

KAREN KÖRBER  
(MARBURG)

## Puschkin oder Thora? Der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland

Die Einwanderung russischsprachiger Juden nach Deutschland seit Ende der 1980er Jahre hat die hiesige jüdische Gemeinschaft von Grund auf verändert.<sup>1</sup> Knapp 30000 Mitglieder zählten die jüdischen Gemeinden Ende der 1980er Jahre in Westdeutschland, in der DDR waren es noch etwa 380 Gemeindeglieder, viele davon bereits in fortgeschrittenem Alter.<sup>2</sup> Ohne die Einwanderung, darin sind sich bis heute alle einig, wäre die jüdische Gemeinschaft in den kommenden Jahren kaum noch überlebensfähig gewesen. Mittlerweile sind rund 190000 sogenannte jüdische Kontingentflüchtlinge nach Deutschland emigriert; etwa die Hälfte davon hat sich einer jüdischen Gemeinde angeschlossen. Damit ist die Zahl der Mitglieder in den jüdischen Gemeinden auf 105000 Personen angewachsen.<sup>3</sup> Deutschland ist wieder ein Einwanderungsland für Juden geworden.<sup>4</sup> Ein Blick auf das gegenwärtige jüdische Leben zeigt an, dass der beobachtbare Wandel nicht nur ein demographischer ist. Vom »Jüdischen Kulturverein« über jüdische Internetforen bis zur Gründung eines »Arbeitskreises Jüdische Sozialdemokraten« künden Initiativen von einem Prozess der Sichtbarkeit und Diversifizierung innerhalb der jüdischen Minderheit, der sich auch in einer beginnenden religiösen Pluralisierung niederzuschlagen scheint.<sup>5</sup> Unter dem Dach des Zentralrats

- 1 Ich verwende die Bezeichnung »russischsprachige Juden« für alle aus der Sowjetunion bzw. den GUS-Nachfolgestaaten stammenden jüdischen Einwanderer. Damit verzichte ich auf eine Differenzierung, die die jeweilige nationale Herkunft der Eingewanderten berücksichtigt und folge stattdessen den handlungsrelevanten Unterscheidungen, die in der Aufnahmegesellschaft geltend gemacht werden und für die im Folgenden geschilderten Konfliktlinien von Bedeutung sind.
- 2 Erica Burgauer, *Zwischen Erinnerung und Verdrängung – Juden in Deutschland nach 1945*, Reinbek 1993, hier 145.
- 3 <http://www.zentralratjuden.de/de/topic/62htm>.
- 4 Tatsächlich hatte es aufgrund des staatlichen Antisemitismus in den osteuropäischen Nachbarländern bereits in den vorhergehenden Jahrzehnten eine zahlenmäßig kleine, aber dauerhafte Migration von Juden in die Bundesrepublik Deutschland gegeben, die jedoch öffentlich nicht sichtbar wurde. Vgl. Monika Richarz, *Juden in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik seit 1945*, in: Micha Brumlik u. a. (Hg.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Frankfurt a. M. 1988, 13-30.
- 5 Vgl. Jeffrey Peck, *Being Jewish in the New Germany*, New Brunswick 2006; Alexander Jungmann, *Jüdisches Leben in Berlin. Der aktuelle Wandel in einer metropolitanen Diaspora-Gemeinschaft*, Bielefeld 2007.

der Juden in Deutschland, der die staatlich anerkannten jüdischen Gemeinden orthodoxer Prägung vertritt, sind seit kurzer Zeit auch einige liberale Gemeinden zu finden. Weitere liberale jüdische Gruppen und Gemeinden haben sich in der Union progressiver Juden in Deutschland e. V. zusammengeschlossen. Seit einigen Jahren sind zudem die ultraorthodox orientierten Mitglieder von »Chabad Lubawitsch« in Deutschland ansässig und versuchen, die russischsprachigen Juden für ihre Gemeinschaften zu gewinnen. Nicht alle diese Veränderungen gehen allein auf die Einwanderungsbewegung zurück, umgekehrt wären sie jedoch ohne die jüdischen Immigranten nicht denkbar. Die jüdische Minderheit in Deutschland ist ethnisch, kulturell und religiös heterogener geworden.

Könnten diese Schilderungen zuversichtlich stimmen, so offenbart ein Rückblick auf die letzten beiden Jahrzehnte, dass die neue Vielstimmigkeit innerhalb der jüdischen Minorität vor allem als Bedrohung erlebt wird: Nicht von Pluralität ist die Rede, sondern von Spaltung und Zerrissenheit. Es scheint, als ob mit dem Wandel der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland auch ihr Selbstverständnis auf dem Prüfstand steht.<sup>6</sup> Ich möchte im Folgenden zeigen, dass die Konflikte, die sich mit der Einwanderung der russischsprachigen Juden verbinden, auch mit den Voraussetzungen und Zwängen einer symbolischen und institutionellen Ordnung zusammenhängen, innerhalb derer die jüdische Minorität in Gestalt ihrer Akteure und Organisationen in Deutschland handelt. Damit schließe ich an gegenwärtige Debatten um den Begriff der Diaspora an, die in den letzten Jahren auch mit Bezug auf die jüdische Minderheit in Deutschland und in Europa geführt worden sind.<sup>7</sup> Im Unterschied zu einer Position, die insbesondere das kosmopolitische und grenzüberschreitende Potential von Diaspora-Gemeinschaften unterstreicht, will ich gerade auf deren Einbettung in jeweils nationalstaatliche Rahmen verweisen, in und gegenüber denen die lokalen Diasporas ihre kulturelle Eigenständigkeit zu behaupten versuchen.<sup>8</sup> Ein solches Vorgehen ist mit der migrationssoziologischen Annahme verknüpft, dass Einwanderung einen Prozess darstellt, den sowohl die aufnehmende Gesellschaft als auch die Immigranten selbst strukturieren. Dennoch bleibt der wechselseitige Prozess ungleich gewichtet, und dies zulasten der Einwanderer. Sie müssen auf die politischen und symbolischen Ordnungsmuster Bezug nehmen, die in den

6 Vgl. Anthony Kauders, *Unmögliche Heimat*, München 2007, hier 207f.

7 Siehe dazu u. a. Jonathan Boyarin/Daniel Boyarin, *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, Minneapolis 2002; Peck, *Being Jewish* (Anm. 5); Diana Pinto, *Jewish Spaces Versus Jewish Places. On Jewish and Non-Jewish Interaction Today*, online: <http://www.paideia-eu.org/bulletin.htm>.

8 Vgl. Daniel Levy/Natan Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter. Der Holocaust*, Frankfurt a. M. 2001. Kritisch dazu Helmuth Berking, *Homes away from Home: Zum Spannungsverhältnis von Diaspora und Nationalstaat*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 10/1 (2000), 49-61.

verschiedenen Aufnahmegesellschaften maßgeblich sind.<sup>9</sup> Am Beispiel der jüdischen Minorität in Deutschland soll gezeigt werden, dass das symbolische Narrativ der Opfergemeinschaft und die staatliche Definition als Religionsgemeinschaft den Aufnahme- und Einwanderungsprozess der russischsprachigen Juden in besonderer Weise strukturieren und den Hintergrund für eine Vielzahl jener Auseinandersetzungen bilden, deren Schauplatz in den vergangenen Jahren insbesondere die offiziell anerkannten jüdischen Gemeinden geworden sind. In einem ersten Schritt möchte ich das Aufnahmeverfahren für die russischsprachigen Juden erläutern. Im Anschluss daran werden anhand von ausgewählten Ergebnissen einer vergleichenden Gemeindeforschung jene zentralen Konfliktlagen geschildert, die den gegenwärtigen Zustand innerhalb der Gemeinden kennzeichnen.<sup>10</sup> Abschließend soll nach den möglichen Konsequenzen gefragt werden, die der skizzierte Wandel der jüdischen Minderheit für die Institution und besondere Verfasstheit der jüdischen Gemeinden in Deutschland haben kann.

*»Deutschland lädt ein« –  
Die deutsche Erinnerungsgemeinschaft und  
die Konstruktion des »jüdischen Kontingentflüchtlings«*

Die Einwanderung von russischsprachigen Juden nach Deutschland geht auf einen Beschluss der letzten Volkskammerregierung der DDR zurück, die angesichts des wachsenden Antisemitismus in der Sowjetunion im Sommer 1990 entschied, den dort lebenden Juden ein dauerhaftes Bleiberecht in Ostdeutschland zu gewähren.<sup>11</sup> Diese großzügige Aufnahmeregelung endete mit der Auflösung der DDR. Stattdessen verhängte die damalige Bundesregierung einen Aufnahmestopp und löste damit eine öffentlich-politische Diskussion aus, an deren Ausgang ein gesetzlich geregeltes Aufnahmeverfahren

9 Rainer Bauböck, *Immigration and the Boundaries of Citizenship*, Coventry 1992.

10 Die Ergebnisse entstammen dem Forschungsprojekt »Die Eingliederung russischsprachiger Juden in die jüdischen Gemeinden Deutschlands« unter der Leitung von Prof. Andreas Gotzmann, Universität Erfurt, und Prof. Doron Kiesel, Fachhochschule Erfurt. Finanziell gefördert wurde das Projekt vom Zentralrat der Juden in Deutschland.

