

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

Jüdisches Leben in Deutschland

Sebastian Ristow

321: DAS EXZERPT AUS EINEM
BRIEF UND SEINE FOLGEN

Riccardo Altieri · Mario Keßler

ARBEITERBEWEGUNG,
ANTISEMITISMUS UND
JÜDISCHE EMANZIPATION

Jörn Leonhard

DEUTSCHE JUDEN
IM ERSTEN WELTKRIEG
UND IN DER NACHKRIEGSZEIT

Lasse Müller · Jan Haut

JÜDISCHER SPORT
UND ANTISEMITISMUS

Gunther Hirschfelder · Antonia Reck ·

Jana Stöxen

JÜDISCHE ESSKULTUR.
TRADITIONEN UND TRENDS

Dekel Peretz

GENERATION WÜTEND.
DIE ZEITSCHRIFT „JALTA“
ALS SPRACHROHR JUNGER
JÜD*INNEN

Monika Hübscher · Lamya Kaddor ·

Nicolle Pfaff

KONTEXTE DER BEGEGNUNG
JUNGER MENSCHEN
MIT JÜDISCHEM LEBEN

APuZ

ZEITSCHRIFT DER BUNDESZENTRALE
FÜR POLITISCHE BILDUNG

Beilage zur Wochenzeitung Das **Parlament**

Jüdisches Leben in Deutschland

APuZ 44–45/2021

SEBASTIAN RISTOW

321: DAS EXZERPT AUS EINEM BRIEF
UND SEINE FOLGEN

Der kaiserliche Brief von 321 wird interpretatorisch häufig stark strapaziert und als Nachweis für eine entwickelte jüdische Gemeinde in Köln herangezogen. Warum ist das so? Und was kann man tatsächlich zu dieser Quelle sagen, wenn sie wirklich auf Köln zu beziehen wäre?

Seite 04–11

RICCARDO ALTIERI · MARIO KEBLER
ARBEITERBEWEGUNG, ANTISEMITISMUS
UND JÜDISCHE EMANZIPATION

Antisemitismus galt den sozialdemokratischen Theoretikern und Politikern des Kaiserreichs und der Weimarer Republik zwar als moralisch verwerflich und bekämpfungswert. Aber seine Gefährlichkeit für die jüdische Existenz in Deutschland wurde unterschätzt.

Seite 12–18

JÖRN LEONHARD
DEUTSCHE JUDEN IM ERSTEN WELTKRIEG
UND IN DER NACHKRIEGSZEIT

Die Hoffnung vieler Juden, ihre Position in der deutschen Gesellschaft mit Loyalität im Weltkrieg zu beglaubigen, stieß rasch an Grenzen. Der Krieg brachte alte und neue Varianten des Antisemitismus hervor und konfrontierte viele Juden mit dem eigenen Selbstbild.

Seite 19–26

LASSE MÜLLER · JAN HAUT
JÜDISCHER SPORT UND ANTISEMITISMUS

Der Sport erweist sich seit Langem als ein wichtiger Ankerpunkt des jüdischen Lebens in Deutschland und als Feld herausragender Leistungen von Jüdinnen und Juden. Gleichwohl sehen sich auch Sportlerinnen und Sportler nach wie vor von Antisemitismus bedroht.

Seite 27–34

GUNTHER HIRSCHFELDER · ANTONIA RECK ·
JANA STÖXEN

JÜDISCHE ESSKULTUR.

TRADITIONEN UND TRENDS

Esskultur ist eine alltagskulturelle, emotionale Praxis des Jüdischen. Ihre Entwicklungsgeschichte und die daraus entstandenen aktuellen Trends zeigen, wie eng verzahnte lokale, religiöse und kulturelle Faktoren zur Identitätsbildung beitragen können.

Seite 35–41

DEKEL PERETZ

GENERATION WÜTEND. DIE ZEITSCHRIFT
„JALTA“ ALS SPRACHROHR JUNGER JÜD*INNEN

Wie beeinflusst die zunehmende Diversität Deutschlands jüdische Selbstpositionierungen? Vor allem die junge Generation sieht sich als Teil einer heterogenen, postmigrantischen Gesellschaft. Ihre Wut und ihre Wünsche spiegeln sich in der Zeitschrift „Jalta“ wider.

Seite 42–48

MONIKA HÜBSCHER · LAMYA KADDOR ·
NICOLLE PFAFF

KONTEXTE DER BEGEGNUNG JUNGER
MENSCHEN MIT JÜDISCHEM LEBEN

Was verbinden nicht-jüdische Jugendliche mit dem Judentum, und was wissen sie darüber? Der vielerorts fehlende alltagsweltliche Kontakt verstärkt Differenzkonstruktionen von jüdischen Menschen als Andere. Begegnungsprojekte bieten antisemitismuskritische Reflexionspotenziale.

Seite 49–54

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 Stadtrat zu berufen. Sein Brief gilt als die älteste schriftliche Quelle, die jüdisches Leben auf dem Gebiet des heutigen Deutschlands belegt. Er ist somit auch die Grundlage dafür, dass 2021 das Festjahr „1700 Jahre jüdisches Leben in Deutschland“ begangen wird – was auch der Anlass für diese Ausgabe ist.

Unabhängig von der Datierung jüdischer Anfänge auf heutigem deutschen Gebiet ist es ein großes Glück, dass sich nach der Shoah überhaupt wieder ein vielfältiges jüdisches Leben in Deutschland entwickelt hat. Über die Feierlichkeiten sollte indes nicht vergessen werden, dass dieses keineswegs überall selbstverständlich und sichtbar, sondern vielfach nur „unsichtbar“ und unter Polizeischutz stattfindet. Eine selbstbewusste Generation junger Jüdinnen und Juden spricht diese Zustände immer wieder offensiv an und setzt sich auf diese Weise für gesellschaftliche Vielfalt insgesamt ein. Sie steht damit in einer langen Tradition vielgestaltiger Einflüsse, ohne die dieses Land wesentlich ärmer wäre.

