rahmen

Die Erfahrung von Marginalisierung, Ausschluss und Gewalt ist tief in der jüdischen Geschichte eingelassen. Jüdinnen und Juden antizipieren antise-

mitische Gewalt vor dem Hintergrund familialer und sozialer Vorerfahrungen. Die Einschätzung des Ausmaßes und der Wirkungen antisemitischer Ressentiments durch die nicht-jüdische Dominanzgesellschaft unterscheidet sich jedoch maßgeblich von der Rezeption des Antisemitismus aufseiten der jüdischen Bevölkerung.⁴ Bis zum Erscheinen der ersten empirischen Studien,⁵ die explizit nach den Erfahrungen von Jüdinnen und Juden fragten, fehlte es nicht nur an Empirie, sondern auch am Konsens, dass Antisemitismus im gegenwärtigen Deutschland keine abstrakte, sondern eine reale Bedrohung ist.⁶ Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus wurden in wissenschaftlichen und politischen Diskursen kaum systematisch berücksichtigt – dies änderte sich erst mit dem Antisemitismusbericht 2017. Auch im Bildungsbereich wurden die Realitäten, Perspektiven und Bedarfe von jüdischen Kindern, Jugendlichen und ihren Familien wenig thematisiert.⁷ Während durch den Anschlag auf die Synagoge in Halle an der Saale im Oktober 2019 ein extremes Ausmaß antisemitischer, rassistischer und rechtsextremer Gewalt offengelegt wurde, blieben die im Alltag weitgehend normalisierten Dimensionen von Antisemitismus und die damit zusammenhängenden gewaltförmigen Erfahrungen nahezu unsichtbar.

Für die Analyse der unterschiedlichen Rezeption und Einordnung von antisemitischen Bedrohungen und Übergriffen sind soziale Prozesse zu berücksichtigen, die sich als »Verrätselung« im Sinne einer Unkenntlichmachung beschreiben lassen: Die familial und gesellschaftlich tradierte Distanz gegenüber den traumatischen Folgen der Shoah und des Antisemitismus rahmt diesen als abstrakt und ungreifbar. Antisemitismus wird dadurch mythologisiert.⁸ Konsequenterweise wird in institutionellen und diskursiv-gesellschaftlichen Reaktionen auf antisemitische (Sprach-)Handlungen oft primär um den Beleg gerungen, ob es sich bei problematisierten Situationen tatsächlich um Antisemitismus handle. Im Fokus auf die situative Beweisführung drückt sich die breit geteilte Schwierigkeit aus, Antisemitismus als strukturelles Gewaltverhältnis mit spürbaren Effekten zu begreifen. Dem Bedürfnis nach Objektivierung antisemitischer Bedrohung – etwa mittels offiziell gültiger Definitionen und kriminalpolizeilicher Statistiken – stehen die komplexen psychischen und sozialen Folgen für Betroffene und Communitys gegenüber. Die Tradition, Antisemitismus überwiegend abstrakt zu verhandeln, steht im Kontrast zu den Wahrnehmungen und Erfahrungen von Jüdinnen und Juden, die Antisemitismus konkret und als reale Bedrohung in ihrem Alltag antizipieren und erleben. Gleichzeitig wird Antisemitismus durch eine hegemoniale, nicht-jüdische Perspektive legitimiert und normalisiert.

Mit dem Begriff der Divergenz erfassen wir in diesem Zusammenhang perspektivische Unterschiede im Hinblick auf die Antizipation, Rezeption,

Erfahrung und soziale Einordnung von Antisemitismus. Deutlich zeigt sich die Divergenz in der tatsächlichen oder auch symbolischen Interaktion zwischen den Betroffenen und den in antisemitische Strukturen involvierten, aber nicht unmittelbar betroffenen und bedrohten Personen. Mit symbolisch ist gemeint, dass die genannte Kluft nicht zwingend aus der eigenen Erfahrung resultieren muss, sondern auch aus den Praktiken des Umgangs mit Antisemitismus. In diesen sozialen Praktiken vollziehen sich grundlegend differente Wahrnehmungen antisemitischer Situationen und Handlungen.

Die Perspektivendivergenz im Kontext von Antisemitismus verweist somit darauf, dass Antisemitismus durch Betroffene und Nicht-Betroffene grundlegend unterschiedlich antizipiert, wahrgenommen und eingeordnet wird. Ein strukturelles Verständnis von Diskriminierung⁹ und ein Verständnis darüber, wie die Bedeutung von Gewalt erst in sozialen Prozessen ausgehandelt wird,¹⁰ eröffnen Zugänge zu diesen unterschiedlichen Wahrnehmungen. Die sozialen Prozesse vollziehen sich nicht nur zwischen antisemitisch Handelnden und Betroffenen, sondern auch unter Beteiligung von weiteren Akteur:innen. Im Kontext Schule zählen dazu etwa die Eltern, Lehrer:innen, Schulleitung, Mitschüler:innen, Schulaufsichtsbehörden aber eventuell auch Straf- und Ermittlungsbehörden, sowie Medienvertreter:innen, Forscher:innen und viele weitere Akteur:innen, die antisemitische Phänomene mit Bedeutungen versehen. Mit einem strukturellen und prozessualen Verständnis von Diskriminierung und Gewalt gilt es, die Deutungen und Logiken der verschiedenen Involvierten genauer zu analysieren, um antisemitische Übergriffe in ihrer kontext- und perspektivengebundenen Bedeutung und ihren konkreten Auswirkungen zu begreifen.

Hierdurch wird der Zugang zu Antisemitismus über »Einstellungen« oder »Vorurteile« als vermeintliche Ursache antisemitischer Handlungen erweitert um ein Verständnis von Antisemitismus als Struktur, die in soziale Ordnungen eingebettet ist und in routinierten Praktiken in Institutionen wie der Schule zur Geltung kommt.

Kontext Schule: Studiendesign und Befunde

Grundlage dieses Artikels sind empirische Studien zu den Erfahrungen von jüdischen jungen Erwachsenen und ihren Familien¹¹ sowie eine seit 2018 bundesweit laufende Studienreihe¹² zu Antisemitismus aus der Perspektive von Lehrkräften und Schulleitungen.¹³ Die Studien basieren auf nar-

rativen Einzelinterviews und Gruppendiskussionen sowohl mit jüdischen jungen Erwachsenen, die über ihre nicht länger als zehn Jahre zurück liegende Schulzeit erzählen, als auch mit jüdischen Eltern, Lehrer:innen und Schulleitungen. Flankierend zu den Erhebungen führen wir bundeslandbezogen sensibilisierende Gespräche mit Expert:innen aus der Schulpolitik und jüdischen Gemeinden.

Um Antisemitismus in der postnationalsozialistischen Gesellschaft¹⁴ als reales, diskursiv präsent und zugleich in Bezug auf sein Ausmaß relativiertes Phänomen zu erfassen, erheben wir das Datenmaterial mit offenen Verfahren. Methoden wie die selbstläufige Gruppendiskussion und das narrative Interview ermöglichen den Studienteilnehmer:innen, eigene Relevanz- und Rahmensetzungen vorzunehmen. In den narrativen Interviews fragen wir offen nach biografischen Bezügen und Berührungspunkten mit Judenhass. In den Gruppendiskussionen mit Lehrer:innen und Schulleitungen stimulieren wir offene Diskussionen, in der sich die Diskussionsteilnehmer:innen vor dem Hintergrund ihres geteilten Erfahrungsraums Schule über ihre Erfahrungen im Umgang mit Antisemitismus verständigen und ihre Verständnisse des Phänomens sozial aushandeln.¹⁵

Die Perspektivendivergenzen werden hier anhand zweier exemplarischer Materialausschnitte erläutert. Im ersten erzählt eine Mutter im Interview eine Gesprächssituation mit einer Schulleitung. Im zweiten schildert eine Lehrkraft den Umgang mit einer antisemitischen Situation.

Materialausschnitt 1: »vielleicht erst mal nicht offensiv damit umgehen«

Der folgende Ausschnitt stammt aus einem Interview mit einer jüdischen Mutter in Anwesenheit eines ihrer Kinder. Das Interview ist Teil einer bundesweiten Studie, in der insgesamt 23 jüdische Eltern und ehemalige Schüler:innen offen nach ihren Erfahrungen mit Antisemitismus an Schulen gefragt wurden.¹⁶ Die Gesprächspartnerin schildert, wie sie anlässlich des Schulwechsel ihrer Kinder das Gespräch mit der Schulleitung an der neuen Schule suchte um nach der Situation in Bezug auf Antisemitismus zu fragen:

Also ich hatte tatsächlich so ziemliche Sorgen, so, wie das sein wird, und habe das dann auch angesprochen im Gespräch mit dem Direktor. Und der sagte, auf jeden/also ich habe ihn gefragt, ob es dieses Problem gibt, ob es Probleme mit Antisemitismus gibt, wie seine Schüler so unterwegs sind, wie er das einschätzt. Und sollen die Kinder das / können sie damit offensiv umgehen oder ich, meine Kinder. Und dann hatte er tatsächlich gesagt, also er würde damit erstmal nicht

offensiv umgehen, sondern sich / es ging auch nicht darum, die sollen sich bedeckt halten und nichts davon sagen, das meinte er auch nicht so, aber sie müssen sich/ also sie sollten vielleicht erst mal nicht offensiv damit umgehen. (...) Und, aber das wäre ihm total wichtig und darauf müsste er sich verlassen können. Das hat er dir [an ihr Kind gerichtet] auch noch mal extra gesagt. Wenn irgendwas ist, also sollst du das unbedingt, unbedingt, unbedingt, unbedingt sagen. Also, weil, wenn sie das nicht wissen, können sie damit nicht umgehen.

Der Ausschnitt enthält mehrere Strukturmerkmale, die sich in der Studie als charakteristisch für den Umgang mit Antisemitismus aus den Perspektiven der interviewten jüdischen Eltern und ehemaligen Schüler:innen zeigen. Eines dieser Strukturmerkmale ist die Antizipation: Die Interviewpartnerin beschreibt, wie sie die Bedrohung ihrer Kinder durch Antisemitismus in der Schule vorausdenkt. Sie sucht vorausschauend das Gespräch mit der Schulleitung, um die Sicherheit ihrer Kinder einschätzen und möglicherweise weitere Entscheidungen danach ausrichten zu können. Deutlich wird an solchen Schilderungen die Alltagsbelastung durch die Antizipation von Antisemitismus: Im Kontext eines Schulwechsels gibt es zahlreiche relevante Fragen für Eltern. Für jüdische Familien kommt die Beschäftigung mit der Sicherheitslage an der Schule in Bezug auf Antisemitismus hinzu.

Ein weiteres Strukturmerkmal ist die fehlende Unterstützung des sozialen Umfelds, was sich hier in der Erinnerung der Mutter an die ambivalente Reaktion der Schulleitung inklusive der Verantwortungszuweisung an die von Antisemitismus bedrohten Schüler:innen zeigt. So wird einerseits ausdrücklich betont, dass die Schulleitung »unbedingt« informiert werden solle. Dabei wird in der Erinnerung der Mutter der potenzielle Anlass nicht als Antisemitismus benannt, sondern es heißt allgemein »Wenn irgendwas ist«. Die Frage der Mutter nach dem Ausmaß von Antisemitismus an der Schule wird in der Erinnerung der Mutter nicht beantwortet. Stattdessen wird die Möglichkeit von Antisemitismus an der Schule, die durch ihre Frage im Raum steht, auf die mögliche Erkennbarkeit der jüdischen Schüler:innen verschoben.

In der geschilderten Situation geht es noch nicht um antisemitische Übergriffe, sondern um deren Vorstellbarkeit. Aus der Perspektive der Interviewpartnerin ist es eine sorgende Handlung als Mutter, die potenzielle Bedrohung ihrer Kinder durch Antisemitismus an der Schule zu thematisieren. Dem liegt ein strukturelles Verständnis von Antisemitismus zugrunde: die Interviewpartnerin geht vor dem Hintergrund ihres Erfahrungswissens davon aus, dass antisemitische Übergriffe gegen ihre Kin-

der im Raum Schule potenziell stattfinden können. Sie möchte ihre Kinder davor schützen und fragt, inwieweit ihre Kinder ihre jüdische Identität zeigen können.

In der Reaktion der Schulleitung zeigt sich hingegen kein strukturelles Verständnis, sondern die Vorstellung, dass die jüdischen Schüler:innen die Lehrer:innen erst auf Antisemitismus hinweisen müssten (»weil, wenn sie das nicht wissen, können sie damit nicht umgehen«). Die Sorge der Mutter wird bestätigt, indem geraten wird, »vielleicht erst mal nicht offensiv damit um[zu]gehen«. Dabei wird keine Verantwortung übernommen für potenziellen Antisemitismus an der Schule, sondern es erfolgt eine Zuweisung der Verantwortung an die jüdischen Schüler:innen, durch ihre Anwesenheit möglichst keine Übergriffe hervorzurufen und die Erwachsenen zu informieren. Antisemitismus wird dabei weit entfernt gehalten von einer pädagogisch- fachlichen Zuständigkeit der Schulleitung.