11 Die Entscheidung für eine Aufnahme russischsprachiger Juden geht auf Forderungen von Mitgliedern des »Runden Tisches« zurück, die angesichts eines gestiegenen Nationalismus in der Sowjetunion für eine Einreiseregulation plädierten, da in dem auseinanderbrechenden Vielvölkerstaat eine deutliche Zunahme antisemitischer Übergriffe zu beobachten war. Im April 1990 verabschiedete die Volkskammerregierung unter Ministerpräsident Lothar de Maizière eine gemeinsame Erklärung, in der sie von der antizionistischen Staatsdoktrin der SED abrückte und dafür eintrat, dass verfolgten Juden in der DDR Asyl zu gewähren sei. Darauf folgte am 11. Juli 1990 eine Sonderregelung, die einreisewilligen Juden aus der Sowjetunion ein »Bleiberecht« zusicherte. Vgl. Lothar Mertens, ALIJA. Die Emigration aus der UdSSR/GUS, Bochum 1993, 213.

stand: Mit Beginn des Jahres 1991 konnten Juden aus der Sowjetunion als »jüdische Kontingentflüchtlinge« nach Deutschland einreisen.

Bereits in der Debatte des deutschen Bundestags zur Frage der Einwanderung der sowjetischen Juden im Oktober 1990 und den damaligen Medienreaktionen wird ein diskursiver Bezugsrahmen deutlich, der Elemente jener politischen und symbolischen Ordnung enthält, die den Verlauf dieser Migrationsbewegung begleiten.<sup>12</sup> Der Selbstentwurf Deutschlands als »Erinnerungsgemeinschaft«<sup>13</sup> und damit als Nation, die für die Verbrechen der deutschen Vergangenheit haftet, bildet den Kontext für die symbolische Deutung der russischsprachigen Juden als Angehörige einer Opfergemeinschaft. Dieses Selbstverständnis begründete in den letzten Jahrzehnten wesentlich das immer auch ambivalente Verhältnis zur jüdischen Minorität in Deutschland, das Dan Diner einmal als »negative Symbiose« bezeichnet hat.<sup>14</sup> Vertreter aller Fraktionen unterstreichen in der Bundestagssitzung, dass »bei diesem höchst sensiblen Thema«<sup>15</sup> Einigkeit zu demonstrieren sei. Die jüdische Einwanderung nach Deutschland wird befürwortet und besondere »Großzügigkeit und Großmütigkeit« gegenüber jüdischen Immigranten angemahnt, angesichts »unserer Verantwortung gegenüber unserer eigenen deutschen Geschichte«.<sup>16</sup> Ein Abgeordneter von Bündnis 90/Die Grünen verweist auf die vielen Reaktionen aus der Bevölkerung zum Aufnahmestopp und verliest aus einem öffentlichen Aufruf: »Der neue deutsche Staat sollte nicht in seiner Geburtsstunde denen Hilfe verweigern, die der alte Staat verfolgte und vernichtete«.<sup>17</sup> Kreist die Debatte in erster Linie um den Begriff der Wiedergutmachung für die Verbrechen des nationalsozialistischen Regimes, so verbindet sich mit der jüdischen Einwanderung auch die Hoffnung, an positiv gewertete Phasen der deutsch-jüdischen Geschichte anzuknüpfen, die zu einer Bereicherung der eigenen Kultur beitragen könnten. So äußern Vertreter der Parteien im Deutschen Bundestag fraktionsübergreifend die Hoffnung, dass »der Zuzug von Juden [...] zu einer Revitalisierung des jüdischen Elements im deutschen Kultur- und Geistesleben führ[t]«.<sup>18</sup>

12 Siehe dazu auch Franziska Becker/Karen Körber, Holocaust-Memory and Multiculturalism: Russian Jews in German Media after 1989, in: *New German Critique* 92 (2004), 5-20.

13 Hanno Loewy, Ein kurzer, verschämter, paradoxer Augenblick des Einverständnisses. Deutsche Identitäten vor und nach dem Holocaust, in: *Frankfurter Rundschau*, 7. Oktober 2000.

14 Dan Diner, Negative Symbiose – Deutsche und Juden nach Auschwitz, in: Brumlik u. a. (Hg.), *Jüdisches Leben* (Anm. 4), 243-258.

15 Aktuelle Stunde des Bundestages zur Einwanderung von Juden aus Osteuropa, in: *Tagesspiegel*, 26. Oktober 1990.

16 Ebd.

17 Für eine schnelle Einreiseregulation von verfolgten Juden aus der UdSSR, in: *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung*, 15. November 1990.

18 Aktuelle Stunde des Bundestages (Anm. 15).

Neben einer zunehmenden »Ritualisierung der Erinnerung«<sup>19</sup> klingt in dieser Bundestagssitzung einmal mehr die Illusion einer deutsch-jüdischen Symbiose an. Der besondere Zeitpunkt der Debatte – Oktober 1990 – verleiht der Diskussion zusätzliches Gewicht. Im Kontext der deutschen Vereinigung wird die jüdische Einwanderung zu einem Faktor, an dem sich die Legitimität des neuen gesamtdeutschen Staates messen lassen muss. Die jüdische Emigration aus der Sowjetunion wird damit vor allem im Deutungshorizont der deutschen Geschichte wahrgenommen. Dies hat Folgen für das Bild, das sich die deutsche Gesellschaft von den russischsprachigen Juden macht: Sie erscheinen vor allem als Angehörige der Opfergemeinschaft, die durch die Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten entstanden ist. Die Differenz zwischen den Opfern des Holocaust, den Überlebenden und den jüdischen Immigranten der Gegenwart scheint symbolisch aufgehoben. Dabei schließt die Assoziation von Juden und »Opfern« und deren Ernennung zu Trägern einer künftigen deutsch-jüdischen Kultur einmal mehr an die Entlastungsfunktion des philosemitischen Habitus an, den Frank Stern bereits für die (west)deutsche Nachkriegsgesellschaft analysiert hat.<sup>20</sup>

Der gesetzliche Rahmen, der die Aufnahme regeln soll, scheint dieser besonderen Gruppe von Immigranten gerecht zu werden. Die rechtliche Konstruktion des »jüdischen Kontingentflüchtlings« stattet die russischsprachigen Juden mit einem Flüchtlingsstatus aus, obwohl sie in einem regulären Asylverfahren kaum Chancen auf Anerkennung als politische Flüchtlinge gehabt hätten.<sup>21</sup> Faktisch ist auf diesem Weg jedoch ein rasches und unbürokratisches Einreiseverfahren geschaffen, das das Risiko der Ablehnung ausschließt.<sup>22</sup> Nach dem Beschluss der Ministerpräsidentenkonferenz im Januar 1991 wird auf ein »formelles Beweiserhebungsverfahren« verzichtet, das auf einer eindeutigen Definition jüdischer Identität basiert. Mit anderen Worten, vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Vergangenheit will Deutschland nicht erneut in die Situation geraten, zu bestimmen, wer Jude ist. Andererseits bedarf es, wie bei jeder Einwanderung, einer überprüfbaren Einreiseregulierung. Das entscheidende Kriterium für die Aufnahme bildet dementsprechend die ethnische Zugehörigkeit: Wer den Nachweis einer jüdischen

19 Helmut Dubiel, Niemand ist frei von der Geschichte. Die nationalsozialistische Herrschaft in den Debatten des deutschen Bundestages, München 1999, hier 15.

20 Frank Stern, Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg, Gerlingen 1991, 353.

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

22 Paul A. Harris, The Politics of Reparation and Return: Soviet Jewish and Ethnic German Immigration to the New Germany, Dissertation, Auburn University, 1997.

Abstammung erbringt, kann nach Deutschland einwandern.<sup>23</sup> Mit diesem Verfahren erkennt der deutsche Staat zwei verschiedene Definitionen jüdischer Zugehörigkeit an, um die fortan innerhalb der jüdischen Gemeinschaft gestritten wird: Während in den jüdischen Gemeinden das orthodoxe jüdische Religionsgesetz gilt, wonach sich die jüdische Herkunft matrilinear begründet, hängt nach dem sowjetischen Verständnis die Zugehörigkeit zum Judentum vom Vater ab. Zwei Definitionen, mit denen sich auch unterschiedliche Vorstellungen und Erfahrungen in Hinblick auf die Frage verknüpfen, was Jude sein bedeutet.