Die Autorinnen und Autoren dieser Ausgabe hat die Redaktion im Rahmen eines Call for Papers in einem anonymisierten Verfahren aus zahlreichen eingesandten Exposés ausgewählt. Die historische und gegenwärtige Vielfalt des jüdischen Lebens in Deutschland lässt sich mit sieben Beiträgen selbstverständlich nicht einmal ansatzweise widerspiegeln. Aber jeder einzelne bietet Schlaglichter und Einsichten, die zur weiteren Beschäftigung einladen sollen.

Johannes Piepenbrink

321: DAS EXZERPT AUS EINEM BRIEF UND SEINE FOLGEN

Sebastian Ristow

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.⁰¹ 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.⁰² 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.

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.⁰³ 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.⁰⁴ 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*)⁰⁵ 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:⁰⁶

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 Gesetzestext-

ten 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.⁰⁷

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, dass 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.

01 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.

02 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. 15ff.

03 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.

04 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.

05 Cod. Reg. Lat. 886.

06 Hartmut Leppin, mündliche Mitteilung an den Verfasser.

07 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.

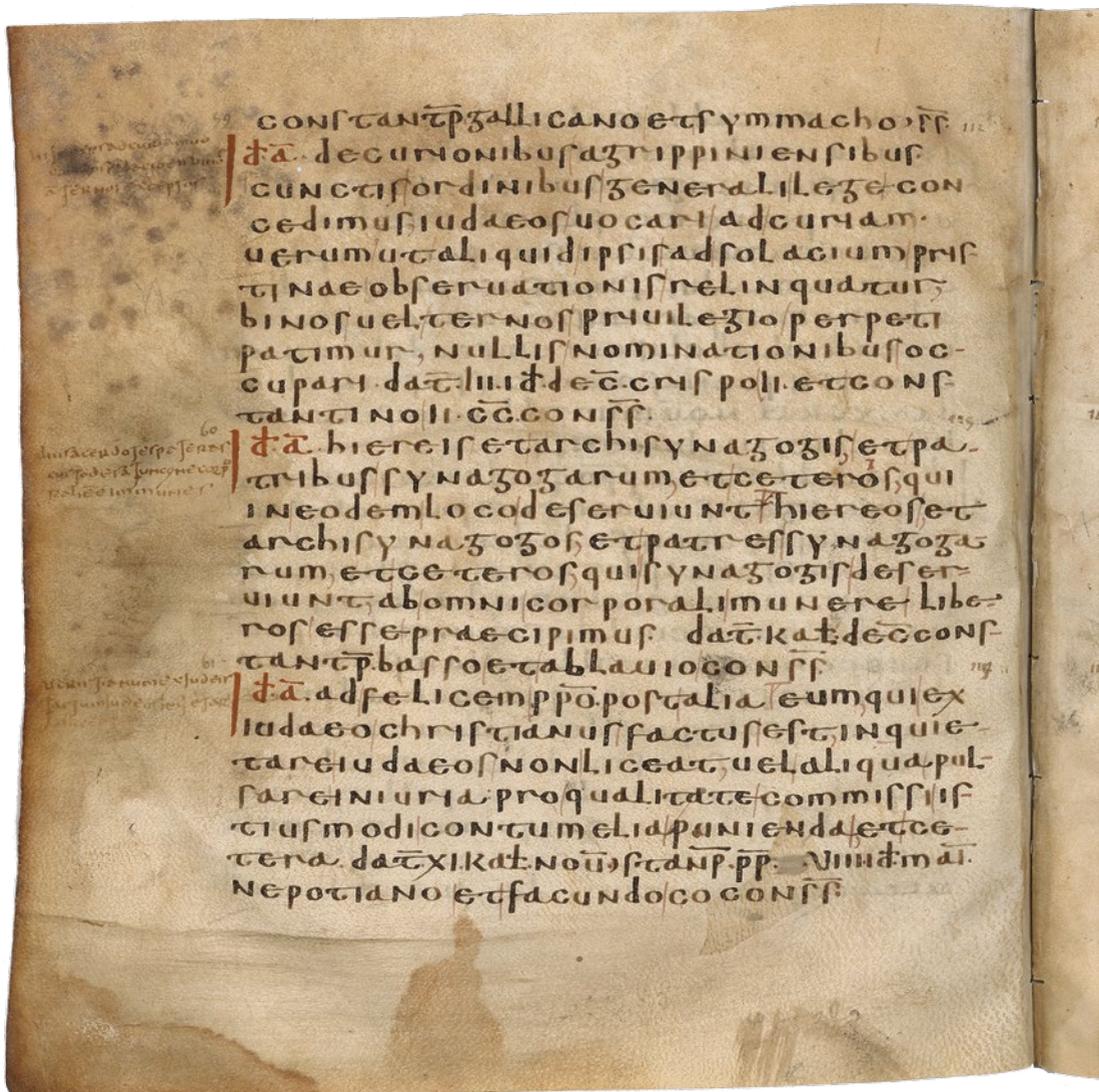


Abbildung 1: Abschrift des Briefes Kaiser Konstantins vom 11. Dezember 321 an die Kölner Ratsherren (oberes Bilddrittel) im Codex Theodosianus

© Biblioteca Apostolica Vaticana, Reginski latini 886, Folio 435v

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 Agrippinensier, 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.“⁰⁸

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.⁰⁹

⁰⁸ Vgl. Eck (Anm. 2), S. 8, S. 17.