Den Schilderungen der interviewten jüdischen Eltern zufolge entwickeln sich aus solchen Erfahrungen routinierte Praktiken, in denen Jüdinnen und Juden antisemitische Übergriffe im Alltag antizipieren und das eigene Handeln auf diese Möglichkeit ausrichten. Hierzu sagt beispielsweise eine andere Mutter im Interview: »Und ich glaube, so diese Angst, dass man sein Kind erkennbar schon nicht auf die Straße schickt, da muss man sich schon wirklich überlegen, bin ich eine gute Mutter, wenn ich mein Kind dieser Gefahr aussetze?«

Die Antizipation von Übergriffen in Alltagssituationen in der Öffentlichkeit zeigt sich auch in folgender Interviewschilderung eines Vaters: »Ich bin wie gesagt kein sichtbarer Jude. (...) Aber ich denke schon zwei Mal nach bevor ich in der U-Bahn ein Buch auf Hebräisch aufschlage oder wenn ich Hebräisch spreche mit meiner Freundin, vor allem mit meinen Kindern. Ist es jetzt okay? Ist es jetzt komisch? Kann das komisch werden? Also diese Gedanken immer im Hinterkopf zu haben, ist alltäglich.« Aus diesem Vorausdenken von Übergriffen und dem Wissen, sich nicht auf Unterstützung und Schutz jüdischer Kinder in der Institution Schule verlassen zu können, folgt die Übernahme der Vorbereitung auf Antisemitismus durch die Eltern. Dazu erklärt eine Mutter: »Auch das gehört zu jüdischer Erziehung, Das heißt, Kinder darauf vorzubereiten, was auch mal auf sie zukommen kann im Sinne von Ausgrenzung, Diskriminierung oder ja.« An diesen Ausschnitten wird deutlich, wie jüdische Kinder einsozialisiert werden in die Beschäftigung mit Fragen der Eltern, die in antisemitischen Strukturen der Gegenwartsgesellschaft und fehlenden institutionellen Schutzkonzepten gegen Antisemitismus begründet liegen.

Materialausschnitt 2: »habe gesagt, (...) dass sie sicher eine andere Haltung auch dazu haben«

Im Kontrast zu den Umgangsweisen mit Antisemitismus, die jüdische Eltern und jungen Erwachsene in Bezug auf ihre Erfahrungen an Schulen schildern, stehen die Schilderungen von Lehrer:innen und Schulleitungen hinsichtlich ihres Umgangs mit antisemitischen Situationen. Exemplarisch ist dafür der Ausschnitt aus einer Gruppendiskussion zu einem antisemitischen Übergriff durch eine Montage im »Klassenchat«, die sich gezielt gegen »eine jüdische Schülerin« richtete:

Lehrer:in 1: *Da gab es nämlich eben den gelben Diskriminierungsstern der Nazis. Und da wurde eine jüdische Schülerin reinmontiert mit ihrem Namen. Ein Stern, der deinen Namen trägt. Und das wurde verschickt.*

Lehrer:in 2: *Hier bei uns?*

Lehrer:in 3: *Nein?*

Lehrer:in 1: *Hier bei uns. In der neunten Klasse.*

In diesem Fall wurde eine Schülerin online von Mitschüler:innen als Jüdin angegriffen, durch die Umdeutung eines Schlagertitels aus der Gegenwart (»Ein Stern, der deinen Namen trägt«) mit einem antisemitischen Verfolgungssymbol (»den gelben Diskriminierungsstern der Nazis«). Im virtuellen Raum des Klassenchats wurde ein Verfolgungsverhältnis reproduziert zwischen nicht-jüdischen und jüdischen Menschen in Deutschland. In den spontanen Nachfragen in der Gruppendiskussion (»Hier bei uns?«, »Nein?«) vermitteln die anderen Lehrer:innen, dass sie von dem Vorfall an ihrer Schule noch nicht wussten.

Die gezeigte Überraschung kann als Distanzierung gedeutet werden, die dem Fakt gilt, dass ein eindeutig antisemitischer Vorfall »hier«, also an ihrer Schule, in der sie gerade über Antisemitismus diskutieren, stattgefunden hat. Gemeldet wurde der Post im Klassenchat durch die Eltern der Schülerin. Diese hätten, der Darstellung der Lehrkraft zufolge, um eine gemäßigte Reaktion gebeten. Die Intervention der Lehrkraft bestand aus einem verpflichtenden Besuch einer Gedenkstätte zum Nationalsozialismus mit einer anschließenden Aufgabe für die beiden Schüler:innen die an dem Post direkt beteiligt waren, wie die Lehrkraft in der Gruppendiskussion erzählt:

(...) und haben dann eben die Ausstellung besucht. Und die hatten den Arbeitsauftrag eben über diesen gelben Stern zu referieren. Wo ist der eigentlich in Berlin entstanden. In Neukölln gibt es diese Firma, die sich bereichert eben auch

den produziert hat. Und dann hat der vor der Klasse sein Referat gehalten und dann war das auch okay. Und wir hatten tatsächlich nicht den Eindruck und da bin ich also von der Palme auch wieder runtergekommen deutlich, dass das nun hier Nazi-Tun war. Das war sicher dieses latente Tabu-Brechende, was für mich in den letzten fünf, sechs Jahren deutlich mehr über dieses Thema Juden gespielt wird. Also da muss man auch hingucken, dass man mit dem richtigen Besteck dann auch da ran geht.

Die Intervention erfolgte hier durch den Versuch, einen Bildungsmoment zu initiieren: zum einen durch den Besuch einer Gedenkstätte zu Verbrechen des Nationalsozialismus, zum anderen durch die Aufgabe eines Referats, was in diesem Kontext als Anregung zur Auseinandersetzung verstanden werden könnte, aber auch als eine Form von Strafarbeit, die in diesem Zusammenhang vermutlich eher nicht das pädagogische Ziel einer Reflexion erreicht. Die Lehrkraft vermittelt in der Gruppendiskussion, wie ernst sie den Übergriff genommen habe, indem sie betont, nach dem Referat »von der Palme auch wieder runtergekommen« zu sein. Dieses in der Sequenzlogik erfolgreiche Fazit zur Intervention, begründet er: sie aus dem Eindruck, dass es in dem Fall nicht um »Nazi-Tun« ging, sondern um dieses latente »Tabu-Brechende« gegangen sei. Der Übergriff wird damit als eine pubertäre Geste des Tabubrechens zum »Thema Juden« eingeordnet. Mit dieser Einordnung des Übergriffs ist nicht mehr erkennbar, dass durch die Montage eine konkrete Person, eine jüdische Schülerin aus der Klasse, attackiert wurde.

Die Intervention zielte auf die Auseinandersetzung mit dem historischen Hintergrund des eingesetzten Symbols aus dem Nationalsozialismus und richtet sich damit an die Schüler:innen, die im virtuellen Raum und sichtbar für die Mitschüler:innen Gewalt ausgeübt haben. Wie es der jüdischen Schülerin nach dem Vorfall erging, wie sie und ihre Eltern den Umgang damit empfunden haben und ob mit ihnen noch weitere Gespräche stattfanden, bleibt in der Schilderung der Lehrkraft offen. In der Schilderung des Übergriffs tauchen die Betroffenen nach der Beschwerde durch die Eltern nicht mehr auf. Die Bearbeitung findet zwischen den nicht-jüdischen und nicht-betroffenen Beteiligten statt. Dies ist ein typisches Strukturmerkmal in verschiedenen Interventionsschilderungen im Datenmaterial: Die Betroffenen bleiben in den Darstellungen überwiegend außen vor oder tauchen nur kurz als meldende Personen auf.

In der Regel liegt der Fokus solcher Interventionen auf der Distanzierung von Antisemitismus an der Schule und auf dessen Einordnung als Tabubruch oder auch als potenzielles Missverständnis oder Versehen, etwa wenn Antisemitismus durch Schüler:innen in der Erklärung einer »Gedan-

kenlosigkeit« harmonisiert und entschärft wird. In den zahlreichen Interventionsschilderungen von Lehrer:innen werden antisemitische Situationen durchaus erkannt und pädagogisch wie strafrechtlich problematisiert. In der Einordnung von antisemitischen Verhältnissen erfolgen aber oftmals Relativierungen. Im Vordergrund steht die selbstreferenzielle Vergewisserung, dass Antisemitismus an der Schule eigentlich nicht sein darf, und dass ausreichend reagiert wurde.

Darin drückt sich möglicherweise auch das Bedürfnis der beteiligten Lehrer:innenkollegien aus, in Bezug auf Antisemitismus unschuldig zu sein und nicht beschuldigt zu werden.¹⁷ Dieses Bedürfnis nach einer unschuldigen Position und nach Distanz scheint implizit handlungsleitend für viele Interventionen in antisemitische Übergriffe an Schulen zu sein.

Diskussion und Resümee

In unserem Datenmaterial, aus dem in diesem Artikel nur einige Ausschnitte als Beispiele vorgestellt wurden, zeigen sich unterschiedliche Relevanzsetzungen, die die Interviewpartner:innen in Bezug auf Antisemitismus vornehmen, sowie unterschiedliche Logiken, die ihren Schilderungen von Umgangsweisen zugrunde liegen. Während nicht-jüdische Lehrer:innen und Schulleitungen in den Einzelinterviews und Gruppendiskussionen auf die Frage fokussieren, wie ausgeprägt Antisemitismus an ihrer Schule ist, beziehen sich jüdische junge Erwachsene und ihre Eltern auf konkrete antisemitische Erfahrungen. In den Schilderungen von Interventionen durch Lehrkräfte und Schulleitungen überwiegen der Zweifel, ob die von ihnen zunächst als antisemitisch identifizierte Situation tatsächlich beabsichtigt antisemitisch ist, und die Vergewisserung, dass solche Situationen an ihrer Schule eigentlich nicht sein dürften.

Dabei liegt der Fokus der Lehrer:innen auf den antisemitisch handelnden Schüler:innen oder Kolleg:innen, während die Betroffenen in den Schilderungen im Hintergrund bleiben und über die Beschreibung des Vorfalls hinaus kaum noch auftauchen. Im lauten Nachdenken über Ansatzpunkte gegen Antisemitismus beziehen sich Lehrer:innen auf Ideen zur Verbesserung des Unterrichts vorwiegend durch begegnungspädagogische Angebote.¹⁸ In den Schilderungen der in der Studie interviewten jüdischen Eltern und (ehemaligen) Schüler:innen werden hingegen – neben den Schilderungen konkreter Übergriffe – das Vorausdenken antisemitischer Bedrohung und die Erwartung an ein schützendes und Verantwortung übernehmendes schulisches Umfeld relevant gesetzt.¹⁹

Unsere Studienbefunde zeigen zudem, dass jüdische Schüler:innen im Zusammenhang mit den Bagatellisierungen antisemitischer (Sprach-) Handlungen durch das soziale Umfeld ihre Erfahrungen teilweise zunächst selbst relativieren. In der Retrospektive auf die Schulzeit nehmen einige Interviewpartner:innen neue Einordnungen von Situationen im Zusammenhang mit Antisemitismus vor, bewerten ihre Erfahrungen rückblickend als gewaltförmig und schildern die damit verbundenen Belastungen und langfristigen Auswirkungen auf ihr Wohlbefinden und Sicherheitsgefühl. In Interviews mit jüdischen Eltern treten die Antizipation antisemitischer Gewalt sowie die Entwicklung schützender Praktiken deutlich hervor. In der Kontrastierung mit den Befunden aus den Studien zu Antisemitismus aus den Perspektiven nicht-jüdischer Lehrer:innen und Schulleitungen werden divergente Problemwahrnehmungen durch jüdische Schüler:innen und Eltern in Differenz zu nicht-jüdischen Lehrer:innen und Schulleitungen und Mitschüler:innen empirisch nachvollziehbar.