### *Juden als distinkte kulturell-religiöse Gemeinschaft*

Neben dem Bild der Juden als Opfer findet sich in den politischen und öffentlichen Verlautbarungen ein weiteres Deutungsmuster, das die Aufnahme der russischsprachigen Juden begleitet. Von Beginn an soll die Einwanderung der »Revitalisierung der jüdischen Gemeinden in Deutschland« dienen – eine Hoffnung, die die Politik mit Vertretern der jüdischen Organisationen teilt. In der Vision »lebendiger jüdischer Gemeinden«<sup>24</sup> artikuliert sich nicht nur der Wunsch, die Gemeinden künftig vor Überalterung zu bewahren, vielmehr knüpft sich daran auch die Erwartung, dass die in der Sowjetunion vom

23 Die Verteilung der jüdischen Kontingentflüchtlinge übernimmt das Bundesverwaltungsamt in Köln in Absprache mit den Bundesländern auf der Grundlage des Asylverteilungsschlüssels, das heißt nach der Einwohnerdichte der jeweiligen Bundesländer. Darauf erfolgt die Einreisegenehmigung. Es besteht ein verbrieftes Anspruchsrecht auf unbefristete Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis und auf Sozialleistungen wie Eingliederungshilfen (zum Beispiel Sprachkurse), Sozialhilfe, Wohnungsgeld, Kindergeld oder Bafög. Mit Abschluss eines anerkannten Sprachkurses können Leistungen des Arbeitsamtes (Weiterbildung, Umschulung oder Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen) in Anspruch genommen und nach sieben Jahren kann die deutsche Staatsbürgerschaft beantragt werden. Die Einreiseregulation gilt auch für Familienangehörige anderer ethnischer Herkunft, was zu einer besonderen Aufwertung von verwandtschaftlichen Beziehungen im Migrationsprozess führt. In den meisten Fällen erfolgt die Einreise in Familienverbänden, die überwiegend aus zwei bis drei Generationen bestehen. Ein soziales Spezifikum dieser Einwanderungsbewegung – hierin vergleichbar mit der Gruppe der deutschstämmigen Spätaussiedler – ist dementsprechend ein hoher Anteil an Angehörigen der älteren Generation. Die meisten jüdischen Immigranten stammen aus Russland und der Ukraine, gefolgt von den baltischen Staaten, Mittelasien, Moldawien und dem Kaukasus. In ihren Herkunftsländern hat die überwiegende Mehrzahl der Eingewanderten in Großstädten gelebt. Insgesamt verfügt die Einwanderergruppe über einen hohen Bildungsgrad. Allein über 70 Prozent besitzen eine Hochschulausbildung und weitere 17,7 Prozent einen Fachhochschulabschluss. Ingenieure und Informatiker sind die am stärksten vertretene Berufsgruppe; mit einigem Abstand folgen Techniker, Handwerker und Ärzte. Vgl. Julius H. Schoeps/Willi Jaspers/Bernhard Vogt, *Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land*, Weinheim 1996, 31 ff.

24 *Neues jüdisches Leben in Deutschland*, in: *Tagesspiegel*, 29. Januar 1992.

Judentum entfremdeten Immigranten hier ihre eigentliche jüdische Identität zum Ausdruck bringen würden. Durch den Beitritt in die Gemeinden dokumentieren die russischsprachigen Juden nicht nur ihre Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft; sie legitimieren zugleich ihre Einreise nach Deutschland.

Die zugeschriebenen Identitätserwartungen folgen zum einen der staatlichen Definition des Judentums im Nachkriegsdeutschland. In Abgrenzung von der Rassenkonstruktion der Nationalsozialisten galt die jüdische Minorität nach 1945 als Religionsgemeinschaft, die in den wieder aufgebauten jüdischen Gemeinden organisiert war. Zum anderen knüpften sie an Vorstellungen über Minderheiten an, die in jene multikulturellen Diskurse eingeschrieben sind, welche seit den 1980er Jahren auch in Deutschland zunehmend an Bedeutung gewonnen haben. Danach sollen die alteingesessenen und die russischsprachigen Juden in den jüdischen Gemeinden nun *eine* kulturell-religiöse Gemeinschaft bilden – eine essentialistische Deutung, der zufolge Ethnos, Kultur und Gemeinschaft faktisch gleichgesetzt sind.<sup>25</sup> Dementsprechend teilen die deutschsprachigen und die russischsprachigen Juden als eine ethnische Gruppe – unbeschadet ihrer verschiedenen Herkünfte – eine gemeinsame Kultur.<sup>26</sup> Als Wurzel dieser gemeinsamen Kultur wird die jüdische Religion begriffen, deren Hort die jüdischen Gemeinden sind.

Mit der Entscheidung für die Aufnahme der russischsprachigen Juden stellt der deutsche Staat somit einerseits seine Bereitschaft unter Beweis, die jüdische Minorität zu stärken. Andererseits überträgt er jedoch den jüdischen Gemeinden die Aufgabe, »ihre« Einwanderer zu integrieren. Dieses Vorgehen entspricht nicht allein dem kulturellen Deutungsmuster, sondern auch einer institutionellen Struktur, die kennzeichnend für die jüdische Minorität in Deutschland ist: Die staatliche Klassifikation als Religionsgemeinschaft verleiht den jüdischen Gemeinden den Status einer »Körperschaft des öffentlichen Rechts«.<sup>27</sup> Solchermaßen als rechtliche Institution anerkannt, wächst

25 Siehe hierzu auch Gerd Baumann, *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge 1996.

26 Aziz Al-Azmeh beobachtet in Großbritannien einen ähnlichen Diskurs über die muslimischen Gruppen, die, ohne jede historische oder soziale Fundierung, aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer Religion, die als »Kultur« bezeichnet wird, als Gemeinschaft verstanden werden. Vgl. Aziz Al-Azmeh, *Islam and Modernities*, London 1996, 15.

27 Der Körperschaftsstatus geht auf das deutsche Staatskirchenrecht zurück, das 1919 in der Weimarer Reichsverfassung festgelegt und 1949 unverändert in das deutsche Grundgesetz übernommen wurde (Art. 140 GG/Art. 137 V). Danach gilt zwar ein grundsätzliches Recht auf Religionsfreiheit für alle, doch obliegt es einer rechtlichen Entscheidung, welche Religion diesen Status und damit die öffentliche Anerkennung als eine vor dem Gesetz gleichberechtigte Religionsgemeinschaft erwerben kann. Dieser Rechtsprechung zufolge verfügen die beiden großen Kirchen sowie kleinere christliche Gemeinschaften und die jüdischen Gemeinden über den

den Gemeinden im Zuge der Einwanderung eine strukturelle Rolle im Ordnungsmodell des deutschen Wohlfahrtsstaats zu. Sie sind nicht nur für die religiöse Eingliederung der Immigranten zuständig, ihnen obliegt wesentlich auch deren soziale Versorgung – ein Auftrag, dem sich die jüdischen Organisationen selbst verpflichtet sehen. Organisiert sind die Gemeinden im Zentralrat der Juden in Deutschland, der als offizieller Ansprechpartner für die Belange der russischsprachigen Juden gilt. Dieser Dachverband sieht sich nicht allein für die religiösen und kulturellen Aufgaben der jüdischen Gemeinden zuständig, sondern beansprucht, die politischen Interessen der jüdischen Gemeinschaft insgesamt zu vertreten.<sup>28</sup> Er begreift sich demgemäß als Repräsentant der in Deutschland lebenden Juden, dem die symbolische Macht zukommt, im Namen »der« jüdischen Minorität zu sprechen. Damit verfügt die jüdische Gemeinschaft über eine vom Staat und seinen Institutionen offiziell sanktionierte und legitimierte Gruppenidentität, im Unterschied zu anderen ethnischen, kulturellen oder religiösen Minderheiten, deren Forderungen nach politischer Teilhabe in Deutschland nur zögerlich behandelt werden.<sup>29</sup>

Körperschaftsstatus, im Unterschied etwa zum Islam, der seit Jahren um die Anerkennung als Religionsgemeinschaft kämpft. Vgl. Gerdien Jonker, Die islamischen Gemeinden in Berlin zwischen Integration und Segregation, in: Hartmut Häußermann/Ingrid Oswald (Hg.), *Zuwanderung und Stadtentwicklung*, in: *Leviathan*. Sonderband 17 (1997), hier 347f. Der Körperschaftsstatus stellt faktisch eine Bevorzugung dar, so erlaubt er beispielsweise das Recht auf Steuereinzug und Stiftungseigentum sowie das Recht auf soziale Wohlfahrtspflege mit staatlicher Unterstützung. Ein Hinweis auf eine veränderte Praxis in der Anerkennung von Glaubensgemeinschaften ist das Urteil des Bundesverfassungsgerichts im Dezember 2000, den Zeugen Jehovas den Körperschaftsstatus zuzuerkennen. Az.: 2BvR 1500/97 vom 19. Dezember 2000.