⁰⁹ 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, Oppenheim/Rh. 2021 (i. E.), S. 11–19.

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, ostgalischen 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 römerzeitlichen Gegenständen des 2. bis 4. Jahrhunderts das Fragment eines Tellers aus Buntmetall, der ungefähr aus der Zeit um 200

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. 158ff.



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

© Kunstsammlungen und Museen Augsburg, Archäologisches Zentraldepot/Foto: Karin Baumann

stammt.¹¹ Ein Graffito auf dem Tellerfragment ist wahrscheinlich als *IVDAIIA* 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 ostmediterranen Einheiten, davon eines, das dem jüdischen Sichel 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 gel-

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.

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.

ten 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 den vielleicht ein Drittel oder die Hälfte der Bevölkerung ausmachenden 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 Sondengängers aus dem bayrischen Mertingen-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 erstarkende 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 Südgallien beginnt die Überlieferung aber schon früher, wie zum Bei-

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.).

spiel 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 römischerzeitliches Mauerwerk zu finden ist, aber damit noch kein Rückschluss auf die Funktion 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.

18 Zu sehen im Musée Jouve & Juif Comtadin, Cavailon, 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.

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 klar gestellt 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 bedeu-

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.

tend 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 Kleidungs Vorschriften 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.

SEBASTIAN RISTOW

ist Professor für Archäologie an der Universität zu Köln und Archäologe am „MiQua. LVR-Jüdisches Museum im Archäologischen Quartier Köln“. sr@archaeoplanristow.de

Mehr zum Thema aus der Reihe „Informationen zur politischen Bildung“



Izpb 2/2010
Bestell-Nr. 4307



Izpb 3/2021
Bestell-Nr. 4348

Kostenfrei bestellen
oder herunterladen:

[bpb.de/
izpb](https://bpb.de/izpb)



ARBEITERBEWEGUNG, ANTISEMITISMUS UND JÜDISCHE EMANZIPATION

Riccardo Altieri · Mario Keßler

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 hinter 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.“⁰¹

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“ zusammengeschmiedeten 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.⁰² Die Bourgeoisie hatte sich im Wesentlichen mit den wirtschaftlichen Machtpositionen zufriedengegeben, ohne der Monarchie und dem Junkertum die politische Entscheidungsgewalt abzuringen. 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 Berliner 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.⁰³

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“.⁰⁴

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,⁰⁵ 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?“⁰⁶

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 antisemitischen 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.

01 Walter Grab, *Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789–1938*, München–Zürich 1991, S. 7.

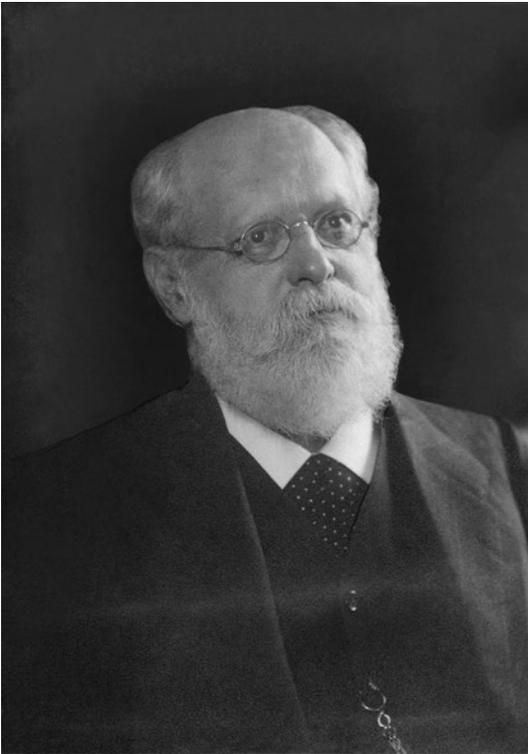
02 Arthur Rosenberg, *Entstehung und Geschichte der Weimarer Republik*, hrsg. u. mit einem Vorwort von Mario Kefler, Hamburg 2021, S. 39.

03 Vgl. Günter Brakelmann, *Adolf Stoecker als Antisemit*, 2 Bde., Waltrop 2004.

04 Eduard Bernstein, *Geschichte der Berliner Arbeiterbewegung*, Bd. 2, Berlin 1907, S. 60.

05 Engels bezog sich offenbar auf Saloniki, das damals noch zum Osmanischen Reich gehörte und wo eine bedeutende, klassenmäßig gegliederte jüdische Gemeinde ansässig war.

06 Friedrich Engels, *Über den Antisemitismus* (Aus einem Brief nach Wien), in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 22, S. 49ff.



Karl Kautsky, um 1920

© akg-images

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 judenfeindlichen 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 endigt“. 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“.⁰⁷

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“.⁰⁸

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 bekämpfenswert, 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 deutsch-nationalen Bewegung zum Sozialismus gestoßen, meinte 1887, dass die antisemitischen Führer, von denen er einige gut kannte, „die Geschäfte der Sozialdemokratie“ besorgen würden.⁰⁹ Ähnlich äußern

07 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.

08 Peter G. J. Pulzer, Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867–1914, Gütersloh 1966, S. 214.

09 Victor Adler, Der Antisemitismus, in: Die Gleichheit, 7. 5. 1887, zit. nach ders., Aufsätze, Reden und Briefe, Bd. 8, Wien 1929, S. 347f.



Eduard Bernstein als Abgeordneter auf dem Weg zum Reichstag, Juni 1920

© akq-images

te 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

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 Bächtz et al. (Hrsg.), *Dem freien Geiste freien Flug. Beiträge zur deutschen Literatur für Thomas Höhle*, Leipzig 2003, S. 129–154.