Künftig gilt es zu untersuchen, wie antisemitische Strukturen (nach) wirken und nicht nur, worin antisemitische Praktiken begründet liegen. Es braucht eine weitere sozialwissenschaftliche Erforschung antisemitischer Realitäten, die nicht *nur* auf vorurteilsbezogene Analysen beschränkt ist, sondern die institutionelle sowie organisationale Betrachtung von Antisemitismus ermöglicht.²⁰ Eine weiterführende Antisemitismusforschung, die sich nicht nur auf individuelle Einstellungen und sozialpsychologische Gruppentheorien stützt, sondern auch auf die Grundstruktur sozialer Systeme und ihre gegenwärtigen Realitäten schaut, wird auch den Blick auf die darin verwobenen Divergenzen weiten und jüdische Perspektiven als selbstverständlich beachten.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), *Deutsche Zustände*, Frankfurt/M. 2002–2011; Stefanie Schüler-Springorum, *Antisemitismus und Antisemitismusforschung: ein Überblick*, in: *APuZ* 26–27/2020, S. 29–35.
- 2 Vgl. Andreas Zick et al., *Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus in Deutschland*. Ein Studienbericht für den Expertenrat Antisemitismus, Bielefeld 2017; Julia Bernstein, *Antisemitismus an der Schule: Befunde – Analysen – Handlungsoptionen*, Weinheim 2020; Marina Chernivsky/Friederike Lorenz/Johanna Schweitzer, *Antisemitismus im (Schul-) Alltag – Erfahrungen und Umgangsweisen jüdischer Familien und junger Erwachsener*, Berlin 2020.
- 3 *Antisemitismusbericht des Zweiten Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus des Deutschen Bundestages*, Berlin 2017, S. 93.

- 4 Die erste umfassende, einschlägige Studie wurde vom Unabhängigen Expertenkreis Antisemitismus konzipiert und in Auftrag gegeben. Sie erschien 2017 in komprimierter Form im Antisemitismusbericht des Deutschen Bundestages. Vgl. ebd.; Zick et al. (Anm. 2).
- 5 Vgl. Zick et al. (Anm. 2); Katrin Reimer-Gordinskaya/Selana Tzschiesche, Der Berlin-Monitor. Antisemitismus – Heterogenität – Allianzen. Forschungsbericht zum ersten Schwerpunkt der Aktivierenden Befragung im Berlin-Monitor, Berlin 2020; Fundamental Rights Agency Experiences and Perceptions of Antisemitism. Second Survey on Discrimination and Hate Crime Against Jews in the EU, Wien 2018.
- 6 Vgl. Marina Chernivsky/Friederike Lorenz, »Das ist überhaupt nicht greifbar und deswegen ist es so schwer dagegen auch was zu machen« – Eine Studie zu Antisemitismus im Bildungswesen, in: Zentralrat der Juden in Deutschland/Doron Kiesel/Thomas Eppenstein (Hrsg.), »Du Jude« – Antisemitismus-Studien und ihre pädagogischen Konsequenzen, Leipzig 2020, S. 151–169.
- 7 Vgl. Romina Wiegemann, Die Thematisierung der Shoah in der Grundschule – Eine antisemitismuskritische Perspektivierung, in: Marina Chernivsky/Friederike Lorenz-Sinai (Hrsg.), Die Shoah in Bildung und Erziehung heute. Weitergaben und Wirkung in Gegenwartsverhältnissen, Berlin 2022.
- 8 Vgl. Marina Chernivsky/Friederike Lorenz, Antisemitismus im Kontext Schule – Deutungen und Umgangsweisen von Lehrer*innen an Berliner Schulen, Kompetenzzentrum für Prävention und Empowerment, Berlin 2020, S. 82.
- 9 Vgl. Joe Feagin/Clairece Booher-Feagin, Discrimination American Style. Institutional Racism and Sexism, Malibar 1986; Ulrike Hormel/Albert Scherr, Einleitung: Diskriminierung als gesellschaftliches Phänomen, in: dies. (Hrsg.), Diskriminierung – Grundlagen und Forschungsergebnisse, Wiesbaden 2010, S. 7–21.
- 10 Vgl. Thomas Hoebel/Teresa Koloma Beck, Gewalt und ihre Indexikalität. Theoretische Potenziale einer kontextsensiblen Heuristik, Ordex Working Paper 4/2019.
- 11 Vgl. Chernivsky/Lorenz/Schweitzer (Anm. 2).
- 12 Die Bundesländerstudienreihe wird am Forschungsbereich des Kompetenzzentrums für Prävention und Empowerment in Kooperation mit der Fachhochschule Potsdam durchgeführt. Bislang wurde eine Studie in Berlin abgeschlossen; Studien in Thüringen und Baden-Württemberg laufen aktuell. Weitere Studien sind 2022 für Sachsen und Sachsen-Anhalt geplant. Siehe <https://zwst-kompetenzzentrum.de/laufende-studien>.
- 13 Zur Berliner Studie vgl. Chernivsky/Lorenz (Anm. 8).
- 14 Vgl. Astrid Messerschmidt, Selbstbilder in der postnationalsozialistischen Gesellschaft, in: Jalta – Positionen zur jüdischen Gegenwart 2/2018, S. 38–46.
- 15 Vgl. Aglaja Przyborski/Julia Riegler, Gruppendiskussion und Fokusgruppe, in: Günther Mey/Katja Mruck (Hrsg.), Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie, Wiesbaden 2010, S. 436–448.
- 16 Vgl. Chernivsky/Lorenz/Schweitzer (Anm. 2).
- 17 Vgl. Messerschmidt 2018 (Anm. 14).
- 18 Vgl. Chernivsky/Lorenz (Anm. 8).
- 19 Vgl. Chernivsky/Lorenz/Schweitzer (Anm. 2).
- 20 Vgl. Hormel/Scherr (Anm. 9), S. 11.

Darstellungen jüdischen Lebens in Lehrwerken für den Religionsunterricht

Ein wichtiger Lernort, an dem Kinder und Jugendliche mit dem Judentum in Berührung kommen, häufig sogar der Ort der Erstbegegnung, ist der schulische Religionsunterricht. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart ist Thema in den Bildungsplänen aller christlichen Konfessionen in allen Bundesländern, vor allem in der Sekundarstufe. Kognitive Kompetenzen sollen dabei ebenso gefördert werden wie Akzeptanz, Toleranz und ein achtsamer Umgang mit Jüdinnen und Juden.

Da unmittelbares Begegnungslernen mit jüdischen Mitschüler*innen vielfach nicht möglich ist und auch nicht immer jüdische Vertreter*innen als authentische Zeug*innen ihrer Religion in den Unterricht eingeladen werden können, kommt der medial vermittelten Darstellung des Judentums in Schulbüchern eine zentrale Rolle zu. Ein methodisch geleiteter Blick auf die Darstellung des Judentums in solchen Büchern tut darum not. Denn »Schul- bzw. Religionsbuchforschung sollte sich neben ihrer selbstverständlichen und sinnvollen Funktion als Spiegel und Abbild bzw. »Doppelung« gesellschaftlicher Realität auch mit dem »Unzeitgemäßen« befassen, nach (ihren) blinden Flecken suchen, sich also verstärkt selbstreflexiv (...) ausrichten.«¹

Ebendieses Anliegen verfolge ich mit diesem Beitrag in Bezug auf die Darstellung jüdischen Lebens und Feierns. Gegenstand der zugrunde liegenden Untersuchung, die sowohl Texte als auch Bilder² einbezieht und sich an den einschlägigen Kriterien der Schulbuchanalyse orientiert,³ ist also nicht die Geschichte des Judentums,⁴ auch nicht seine Verfolgungs- und Diskriminierungsgeschichte und die Shoah,⁵ denen sich andere Arbeiten widmen, sondern jüdischer Glaube, jüdisches Leben und Festkultur in der Gegenwart. Ich untersuche dieses Themenfeld am Beispiel von derzeit für den evangelischen und katholischen Religionsunterricht in Baden-Württemberg zugelassenen Lehrbüchern. Diese Perspektive orientiert sich an den beiden größten Konfessionen in diesem Bundesland, zudem besteht in Baden-Württemberg die Möglich-

keit eines konfessionell-kooperativen Unterrichts, in dem Schulbücher beider Konfessionen Verwendung finden.⁶ Ausgewählt wurden auf katholischer Seite Bücher aus den vier Reihen »Leben gestalten« (Klett-Verlag),⁷ »Einfach leben« (Klett),⁸ »Wege des Glaubens« (Patmos/Cornelsen)⁹ sowie »Mittendrin« (Kösel);¹⁰ auf evangelischer Seite sind es Bücher aus den vier Reihen »Mitten ins Leben« (Cornelsen),¹¹ »Reli plus« (Klett),¹² »Moment mal! Evangelische Religion« (Klett)¹³ sowie »Das Kursbuch Religion« (Calwer).¹⁴

Dabei werden sowohl misslungene als auch gelungene Beispiele aufgedeckt. Das Ziel ist nicht ein Bashing oder gegeneinander Ausspielen von Büchern und Buchreihen, von denen einige vorbildliche und kritikwürdige Darstellungen zugleich bieten. Ziel ist vielmehr eine Sensibilisierung für die Konstruktion von Klischees und Vorurteilen, die bei Kindern, Jugendlichen und auch Erwachsenen außerhalb des Schulkontexts die Wahrnehmung des Judentums beeinflussen.

Problemanzeigen

1 Gleichsetzung von Judentum mit (ultra)orthodoxem Judentum

Judentum wird in manchen Büchern in erster Linie mit (ultra)orthodoxem Judentum identifiziert. Auf den Abbildungen tragen erwachsene männliche Juden lange Bärte, schwarze Mäntel und Hüte und bereits die Jungen Schläfenlocken.¹⁵ Überhaupt sind jüdische Personen in Texten und Abbildungen häufig männlich,¹⁶ manchmal sogar ausschließlich.¹⁷ Wenn ein Mädchen von ihrem Synagogenbesuch erzählt, dann erfahren die Schüler*innen Folgendes: »Meine Mutter und ich gehen in den Bereich, in dem sich die Frauen aufhalten. Dort wird gebetet und in den heiligen Schriften gelesen. In unserer Synagoge sind die Frauen auf der Empore. Unten sind die Männer.«¹⁸ Während die Bar Mizwa – die Feier, bei der das Erreichen der religiösen Mündigkeit von Jungen im Alter von 13 Jahren gefeiert wird – so gut wie immer beschrieben wird, fehlen bisweilen Hinweise auf die Möglichkeit der Bat Mizwa – derselben Feier für Mädchen im Alter von 12 Jahren –, oder sie wird in einem Satz abgehandelt.¹⁹

Dass das Judentum mit seinen Glaubens- und Lebensformen jedoch vielgestaltig ist und darum einer differenzierten Betrachtung bedarf, dass es auch und gerade in Deutschland liberale und säkulare (und vergleichsweise wenige ultraorthodoxe) Juden gibt, und dass Jüdinnen und Juden ihrem Glauben sehr unterschiedlich Gestalt geben, ist in vielen Büchern nicht im Blick.

2 Charakterisierung jüdischen Lebens als »seltsam«

Jüdisches Leben mit seinen Geboten, Bräuchen, Riten und Festen wird bisweilen immer noch mit dem Nimbus des Besonderen, Außergewöhnlichen und Exotischen konnotiert. So kommentiert eine Ich-Erzählerin als Gast in einer jüdischen Familie die Vorbereitungen zu Pessach mit den Worten: »Im Licht all der seltsamen Dinge, die sie selbst vor dem Pessachfest unternahmen, gab es nichts, was mir hätte peinlich sein müssen!« – »Noch beim Zubettgehen hatte ich gedacht, das Ganze sei ein Witz.«²⁰ Ein daran anknüpfender Arbeitsauftrag wird eingeleitet mit dem Satz: »Die Speisegebote wirken auf viele Nichtjuden kompliziert und merkwürdig.«²¹ Merkwürdig erscheint Schüler*innen möglicherweise auch die jüdische Jahreszählung, die ohne weiteren Kommentar vorgestellt wird: »Das jüdische religiöse Jahr orientiert sich an den Mondphasen und ist kürzer als das Sonnenjahr.«²²

Problematisch, weil ins Lächerliche gezogen, ist an anderer Stelle eine einem Kinderbuch entnommene Zeichnung zum Pessachmahl.²³ Überschriften ist sie mit »Seder heißt Ordnung« – um den Tisch herum herrscht jedoch Chaos: Ein Junge, der akrobatenhaft ein Tablett mit Flaschen und Gläsern auf einem Finger balanciert, schenkt der Großmutter Wein ein, gießt ihn neben das Glas auf die weiße Tischdecke und tunkt seine eigene Krawatte ins Weinglas; ein kleines Kind schmirt seinem Vater rotes Mus in die Nase; eine Frau ist eingeschlafen; ein junger Mann bestiehlt den Hausvater; ein Junge hat sich unterm Tisch versteckt; in der Imagination eines kleinen Mädchens, das gerade von den zehn Plagen aus dem Buch Exodus gehört hat, hüpfen wilde Frösche durch die Gegend. Das Bild, das schon in den älteren Ausgaben des Buches enthalten ist, ist einem israelischen, auf Englisch geschriebenen Kinderbuch entnommen und »in Israel, wo der Mehrzahl der Kinder der Ablauf des Passahs bekannt ist, allem Anschein nach eine ulkige Einführung in englisches Vokabular zu diesem Fest. Ein deutsches Lehrbuch aber will mit diesem Fest erst bekannt machen. Der Eindruck, der entsteht, ist jedoch nicht der von jüdischem Humor, sondern die Erstbegegnung vermittelt, dass das Passahfest auch für Juden ein Witz ist.«²⁴

Nicht als Witz, aber als lästige Störung, beschreibt auch das Grundschulbuch »Ich bin da« (Klett), das hier zusätzlich herangezogen wird, das Sabbatgebot. Der Ich-Erzähler, ein Junge, der mit anderen Fußball spielt, muss nach Hause, weil dort das Sabbatmahl wartet. »Spinnst du? Es ist noch total früh«, antwortet mir Nico. Nico hat recht, es ist noch früh, gerade kurz vor halb sechs.«²⁵ Was Sabbat und Sabbatmahl bedeuten, erfahren jedoch weder die Freunde des Ich-Erzählers noch die Schüler*innen.