28 Der Zentralrat der Juden in Deutschland wurde 1950 gegründet und setzt sich aus den einzelnen jüdischen Gemeinden zusammen, die als Ortsgemeinden organisiert sind. Als öffentlich-rechtliche Körperschaften gehören den Gemeinden sämtliche ortsansässige Juden als Mitglieder und Steuerzahler an. Damit sind die Gemeinden auch Verwaltungszentren, unter deren Dächern sich eine Vielzahl sozialer und kultureller Einrichtungen befindet. Die einzelnen Gemeinden sind – bis auf die Großgemeinden Berlin, München, Frankfurt und Köln – jeweils in Landesverbänden zusammengeschlossen, die ihre Interessen gegenüber den jeweiligen Bundesländern wahrnehmen. Diese Forderungen, die von der Verwaltung und Pflege der jüdischen Friedhöfe und Gedenkstätten bis zur Festlegung finanzieller Zuweisungen reichen, sind über einen Landesvertrag zwischen dem jeweiligen Landesverband der jüdischen Gemeinden und dem Bundesland geregelt. Die einzelnen Gemeinden sind über ihre Mitgliedsverbände oder als Großgemeinden in der Ratsversammlung – dem obersten Entscheidungsgremium des Zentralrats – vertreten. Vgl. <<http://www.zentralratjuden.de/topic/16.htm>>.

29 Vgl. Michal Y. Bodemann/Gökce Yurdakul, Geborgte Narrative: Wie sich türkische Einwanderer an den Juden in Deutschland orientieren, in: *Soziale Welt* 56/4 (2005), 441–451.



Die Zuschreibung einer kollektiven jüdischen Identität und deren institutionelle Verankerung in den jüdischen Gemeinden produzieren in der Folgezeit einen ambivalenten Effekt: Einerseits liegen dem Deutungsmuster einer distinkten kulturell-religiösen Gemeinschaft Erwartungen zugrunde, welche den Erfahrungen, Werten und kulturellen Orientierungen der russischsprachigen Juden oftmals zuwiderlaufen. Andererseits verbindet sich mit der Zugehörigkeit zu den jüdischen Gemeinden auch die Option auf eine öffentlich anerkannte Form kollektiver Selbstorganisation.<sup>30</sup> Vor diesem Hintergrund werden die Gemeinden zu Bühnen der Konfliktaustragung darüber, was Judentum bedeutet, wen die Gemeinden legitimerweise repräsentieren, aber auch, welche Rolle ihnen im Aufnahmeprozess zufällt.

Tatsächlich bekommt das Bild einer gestärkten und wiederbelebten jüdischen Gemeinschaft frühzeitig erste Risse. Die Einwanderung der russischsprachigen Juden führt zwar zu einem sprunghaften Anstieg der Mitgliederzahlen in den jüdischen Gemeinden sowie zu zahlreichen Gemeindegründungen. Gleichwohl werden bald schon kritische Stimmen laut, als sich herausstellt, dass eine große Zahl der Immigranten den Gemeinden fernbleibt oder diese nach kurzer Zeit wieder verlässt. Erste Untersuchungen bestätigen einen hohen Grad an ethnischer Binnenorganisation, der sich in der Gründung von Clubs und Vereinen niederschlägt, in denen die Immigranten »unter sich« bleiben.<sup>31</sup> Hinzu kommt, dass auch diejenigen, die in die jüdischen Gemeinden eintreten, Anlass zu Ärger und Misstrauen geben. Wiederholt berichten deutsche Tageszeitungen von Konflikten zwischen alteingesessenen und neuen Gemeindegliedern, die eine drohende Spaltung der Gemeinden zur Folge haben könnten. Beklagt wird von den deutschsprachigen Gemeindegliedern nicht allein das mangelnde religiöse Wissen der jüdischen Immigranten, sondern ihr Desinteresse am Judentum insgesamt, verbunden mit einer Anspruchshaltung, welche vor allem das Ziel verfolge, die Gemeinden in Versorgungseinrichtungen zu verwandeln, die allein der Pflege der russischen Kultur dienen sollten.<sup>32</sup> Die Deutung einer zerrissenen Gemeinschaft, die in »Juden« und »Russen« zerfällt, kehrt im Verlauf der kommenden Jahre immer wieder und findet ihren vorläufigen Höhepunkt in den Auseinandersetzungen um die Wahlen zum Vorstand der jüdischen Gemeinde in Berlin im Herbst 2007.<sup>33</sup>

Der Umstand, dass die Einwanderung der russischsprachigen Juden nicht den gesetzten Erwartungen entspricht, bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die deutsche Politik, die erstmals Mitte der 1990er Jahre über eine Beendigung

30 Vgl. Karen Körber, *Juden, Russen, Emigranten. Identitätskonflikte jüdischer Einwanderer in einer ostdeutschen Stadt, Frankfurt a. M. und New York 2005.*

31 Schoeps/Jaspers/Vogt, *Russische Juden* (Anm. 23), hier 112.

32 *Jüdische Gemeinden streiten über echte Mitglieder*, in: *Frankfurter Rundschau*, 5. Dezember 1995; Ein Fall für den Mond, in: *Süddeutsche Zeitung*, 13. Oktober 1997.

33 Stefan Braun, *Jüdische Gemeinde vor der Spaltung*, 14. April 2007, online: <<http://www.stern.de/politik/deutschland/586876.htm>>.

der Immigrationsregelung nachdenkt. Als Begründung für einen Aufnahme-stopp wird in einem internen Runderlass des Auswärtigen Amtes angeführt, dass bei der Antragsstellung oftmals gefälschte Abstammungshinweise vorgelegt würden, die Einreise »fast ausschließlich aus wirtschaftlichen Motiven« erfolge und sie nur »in vermindertem Umfang zu einer Stärkung der jüdischen Gemeinden« führe.<sup>34</sup> Der Einspruch des damaligen Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, kann verhindern, was in abgewandelter Form erst 2005 in Kraft tritt: Das lange um- und erkämpfte Zuwanderungsgesetz Deutschlands setzt die Sonderregelungen für Kontingentflüchtlinge außer Kraft und trifft damit die Einreisebestimmungen für die russischsprachigen Juden – ein Vorgang, der nicht einer gewissen Ironie entbehrt. Fortan wird ein moralisch begründetes Aufnahmeverfahren durch die nüchternen Kriterien eines Einwanderungsgesetzes ersetzt. Künftig sollen russischsprachige Juden bei der Antragsstellung nachweisen, dass sie Kenntnisse der deutschen Sprache besitzen, keine Sozialhilfe beanspruchen müssen und dass eine jüdische Gemeinde bereit ist, sie aufzunehmen.<sup>35</sup>

### *Der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland*

Worin liegen nun die Konflikte innerhalb der jüdischen Gemeinden begründet? Anhand von Ergebnissen einer qualitativen Untersuchung, die im Rahmen eines Kooperationsprojekt der Fachhochschule Erfurt und der Universität Erfurt in sechs ausgewählten Gemeinden durchgeführt wurde, sollen der gegenwärtige Wandel und die Problemlagen innerhalb der jüdischen Gemeinden in Deutschland exemplarisch skizziert werden.<sup>36</sup> Es sind vor allem

34 So leise wie möglich, in: *Der Spiegel*, 7. Oktober 1996.

35 Nach Verhandlungen mit dem Zentralrat wurde ein Kompromiss zur Neuregelung der jüdischen Einwanderung gefunden, der seit 1. Juli 2006 gilt und die ursprünglichen Aufnahmebedingungen entschärft, aber weiterhin zur Auflage macht, dass die Einreisewilligen Mitglied einer jüdischen Gemeinde werden und bereit sind, die jüdischen Gemeinden zu stärken. Vgl. <http://www.zentralratjuden.de/de/topic/262.htm>.

36 Die Untersuchung wurde in zwei kleinen, zwei mittleren und zwei Großgemeinden zwischen 2005 und 2007 durchgeführt. Unsere Ergebnisse basieren auf Experteninterviews mit Gemeindevorständen und Gemeindemitarbeiter/innen aus den Bereichen Kultus, Kinder- und Jugendarbeit und der Seniorenarbeit. Zudem haben wir offene, leitfadengestützte Interviews mit Gemeindemitgliedern aus dem Kreis der alteingesessenen und der russischsprachigen Juden geführt. Dabei wurde zwischen vier Altersgruppen unterschieden. Die erste Gruppe umfasste Kinder und Jugendliche bis 20 Jahre, die zweite Gruppe Erwachsene von 20 bis 40 Jahren, die dritte Gruppe die 40- bis 60-Jährigen und die vierte Gruppe all jene, die älter als 60 Jahre sind. Darüber hinaus wurde eine Dokumentenauswertung der Gemeindeblätter bzw. Zeitungen vorgenommen, die den Zeitraum der Zuwanderung von Beginn der 1990er Jahre bis heute umfasst. Unter Anwendung der Methode der teilnehmenden Beobachtung wurden ausgewählte Veranstaltungen, Feste und Gottesdienste in den Untersuchungsgemeinden besucht.

drei Themen, an denen sich die Auseinandersetzungen entfachen: die Frage danach, wer nach welchen Kriterien als Jude gilt, welches Narrativ innerhalb der jüdischen Gemeinschaft dominiert und schließlich, welche Rolle und Funktion künftig der Institution der jüdischen Gemeinde zufallen soll.