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 Bern-

11 Vgl. u. a. Enzo Traverso, *Die Marxisten und die jüdische Frage. Geschichte einer Debatte (1843–1943)*, Mainz 1995.

stein 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 verstärkte 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.

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. 92f.

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. 178f.

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 Sozialdemokratie 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 Stadtbauamtsdirektor 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 zumin-

17 Vgl. Lothar Elsner, Zur Haltung der SPD gegenüber den sogenannten Ostjuden. Die Erlasse sozialdemokratischer preußischer Minister gegen asylsuchende „Ostjuden“ 1919/20, in: Mario Kefler (Hrsg.), Arbeiterbewegung und Antisemitismus. Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert, Bonn 1993, S. 22f.

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 Republikschutz 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.

dest 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 Boehm, 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 arbeitenden 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 Denkfiguren in weiten Teilen der deutschen Gesellschaft. Sie hieß jüdische Werkstätige 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.

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. riccardo.altieri@arbeit-bewegung-geschichte.de

MARIO KEBLER

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. mariokessler@yahoo.com

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. 129f.

EXKLUSION UND GEWALT

Deutsche Juden im Ersten Weltkrieg und in der Nachkriegszeit

Jörn Leonhard

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.⁰¹ 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.“⁰²

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 ver-

folgt 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.“⁰³

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.⁰⁴

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 seiner 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.“⁰⁵ 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.⁰⁶

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.⁰⁷ 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 1922.⁰⁸

OST-WEST- SPANNUNGEN

Auch auf anderen Ebenen wurden antisemitische Motive schon bald nach Kriegsbeginn greifbar. Harry Graf Kessler war einer der profiliertesten

01 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.

02 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 Bernsteinaugen*, Frankfurt/M. 2011, S. 188.

03 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.

04 Zit. nach Lothar Gall, *Walther Rathenau: Portrait einer Epoche*, München 2009, S. 177.

05 Zit. nach ebd., S. 175f.

06 Zit. nach ebd., S. 178. Vgl. Martin Sabrow, *Walther Rathenau*, in: Gerhard Hirschfeld/Gerd Krumeich/Irina Renz (Hrsg.), *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, Paderborn 2004², S. 786f.

07 Zit. nach Gall (Anm. 4), S. 184, S. 186f.

08 Vgl. Leonhard (Anm. 3), S. 217ff.

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 Chausseeebäume hörten auf, die Häuser in den Dörfern, meistens aus Holz und hellblau angestrichen, schienen niedriger und ärmlicher 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.“⁰⁹

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

fürten zu Beginn des Krieges dazu, dass weite Gebiete Galiziens evakuiert werden mussten. Allein aus dieser Region flüchteten über 350 000 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 intensiviertere 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

09 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. 116f. 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. 192f.

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.

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 Kriegsanleihen und dokumentierte damit auch das weiter vorhandene Vertrauen vie-

ler 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 erzwingt, 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 Form-

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. 292ff.

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.

wandel 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 verwiesen, 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 „Judenählung“: 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 „Judenählung“ 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 „Judenählung“ 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“ erstickt.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

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.

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.

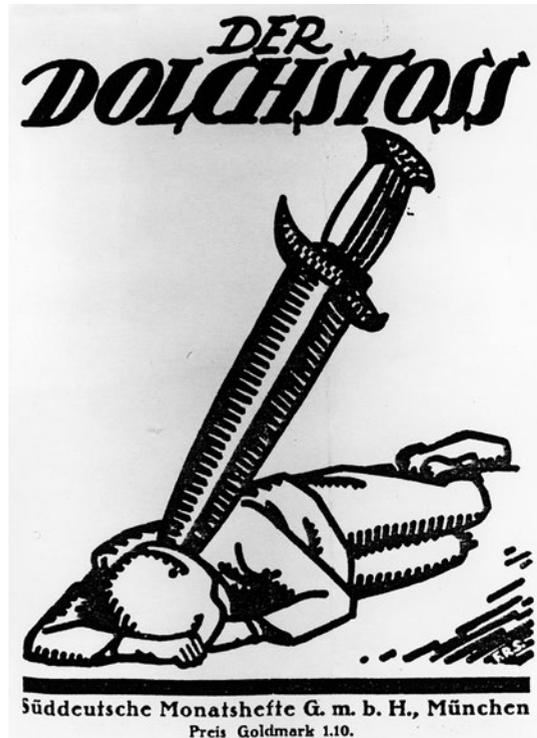
der sogenannten Dolchstoßlegende, nach deren populärer Version das deutsche Heer nicht von äußeren Gegnern geschlagen, sondern von Defätisten und Bolschewiken gleichsam von hinten erdolcht worden sei.

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 „Judenzählung“ 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 konzentriere sich der Hass auf die Juden, der zugleich eine Antwort auf den roten Terror darstelle. 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

²¹ Vgl. Eva Reeder, Im Schatten des polnischen Staates. Pogrome 1918–1920 und 1945/46, Auslöser, Bezugspunkte, Verlauf, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 60/2011, S. 571–606.



Titelblatt der „Süddeutschen Monatshefte“, 1924

© akq-images

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 At-

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. 147 ff.

tentatsplänen 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 weitgefaste 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 „Judenählung“ 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.

JÖRN LEONHARD

ist Professor für Neuere und Neueste Geschichte Westeuropas an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

joern.leonhard@geschichte.uni-freiburg.de

²³ Zit. nach Friedrich Hitzler, 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. 131 f.; 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. 43 f.; Leonhard (Anm. 20), S. 602.