Der Eindruck des »Seltsamen« verstärkt sich noch angesichts der (ultra-)orthodoxen Erscheinungsformen des Judentums, wie im folgenden Beispiel: »Schau mal, Mama, was ist das für ein seltsamer Mann dort drüben«, sagte Florian, als er mit seiner Mutter in Stuttgart über die Straße ging. (...) »Der hat nur schwarze Kleider an, einen altmodischen Hut und seltsame, lange Locken, die ihm im Gesicht herumhängen! Außerdem sieht er aus, als ob er aus einem fremden Land kommt!«²⁶ Die Abbildung mit einem ultraorthodoxen Juden ist dazu noch das einzige Foto mit einer jüdischen Person in diesem Buch; weitere gibt es nicht.

Ebenso »seltsam«, weil befremdlich, mutet eine Abbildung zum höchsten jüdischen Feiertag Jom Kippur an.²⁷ Es handelt sich um das Bild »Versöhnungstag« des britischen Malers Jakob Kramer, das aus dem Jahr 1919 stammt und mit dem der Künstler Kriegserinnerungen verarbeitete. Ohne Kenntnis dieses Kontextes ist es nicht zu deuten: Es zeigt stilisierte orthodoxe Juden mit dunklen Bärten, die, in einer Reihe stehend, von Kopf bis Fuß in Gebetsmäntel gehüllt und als Individuen nicht erkennbar sind. Die befreiende Wirkung von Versöhnung und die hohe Bedeutung dieses Feiertags wird hier jedenfalls nicht sichtbar; der Eindruck des Düsternen und Furchterregenden dominiert.

3 Keine Berücksichtigung des säkularen Judentums, mangelnde Differenzierung

Etlliche Bücher reproduzieren klischeehafte und pauschale Darstellungen, was »die Juden« tun – dies gilt allerdings gleichermaßen für die Beschreibung dessen, was »die Christen« und »die Muslime« tun. Nicht nur die verschiedenen Richtungen innerhalb des Judentums finden dabei keine Berücksichtigung, sondern auch nicht die Gruppe der säkularen Juden, die sich selbst als nicht-gläubig bezeichnen, dennoch aber ihre jüdische Identität betonen. Juden werden fast immer als per se religiös dargestellt: »Juden lernen Hebräisch, um die Tora zu verstehen: Die Tora (auf deutsch: Weisung), die fünf Bücher Mose, ist ursprünglich auf Hebräisch geschrieben worden. Um sie lesen und verstehen zu können, lernen Jüdinnen und Juden die hebräische Sprache. Um beim Lesen der Tora ihre Ehrfurcht vor Gott und seiner Weisung auszudrücken, benutzen sie einen Lesestab (Jad, deutsch: Hand), um die Zeile nicht zu verlieren.« – »Gleich nach dem Aufstehen und Waschen legen Juden den Gebetsmantel, den Tallit an, um zu zeigen, dass sie bei Gott geborgen sind wie unter diesem großen Schal. Auch legen sie die Gebetsriemen, die Tefillin an (...).«²⁸ Differenzierung könnte in solchen und anderen Texten relativ einfach durch

die Einfügung des Wortes »manche« oder »einige« Juden erzielt werden – damit würde der Eindruck, dass dies ausnahmslos alle Jüdinnen und Juden tun, verhindert.

Ein weiteres Problem ist die mangelnde Unterscheidung zwischen der Darstellung jüdischen Lebens zurzeit Jesu und heute und auch zwischen jüdischem Leben in Deutschland und in Israel. Die Bildungsreferentin beim Zentralrat der Juden in Deutschland nennt beispielhaft eine solche Passage, die mittlerweile nicht mehr auffindbar ist, weil sie in der Neuauflage des Buches gestrichen wurde: »Das ist eine Darstellung von zwei Nachbarsjungen, die miteinander sprechen: Ein Kind ist jüdisch, ein Kind ist nicht-jüdisch. Der Vater des jüdischen Jungen erzählt, – wohl gemerkt, die leben in Deutschland – wie jüdische Jungen in Israel den Schultag erleben (...): ›In der Morgenkühle bricht Benjamin zum nahegelegenen Lehrhaus auf. Benjamin freut sich, dass er die Thora lernen darf; während seine Schwester Miriam zu Hause bleiben muss. Sie wird bei der Mutter Frauenarbeiten lernen, Korn mahlen und Brot backen, kochen und weben, waschen und nähen.‹ Das hat mit der Wirklichkeit nichts zu tun, aber das ist, was Kinder im Religionsunterricht über Juden und Israel lernen.«²⁹

Religionspädagogische Herausforderungen und Desiderate

»Seltsam«, »merkwürdig«, »ein Witz« sind negative Zuschreibungen, die ein verzerrtes Bild vom Judentum zeichnen und es im Letzten sogar lächerlich machen. Aber auch dort, wo zurückhaltender formuliert wird, wird jüdisches Leben und Brauchtum vielfach im Sinne des *othering*, nämlich in der Gegenüberstellung und Abgrenzung zum »anderen« oder »herkömmlichen« kulturellen und religiösen Leben und Feiern in Deutschland verstanden, aber nicht als prägender Aspekt deutscher Kultur. Dies gilt erst recht dann, wenn das Judentum nicht nur als fremd, sondern geradezu als geheimnisvoll dargestellt wird. Der Weg zu Verschwörungsmynthen wird dadurch möglicherweise eher unterstützt als unterbrochen.

Dass es für Religionsbuchautor*innen eine große Herausforderung ist, komplexe Sachverhalte didaktisch zu reduzieren, steht außer Zweifel. Didaktische Reduktion und Elementarisierung geht häufig auch auf Kosten von Differenzierung, sodass es aus diesem Dilemma kein Entkommen gibt. Texte in Schulbüchern sind notwendigerweise immer auch Kompromisstexte. Ein religionspädagogisches Desiderat ist einerseits der Verzicht nicht nur auf abwertende Prädikate als Kommentierungen jüdischen Lebens und Glaubens, sondern auch der Verzicht auf eine exotisierende

Darstellung. Andererseits müssen Religionsbücher notwendigerweise die Profile und Konturen jüdischer Religiosität und damit das »Besondere« herausarbeiten, damit Schüler*innen das Andere und auch Fremde wahrnehmen. Keineswegs ist es ein Ziel, orthodoxes Judentum aus Religionsbüchern zu eliminieren. Vielmehr geht es um seine Einordnung, Kontextualisierung und Relativierung. Die Herausforderung besteht in der Vermittlung von Korrelation, der Anknüpfung an Bekanntes, einerseits und Alterität, der Berücksichtigung von Fremdheit, andererseits.

Best-Practice-Beispiele: Religionsensible und differenzierte Darstellungen

Etliche Religionsbücher haben die genannten Desiderate bereits eingelöst. Gerade neuere Bücher bieten gelungene Beispiele, die der Heterogenität des Judentums Rechnung tragen oder die jüdische Religion und Kultur im Modus der Alterität als »fremde« erschließen und zugleich als integralen Bestandteil deutscher Kultur vor Augen führen.

Gelungen, weil realitätsnah, ist die differenzierte Darstellung jüdischen Lebens in informierenden Texten wie diesem: »Es gibt sehr unterschiedliche Strömungen im Judentum: Sogenannte orthodoxe Juden halten stärker an den Wurzeln fest und legen die Tora eng aus. Die nicht orthodoxen Strömungen gehen dagegen freier mit überlieferten Texten und Regeln um.« – »Nach strenger Regel legen nur Männer Tefillin und Tallit an, in freieren Gemeinden sind Männer und Frauen gleichgestellt.« – »Ein richtiger Gottesdienst findet nur statt, wenn mindestens zehn Männer, die schon die Bar Mizwa haben, zusammenkommen. Den Kreis von zehn Männern nennt man Minjan, das heißt Zahl. Unsere Freundin Mirjam würde jetzt widersprechen. Das liegt daran, dass bei ihr in der Gemeinde die Regel gelockert ist. Da können auch Frauen zum Minjan gehören. Auch sonst wird manches unterschiedlich geregelt, wie die Sitzordnung von Männern und Frauen. In manchen Gemeinden sitzen Männer und Frauen zusammen, denn in liberaleren Gemeinden sind Frauen den Männern gleichgestellt und können auch Rabinerinnen werden.«³⁰

Ein anderes Buch enthält folgenden gelungenen Informationstext: »Das Judentum ist keine einheitliche Größe, weder in religiöser noch in äußerlicher Hinsicht. Orthodox nennen sich Juden, die strengen religiösen Vorschriften folgen. Die Männer tragen Schläfenlocken, Kippa und Hüte. Diese gläubigen Juden sind in Israel sehr präsent und mit Bart, Hut und schwarzer Kluft überall zu sehen. Auf der anderen Seite stehen diejeni-

gen, die die religiöse Überlieferung reformieren und liberalisieren wollen: die liberalen Juden oder Reformjuden. Sie leben überwiegend in den USA und in Europa. Für sie existieren keine engen Kleidungs Vorschriften. Dazwischen steht die Mittelgruppe der Konservativen. In Glaubensfragen den Liberalen vergleichbar achten sie aber stärker auf die hebräische Sprache und die Einhaltung der Tradition. Darüber hinaus gibt es auch Kreise innerhalb des Judentums, die dem Glauben der Väter und der verpflichtenden Religionsausübung weitgehend entfremdet sind. Es gibt auch glaubenslose Juden. Trotz aller Vielfalt der religiösen Richtungen ist das Bewusstsein nie ganz verloren gegangen, zu einer Gemeinschaft, einem Volk zu gehören.«³¹

Eine differenzierte Darstellung jüdischen Lebens schließt notwendigerweise eine genderorientierte Perspektive ein. In diesem Sinn wird in manchen Büchern die Möglichkeit der Bat-Mizwa-Feier nicht nur im Kontext von Bar Mizwa ergänzend erwähnt, sondern ihr ist ein eigener Artikel gewidmet.³² Noch stärker als Texte wirken Fotos von Frauen, besonders, wenn sie in einem Kontext mit Gottesdienst und kultischen Gegenständen stehen. Neben Mädchen als Bat Mizwa³³ bilden einige Bücher (junge) Frauen in der Synagoge,³⁴ mit einer Thora-Rolle,³⁵ in Gebetskleidung,³⁶ als Kantorin mit langen offenen Haaren³⁷ oder als Rabbinerin mit Tallit und Siddur³⁸ ab. Eine moderne junge Frau (und nicht, wie in anderen Beispielen, ein älterer orthodoxer Jude, erläutert ihre ganz persönliche Bedeutung des Sabbats³⁹ oder ein Mädchen die jüdischen Feste.⁴⁰ Entsprechende Abbildungen bieten die Chance zum Dialog. Denn Bilder von jungen Menschen oder Gleichaltrigen aus der Gegenwart in Deutschland legen nahe, dass es keineswegs ein Ding der Unmöglichkeit ist, hier und heute mit Jüdinnen und Juden ins Gespräch zu kommen.