*Religiöse oder ethnische Gemeinschaft?*

»Ich habe mir – eingebildet –, muss ich heute sagen, dass ich hier eine deutsch-jüdische Gemeinde wieder aufbauen kann.«<sup>37</sup>

»Ich sage den Leuten, wisst ihr überhaupt, warum ihr nach Deutschland gekommen seid? Wenn sie sagen, ja, uns ist es in Russland schlecht gegangen, sag ich, das Abkommen zwischen dem Zentralrat und der Bundesrepublik sagt expressis verbis: Sie sollen die von den Nazis zerstörten jüdischen Gemeinden wieder mit aufbauen. Und das bedeutet, dass ihr euch der Gemeinde anzuschließen habt und die Gemeinde ist kein Kulturverein, sondern eine religiöse, eine Glaubensinstitution.«<sup>38</sup>

Solche Aussagen sind kennzeichnend für das Selbstverständnis alteingesessener Gemeindevorstände in den von uns untersuchten Gemeinden, wenn es um die Aufnahme der russischsprachigen Juden geht. Danach liegt den jüdischen Gemeinden ein klarer Integrationsauftrag zugrunde, der das Verhältnis zwischen Alteingesessenen und Neuzugewanderten eindeutig zu definieren scheint. Ziel dieses Auftrags ist die Eingliederung der eingewanderten Juden in eine deutsch-jüdische Religionsgemeinschaft – eine Anforderung, die voraussetzt, was der Mehrheit der jüdischen Immigranten vorerst fremd ist, nämlich das Verständnis des Judentums als Religion und der jüdischen Geschichte als Geschichte der Juden in Deutschland.

Zu den zentralen Erfahrungen der russischsprachigen Juden gehört die Tatsache, dass sich mit ihrem Grenzübertritt nach Deutschland eine Re-Definition ihrer kollektiven Identität vollzieht. Waren sie in der Sowjetunion Angehörige einer nationalen Minderheit, deren ethnische Zugehörigkeit sich patrilinear bestimmt hatte, so gelten sie in Deutschland als Mitglieder einer Religionsgemeinschaft. Die Frage der Mitgliedschaft ist in den jüdischen Gemeinden durch das orthodoxe jüdische Religionsgesetz, die Halacha, geregelt.<sup>39</sup> Danach kann nur aufgenommen werden, wer den Nachweis einer

37 Der Vorsitzende der Jüdischen Landesgemeinde Thüringen, Transkript, 4.

38 Der Vorsitzende der Israelitischen Kultusgemeinde Nürnberg, Transkript, 12.

39 Die Regelung der Mitgliedschaft durch das orthodoxe Religionsgesetz hängt mit der Organisationsstruktur der jüdischen Gemeinden als Einheitsgemeinden zusammen. Diese Struktur stammt aus der Vorkriegszeit, hat aber unter den besonderen Voraussetzungen der Nachkriegsgemeinden einen grundsätzlichen Wandel erfahren. Während nach dem Prinzip der Einheitsgemeinde alle religiösen Richtungen des Judentums unter einer Gemeindeverwaltung nach innen zugelassen und nach außen vertreten werden, hat sich in den vergangenen Jahrzehnten faktisch eine

jüdischen Mutter erbringt. Für die mehrheitlich säkularisierten jüdischen Immigranten stellt dieser Wandel von einer nationalen zu einer religiösen Minorität einen umstrittenen Prozess dar, der dauerhaft Anlass für Konflikte bietet. Zwar stehen ihnen – wie auch allen nichtjüdischen Familienangehörigen – die jüdischen Gemeinden in allen sozialen Belangen wie auch für die Teilnahme an Veranstaltungen offen. Gleichwohl bleibt manchen von ihnen die Mitgliedschaft verwehrt, da sie halachisch nicht als Juden gelten. Angesichts des hohen Anteils an eingewanderten Ehepaaren mit einer nicht-jüdischen Partnerin gilt dieser Ausschluss auch für viele Kinder, die zwar die jugendspezifischen Angebote der Gemeinden wahrnehmen können, aber nicht zur Bar oder Bat Mizwa zugelassen werden. Ein Umstand, der in unseren Interviews von den russischsprachigen Gemeindemitgliedern aller Altersgruppen deutlich kommentiert wird:

»Solche gemischten Familien haben es schwer, definitiv. Sie sind genauso wie wir. Es ist ja schließlich egal, ob man von einer jüdischen Mutter oder einem jüdischen Vater stammt.«<sup>40</sup>

»Das ist Unsinn! Das ist wirklich ein Unsinn, dass du mehr ein Jude bist, wenn die Mutter Jüdin ist, als wenn der Vater ein Jude ist. Man muss sagen, die deutsche Regierung, sie sieht es richtig. Sie haben gesagt, es gibt keinen Unterschied zwischen Mutter und Vater. Man muss alle aufnehmen, das ist Natur, eine natürliche Sache, nicht nur eine religiöse.«<sup>41</sup>

»Ich finde, man sollte nicht sagen, okay, nicht jüdisch, weil die Mutter nicht jüdisch ist. Das sollte man nicht machen. Auf keinen Fall.«<sup>42</sup>

Stellvertretend für viele unserer Interviewpartner/innen betonen die Befragten nicht nur die – in ihren Augen ungerechtfertigte – Ungleichbehandlung der nichthalachischen Juden, sondern ein völliges Unverständnis, was den Sinn der Aufnahmeregel an sich angeht. Da es sich, ihrem Verständnis zufolge, in beiden Fällen um ein Kriterium ethnischer Abstammung handelt und diese sowohl väterlicher- wie mütterlicherseits gegeben ist, erscheint das Religionsgesetz als ein Akt der Willkür. Umso mehr, da das Jüdischsein in der Sowjetunion sich eher selten über Bezüge zur Religion oder Tradition hergestellt hat. Die große Mehrzahl der russischsprachigen Juden war von

gemäßigte Form der Orthodoxie durchgesetzt, die ursprünglich einen Kompromiss zwischen den eher orthodox orientierten osteuropäischen DP's (Displaced Persons) und den stärker assimilierten deutschsprachigen Juden in den reetablierten Gemeinden darstellte. Die Einheitsgemeinde ist in den letzten Jahren wiederholt unter Kritik geraten. Vgl. Michal Y. Bodemann, *Gedächtnistheater. Die jüdische Gemeinschaft und ihre Erfindung*, Hamburg 1996; Michael Brenner, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945-1950*, München 1995.

40 Interviewpartnerin, Jg. 1966, Transkript, 9.

41 Interviewpartner, Jg. 1936, Transkript, 8.

42 Interviewpartnerin, Jg. 1990, Transkript, 7.

jüdischen Traditionen abgeschnitten und verfügte in der Regel nicht über einen religiösen Hintergrund.<sup>43</sup> Dies ist in erster Linie auf die atheistische und repressive antisemitische Politik des Sowjetregimes zurückzuführen, jedoch auch das Ergebnis einer freiwilligen Enttraditionalisierung der russischsprachigen Juden, wie sie schon seit Beginn des letzten Jahrhunderts durch die Haskala-Bewegung sowie durch die zionistischen, kulturalistischen und territorialistischen Bewegungen gekennzeichnet war.<sup>44</sup>

Gerade das sowjetische Verbot einer freien Religionsausübung führte unter den alteingesessenen Gemeindemitgliedern zu der Annahme, die russischsprachigen Juden könnten in den hiesigen jüdischen Gemeinden endlich ihrem Bedürfnis nachgehen, ihre verschüttete Identität zu leben. Aus dieser Perspektive erschienen die Immigranten vornehmlich als Opfer einer staatlichen Politik der Diskriminierung und Benachteiligung, denen ein jüdisches Leben bislang verwehrt geblieben war. Eine Perspektive, die zweifelsohne zutrifft und doch übersieht, in welchem hohem Maße die russischsprachigen Juden die Werte und Normen der sowjetischen Gesellschaft übernommen haben, obgleich diese ihnen fortlaufend mit einem virulenten Antisemitismus begegnete. In seiner Studie *The Jewish Century* hat der russisch-jüdische Historiker Yuri Slezkine dargelegt, welche große Hoffnungen Teile der jüdischen Minderheit im zaristischen Russland mit der Oktoberrevolution von 1917 verbanden. Slezkine zufolge erwarteten die jüdischen Anhänger der russischen Revolution nicht nur ihre rechtliche Gleichstellung und gesellschaftliche Anerkennung in einem künftigen modernen Nationalstaat. Sie identifizierten sich zugleich mit der russischen Sprache und Hochkultur, zogen in die Städte und eigneten sich einen urbanen Lebensstil an. Eine Entwicklung, die – wie wir etwa in den Memoiren von Leo Trotzki oder Ossip Mandelstam nachlesen können – auch als ein Bruch mit dem engen, traditionellen und abgeschiedenen Leben des jüdischen Shtetl verstanden wurde.<sup>45</sup>

43 Nach einer inoffiziellen Umfrage der 1980er Jahre bezeichneten sich nur 7 % der befragten sowjetischen Juden als »religiös«. Über die Hälfte (53 %) beachteten die religiösen Gesetze nicht mehr, nur ein Fünftel (21 %) ging hin und wieder in die Synagoge, und 17 % zeigten eine ausgesprochen atheistische Grundhaltung. Vgl. Benjamin Pinkus, *The Jews of the Soviet Union: The History of a National Minority*, Cambridge 1988, 297. Ein weiteres Merkmal für die weitgehende Akkulturation der sowjetischen Juden ist der hohe Anteil von Eheschließungen mit nicht-jüdischen Partner/innen, der nach Schoeps u. a. bei rund 50 % der eingewanderten Juden liegt. Vgl. Schoeps/Jaspers/Vogt, *Russische Juden* (Anm. 23), 131.