JÜDISCHER SPORT UND ANTISEMITISMUS

Geschichte und Gegenwart

Lasse Müller · Jan Haut

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 kampflos 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.⁰¹

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:⁰² 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.⁰³ Hier waren ausschließlich Männer „deutscher Abstammung“ willkommen, weshalb Jüdinnen und Juden selbst nach Konversion zum Christentum ausgeschlossen waren.⁰⁴

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.⁰⁵

Offener Judenhass in den Turnvereinen war zu dieser Zeit zunächst vor allem auf österreichischem Gebiet virulent. Im Turnkreis XV, der die Gesamtheit der österreichischen Turnverei-

ne verwaltete, wurde 1901 ein „Arierparagraph“ eingeführt, der jüdische Menschen von der Vereinsmitgliedschaft ausschloss.⁰⁶ 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.⁰⁷ 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)⁰⁸ – unter anderem, weil die Mitgliedschaft für national denkende Jüdinnen und Juden ein wichtiges Symbol gesellschaftlicher Zugehörigkeit war.⁰⁹

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

01 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-realitaet-juedischer-sportverband-blickt-kritisch-auf-olympia.

02 Einteilung nach Henry Wahlig, *Sport im Abseits. Die Geschichte der jüdischen Sportbewegung im nationalsozialistischen Deutschland*, Bonn 2015, S. 31–34.

03 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.

04 Vgl. Werner Bergmann, Jahn, Friedrich Ludwig, in: Wolfgang Benz (Hrsg.), *Handbuch des Antisemitismus*, Bd. 2, Berlin 2009, S. 404.

05 Vgl. Samuel Salzborn, *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*, Frankfurt/M. 2010.

06 Vgl. Wahlig (Anm. 2), S. 32f.

07 Vgl. Dieter Dueding, *Von der Opposition zur Akklamation. Die Turnbewegung im 19. Jahrhundert als politische Bewegung*, in: *Stadion 2/1992*, S. 209–224.

08 Vgl. Arno Herzig, 1815–1933: Emanzipation und Akkulturation, in: *Informationen zur politischen Bildung 307/2010*, S. 36–50.

09 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.

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

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.

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 Bensemman, 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 Henoch, 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 Mak-



Walther Bensemman, 1896

© Archiv Verlag Die Werkstatt, Bielefeld

kabi-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 De-

16 Vgl. Bernd-M. Beyer, Walther Bensemman – 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, Webseite 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).



Gretel Bergmann, 1934

© Bildarchiv Pisarek / akg-images

legation. 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 Wenngleich bis zur NS-Machübernahme ein Zu-

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.

wachs 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 vorausweisendem 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

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.

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 Gemeinwesen mit Schulen, Ausbildungsstätten und Kultureinrichtungen.³⁰

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 oich wajter der bester in undzer zone“. München 1947: 5000 Zuschauer verfolgen die Finalspiele der jüdischen Fußball-Liga im Grünwalder Stadion, in: Sportzeiten 2/2008, S. 81–87.



Die türkische und die deutsche Basketballmannschaft bei den European Maccabi Games 2015 in Berlin

© picture alliance / dpa | Rainer Jensen

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 interreligiö-

31 Vgl. Lämmer (Anm. 20).

32 Vgl. Tobias (Anm. 30).

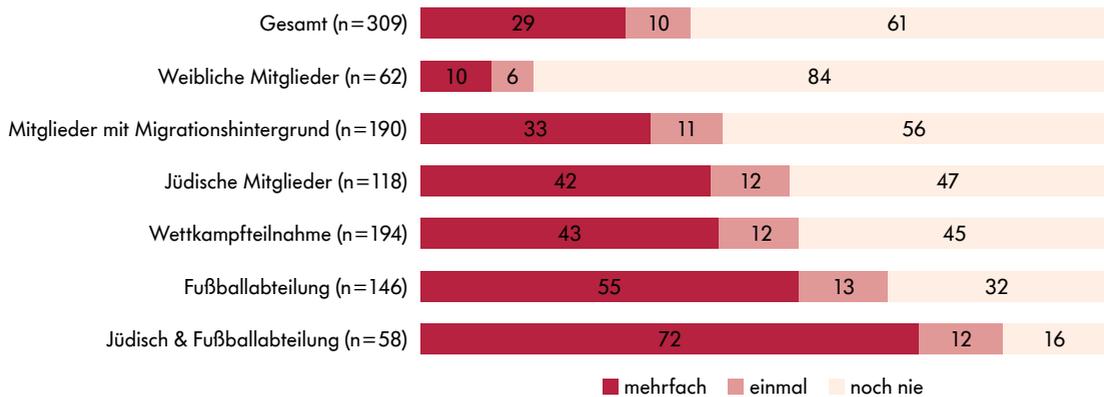
33 Lämmer (Anm. 20).

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).

Abbildung: 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.

se Zusammensetzung mag zunächst überraschen, spiegelt jedoch den seit den 2000er Jahren intensivierte 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.

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 Vorfälle richteten 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

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.

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 Verschwörungsmythos („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 Duschkänen käme. Als ebenfalls präzentes 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 Vorfallesbeschreibung 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 Makkabi-Kleidung 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 unmittelbar 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.

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.
mueller@sport.uni-frankfurt.de

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.
haut@sport.uni-frankfurt.de

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.

JÜDISCHE ESSKULTUR

Traditionen und Trends

Gunther Hirschfelder · Antonia Reck · Jana Stöxen

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,⁰¹ 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 Hefezopf 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 Aussagen 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“.⁰² 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.⁰³ 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.“⁰⁴ Hieraus wird die Trennung von mil-

chigen und fleischigen Lebensmitteln abgeleitet. Wie streng dieses Gebot beachtet wird, ob etwa getrenntes Geschirr, Besteck sowie getrennte Kühlschränke 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 verbotenen Speisen abgrenzen.⁰⁵ 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.⁰⁶ *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.⁰⁷

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 Juden-

01 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.