Dass Judentum Entwicklung bedeutet, zeigt ein anderes gelungenes Beispiel: In einem Schulbuch bereitet ein Thora-Lehrer das Mädchen Scho-scha auf ihre Bat-Mizwa-Feier vor: »Ganz richtig«, sagte Herr Weil, »die jüdische Religion, die vor mehreren Jahrtausenden entstanden ist, darf sich weiterentwickeln. Sie hat sich seit ihren Anfängen stark gewandelt. Um ein Beispiel zu nennen, das euch ganz unmittelbar betrifft: Früher gab es für Mädchen keine Bat-Mizwa-Zeremonie. Frauen waren und sind von vielen Geboten befreit; sie hatten bloß diejenigen einzuhalten, die der Schabbat und gewisse Feste sowie das Haus, die Familie, die Nahrung und die ehelichen Beziehungen betrafen. (...) Im Gottesdienst hatten sie keine Aufgabe zu erfüllen. Heute gibt es jüdische Frauen, die Gleichberechtigung im Gottesdienst fordern. Wir müssen die Tradition wahren und zugleich zu Veränderungen bereit sein.«⁴¹

Ebenso lobenswert ist es, wenn Jüdischsein als »ganz normal« und nicht als Gegensatz zu »deutsch« dargestellt wird. Von »David aus Mannheim« – das Bild zeigt einen nicht exotisch oder »fremdländisch« aussehenden Jungen – wird erzählt, dass er Jude ist und seinen Glauben lebt: »Vieles davon hat er wie selbstverständlich von seinen Eltern übernommen. Auch sie sind beide jüdisch, aber auch ihnen sieht man das äußerlich nicht unbedingt an. Das gilt für die meisten Mannheimer Juden. ›Wir sind ganz normale Deutsche«, hat sein Vater einmal gesagt, »nur eben mit jüdischem Glauben.«⁴² Deutsche jüdische Erwachsene⁴³ und vor allem Kinder und Jugendliche, die aussehen wie »ganz normale Deutsche«, blond oder braunhaarig, finden sich auch auf Bildern in anderen Büchern: beim Purim-Fest,⁴⁴ in der Synagoge,⁴⁵ in Jeans und T-Shirt beim Gebet mit Tefillin und Kippa,⁴⁶ festlich gekleidet bei der Bar- oder Bat-Mizwa-Feier.⁴⁷

»Ganz normal« ist schließlich die Begeisterung jüdischer Jugendlicher für Popmusik: »Wenn Joel von der Schule nach Hause kommt, dann ›muss‹ er sich erst einmal mit Musik beschäftigen.«⁴⁸ Ausführlich wird in einem Zeitungsartikel von seinen musikalischen Vorlieben und der von ihm mit seinem Freund produzierten CD berichtet. In diesem Zusammenhang wird auch »Jewrovision« vorgestellt, ein deutschlandweiter jüdischer Songcontest, organisiert vom Zentralrat der Juden – »ganz normal« und doch ein bisschen anders.⁴⁹

Religionspädagogische Desiderate

Dass Jüdischsein »normal« ist und nicht den Nimbus des Exotischen hat, könnte durch die Nennung bekannter Personen des öffentlichen Lebens unterstrichen werden: jüdische Musiker*innen, Politiker*innen, Wissenschaftler*innen, Literat*innen, Künstler*innen, von denen die Schüler*innen in der Regel gar nicht wissen, dass sie jüdisch sind, etwa Albert Einstein, Leonard Bernstein, Sigmund Freud, Franz Kafka, Karl Marx, Levi Strauss, Heinrich Heine, Hilde Domin oder die Schauspieler Dustin Hoffman und Daniel Radcliffe. Etliche Jüdinnen und Juden finden sich auch unter Popsänger*innen: Sammy Davis junior, Georges Moustaki, Amy Winehouse, Alecia Beth Moore alias Pink, Cass Elliot (von The Mamas and the Papas), Paul Stanley (von Kiss) und andere mehr.⁵⁰

Bedauerlicherweise nur selten aufgegriffen werden Hinweise auf jüdische Spuren in deutscher Sprache und Kultur. Nur eines⁵¹ von den untersuchten Büchern zählt eine Reihe von Worten und Wendungen auf, die ursprünglich aus dem Hebräischen oder dem Jiddischen stammen, wie *Schlamassel*,

malochen oder *pleite*. Ebenso wird dort der Hintergrund bekannter, aber in ihrem Sinn nicht wirklich zugänglicher Redewendungen wie »Hals- und Beinbruch!« oder des vielgenutzten Neujahrswunsches »Guten Rutsch!« durch die Ableitung von den hebräischen Begriffen erhellt. Dass zum Beispiel *Rosch* nichts mit »Ausrutschen« zu tun hat, sondern auf Hebräisch »Jahr« heißt, ist für Schüler*innen interessant und führt anschaulich vor Augen, wie sehr die deutsche Sprache von jüdischen Einflüssen geprägt ist. Die erwähnten Best-practice-Beispiele jedenfalls verlangen nach mehr Schulbüchern, die es ihnen gleichtun.

Anmerkungen

- 1 Veit-Jakobus Dieterich, Schulbuchforschung, in: Wissenschaftliches Lexikon der Religionspädagogik im Internet (WiReLex) 2018, <https://doi.org/10.23768/wirelex.Schulbuchforschung.100008>, S. 8.
- 2 Zu älteren Religionsbüchern bis 2006 vgl. Karlo Meyer, Menschen, Räume und Rituale in Bildmaterialien zu fremden Religionen. Zur Auswahl von Bildern nicht-christlicher Religionen in Büchern für den Religionsunterricht, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 2/2006, S. 67–95.
- 3 Vgl. Almut Stoletzki, Handreichung für die quantitative und qualitative Analyse von Schulbüchern, Georg-Eckert-Institut für Schulbuchforschung, Working Paper 1/2013, https://repository.gei.de/bitstream/handle/11428/132/782611567_2016_A.pdf.
- 4 Vgl. die Beiträge in Martin Liepach/Dirk Sadowski (Hrsg.), Jüdische Geschichte im Schulbuch: eine Bestandsaufnahme anhand aktueller Lehrwerke, Göttingen 2014.
- 5 Vgl. Martha Radtke/Clauß Peter Sajak, Die Schoah im Religionsbuch. Eine materialanalytische Untersuchung von katholischen Unterrichtswerken und Kommentarbänden, in: Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext 3/2020, S. 280–285.
- 6 Orthodoxe und altkatholische Bildungspläne und Religionsbücher unterscheiden sich in dieser Hinsicht nur marginal von den evangelischen und katholischen. Eine eigene Untersuchung wert wäre die Darstellung jüdischen Lebens in muslimischen Religionsbüchern.
- 7 Barbara Beier et al., Leben gestalten. Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht am Gymnasium, Stuttgart 2018–2020. Berücksichtigt wird zusätzlich die noch nicht erschienene Neuauflage, die der Autorin in ihrer Funktion als Schulbuchgutachterin der Deutschen Bischofskonferenz bereits vorliegt und gegenüber der bisherigen Fassung deutliche Überarbeitungen bietet: Nicole Glahe-Assauer et al., Katholische Religion Realschule und differenzierende Schulformen, Stuttgart–Leipzig 2022 (i. E.).
- 8 Bettina Durchholz/Gerald Mackenrodt/Reinhard Schlereth, Einfach leben. Katholische Religionslehre, Stuttgart–Leipzig 2016–2019.
- 9 Werner Trutwin, Wege des Glaubens. Religion Sekundarstufe 1, Berlin 2018. In den beiden anderen von Trutwin verantworteten und zu dieser Reihe gehörenden Bänden »Zeit der Freude« und »Zeichen der Hoffnung« wird das Judentum nicht thematisiert.

- 10 Iris Bosold/Wolfgang Michalke-Leicht/Clauß Peter Sajak, Mittendrin. Lernlandschaften Religion – Unterrichtswerk für katholische Religionslehre am Gymnasium/Sekundarstufe I, Berlin 2012–2020.
- 11 Leonie Getta et al., Mitten ins Leben. Religion, Berlin 2009–2012.
- 12 Uwe Böhm et al., Reli plus. Evangelische Religion, Stuttgart–Leipzig 2013–2017.
- 13 Carmen Große/Matthias Janke, Moment mal! Evangelische Religion, Stuttgart–Leipzig 2012–2021.
- 14 Heidrun Dierk et al., Das Kursbuch Religion. Arbeitsbuch für den Religionsunterricht, Stuttgart 2015–2019.
- 15 Vgl. die Fotos in Leben gestalten 2 (Anm. 7), S. 45 ff. Die Bilder zeigen zudem keine deutschen Juden; ähnlich auch in Einfach Leben 1 (Anm. 8), S. 164.
- 16 Vgl. Leben gestalten 2 (Anm. 7), S. 39–46; Wege des Glaubens (Anm. 9), S. 212–219.
- 17 Mitten ins Leben 1 (Anm. 11), S. 88–91, zeigt auf neun Fotos und zwei Zeichnungen ausschließlich männliche Juden, die Mehrzahl davon mit orthodoxem Erscheinungsbild, ähnlich Mittendrin 1 (Anm. 10), S. 162f. Im Grundschulbuch Judith Bulla/Wolfgang Gies/Peter Ueter, Ich bin da 3. Katholische Religionslehre, Stuttgart 2018, S. 54–58, das hier vergleichend herangezogen wird, gibt es nur männliche Ich-Erzähler und, mit Ausnahme eines kleinen Mädchens, das im Hintergrund als Zuschauerin zu erkennen ist, nur Männer oder Jungen auf den Abbildungen.
- 18 Leben gestalten 2 (Anm. 7), S. 38.
- 19 Vgl. Wege des Glaubens (Anm. 9), S. 215.
- 20 Leben gestalten 2 (Anm. 7), S. 34.
- 21 Ebd. S. 41.
- 22 Ebd.
- 23 Kursbuch Religion 1 (Anm. 14), S. 216f.
- 24 Meyer (Anm. 2), S. 79.
- 25 Ich bin da (Anm. 17), S. 54.
- 26 Einfach Leben 1 (Anm. 8), S. 164.
- 27 Vgl. Wege des Glaubens (Anm. 9), S. 213.
- 28 Leben gestalten (Anm. 7), S. 37, S. 40.
- 29 Shila Erlbaum zit. nach Michael Hollenbach, Das Judentum in Schulbüchern: Klischee mit Kippa, 30. 1. 2020, www.deutschlandfunk.de/das-judentum-in-schulbuechern-klischee-mit-kippa-100.html.
- 30 Moment mal 1 (Anm. 13), S. 131, S. 135, S. 142.
- 31 Reli plus 3 (Anm. 12), S. 148. Ein ähnlich differenzierter Text findet sich im Kursbuch Religion 2 (Anm. 14), S. 198, unter dem Stichwort »Vielfalt in Religionen«.
- 32 Vgl. Moment Mal 1 (Anm. 13), S. 165. Gleiches gilt für die Neuauflage von Leben gestalten 1 (Anm. 7): Hier gibt es auf S. 98 zwei gleich lange parallele Artikel mit jeweiligem Foto zu Bar-Mizwa und Bat-Mizwa.
- 33 Vgl. Moment mal 1 (Anm. 13), S. 165.
- 34 Vgl. Das Kursbuch Religion 2 (Anm. 14), S. 198.
- 35 Vgl. Moment mal 1 (Anm. 13), S. 128.
- 36 Vgl. Neuauflage von Leben gestalten 1 (Anm. 7), S. 91.
- 37 Vgl. Mitten ins Leben 2 (Anm. 11), S. 114.
- 38 Vgl. Das Kursbuch Religion 2 (Anm. 14), S. 198.
- 39 Vgl. Moment mal 1 (Anm. 13), S. 136.

- 40 Vgl. Das Kursbuch Religion 1 (Anm. 14), S. 211.
41 Leben gestalten 2 (Anm. 7), S. 80.
42 Das Kursbuch Religion 1 (Anm. 14), S. 209.
43 Vgl. Wege des Glaubens (Anm. 9), S. 211.
44 Vgl. Das Kursbuch Religion 1 (Anm. 14), S. 198.
45 Vgl. Leben gestalten 2 (Anm. 7), S. 88; Das Kursbuch Religion 2 (Anm. 14), S. 198.
46 Vgl. Moment mal 1 (Anm. 13), S. 135; Einfach leben 1 (Anm. 8), S. 165.
47 Vgl. Moment mal 1 (Anm. 13), S. 165.
48 Neuauflage von Leben gestalten 1 (Anm. 7), S. 101.
49 Ebd.
50 Vgl. Theodor Joseph, Eine Jüdin, eine Amerikanerin und ein Star – Barbra Streisand,
in: Jüdische Rundschau 3/2021.
51 Vgl. Leben gestalten 2 (Anm. 7), S. 36.

»Ich weiß, dass sie existieren ...«

Kontexte der Begegnung junger Menschen mit jüdischem Leben

Jugendliches Aufwachsen und Leben in der deutschen Migrationsgesellschaft ist durch kulturelle, religiöse und ethnische Diversität gekennzeichnet. Jugendliche gelten als die heterogenste Bevölkerungsgruppe und zeigen im Vergleich zu anderen Altersgruppen die größte Offenheit gegenüber dieser Vielfalt.¹ Die sozialpsychologische Kontakthypothese geht davon aus, dass positive Kontakterlebnisse Vorurteile abbauen und versteht multiethnische Peerbeziehungen deshalb als Bildungsräume. Trotz anhaltender Kritik an diesem Ansatz werden Initiativen der Begegnung und der interkulturellen Auseinandersetzung in weiten Teilen der Pädagogik weiterhin als Anlässe für Bildungsprozesse diskutiert.