44 Vgl. Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862–1917*, Cambridge 1981; Michael Stanislawski, *Russian Jewry, the Russian State, and the Dynamics of Jewish Emancipation*, in: Pierre Birnbaum/Ira Katznelson (Hg.), *Paths of Emancipation: Jews, States and Citizenship*, Princeton 1995.

45 Yuri Slezkine, *The Jewish Century*, Princeton 2004 (dt. *Das jüdische Jahrhundert*, Göttingen 2006). Siehe auch Gabriele Freitag, *Nächstes Jahr in Moskau! Die Zuwanderung von Juden in die sowjetische Metropole 1917–1932*, Göttingen 2004.

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

»Was ist denn jüdisch? Ich weiß es nicht. Eine Nationalität. Ein Jude zu sein war schlecht. Jude, ja, das stand im Pass geschrieben. Und was sollte das heißen für mich? Mein Ziel war immer die Arbeit, und meine Werte schienen mir, jedenfalls damals, sehr universalistisch zu sein. Man war nicht jüdisch und doch jüdisch zugleich. Die Juden gehörten der akademischen Elite an, als Ärzte, Akademiker usw. Sie konnten kaum Jiddisch und hielten nichts von der Tradition.«<sup>46</sup>

»Alle wurden nach diesem ›fünften Punkt‹ befragt. So habe ich mitbekommen, dass ich jüdisch war. Die Lehrerin sagte mir ins Gesicht, dass ich mich dafür schämen soll. Ich wusste nicht, dass ich jüdisch bin. Abends, als ich nach Hause kam, fragte ich meine Eltern danach. Sie schwiegen hilflos.«<sup>47</sup>

»Ich hab irgendwie ziemlich spät erfahren, dass ich überhaupt Jude bin und wußte gar nicht, was das ist. Ah, deswegen dürfen wir ausreisen? Ey, cool.«<sup>48</sup>

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

Nun wäre es verkürzt, würde daraus der Eindruck einer ausschließlich defizitär verstandenen Identität entstehen. Tatsächlich hat das jüdische Leben in der Sowjetunion eigene Erfahrungen und Deutungsmuster erzeugt, die sich von denen der in Deutschland lebenden Juden in vielfältiger Hinsicht unterscheiden. Dazu zählt einerseits ein jüdisches Selbstverständnis, das sich im Wesentlichen passiv über die ethnische Herkunft begründet, ohne einen Bezug zur jüdischen Geschichte, Kultur und Tradition zu besitzen. Andererseits ist dieses Selbstverständnis durch ein besonderes Gruppenbewusstsein charakterisiert, einer Gruppe, die sich, der eigenen Wahrnehmung zufolge, durch Leistungsbereitschaft sowie einen hohen Anteil an erworbenen Bil-

46 Interviewpartner, Jg. 1927, Transkript, 3.

47 Interviewpartnerin, Jg. 1966, Transkript, 4.

48 Interviewpartner, Jg. 1984, Transkript, 2.

dungstiteln und kulturellem Kapital auszeichnet.<sup>49</sup> Diese Haltung bringt sich auch in den Konflikten um die künftige Gestalt der jüdischen Gemeinden zur Geltung. Darin wird die formelle Bedeutung der Gemeinde als religiöse Institution und Bewahrerin der Tradition durchaus akzeptiert, allerdings ebenso selbstverständlich die Anerkennung der eigenen Identitätsbezüge gefordert, zu denen auch die Verankerung in der russischen Sprache und Kultur gehört.

»Aber ich sage immer, warum sollen wir in der jüdischen Gemeinde auf Deutsch sprechen? Deutsch und Russisch sind gleichwertige Sprachen in der Gemeinde. Wenn wir sprechen Deutsch, dann sollen wir auch Russisch sprechen. Oder wir sollen alle Iwrit lernen und auf Hebräisch sprechen.«<sup>50</sup>

»Die Gemeinde heute hat schon eine andere Qualität. Wir sind eigentlich eine Gemeinde, wo mehr als 80 Prozent eine Fachhochschulausbildung haben [...]. Die Menschen sind nicht gläubig, meistens. Sie sind einfach der Tradition verbunden. [...] Was uns zusammenhält ist, das ist unsere Ausbildung und unsere Wertvorstellung.«<sup>51</sup>

»Also, ich sehe die Gemeinde als kulturelle Gemeinde. Ich würde gerne wollen, dass man doch auch in Deutschland anerkennt, dass die Juden nicht nur religiöse Juden sind.«<sup>52</sup>

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

*Die Differenz der Narrative:  
Schoah versus Großen Vaterländischen Krieg*

Für die jüdischen Gemeinden im Nachkriegsdeutschland bildete die Opfererfahrung des Holocaust den zentralen Bezugspunkt, der auch ihr Verhältnis zur Bundesrepublik wesentlich strukturierte. Dagegen steht im Fall der russischsprachigen Juden der »Große Vaterländische Krieg« im Zentrum der kollektiven Erinnerung. In vielen Gemeinden hat sich die Differenz in den

49 Fran Markowitz vertritt die These, dass vor allem die jüdischen Angehörigen der sowjetischen Mittelklasse in den sechziger und siebziger Jahren versucht hätten, das Stigma ihrer Herkunft durch eine Überidentifikation mit akademischen und beruflichen Leistungen wettzumachen, um auf diese Weise respektierte Mitglieder der sowjetischen Gesellschaft zu werden. Vgl. Fran Markowitz, *Soviet Dis-Union and the Fragmentation of Self: Implications for the Emigrating Jewish Family*, in: *East European Jewish Affairs* 24/1 (1994), 3-17, insb. 8 f.

50 Interviewpartnerin, Jg. 1965, Transkript, 6.

51 Interviewpartner, Jg. 1949, Transkript, 6.

52 Interviewpartnerin, Jg. 1966, Transkript, 5.

unterschiedlichen Narrativen am Konflikt um die Feier des 9. Mai entladen. Der 9. Mai, Tag des Sieges über den Faschismus, galt in der Sowjetunion als höchster Feiertag. In öffentlichen Paraden wurde den Kriegsveteranen gedankt und der gefallenen Soldaten gedacht, in den Familien wurde an die vielen Toten erinnert, die dieser Krieg gekostet hatte. Insbesondere von der Generation der Kriegsteilnehmer wird in den Gemeinden selbstverständlich eingefordert, dieses Datum öffentlich zu begehen. Dazu gehört die ordensgeschmückte Brust der Veteranen ebenso wie das gemeinsame Singen der alten Kampfeslieder und die gelegentliche Forderung, anlässlich der Feierlichkeiten vor der Gemeinde die russische Fahne zu hissen. Aus der Sicht der Alteingesessenen verstellt dieses Datum nicht nur den Blick auf die Opfer der Schoah; es dient als vermeintliche Legitimation für das selbstbewusste Auftreten der russischsprachigen Juden, sowohl in den Gemeinden als auch gegenüber Deutschland als Aufnahmeland.

»Wir sind die Sieger, die Befreier, wir machen alles richtig. Das ist schon hundertprozentig die Einstellung. Und so treten sie ja auch auf. Das steht uns zu, ist die andere Einstellung, die dazu kommt. Die Deutschen haben uns das zu geben.«<sup>53</sup>

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

»Die Blockade [von Leningrad, K. K.] hat mich als Kind und als Mensch sehr geprägt. Das war die schwerste Zeit meines Lebens. [...] Die Menschen hungerten und starben. Meine Mutter ist am 22. September 1942 von einem Luftangriff getroffen worden. Sie wurde dabei schwer verletzt und starb einen Tag später [...] Die Stadt, wo meine Schwester lebte, wurde von den Deutschen besetzt. Ich bekam Jahre später einen Brief, wo ausführlich beschrieben ist, wie sie sämtliche Juden ermordet haben. Sie wurden zusammengetrieben, nackt ausgezogen und in einem Massengrab erschossen.«<sup>54</sup>

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

53 Interviewpartnerin, Jg. 1953, Transkript, 5.

54 Interviewpartner, Jg. 1924, Transkript, 2.



wenn wir anfangen zu diskutieren, die alteingesessenen Juden verstehen das nicht.«<sup>55</sup>

»Mein Großvater ist im Krieg gewesen als Bombenentschärfer, deswegen hat er immer versucht, so diese Jiddischkeit zu vermitteln. Das ist einfach auf Grund dieser Zeit von 1938 bis 1945, das hat mein Opa natürlich auch irgendwie verfolgen können. Wenn dann die Hälfte des Volkes einfach ausgelöscht wird, dann muss man schon irgendwie versuchen, doppelt so viel zu geben, um das nicht zu verlieren. Und das meine ich halt so mit der Jiddischkeit.«<sup>56</sup>