02 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.

03 Vgl. Ulrich Tolksdorf, *Strukturalistische Nahrungsforschung. Versuch eines generellen Ansatzes*, in: *Ethnologia Europaea* 9/1976, S. 64–85, hier S. 67.

04 Exodus 23,19 sowie Deuteronomium 14,21. Vgl. Ruth Melcer/Ellen Presser, *Ruths Kochbuch. Die wunderbaren Rezepte meiner jüdischen Familie*, Hildesheim 2015, S. 96.

05 Vgl. ebd.

06 Vgl. Admiel Kosman/Ronen Pinkas, *Koscher – Jüdisch*, in: Heribert Hallermann et al. (Hrsg.), *Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht*, Bd. 2, Paderborn 2019, S. 1082f.

07 Vgl. ebd.

tum 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 Mehrheits- gegenüber 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 notwendi-

ge 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.⁰⁸ 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.⁰⁹ 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

⁰⁸ Vgl. Bastian Fleermann, *Marginalisierung und Emanzipation. Jüdische Alltagskultur im Herzogtum Berg 1779 bis 1847*, Neustadt/A. 2007.

⁰⁹ Vgl. Gunther Hirschfelder, *Facetten einer Ernährungsgeschichte. Esskultur als Resultat historischer Prozesse*, in: APuZ 1–3/2018, S. 4–11.

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 kosher 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 einheitlichen 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 zermürende, 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 nacherzählt, 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

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.

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 Communities 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 zahlreiche 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 zurückschicken. 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.

¹² Vgl. Heinrich Simon, *Jüdische Feiertage. Festtage im jüdischen Kalender*, Leipzig–Berlin 2003.

¹³ Vgl. Heimerdinger (Anm. 1), S. 206f.

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.

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 *Gefüllte 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 Umweltrends 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 Pastrambrote 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 anzu-

treffen. 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 Weinkelereien 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

¹⁵ Vgl. Alina Gromova, *Generation „koscher light“*. Urbane Räume und Praxen junger russischsprachiger Juden in Berlin, Bielefeld 2013.

– 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 Alltagspeisen und Festbräuche eröffnen Perspek-

tiven auf lokale Einbettungen und Adaptionen, die jüdische Esskultur ebenso in ihren einendenden Spezifika wie in ihrer historisch, regional sowie modisch bedingten Vielfalt einst und heute fassbar machen.

GUNTHER HIRSCHFELDER

ist Kulturanthropologe und Professor für Vergleichende Kulturwissenschaft an der Universität Regensburg.

gunther.hirschfelder@sprachlit.uni-regensburg.de

ANTONIA RECK

ist Studentin der Vergleichenden Kulturwissenschaft und wissenschaftliche Hilfskraft im Projekt FoodGuide „Jüdische Küche“ an der Universität Regensburg.

antonia.reck@stud.uni-regensburg.de

JANA STÖXEN

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt FoodGuide „Jüdische Küche“ und Doktorandin der Vergleichenden Kulturwissenschaft an der Universität Regensburg.

jana.stoexen@sprachlit.uni-regensburg.de

Zum Weiterlesen, Weiterhören und Weiterschauen.

Das Online-Dossier „Jüdisches Leben in Deutschland – Vergangenheit und Gegenwart“ versammelt zahlreiche Textbeiträge, Videos und einen Podcast:
www.bpb.de/juedischesleben

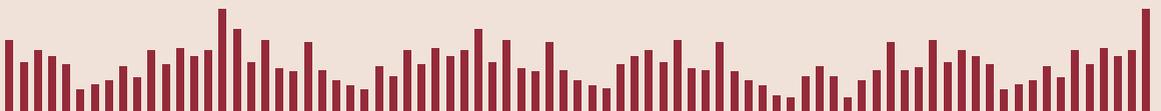


Podcast

Jüdisches Leben in Deutschland



© picture alliance / ZB | Oliver Killig



GENERATION WÜTEND

Die Zeitschrift „Jalta“ als Sprachrohr junger Jüd*innen

Dekel Peretz

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.⁰¹

Durch diese Einwanderungswellen ist die jüdische Bevölkerung Deutschlands sehr heterogen geworden. Jüdische Zuwanderung seit 1990 ist insofern 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.⁰² 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 reingezwängt 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“.⁰³ 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.“⁰⁴

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.“⁰⁵

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“.⁰⁶ 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.⁰⁷ 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 widergespiegelt 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.

01 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.

02 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.

03 Hannah Peaceman/Lea Wohl von Haselberg, *Eine Eröffnung*, in: *Jalta* 1/2017, S. 4–7, hier S. 4.

04 Naika Foroutan, *Die postmigrantische Perspektive: Aushandlungsprozesse in pluralen Gesellschaften*, in: Marc Hill/Erol Yildiz (Hrsg.), *Postmigrantische Visionen. Erfahrungen – Ideen – Reflexionen*, Bielefeld 2018, S. 15–28, hier S. 18.

05 Ebd., S. 23, Hervorhebung im Original.

06 Charlotte Elisheva Fonrobert, *Der Zorn der Babylonierin* Jalta, in: *Jalta* 1/2017, S. 14–21, hier S. 15.

07 Vgl. ebd.

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 postnational-sozialistischen 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 intergenerationalen 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 orthodox-nah 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.“⁰⁸

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“.⁰⁹ 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 beschäftigen, 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 Gemeindeformen 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

08 Dani Kranz, Bruchstücke eines jüdischen Mosaiks aus scharfkantigen Steinen, in: Jalta, 1/2017, S. 150–155, hier S. 153.