Das für diesen Text titelgebende Zitat deutet an, dass Begegnungen mit jüdischem Leben für Jugendliche trotz steigender gesellschaftlicher Diversität nicht alltäglich sind. Aufgrund der Kontinuität von Antisemitismus nach der Shoah ist die Sichtbarkeit des jüdischen Lebens in Deutschland stark eingeschränkt. Zudem lebt nur eine Minderheit der deutschen Jüdinnen*Juden religiös, sodass der Großteil von ihnen als solche gar nicht erkennbar ist. Dennoch ist der Alltag der meisten Jüdinnen*Juden noch immer von Diskriminierungserfahrungen geprägt, bis hin zu Gewalt gegen jüdische Menschen oder Einrichtungen.² Insbesondere für den schulischen, peerkulturellen Raum sind antisemitische Sprechweisen inzwischen breit dokumentiert.³ Zugleich werden Jüdinnen*Juden und jüdisches Leben vor allem im öffentlichen Raum geschützt.

Vor diesem Hintergrund fragen wir in diesem Beitrag nach den Erfahrungen nicht-jüdischer junger Menschen in Deutschland mit dem Judentum und mit jüdischen Menschen. Was verbinden Jugendliche in der post-nationalsozialistischen Migrationsgesellschaft⁴ mit dem Judentum, und was

wissen sie darüber? Kennen sie jüdische Menschen aus ihrem Alltag oder aus den Medien? Wir stützen uns dabei auf rekonstruktive Analysen narrativer Interviews mit nicht-jüdischen jungen Menschen und präsentieren Befunde zu Arenen des Kontakts Jugendlicher mit Jüdinnen*Juden und mit dem Judentum, fragen nach einschlägigen milieuspezifischen Lebenswelten und Diskursen sowie daraus resultierenden Wissensbeständen.

Unsere Darstellung beruht auf Zwischenergebnissen des von der Bundeszentrale für politische Bildung geförderten Projekts »Antisemitismus und Jugend«, das in Kooperation mit der Gedenk- und Bildungsstätte Haus der Wannseekonferenz auf die Entschlüsselung antisemitischer Wissensbestände bei nicht-jüdischen jungen Menschen und auf die Entwicklung darauf bezogener pädagogischer Handlungsansätze zur Intervention gegen Antisemitismus zielt. In seinem Studienteil basiert das Projekt auf der zweistufigen Analyse der Daten aus 31 Interviews mit nicht-jüdischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus unterschiedlichen Regionen in Deutschland.⁵

Ausgangspunkte und Stand der Forschung

Jugendliche wachsen in Deutschland in einer von Antisemitismus geprägten Gesellschaft auf und werden mit antisemitismusrelevanten Wissensbeständen, Ästhetiken und sozialen Praktiken sozialisiert.⁶ So zeigen etwa Studien zur Jugendsprache in Deutschland und Frankreich⁷ dass antisemitische Terminologien und Inhalte systematisch in den Sprachgebrauch junger Menschen eingewoben sind. Das Sprechen junger Menschen über Jüdinnen*Juden unterliegt dabei ambivalenten und abwertenden Differenzkonstruktionen.⁸ In einer qualitativen Studie auf Grundlage von Gruppengesprächen mit Jugendlichen in der Jugendarbeit beschreibt die Soziologin Barbara Schäuble diese Prozesse der Ver-Anderung als »fragmentierten Antisemitismus«: Dieser beruhe auf antisemitischen Wissensbeständen, Identifizierungen und heterogenen, teils inkonsistenten Sinnzusammenhängen, die sich auf die zentralen Topoi der Konstruktion von Jüdinnen*Juden, ein durch Spannungen geprägtes Verhältnis zur Shoah sowie in spezifischen Zusammenhängen eine Feindkonstruktion beziehen.⁹

Die lebensweltlichen Bedingungen von Antisemitismus bei muslimischen männlichen Jugendlichen untersucht die Erziehungswissenschaftlerin Anke Schu auf Basis biografischer Interviews: Die Zuschreibung von Antisemitismus wird von ihnen als bedrohlicher Teil antimuslimischer Äußerungen erfahren. Zugleich stieß sie auf Bilder von Jüdinnen*Juden sowie vom Staat Israel, die an Deutungen des primären modernen Antisemitis-

mus anschließen.¹⁰ Die interviewten Jugendlichen entwickeln diese Bilder und Haltungen vor dem Hintergrund einer dauerhaft prekarierten persönlichen Lebenssituation in einer kapitalistischen Dominanzgesellschaft. In den meisten rekonstruktiv angelegten Studien kommt dabei zwar eine programmatische Distanzierung der Jugendlichen von Antisemitismus zum Ausdruck, diese wird aber durch die erwähnten Differenzkonstruktionen gebrochen.¹¹

Ausgehend von begegnungspädagogischen Prinzipien des interkulturellen und interreligiösen Dialogs werden Kontakt und Begegnung als Formen der Bearbeitung und Intervention gegen Antisemitismus diskutiert.¹² Zugleich steht dieser Ansatz in deutlicher Kritik,¹³ weil er die ideologische Verfasstheit von Antisemitismus als Weltdeutung¹⁴ ausblendet. Für die Bedeutung von Kontakt nicht-jüdischer Menschen mit Jüdinnen*Juden liegen bislang jedoch kaum substantielle Befunde vor,¹⁵ und auch in einer allgemeineren Perspektive fehlen Daten zur Begegnung von Jugendlichen. In einer Studie aus Israel wird beobachtet, dass Begegnungen zwischen jüdischen und arabischen Israelis (christliche und muslimische Palästinenser*innen, Drusen, Beduinen) im Center for Humanistic Education des Ghetto Fighter House einen starken Einfluss auf die Wahrnehmung der anderen Gruppe und der jüdisch-arabischen Beziehungen für die Teilnehmenden haben.¹⁶

Insgesamt deutet sich in den vorliegenden Studien jedoch an, dass nicht-jüdische Jugendliche in Deutschland nur wenig Kontakt zu jüdischen Menschen haben. In Bezug auf Jugendliche in Ostdeutschland machte der Psychologe Ronald Freytag schon vor zwei Jahrzehnten die Beobachtung, dass eine »psychologische Entsolidarisierung« auch mit fehlenden lebensweltlichen Kontakten zu Jüdinnen*Juden einhergehe.¹⁷ Und auch Barbara Schäuble kommt in der Analyse von Gruppendiskussionen mit Jugendlichen zur Erkenntnis, dass »Äußerungen der Jugendlichen »über Juden« (...) nur wenig rückgebunden [scheinen] an konkrete Interaktionserfahrungen« mit jüdischen Menschen.¹⁸ Jugendliche schließen demnach in ihrem Sprechen »über Juden« eher an dominante gesellschaftliche Diskurse sowie Auseinandersetzungen im Unterricht beziehungsweise in Medien als an konkrete Erfahrungen mit jüdischen Menschen an. Eine Studie zu Jugendlichen aus Familien, die aus Palästina und dem Libanon nach Berlin migriert sind, zeigt ebenfalls, dass es kaum Alltagskontakte zu jüdischen Menschen gibt und relevante Erfahrungsräume vor allem familiäre oder mediale Thematisierungen sind.¹⁹ Mit Blick auf die Gestaltung pädagogischer Interventionen spricht die Psychologin Marina Chernivsky vom Ungleichgewicht zwischen fehlendem persönlichen Kontakt und einer »übermäßige[n] mediale[n] Präsenz sowohl im politischen wie im historischen Kontext«.²⁰

Arenen des Kontakts

In der Befragung nicht-jüdischer Jugendlicher im Projekt »Antisemitismus und Jugend« bestätigt sich der Befund aus anderen Studien, dass junge Menschen in Deutschland kaum über persönliche Erfahrungen mit jüdischen Menschen oder dem Judentum verfügen. Erfahrungsräume, in denen Jugendliche Wissen über Jüdinnen*Juden und das Judentum generieren, bilden stattdessen mediale Darstellungen und Diskursereignisse in Social-Media-Kanälen sowie Informationen durch Hörensagen, die eng an spezifische soziale Milieus gekoppelt sind. So beschreibt etwa die 17-jährige Gymnasiastin Eda²¹ aus Nordrhein-Westfalen ihre Kontakte zum Judentum als »nicht in real life, also nicht wirklich« und ergänzt auf Nachfrage der Interviewerin: »Eher dann also in der Schule durch die Bücher.« (Eda, Z. 498–506)

Nur wenige Jugendliche berichten von jüdischen Schüler*innen in der Klasse oder an der Schule, die sie aber nur oberflächlich kennen oder kannten. So berichtet etwa die 16-jährige Gymnasiastin Anke aus Nordrhein-Westfalen: »Ich kenn' einige Jüdinnen und Juden, also was heißt kennen is' übertrieben (...) Ich weiß, dass sie existieren [lacht] (...) Die war in meiner Klasse, aber das war auch jemand, der sehr zurückhaltend war und der auch eher in »ner anderen Gruppe war als ich so.« (Anke, Z. 938–944). In der sehr distanzierten Beschreibung bleibt unklar, ob die Schüler*innen als jüdisch gelesen wurden oder sich selbst so identifizierten. Die Schulklasse wird in diesem Fall auch nicht zu einem Zusammenhang der Solidarisierung. Im Gegenteil: in den Interviews mit den nicht-jüdischen Jugendlichen dokumentiert sich, dass die Thematisierung jüdischer Identität für diese schambesetzt ist. Das zeigt sich etwa beim 18-jährigen Gymnasiasten Thore aus Niedersachsen, der im Zusammenhang mit der schulischen Thematisierung des Judentums an einer christlichen Schule vom Verschweigen jüdischer Identität im Alltag berichtet: »Als ich fünfzehn, sechzehn war, hab ich das das erste Mal erfahren, als wir in der Schule dann übers Judentum mal gesprochen haben, als Thema, haben meine Eltern erzählt, ah ja, unser Nachbar (...) der ist auch Jude, und dann wusst' ich, oh echt ähm.« (Thore, Z. 511–514)

Für die Mehrheit der befragten Jugendlichen bilden schulische Kontexte den zentralen Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Judentum. Die 19-jährige Abiturientin Martha aus Mecklenburg-Vorpommern berichtet, dass das Judentum hauptsächlich im Geschichtsunterricht thematisiert wurde: »Also, im Geschichtsunterricht ging es (...) um das Judentum wirklich. (...) Soweit ich mich erinnere, ausschließ-

lich (...) um Judentum in der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland und den Holocaust. (...) Also, ich glaube davor, da ging es natürlich auch um die Stellung des Judentums vor dem Nationalsozialismus und während des Nationalsozialismus und (...) wie sich das jetzt auch bis heute entwickelt hat. Ähm, das war eigentlich ein ganz gutes, also, da hatte man nochmal mehr den geschichtlichen Überblick über das Judentum so.« (Martha, Z. 1055–1060) Die Kontextualisierung der Verbrechen der Shoah, die Martha in der Schule erlebt hat, erscheint in den Darstellungen der Jugendlichen als Ausnahme. Für die meisten Befragten bleibt die Thematisierung des Judentums im Kontext der unterrichtlichen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und dem Völkermord an den europäischen Jüdinnen*Juden isoliert.

Eher als Räume des Kontakts mit dem Judentum als gelebter Religion wirken hingegen Auseinandersetzungen im schulischen Religionsunterricht, wie etwa Synagogenbesuche. Für die 20-jährige Anna aus Sachsen, Mitarbeiterin im Bundesfreiwilligendienst, wird das Gemeindehaus so zu einem Bildungsort für religiöse Praktiken: »Also, wie gesagt, wir waren da auch mit der Schule eben mal in 'ner Synagoge (...) und haben uns das auch alles angeguckt und hatten da auch ihre Traditionen relativ reif und ausführlich. Eben auch zum Beispiel zu dem Fleisch, was die jetzt essen und so, was jetzt koscher ist und was nicht und sowas.« (Anna, Z. 683–686) In ähnlicher Weise schildert die 19-Jährige Auszubildende Angelina aus Nordrhein-Westfalen einen Synagogenbesuch, der vom Chasan (Vorbeter) der Gemeinde gestaltet wurde: »Da war auch die Thora, da hat der uns so, also der Mann der da halt vorliest, der hat uns halt gezeigt, wie die Thora so aussieht. (...) Eigentlich fand ich das ja spannend, der war auch sehr freundlich.« (Angelina, Z. 409 ff.) Diese und ähnliche Erfahrungen des über Bildungsinstitutionen vermittelten Kontakts erweisen sich in der Studie als dominante Formen der Begegnung mit dem Judentum und jüdischen Menschen.