Diese Zitate zeigen, dass der Holocaust generationenübergreifend in den Kontext des Zweiten Weltkriegs eingebettet wird. Entsprechend der sowjetischen Ideologie, die kein Interesse daran hatte, das besondere Schicksal der jüdischen Minderheit im Zweiten Weltkrieg zu betonen, weisen viele unsere Gesprächspartner darauf hin, wie wenig sie in der Vergangenheit über die Schoah gewusst hätten. Allenfalls habe man in den eigenen Familien darüber gesprochen, wenn überhaupt. Gehört also einerseits das Beschweigen des Holocaust zur Erfahrung der russischsprachigen Juden, so lässt sich andererseits feststellen, dass ihr Geschichtsverständnis eine neue Figur bereithält, die durchaus Identifikationspotentiale bietet. Neben das Bild der Opfergemeinschaft, welches bislang in den Gemeinden dominierte, tritt nun die Erinnerung an den »kämpfenden jüdischen Soldaten«, der den Sieg über die nationalsozialistische Diktatur davonträgt und sein eigenes Volk befreit. Freilich ist die Figur des jüdischen Soldaten unter den jüdischen Immigranten nicht unumstritten. Insbesondere in der Gruppe der Jugendlichen und der jungen Erwachsenen distanzieren sich Interviewpartner/innen nachdrücklich von den ideologischen Versatzstücken der Herkunftsgesellschaft, die diesem Bild noch eingeschrieben sind. Gleichwohl zollt auch die dritte Generation den besonderen Erfahrungen ihrer Angehörigen in den Kriegsjahren ihre Anerkennung und begreift die Erzählungen über den Großen Krieg als wesentlichen Bestandteil der erinnerten und tradierten Familiengeschichte.

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

55 Interviewpartner, Jg. 1964, Transkript, 9.

56 Interviewpartner, Jg. 1984, Transkript, 3.

*Synagoge oder Kulturverein?*

Signalisieren die geschilderten Konflikte einen Wandlungsprozess innerhalb der jüdischen Gemeinden, so wird dieser Eindruck zusätzlich unterstrichen, wenn man die Zusammensetzung der Mitgliedschaft sowie deren Alters- und Sozialstruktur betrachtet. Die Anzahl der russischsprachigen Juden in den jüdischen Gemeinden liegt mittlerweile bei über 90 Prozent, Tendenz steigend. Ein Blick in unsere Untersuchungsgemeinden zeigt, was diese Entwicklung bedeutet. Der sprunghafte Anstieg der Mitgliederzahlen seit den 1990er Jahren hat einen Ausbau und eine Ausdifferenzierung der Angebotsstruktur in den jüdischen Gemeinden zur Folge, die von der Erweiterung der Gemeindegremien über die Einrichtung von Sozialabteilungen und Jugendzentren bis hin zur Gründung zahlreicher kultureller Clubs und Aktivitäten reichen. Sieht man sich an, wer in den Gemeindevorständen sitzt und wer zu den Gemeindevahlen kommt, aber auch, wer Aktivitäten in den Gemeinden initiiert und daran anschließend teilnimmt, so ist die Dominanz der zugewanderten Mitglieder offenkundig. Ob Schachclub, Literaturzirkel oder Veteranenverein, überall engagieren sich Mitglieder, deren eigene oder familiäre Wurzeln in der ehemaligen Sowjetunion liegen. Obgleich also die Leitung der Gemeinden in vielen Fällen noch in der Hand alteingesessener Juden liegt, handelt es sich faktisch um Immigrantengemeinden, deren Mitglieder sich weitgehend selbst eingliedern, dabei aber Bezug auf den kulturell-religiösen wie organisatorisch-rechtlichen Rahmen nehmen, dem sie institutionell angehören.

Betrachtet man nun die Altersverteilung sowie die Sozialstruktur der neu eingewanderten Gemeindeglieder, so sind diese durch jene drei Merkmale gekennzeichnet, die sich mit der gesamten Einwanderung verbinden: 1. einen hohen Altersdurchschnitt, 2. eine hohe Arbeitslosenquote und 3. durch unzureichende Kenntnisse der deutschen Sprache bei einem großen Anteil der Eingewanderten.<sup>57</sup> Die jüdischen Gemeinden sind also mit strukturellen Problemen der Einwanderung konfrontiert, die sie selbst nicht zu verantworten haben, mit deren Folgen sie sich jedoch auseinandersetzen müssen. In unseren Interviews mit Mitarbeiter/innen und Vorständen der untersuchten Gemeinden stellten die Befragten fest, dass der Bereich der Sozialarbeit und Sozialbetreuung im vergangenen Jahrzehnt nicht nur enorm angewachsen sei, sondern aufgrund der hohen Altersstruktur in der Mitgliedschaft weiterhin steige. Gleichzeitig äußerten sich alle Vertreter der klei-

57 Vgl. Julius H. Schoeps/Willi Jasper/Bernhard Vogt, Jüdische Zuwanderer aus der GUS – zur Problematik von sozio-kultureller und generationsspezifischer Integration. Eine empirische Studie des Moses-Mendelssohn Zentrum 1997-1999, in: dies. (Hg.), Ein neues Judentum in Deutschland? Fremd- und Eigenbilder der russisch-jüdischen Einwanderer, Potsdam 1999, 36 ff.; Elizier Ben-Rafael u. a. (Hg.), Building a Diaspora: Russian Jews in Israel, Germany and the USA, Leiden und Boston 2006.

nen und mittleren Gemeinden trotz des großen Mitgliederzuwachses pessimistisch, wenn es um die zukünftigen Überlebenschancen ihrer Gemeinden ging. Mit einem Wort: es fehlen die Jungen, genauer: die jüngeren Berufstätigen. In die Sorge um die Zukunft der Gemeinden mischt sich bei vielen Gesprächspartner/innen ein Eindruck, der von einer Sozialarbeiterin bündig auf den Punkt gebracht wird: »Bei uns bleiben die, die es draußen nicht schaffen.«<sup>58</sup> Dieses negative Selbstbild korrespondiert zum einen mit dem Wissen, dass eine große Zahl der eingewanderten Juden die Gemeinden gar nicht aufsuchen oder nur in der allerersten Phase der Immigration als Orientierungshilfe nutzen. Zum anderen schwingt in dieser Selbstbeschreibung auch die leise Befürchtung mit, die Gemeinden blieben vor allem jenen »überlassen«, um deren Integration in die Aufnahmegesellschaft es etwa in Bezug auf Arbeit und Spracherwerb besonders schlecht bestellt ist.

»Viele von unseren Juden sagen immer, dass die Gemeinde ihnen etwas schuldet. Sie sollen endlich aufhören, sich nur auf die Anderen zu verlassen. Die Gemeinde ist nicht die Jobbörse und sie ist auch nicht nur eine soziale Instanz. Darauf ist ihre Rolle nicht zu reduzieren.«<sup>59</sup>

»Die nicht hierher kommen, die integrieren sich in die deutsche Gesellschaft. Also hierher kommen vor allem die älteren Leute und die, die sich fremd fühlen von der Umgebung.«<sup>60</sup>

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

»Politik muss bestimmte Ziele haben. Weil ich sehe, dass in Gemeinden kommen viele Leute in die Gremien, die dafür nicht geeignet sind. Die sind nicht sozial engagiert, sie sind nicht dort, um für die Leute etwas zu machen oder für die Gemeinde etwas zu machen, die sind dort, um für sich selbst etwas zu machen. [...] Die Leute, die tatsächlich etwas machen können, die wollen nicht in die Gemeinde. Und die Leute, die selbst nichts darstellen, die gehen hin und versuchen dort eine Karriere zu bauen und das ist auch eine Katastrophe.«<sup>61</sup>

58 Sozialarbeiterin Frau P., Transkript, 8.

59 Interviewpartnerin, Jg. 1966, Transkript, 6.

60 Interviewpartnerin, Jg. 1951, Transkript, 14.

61 Interviewpartner, Jg. 1964, Transkript, 8.

Der moralische Vorwurf, manche Neuzuwanderer nutzten die Gemeinde allein zur eigenen Vorteilmahme und zur Durchsetzung partikularer Interessen, verweist auf ein Klima innerhalb der Gruppe der Immigranten, das von wechselseitigen Verdächtigungen und persönlichen Unterstellungen geprägt ist. In diesen negativen Wahrnehmungen verwandelt sich das idealisierte Bild der jüdischen Gemeinde vom Fluchtpunkt einer verwirklichten jüdischen Identität in sein Gegenteil: Es erscheint als Kulisse, hinter der sich all jene sozialen Verwerfungen des sowjetischen Systems verbergen, vor denen die Immigranten geflohen sind. Was die russischsprachigen Gemeindemitglieder hier im Deutungsrahmen ihrer Herkunftsgesellschaft zu interpretieren suchen, verstellt den Blick darauf, dass sich in diesen Auseinandersetzungen auch ein strukturelles Problem des Einwanderungslandes abzeichnet. Die Schließung des deutschen Arbeitsmarktes, insbesondere für Immigranten, die älter als vierzig Jahre alt sind, trägt wesentlich dazu bei, dass die jüdischen Gemeinden nicht nur als religiös-kulturelle Orte begriffen werden, sondern als Organisationen, die in begrenztem Umfang Posten und Funktionen vergeben und damit auch materielle Anreize schaffen. Der Mangel an alternativen Integrationspfaden in die Aufnahmegesellschaft, die die Sicherung einer ökonomischen Existenz gewährleisten können, hat somit zur Folge, dass die Gemeinden mit teilweise durchaus gegensätzlichen Ansprüchen überfrachtet werden, die sich oftmals in personalisierten Konflikten entladen. Nicht selten führt diese Situation unter den Zuwanderern zu einer Atmosphäre, die von Neid und Missgunst getragen ist und paradoxerweise jene begünstigt, denen man zahlenmäßig längst schon überlegen ist: die altingesessenen Gemeindevorsitzenden, deren langjährige Leitungserfahrung und deren etablierte Kontakte zur lokalen Politik und Verwaltung am Ende doch versprechen, die Sicherheit und die Stabilität der Gemeinschaft zu gewährleisten.