09 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.

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.¹⁴ 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 Gemeindeformen 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 aufgebrochen 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 Gemein-

den 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.¹⁵ 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.“¹⁶

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“¹⁷ sowie der offene Brief jüdischer und muslimischer Initiativen während des Gaza-Krieges 2021.¹⁸ 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 patrilinearer Jüd*innen – also um die Frage, ob auch Kinder jüdischer Väter und nicht-jüdischer Mütter jenseits traditionel-

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 Erol Yıldız, *Ideen zum Postmigrantischen*, in: Naika Foroutan/Juliana Karakayali/Riem Spielhaus (Hrsg.), *Postmigrantische Perspektiven. Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik*, Bonn 2018, S. 19–34, hier S. 26.

15 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.

16 Azadeh Sharifi, „Don't you call me ...!“ Interventionen im deutschen Theater, in: *Jalta* 2/2018, S. 73–77, hier S. 75.

17 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.

18 Siehe www.wirlassenunsnichttrennen.de.

ler jüdischen Rechtsprechung von der jüdischen Gemeinschaft Deutschlands anerkannt werden sollten.¹⁹

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.²⁰ 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 abenteuerlich, individualistisch und solidarisch zugleich ist, und das sich vor allem nicht so einfach von den Nichtjuden integrieren lassen will.“²¹

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.“²² 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.²³ Jedoch verlief das nicht ohne Enttäuschungen.²⁴ 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 postnationalsozialistischen Staaten auf und setzt sie dem Kernethos des wiedervereinigten Deutschlands entgegen, „Aufarbeitungsweltmeister“ zu sein. Wie im Begriff „postmigrantisch“ bedeutet das Präfix „post-“ in „postnationalsozialistisch“ keine Abgeschlossenheit und kein Überwundenhaben, sondern es wird damit eine Gesellschaft beschrieben, in der das nationalsozialistische Erbe gegenwärtig bleibt.²⁵

„Jalta“ zeigt dies im Umgang der Bundesrepublik mit der Wiederverleihung entzogener Staatsbürgerschaften;²⁶ im Kontext der Entnazifizierung der Filmindustrie;²⁷ in vergessenen

19 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-meron-mendel-streitgespraeche.

20 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.

21 Caspar Battegay, Juden und Alkohol. Oder: Das Wunder von Casablanca, in: Jalta 2/2017, S. 127–133, hier S. 131, Hervorhebung im Original.

22 Kranz (Anm. 8), S. 155.

23 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.

24 Vgl. Atina Grossmann, Ein offener Brief aus New York an Henryk Broder und die taz, in: Jalta 1/2019, S. 154–165.

25 Vgl. Astrid Messerschmidt, Selbstbilder in der postnationalsozialistischen Gegenwart, in: Jalta 2/2018, S. 38–46.

26 Vgl. Nicholas Courtman, Besser spät als nie. Die Mühlen der staatsangehörigkeitsrechtlichen Wiedergutmachung seit 1949, in: Jalta 1/2020, S. 73–79.

27 Vgl. Lea Wohl von Haselberg, Ist das Kunst, oder ... ? Zum Umgang mit dem nationalsozialistischen Filmerbe, Jalta 1/2019, S. 177–181.

und nicht aufgeklärten Attentaten sowohl vom rechten als auch von linken Rand, die das Bild des Heranwachsens einer geläuterten Generation stören;²⁸ in der Instrumentalisierung und Repression von Jüd*innen in der DDR;²⁹ in den rassistischen Pogromen, die den Vereinigungsprozess begleiteten, und in den Anfeindungen gegen Jüd*innen, die sich mit den Opfern der Pogrome solidarisierten.³⁰ 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.³¹ 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 fremdennante Juden* in irgendwelchen kleinen Metropolen zwischen AfD-Mandat und Salafistenhochburg das Land zu retten“, so der Regisseur Arkadij Khaet.³² 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.³³ Denn im Alltag werden Jüd*innen, die zumeist

nicht mittels besonderer jüdischer Symbolik zuzuordnen sind, oft als Migrant*innen wahrgenommen.³⁴

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.³⁵ 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.³⁶ Vergleiche zwischen Antisemitismus und antimuslimischem Rassismus, insbesondere, wenn diese mit der Shoah in Verbindung gebracht werden, bereiten vielen Jüd*innen Unbehagen.³⁷ 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“.³⁸

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.³⁹ Die generationellen Unterschiede schlagen sich auch im Verhältnis zum Zionismus und Israel nieder,

28 Vgl. zum Beispiel Michael Becker, Die „antisemitische Welle“ im Winter 1959/1960, in: Jalta 1/2020, S. 106–110.

29 Vgl. Jalda Rebling, Allianzen einer BerlinerIn. Mein Bund mit Berlin – ein Abschied, in: Jalta 1/2018, S. 88–94.

30 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.

31 Vgl. Jana Scheuring/Bianca Ely, Doppelt (heraus)gefordert, in: Jalta 2/2019, S. 75–81.

32 Arkadij Khaet, Des-Was?, in: Jalta 2/2017, S. 49f., hier S. 50.

33 Vgl. Yıldız (Anm. 14), S. 26f.

34 Vgl. Peaceman/Wohl von Haselberg (Anm. 20), S. 102.

35 Vgl. z.B. Deniz Utlü, Empathische Solidarität. Gegenwartsbewältigung als Emanzipation, in: Jalta 2/2018, S. 65–72.

36 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.

37 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.