Darüber hinaus haben bei einigen Jugendlichen mediale Repräsentationen von Jüdinnen*Juden und jüdischem Leben starken Eindruck hinterlassen. Bei der 26-Jährigen Studentin Veronika aus Nordrhein-Westfalen zum Beispiel haben vor allem Darstellungen des ultra-orthodoxen Judentums im Rahmen einer Serie eines Streamingdienstes das Interesse geweckt, sich mit dem Judentum zu beschäftigen: »Tatsächlich, weil ich mich (...) damit auseinandergesetzt, also das hat so'n bisschen angefangen mit so 'ner Netflix (...) ich weiß, dass nich' alles stimmt, was in der Netflix-Serie gesagt wurde, die heißt ›Unorthodox‹ und kennst du vielleicht. Und dann haben die so'n bisschen gezeigt, wie in so 'ner bestimm-

ten religiösen Gruppierung, also einige würden sogar fast sagen, Sekte glaub ich, aber im Judentum, und wie die halt leben. Die eine is' ja geflohen und sonstwas. Und die übertreiben auch 'n bisschen, die zeigen halt sehr viel. Und das hat so'n bisschen mein Interesse geweckt.« (Veronika, Z. 604–611) Auch wenn Veronika die filmische Konstruktionsleistung als »übertreiben[d]« reflektiert, führt die Rezeption für die junge Frau dazu, die dargestellte religiöse Praxis als »richtige« oder authentische zu verstehen: »Ich kenn keine richtigen Juden und dachte einfach so, boah [Pause] ich möchte mehr darüber erfahren. [Pause] Und dann hab ich mir ganz viele Reportagen und Dokus und so dazu angeguckt.« (Veronika, Z. 611 f.) Hier zeigt sich zugleich ein Exotismus, der die Sprecherin zu einer weiteren Auseinandersetzung einlädt.

Weiteren medialen Repräsentationen von Jüdinnen*Juden und dem Judentum begegnen Jugendliche in Nachrichten, wo jedoch statt persönlichen Schicksalen von jüdischen Menschen das Judentum häufig im Zusammenhang mit Gewalt thematisiert wird. Antisemitische Vorfälle in Deutschland bilden dabei einen wichtigen Referenzpunkt, wie die 14-jährige Schülerin Annette aus Nordrhein-Westfalen berichtet: »Eine Synagoge ist ja sogar auch abgebrannt letztes Jahr. Oh nee, das war dieses Jahr, das war in den Nachrichten, soweit ich mich erinner'. Kann auch sein, dass ich mich irre.« (Annette, Z. 467 f.)

In einer anderen Perspektive wird Israel als Ort des Nahostkonflikts relevant, wie die 17-jährige Realschülerin Marie aus Baden-Württemberg schildert: »Das ist ja immer noch tatsächlich so, dass da immer noch gekämpft wird, ist ja eigentlich der Wahnsinn. Soweit ich weiß, herrscht ja offiziell kein Krieg, es ist nur, immer wieder (...) wird blutig gekämpft. Aber eigentlich ist das totaler Irrsinn. Also, es kommt ja immer wieder in den Nachrichten, dieser Nahostkonflikt ist ja eigentlich immer Dauerthema.« (Marie, Z. 800–804)

Milieuspezifische Lebenswelten und Diskurse

Über die schulischen und medialen Kontexte hinaus zeigen sich in den Darstellungen einiger Jugendlicher auch milieuspezifische Erfahrungsräume. So bilden christlich-religiöse Zusammenhänge für viele Jugendliche einen relevanten Zugang zum Judentum. Jugendliche lernen das Judentum im Religionsunterricht als Weltreligion kennen und können religiöse Traditionen und Bekleidung nennen – die im Alltag in Deutschland jedoch nur eine Minderheit der Jüdinnen*Juden repräsentieren.

Ebenfalls im Kontext interreligiösen Lernens stehen Erfahrungen von einigen Jugendlichen, die an Austauschprojekten mit jungen Menschen aus Israel teilgenommen haben. Nicht zuletzt das Bewusstsein für die deutsche Verantwortung für die Shoah macht solche Begegnungen zu etwas Besonderem. Die 18-jährige Abiturientin Lia aus Niedersachsen entwirft diese Erfahrung als biografisch hoch bedeutsam: »Ja, also ein großes Highlight in meinem Leben war halt der Austausch mit Israel.« (Lia, Z. 28f.) Die deutschen Jugendlichen erfahren die Israelis als gastfreundlich und israelische Schüler*innen als säkulare Jugendliche, mit denen sie einiges gemeinsam haben: »Die sind ähnlich wie wir, die sind auch nich' religiös.« (Thore, Z. 519f.) Trotzdem bleibt der Kontakt für die nicht-jüdischen deutschen Schüler*innen durch Scham gekennzeichnet: »Wenn ich daran denke, ist es halt wirklich »ne Religion, wo ich immer wieder sprachlos werd« oder manchmal auch 'n bisschen mich schäme, dass ich Deutsche bin, wegen der Geschichte und so. (...) Ich saß teilweise in Israel, und wir haben mit Überlebenden (...) vom Holocaust gesprochen, die dann eben mit uns auf Deutsch geredet haben. (...) Da saß ich wirklich teilweise und dachte mir so, wieso muss ich Deutsche sein? (...) oder zumindest Christin oder so. Keine Ahnung, (...) das hat mich so sehr berührt und mitgenommen, dass ich wirklich gedacht hab, (...) dass ich das nicht mehr sein will oder so. Aber an sich ist das Judentum 'ne extrem interessante Religion.« (Lia, Z. 447–454)

Ein anderer spezifischer Erfahrungsraum entsteht durch die Konfrontation geflüchteter Jugendlicher mit der Geschichte der Shoah in der deutschen Schule. Zwei aus Syrien geflüchtete Jugendliche erfahren die deutsche Erinnerungskultur, die durch die gesellschaftliche Norm der historischen Verantwortung und die Selbstbeschreibung als Gesellschaft, die Antisemitismus ablehnt, als doppelten Reflexionsanlass. Dies betrifft einerseits ablehnende Positionierungen im Herkunftsland gegenüber dem Judentum, die den Jugendlichen bewusst werden. Andererseits kritisieren sie vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Antisemitismus Diskriminierungen, die sie selbst in Deutschland erfahren haben. Die im Unterricht erlernte Erwartungshaltung im Umgang mit der Erinnerung an die ermordeten Jüdinnen*Juden repräsentiert für die geflüchteten Jugendlichen die moralischen Grundsätze Deutschlands. Der 20-jährige Kael, der zum Zeitpunkt des Interviews ein Gymnasium besucht, erzählt: »Es is' insofern wichtig, dass man daraus lernt und nich' den Fehler macht, dass man jetzt zum Beispiel mit AfD (...) Wenn man das jetzt guckt, dann weiß man Bescheid, (...) es is' wichtig, die Geschichte sieht ja.« (Kael, Z. 944–951)

Fazit und Ausblick

»Ich hab noch nie jemanden gesehen in der Stadt, (...) wo ich jetzt gedacht hab, ja, der is' Jude. Und das find' ich irgendwie auch schade, weil mich interessiert das auch. So wirklich jemanden so zu sehen, der so, äh, frei rumläuft.« (Aylo, Z. 495–498) Dieses Zitat der 18-jährigen Gesamtschülerin Aylo aus Nordrhein-Westfalen bringt die hier vorgestellten Befunde in überspitzter Form zum Ausdruck. Es verdeutlicht die massive Ver-Änderung, mit der jüdischen Menschen und dem Judentum in den Bezugnahmen junger Menschen in Deutschland mehrheitlich begegnet wird. Die Auswertungen unserer Interviews zeigen, dass nicht-jüdische Jugendliche in Deutschland mit Bildern von Jüdinnen*Juden sozialisiert sind, die durch Assoziationen von Opferschaft, Gewalt und Traditionalität und zugleich durch Exotisierung und Orientalisierung geprägt sind.

Einen gemeinsamen Erfahrungsraum aller befragter Jugendlicher bilden historische Bilder aus dem Geschichtsunterricht über die Shoah. Jüdinnen*Juden werden dabei häufig ausschließlich als Opfer konstruiert, was auch in der Formulierung der Abiturientin Aylo zum Ausdruck kommt (»frei rumläuft«). Trotz unterrichtlicher Bezugnahmen differenzieren Jugendliche kaum zwischen Jüdinnen*Juden als individuelle Persönlichkeiten in der Selbstbeschreibung als Ethnie, dem Judentum als Religion und Erfahrungen mit der deutschen Erinnerungskultur über die NS-Zeit und die Shoah. Dass die meisten Jüdinnen*Juden im täglichen Leben nicht offensichtlich erkennbar sind, reflektieren nur wenige Jugendliche.

Kontakt mit Jüdinnen*Juden ist für nicht-jüdische junge Menschen in Deutschland in erster Linie institutionell gerahmt und damit im Sinne politischer oder interreligiöser Bildung normativ aufgeladen. Damit verbundene Begegnungen sind nicht alltäglich und unbeschwert, sondern markieren Jüdinnen*Juden als Andere. Das Judentum wird durch diese Bezugnahme entweder als historisches Phänomen repräsentiert oder in einen internationalen Zusammenhang gestellt. So erhält es keinerlei lebensweltliche Relevanz. Die fehlende Wahrnehmung alltagsweltlicher Begegnung mit Jüdinnen*Juden und jüdischem Leben unterstützt diese Differenzkonstruktion. Zugleich zeigen sich unterschiedliche Erfahrungsräume des Kontakts, die ebenfalls institutionell und pädagogisch gerahmt sind.

In den hier beschriebenen Zusammenhängen der Begegnung im Schüler*innenaustausch und der schulischen Auseinandersetzung von geflüchteten Jugendlichen deuten sich jedoch zugleich antisemitismuskritische Reflexionspotenziale an. In beiden Fällen liegt das Bildungspotenzial da-

rin, dass die »Normalität« antisemitischer Konstruktionen in den Lebenswelten von Jugendlichen aufgedeckt und infragegestellt werden kann. Sowohl die Begegnung im Austauschprogramm als auch das Sprechen über Gewalterfahrungen ermöglicht Jugendlichen die Solidarisierung mit jüdischen Personen. Zugleich bergen beide Settings Widersprüche, die pädagogisch zu reflektieren sind, damit aus Bildungsprogrammen nicht wiederum vereinheitlichende Konstruktionen von Jüdinnen*Juden und vom Judentum hervorgehen.

Der Beitrag erschien erstmals in der APuZ 44–45/2021 »Jüdisches Leben in Deutschland«.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Andreas Zick/Beate Küppers/Andreas Hövermann, Die Abwertung des Anderen. Eine europäische Zuschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung, Berlin 2011, S. 91 ff.; mit Bezug zu Antisemitismus Wolfgang Benz, Was ist Antisemitismus?, München 2004, S. 193 ff.
- 2 Vgl. Marina Chernivsky/Friederike Lorenz, Antisemitismus im Kontext Schule. Deutungen und Umgangsweisen von Lehrer*innen an Berliner Schulen, in: Kompetenzzentrum Prävention und Empowerment, Berlin 2020; Julia Bernstein/Florian Diddens, Antisemitismus in Schulen. Erfahrungen und Perspektiven Betroffener im Schulalltag; in: Loccum Pelikan 2021, S. 31–36, www.rpi-loccum.de/material/pelikan/pel1_21/1_21_Bernstein_Diddens.
- 3 Befragt wurden Jugendliche und junge Erwachsene zwischen 14 und 26 Jahren in biografisch-narrativen Interviews, die neben der lebensgeschichtlichen Erzählaufforderung einen ausführlichen Nachfrageteil zu Erfahrungen mit jüdischem Leben und Wissen über das Judentum enthielten. Die Daten werden zweistufig in einer diskursanalytischen und einer biografieanalytischen Perspektive ausgewertet. So werden Erkenntnisse über antisemitismusrelevantes Wissen gewonnen und Interventionen abgeleitet. Neben den Autorinnen dieses Beitrags arbeiten Fatma Bilgi, Henriette Fischer und Marvin Masella am Projekt mit.
- 4 Vgl. Astrid Messerschmidt, Historisch-politische Bildungsarbeit in der postnational-sozialistischen Migrationsgesellschaft. Erinnerung im Kontext von Rassismus und Antisemitismus, in: Zeitschrift für Genozidforschung 1–2/2013, S. 20–39.
- 5 Vgl. Andreas Zick et al., Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus in Deutschland. Ein Studienbericht für den Expertenrat Antisemitismus, Bielefeld 2017, S. 17.
- 6 Vgl. Barbara Schäuble/Albert Scherr, Politische Bildungsarbeit und Antisemitismus bei Jugendlichen, in: Wiebke Scharathow/Rudolf Leiprecht (Hrsg.), Rassismuskritik, Bd. 2: Rassismuskritische Bildungsarbeit, Schwalbach/Ts. 2009, S. 283–299.
- 7 Vgl. Didier Lapeyronnie, Antisemitismus im Alltag Frankreichs, in: Journal für Konflikt- und Gewaltforschung 1/2005, S. 28–49; Günther Jikeli, Anti-Semitism in Youth