### *Die Grenzen der Gemeinschaft*

Was besagen die geschilderten Konflikte und Problemlagen für die Zukunft der jüdischen Gemeinden in Deutschland? Im zweiten Jahrzehnt der jüdischen Immigration hat sich die Hoffnung auf eine kulturell-religiöse Renaissance des deutschen Judentums in die Furcht vor dem russischen Wohlstandsmigranten verwandelt. Übersehen wird dabei vieles: So täuscht die vermeintliche Spaltung zwischen »Juden« und »Russen« darüber hinweg, dass weder die einen noch die anderen eine homogene Gruppe bilden, in der große Übereinstimmung herrschen würde. Tatsächlich sind die jüdischen Nachkriegsgemeinden in Deutschland selbst Beispiele für den schwierigen Einigungsprozess von osteuropäischen und deutschstämmigen Juden, die in dem Bemühen um Vergemeinschaftung wiederholt auf die Grenzen unterschiedlicher Erfahrungen und Überzeugungen gestoßen sind, wenn es etwa um das jeweilige religiöse Selbstverständnis oder die politische Haltung zu

Deutschland ging. Gleiches gilt für die russischsprachigen Juden, die zwar eine Sprache teilen und auf ähnliche Erfahrungen als jüdische Minderheit im sowjetischen System verweisen können, sich zugleich jedoch hinsichtlich ihrer jeweiligen nationalen Herkunft voneinander unterscheiden und diese Differenz innerhalb der Gruppe der jüdischen Immigranten durchaus mit Bedeutung versehen. Es ist jedoch nicht allein die Einsicht in die Verschiedenheit jenseits der markierten Grenze zwischen deutsch- und russischsprachigen Juden, die beide Gruppen eint. Auch was manche Problemlagen angeht, gibt es möglicherweise eine größere Nähe, als es öffentliche Verlautbarungen zuweilen vermuten lassen. So schildert Anthony Kauders in seiner »deutsch-jüdischen Geschichte der Bundesrepublik« eindrücklich, das die Sorge um eine eher geringe religiöse Orientierung ebenso wie die Problematik der »Mischehen« die jüdische Gemeinschaft bereits in den zurückliegenden Jahrzehnten beschäftigt haben. Er zitiert aus einer Flugschrift der »Neuen jüdischen Liste« in Frankfurt am Main aus den 1980er Jahren, die vor dem Hintergrund der großen Zahl an Eheschließungen mit nichtjüdischen Partner/innen für eine Anerkennung von Kindern nichtjüdischer Mütter als Gemeindemitglieder wirbt, da ansonsten die Zukunft der Gemeinschaft auf dem Spiel stünde<sup>62</sup> – eine Prognose, die wenig von ihrer Aktualität eingebüßt haben dürfte. Die Frage danach, wie die Grenzen der jüdischen Gemeinschaft künftig gezogen werden sollen, ist also nicht neu, sie stellt sich durch die eingewanderten Juden nur in einer anderen Weise.

Das Deutungsmuster einer zerrissenen Gemeinschaft, die entlang ethnischer Linien zerfällt, verkennt zudem, dass es sich bei den beobachteten Auseinandersetzungen nicht einfach um interne Machtkämpfe rivalisierender Gruppen handelt. Vielmehr dokumentieren die Vorgänge in den Gemeinden die ambivalenten Effekte einer institutionellen und symbolischen Ordnung, die bislang prägend für die Organisationsform der jüdischen Minorität in Deutschland war. Die Definition der jüdischen Gemeinschaft als Religionsgemeinschaft, die in den jüdischen Gemeinden organisiert ist und durch den Zentralrat der Juden in Deutschland vertreten wird, verschafft der jüdischen Minderheit die Möglichkeit, in der politischen Arena gehört zu werden und in einem begrenzten Umfang als anerkannter Verhandlungspartner zu agieren. Gerade in Deutschland, dessen Rechtsprechung eine politische Beteiligung eingewanderter Minderheiten lange nicht vorsah, verfügt die jüdische Gemeinschaft damit über eine »korporative Identität«<sup>63</sup>, das heißt, eine vom Staat und seinen Institutionen legitimierte Gruppenidentität. Vor diesem Hintergrund lassen sich die Konflikte in und um die jüdischen Gemeinden auch als Ausdruck eines Wandels verstehen, in dem die »neuen« Gemeindemitglieder eine vorhandene Institution nutzen, diese jedoch intern umge-

62 Kauders, *Unmögliche Heimat* (Anm. 6), hier 194 f.

63 Seyla Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt a. M. 1999, hier 35.

stalten. Dabei können die russischsprachigen Juden nicht nur auf die besondere symbolische Bedeutung der jüdischen Minderheit vor dem Hintergrund der deutschen Geschichte zurückgreifen. In der Gestalt der jüdischen Gemeinden verfügen sie auch über einen existenten Handlungsrahmen, der öffentlich anerkannt ist. Für die Immigranten bilden die jüdischen Gemeinden demzufolge einen zentralen Bezugspunkt, weil sich in ihnen die Identitätserwartungen der aufnehmenden Gesellschaft vergegenständlichen und sich damit für die russischsprachigen Juden die Möglichkeit verbindet, legitimerweise ein ethnisches Kollektiv zu bilden, das auf der Grundlage dieser Zugehörigkeit auch Ansprüche formulieren kann. Daraus resultiert in den Gemeinden jedoch ein dauerhafter Konflikt: Die russischsprachigen Juden sind mit dem Umstand konfrontiert, dass mit dem Grenzübertritt auch ein Wechsel des Bezugsrahmens einhergeht, der Folgen für die Definition ihrer kollektiven Identität hat. Der Wandel von einer nationalen zu einer religiösen Minderheit sorgt für dauerhafte Auseinandersetzungen, in denen wiederholt auch die Frage danach aufgeworfen wird, wer mit welchem Recht künftig die jüdische Gemeinschaft repräsentiert. Die jüdischen Gemeinden stehen somit im Zentrum symbolischer Kämpfe, in denen sich die Konflikte um den Bedeutungswandel der Kategorie »jüdisch« niederschlagen. Dabei wird zum einen über eine Gruppenidentität gestritten, die zwar öffentliche Anerkennung verspricht, allerdings unter der Voraussetzung, dass die Gruppenbildung innerhalb der Grenzmarkierungen verläuft, die vonseiten der Aufnahmegesellschaft und der jüdischen Gemeinschaft vorgegeben werden. Zum anderen manifestiert sich in den Konflikten ein Spannungsverhältnis, das aus der doppelten Verpflichtung der Gemeinden entsteht, sowohl für die soziale als auch für die religiöse Integration zuständig zu sein. Während sich die jüdischen Gemeinden als soziale Integrationsinstanz an alle russischsprachigen Juden richten, geht mit ihrer religiösen Gestalt ein Akt der Grenzziehung einher, der innerhalb der Gruppe der Einwanderer neue Formen von Zugehörigkeit und Ausschluss produziert. Schließlich gelten nach dem orthodoxen jüdischen Religionsgesetz nicht alle jüdischen Immigranten als Juden. Umgekehrt sind manche, die halachisch zur jüdischen Gemeinschaft gehören, nicht bereit, sich in der vorgegebenen Form als religiös zu definieren.

In den Konflikten in und um die jüdischen Gemeinden manifestiert sich die nüchterne Einsicht, dass mit der Pluralisierung der jüdischen Gemeinschaft vieles schwieriger geworden ist. Zugleich geben die beobachteten Auseinandersetzungen auch Auskunft darüber, wie eine Minorität, die in der öffentlichen Selbst- und Fremdwahrnehmung wesentlich über den Holocaust definiert war, mehr und mehr gekennzeichnet ist von internen Aushandlungsprozessen über die künftige Gestalt einer heterogenen Gemeinschaft, die ihren Platz in Deutschland mit zunehmender Selbstverständlichkeit behauptet.