38 Shooman (Anm. 36), S. 44.

39 Vgl. ebd., S. 45–49.

bemerkt „Jalta“-Herausgeber Micha Brumlik: „Die Zeitschrift (...) will heute andere Diskurse anstoßen“, statt sich mit Zionismus auseinanderzusetzen.⁴⁰ 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.⁴¹ Die Migration nach Deutschland wird als eine Gelegenheit dargestellt, Beziehungen zwischen Muslim*innen und Jüd*innen auf vermeintlich neutralem Boden neu zu gestalten.⁴²

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.⁴³ 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.

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. Aktuell forscht er im Rahmen eines internationalen Forschungsprojekts zu muslimisch-jüdischen Begegnungen in Berlin.
peretz@mmg.mpg.de

⁴⁰ Micha Brumlik, Vom Zionismus zur großen Gereiztheit, in: *Jalta* 2/2018, S. 94–100, hier S. 99.

⁴¹ Vgl. Mati Shemoelof/Barack Moyal, Mizrahim in Berlin, in: *Jalta* 2/2017, S. 143f.

⁴² Vgl. Lianne Merkur, Nahostalgie. Ein neuer Naher Osten aus der Ferne, in: *Jalta* 1/2018, S. 59–66.

⁴³ Vgl. z.B. Debora Antmann, Der lesbische feministische Shabbeskreis. Die Geschichte eines fast vergessenen jüdisch-feministischen Widerstands, in: *Jalta* 1/2017, S. 28–36.

„ICH WEIß, DASS SIE EXISTIEREN ...“

Kontexte der Begegnung junger Menschen mit jüdischem Leben

Monika Hübscher · Lamya Kaddor · Nicolle Pfaff

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.⁰¹ 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.⁰² Insbesondere für den schulischen, peerkulturellen Raum sind antisemitische Sprechweisen inzwischen breit dokumentiert.⁰³ 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 postnationalsozialistischen Migrationsgesellschaft⁰⁴ mit dem Juden-

tum, 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.⁰⁵

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.⁰⁶ So zeigen etwa Studien zur Jugendsprache in Deutschland und Frankreich⁰⁷ 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 Differenzkonstruktion-

nen.⁰⁸ 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.⁰⁹

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 Antisemitismus anschließen.¹⁰ Die interviewten Jugendli-

chen 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 substanzielle Befunde vor,¹⁵ und auch in einer allgemeineren Perspektive fehlen

01 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.

02 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: Loccumer Pelikan 2021, S. 31–36, www.rpi-loccum.de/material/pelikan/pell_21/1_21_Bernstein_Diddens.

03 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.

04 Vgl. Astrid Messerschmidt, Historisch-politische Bildungsarbeit in der postnationalsozialistischen Migrationsgesellschaft. Erinnerung im Kontext von Rassismus und Antisemitismus, in: Zeitschrift für Genozidforschung 1–2/2013, S. 20–39.

05 Vgl. Andreas Zick et al., Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus in Deutschland. Ein Studienbericht für den Expertenrat Antisemitismus, Bielefeld 2017, S. 17.

06 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.

07 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.

08 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.

09 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.

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 einhergeht.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 do-

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_IJPE/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 Gruppenruck – 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.

kumentiert 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, ausschließlich (...) 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 kosher 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 (Vorbetter) 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. 409ff.) 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 bestimmten 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. 611f.) 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 per-

sönlichen 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 erinnere. Kann auch sein, dass ich mich irre.“ (Annette, Z. 467f.)

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 Kalel, 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.“ (Kalel, 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-Anderung, 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 darin, 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.

MONIKA HÜBSCHER

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt „Antisemitismus und Jugend“ an der Universität Duisburg-Essen und Doktorandin an der University of Haifa, Israel.
monika.huebscher@uni-due.de

LAMYA 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.
lamya.kaddor@uni-due.de

NICOLLE PFAFF

ist Professorin für Migrations- und Ungleichheitsforschung am Institut für Erziehungswissenschaft der bildungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Duisburg-Essen.
nicolle.pfaff@uni-due.de

Herausgegeben von der
Bundeszentrale für politische Bildung
Adenauerallee 86, 53113 Bonn
Telefon: (0228) 9 95 15-0



Redaktionsschluss dieser Ausgabe: 22. Oktober 2021

REDAKTION

Anne-Sophie Friedel
Julia Günther
Sascha Kneip
Johannes Piepenbrink (verantwortlich für diese Ausgabe)
Anne Seibring
Robin Siebert (Volontär)
apuz@bpb.de
www.bpb.de/apuz
twitter.com/APuZ_bpb

Newsletter abonnieren: www.bpb.de/apuz-aktuell
Einzelausgaben bestellen: www.bpb.de/shop/apuz

GRAFISCHES KONZEPT

Charlotte Cassel/Meiré und Meiré, Köln

SATZ

le-tex publishing services GmbH, Leipzig

DRUCK

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH & Co. KG,
Mörfelden-Walldorf

ABONNEMENT

Aus Politik und Zeitgeschichte wird mit der Wochenzeitung
Das **Parlament** ausgeliefert.
Jahresabonnement 25,80 Euro; ermäßigt 13,80 Euro.
Im Ausland zzgl. Versandkosten.
Fazit Communication GmbH
c/o Cover Service GmbH & Co. KG
fazit-com@cover-services.de

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

ISSN 0479-611 X



Die Texte dieser Ausgabe stehen unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung-Nicht Kommerziell-Keine Bearbeitung 4.0 International.

APuZ
Nächste Ausgabe
46/2021, 15. November 2021
WISSENSCHAFTS-
FREIHEIT



APuZ

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

www.bpb.de/apuz