- Language: The Pejorative Use of the Terms for »Jew« in German and French Today, in: *Conflict & Communication Online* 1/2010, S. 1–13.
- 8 Vgl. Barbara Schäuble, Beleidigungen und Herabsetzungen, in: Iman Attia/Swantje Köbsell/Nivedita Prasad (Hrsg.), *Dominanzkultur Reloaded. Neue Texte zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen und ihren Wechselwirkungen*, Bielefeld 2015, S. 323–334.
- 9 Vgl. Barbara Schäuble, »Anders als wir«. Differenzkonstruktionen und Alltagsantisemitismus unter Jugendlichen, Berlin 2012.
- 10 Vgl. Anke Schu, Biografie und Antisemitismus. Zum Zusammenhang von biografischer Erfahrung und dem Gebrauch antisemitischer Konstruktionen, in: Frank Greuel/Michaela Glaser (Hrsg.), *Ethnozentrismus und Antisemitismus bei Jugendlichen mit Migrationshintergrund. Erscheinungsformen und pädagogische Praxis in der Einwanderungsgesellschaft*, Halle/S. 2012, S. 26–54.
- 11 Vgl. Schäuble (Anm. 9).
- 12 Vgl. Julia Bernstein/Florian Diddens, Antisemitismus an Schulen. Empirische Befunde, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 2/2021, S. 151–165.
- 13 Vgl. Heike Radvan, Formen pädagogischer Intervention im Horizont wahrgenommener Antisemitismen, in: Wolfram Stender/Guido Follert/Mihri Özdogan (Hrsg.), *Konstellationen des Antisemitismus*, Wiesbaden 2010, S. 165–183.
- 14 Vgl. Astrid Messerschmidt, Bildungsarbeit in der Auseinandersetzung mit gegenwärtigem Antisemitismus, in: *APuZ* 28–30/2014, S. 38–44.
- 15 Vgl. Andreas Zick, Aktueller Antisemitismus im Spiegel von Umfragen – ein Phänomen der Mitte, in: Monika Schwarz-Friesel/Evyatar Friesel/Jehuda Reinharz (Hrsg.), *Aktueller Antisemitismus – ein Phänomen der Mitte*, Berlin 2010, S. 225–246.
- 16 Vgl. David Netzer, Painful Past in the Service of Israeli Jewish–Arab Dialogue: The Work of the Center for Humanistic Education at the Ghetto Fighters House in Israel, in: *In Factis Pax* 2/2008, S. 282–291, www.infactispax.org/Volume_special_IIFE/Netzer.pdf.
- 17 Vgl. Ronald Freytag, Antisemitismus unter Jugendlichen, in: Dietmar Sturzbecher (Hrsg.), *Jugend in Ostdeutschland: Lebenssituationen und Delinquenz*, Wiesbaden 2001, S. 120–150.
- 18 Schäuble (Anm. 9), S. 113.
- 19 Vgl. Sina Arnold/Günther Jikeli, Judenhass und Gruppendruck – Zwölf Gespräche mit jungen Berlinern palästinensischen und libanesischen Hintergrunds, in: Wolfgang Benz (Hrsg.), *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 17, Berlin 2008, S. 105–130.
- 20 Marina Chernivsky, Die Bedeutung der Anti-Bias Pädagogik in der Bildungsarbeit gegen Antisemitismus, in: *Perspektivwechsel: Theorie, Praxis, Reflexion*, Frankfurt/M. 2010, S. 29, www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00028079/Heft_170.pdf.
- 21 Alle Namen wurden hier geändert und personenbezogene Daten anonymisiert oder verallgemeinert. Die zitierten Aussagen sind gegenüber der wissenschaftlichen Verschriftlichung geglättet. Die Zahlenangaben in Klammern verweisen auf die jeweiligen Stellen im Interviewverlauf.

Autorinnen und Autoren

Riccardo Altieri ist promovierter Historiker und Mitarbeiter des Würzburger Johanna-Stahl-Zentrums für jüdische Geschichte und Kultur in Unterfranken. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören die Geschichte der Arbeiterbewegung, Netzwerkforschung sowie Klassismus und unterfränkisches Judentum.

Miriam Bistrovic ist promovierte Historikerin und leitet seit 2013 die Berliner Repräsentanz des Leo Baeck Institute New York | Berlin. Sie koordiniert die Aktivitäten des Instituts in Deutschland, darunter das »1938Projekt« und »Shared History«.

Carina Branković ist promovierte Religionswissenschaftlerin und wissenschaftliche Mitarbeiterin in den Bereichen Religionswissenschaft, Jüdische Studien und Interkulturelle Theologie am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Universität Oldenburg.

Marina Chernivsky ist Psychologin und Verhaltenswissenschaftlerin. Sie forscht zu Shoah, Antisemitismus, Erinnerung, Transgenerationalität und biografischen Vermittlungsprozessen und leitet das von ihr gegründete Kompetenzzentrum für Prävention und Empowerment in Berlin sowie die Antisemitismus-Beratungsstelle OFEK.

Melanie Eulitz ist Diplom-Soziologin; ihre Dissertation zu den Entwicklungen der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1990 hat sie 2021 an der Universität Leipzig eingereicht. Sie ist zudem Redaktionsmitglied der Zeitschrift »Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung«.

Jan Haut ist promovierter Sozial- und habilitierter Sportwissenschaftler und als Privatdozent am Institut für Sportwissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main tätig. Zu seinen Schwerpunkten in Forschung und Lehre zählen Sportgeschichte sowie soziale Ungleichheiten und Diskriminierung im Sport.

Gunther Hirschfelder ist Kulturanthropologe und Professor für Vergleichende Kulturwissenschaft an der Universität Regensburg.

Nadine Hoffmann ist Historikerin. Seit 2017 ist sie bei der Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz als Projektmitarbeiterin des UNESCO-Welterbeantrags SchUM-Stätten Speyer, Worms und Mainz tätig.

Monika Hübscher ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt »Antisemitismus und Jugend« an der Universität Duisburg-Essen und Doktorandin an der University of Haifa, Israel.

Lama Kaddor ist Islam- und Erziehungswissenschaftlerin, islamische Religionslehrerin sowie Publizistin. Gemeinsam mit Nicolle Pfaff leitet sie das Projekt »Antisemitismus und Jugend« an der Universität Duisburg-Essen. Seit 2021 ist sie Mitglied des Deutschen Bundestags.

Mario Keßler ist Senior Fellow am Leibniz-Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam und Professor an der Universität Potsdam. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören die Geschichte des Antisemitismus, der Arbeiterbewegung und der Historiografie.

Karen Körber ist promovierte Soziologin und arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für die Geschichte der deutschen Juden (IGdJ) in Hamburg, wo sie zur jüdischen Gegenwart und Zeitgeschichte forscht.

Dani Kranz ist Anthropologin. Sie ist DAAD Visiting Professor an der Ben Gurion Universität, Israel, und Direktorin von Two Foxes Consulting, Deutschland.

Jörn Leonhard ist Professor für Neuere und Neueste Geschichte Westeuropas an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Friederike Lorenz-Sinai ist Professorin für Methoden der Sozialen Arbeit und Sozialarbeitsforschung an der Fachhochschule Potsdam. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören die Aufarbeitung von (sexualisierter) Gewalt in Institutionen, Schweigen als soziale Praxis, Antisemitismus im Bildungswesen sowie die Vermittlung der Shoah in der Gegenwartsgesellschaft.

Maria Luft studierte Slavistik, Anglistik und Theologie in Würzburg, Wien, Mainz und Lublin/Polen. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa (BKGE) in Oldenburg, außerdem im Projekt »Topographie der Shoah in Breslau/Wroclaw 1933–1949« an der TU Dresden.

Lasse Müller promoviert zum Thema »Antisemitismus im Amateurfußball« am Institut für Sportwissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main und ist Mitarbeiter im Projekt »Zusammen1 – Für das, was uns verbindet« zur Antisemitismusprävention im Sport.

Autorinnen und Autoren

Sabine Pemsel-Maier ist Professorin für Katholische Theologie/Religionspädagogik mit dem Schwerpunkt Dogmatik und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Freiburg im Breisgau und als Schulbuchgutachterin für die Deutsche Bischofskonferenz tätig.

Dekel Peretz ist Postdoktorand am Max-Weber-Institut für Soziologie der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und am Max-Planck-Institut zur Erforschung multireligiöser und multiethnischer Gesellschaften.

Nicolle Pfaff ist Professorin für Migrations- und Ungleichheitsforschung am Institut für Erziehungswissenschaft der bildungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Duisburg-Essen.

Antonia Reck ist Studentin der Vergleichenden Kulturwissenschaft und wissenschaftliche Hilfskraft im Projekt FoodGuide »Jüdische Küche« an der Universität Regensburg.

Sebastian Ristow ist Professor für Archäologie an der Universität zu Köln und Archäologe am »MiQua. LVR-Jüdisches Museum im Archäologischen Quartier Köln«.

Yoav Sapir ist freier Autor und Journalist sowie Übersetzer und Stadtführer in Berlin.

Till Schmidt studiert Europäische Geschichte an der Universität Oldenburg und arbeitet als freier Journalist für verschiedene deutschsprachige Medien. Seine Schwerpunkte sind dabei jüdische und israelische Geschichte und Kultur, Migration sowie Autoritarismus.

Wolbert G. C. Smidt ist Post-Doc am Seminar für Orientalistik der Friedrich-Schiller-Universität Jena und adjunct Professor für Ethnogeschichte an der Mekelle University, Tigray/Äthiopien.

Barbara Steiner studierte Neuere Geschichte, Philosophie und Jüdische Studien in Heidelberg, Jerusalem und Potsdam und wurde zu einer Arbeit zur Konversion von Deutschen zum Judentum promoviert. Sie arbeitet als systemische Therapeutin und wissenschaftliche Autorin in Berlin.

Laura Marie Steinhaus ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Populäre Kultur und Musik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Sie studierte Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie in Göttingen, Wien und Freiburg im Breisgau.

Jana Stöxen ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt FoodGuide »Jüdische Küche« und Doktorandin der Vergleichenden Kulturwissenschaft an der Universität Regensburg.

Anja Thiele ist promovierte Literaturwissenschaftlerin und wissenschaftliche Referentin am Institut für Demokratie und Zivilgesellschaft (IDZ) in Jena, an dem sie unter anderem die dort angesiedelte Recherche- und Informationsstelle Antisemitismus (RIAS) Thüringen leitet.

Mirjam Wenzel ist Direktorin des Jüdischen Museums Frankfurt und Honorarprofessorin am Seminar Judaistik an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Christian Wevelsiep ist Soziologe und Erziehungswissenschaftler. Er lehrt als Privatdozent für politische Soziologie an der Europa-Universität Flensburg. Seine Arbeitsschwerpunkte sind politische Theorie, Geschichte und Philosophie, insbesondere die Geschichte und Theorie der Gewalt.

Deborah Williger ist Kuratorin und Dozentin am interdisziplinären Institut für Theologische Zoologie in Münster.

Bildnachweise

- S. 9 © picture alliance/dpa | Frank Rumpenhorst
- S. 23 © Biblioteca Apostolica Vaticana, Reginensi latini 886, Folio 435v
- S. 29 © Kunstsammlungen und Museen Augsburg, Archäologisches Zentraldepot/Foto: Karin Baumann
- S. 47 © picture-alliance/akg-images | akg-images
- S. 81 © picture alliance/Bildagentur-online/Joko | Bildagentur-online/Joko
- S. 110 © Maria Luft
- S. 139 © Frédéric Brenner, Zerheilt. Choreographies of Jewishness – A Berlin Diary, hrsg. von Oren Myers, Berlin: Hatje Cantz Verlag 2021
- S. 219 © picture alliance/SZ Photo | Alessandra Schellnegger

Jüdisches Leben in Deutschland

Im Dezember 321 teilte der römische Kaiser Konstantin den Kölner Ratsherren mit, dass es fortan gesetzlich möglich sei, auch jüdische Bürger in den Rat zu berufen. Sein Brief gilt als die älteste schriftliche Quelle, die jüdisches Leben auf dem Gebiet des heutigen Deutschlands belegt. Er ist somit die Grundlage dafür, dass 2021 das Festjahr „1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“ begangen wurde. In den 24 Beiträgen dieses Buches, die zum überwiegenden Teil auf einen Call for Papers für „Aus Politik und Zeitgeschichte“ zurückgehen, spiegelt sich ein kleines Stück der Vielfalt des jüdischen Lebens in Deutschland wider – von den frühen Anfängen bis in die Gegenwart. Sie zeigen, dass gelebtes Judentum wesentlich mehr ist als Religion, und dass es innerhalb der jüdischen Community in Deutschland eine große Bandbreite unterschiedlichster und sich wandelnder Identitäten gibt.