

Michael Brenner

Religiöse Erneuerung und Säkularisierung im jüdischen Leben Deutschlands

Ein Überblick

Um mit einem modernen Beispiel zu beginnen: Eine jüdische Frau reist im Jahr 2001 aus Sankt Petersburg aus und siedelt sich im Zuge der Regelung für sogenannte »Kontingentflüchtlinge« in München an. Sie geht zum Einwohnermeldeamt, um ihren neuen Wohnsitz registrieren zu lassen. Dort muss sie ein Formular ausfüllen, in dem nach der Religionszugehörigkeit gefragt wird. Sie ist Atheistin, konnte aber wegen ihres jüdischen Familienhintergrunds aus Russland ausreisen, wo sie in ihrer Identitätskarte »Jude« als Nationalität stehen hatte. Will sie offiziell jüdisch bleiben, muss sie dies in Deutschland unter der Rubrik »Religion« eintragen, wird automatisch als Mitglied der Israelitischen Kultusgemeinde am Ort eingetragen und muss am Ende des Jahres ihre Kirchensteuer bezahlen.

Hat diese Frau nun ihre persönliche Beziehung zum Judentum geändert? Ist sie plötzlich religiös geworden? Natürlich nicht, sie hat lediglich registriert, dass die Zugehörigkeit zum Judentum in verschiedenen Ländern unterschiedlich definiert wird. Was in der Sowjetunion als ethnische Gruppe galt, wird in Deutschland als Religionsgemeinschaft verstanden. Es handelt sich hierbei keineswegs um das persönliche Dilemma einer einzelnen Person, sondern um ein Grundproblem der modernen jüdischen Geschichte. Seit Beginn verstand sich das »Volk Israel« zugleich als eine Glaubensgemeinschaft. Die hebräische Bibel – das Alte Testament – ist sowohl frühestes Geschichtsbuch als auch religiöses Gründungsdokument der Juden.

Jude wird man entweder durch matrilineare Abstammung, also durch eine jüdische Mutter¹, oder durch die Konversion zum Judentum. Das eine Kriterium ist biologisch definiert, das andere religiös. Da die Juden über Jahrhunderte hinweg keine aktive Missionierung kannten, blieb die zweite Gruppe eine winzige Minderheit. Bis zum Eintritt in die Moderne lebten die Juden in traditionellen Gesellschaften, in denen ihre ethnischen und religiösen Merkmale untrennbar miteinander verknüpft blieben.

Erst seit Ende des 18. Jahrhunderts begann sich dies zu ändern. Ethnische und religiöse Merkmale lösten sich voneinander. Der jeweilige Staat, in dessen Mitte die Juden lebten, definierte nun, ob sie Teil einer Religionsgemeinschaft oder einer Nation waren. In Osteuropa wie in Israel gilt die ethnische Definition. Zugehörigkeit zum Judentum wird hier als Zugehörigkeit zur jüdischen Nation verstanden. In Westeuropa dagegen wird das Judentum als religiöse Gemeinschaft definiert. In den Vereinigten Staaten hat sich seit den 1960er Jahren eine kulturelle jüdische Identität Dominanz verschafft.

I. HISTORISCHE VORAUSSETZUNGEN: RELIGION ODER NATION?

In der Debatte um die Emanzipation der Juden in der französischen Nationalversammlung im Dezember 1789 lautete die Hauptforderung, den Juden alles als Individuen, aber nichts

¹ Erst seit Ende des 20. Jahrhunderts nimmt das Reformjudentum in den USA auch Kinder jüdischer Väter in die jüdische Gemeinschaft auf.

als Nation zu geben.² Es dürfe keine »Nation innerhalb der Nation« geben. Dies bedeutete, dass Juden sich zunächst in Frankreich, bald aber auch in den deutschen Staaten als französische oder deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens zu verstehen hatten.

Ihr Judesein sollte sich nur noch auf ihre Religionszugehörigkeit beschränken. Um dies zu unterstreichen, nannten sich viele deutsche Juden nun Israeliten oder gaben ihre Religionszugehörigkeit als mosaïsch an. Manche jüdische Historiker begannen von einer »jüdischen Kirche« zu sprechen, und in Württemberg bezeichnete sich der Rabbiner als »Israelitischer Kirchenrat«. Der wichtigste politische Vertreter der deutschen Juden in der Mitte des 19. Jahrhunderts, der in der Frankfurter Paulskirche wirkende Jurist Gabriel Riesser, fasste die Transformation der Juden folgendermaßen zusammen: »Die Nationalität der Juden lebt nur noch in der Erinnerung [...]. In der Wirklichkeit ist sie gestorben.«³

Dies traf freilich nur auf diejenigen Territorien zu, die den Juden vollständige oder teilweise Emanzipation gewährten. In Osteuropa war dies nicht der Fall. Hier blieben die Juden eine ethnisch definierte Religionsgemeinschaft mit eigener Sprache (dem Jiddischen), unterschiedlicher Kleidung, abgegrenzten Wohngebieten und einer ausgeprägten Berufsstruktur. Historiker gehen davon aus, dass in Deutschland – teilweise in Reaktion auf die kontinuierliche Exklusion – innerhalb der jüdischen Gemeinschaft ein Säkularisierungsprozess einsetzte, der zu wesentlich komplexeren Identitätsmerkmalen führte, als es die offizielle Sprachregelung einer religiösen Identität erlaubte. Sie sprechen etwa von einer jüdischen »sub-culture« oder einer »situativen Ethnizität«.⁴ Als der Antisemitismus trotz der fortschreitenden Integration und Assimilation in Mittel- und Westeuropa im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht verschwand, sondern vielmehr in Form des Rassenhasses erstarkte, wurden die »deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens« auch von außen wieder verstärkt als ethnische Gruppe wahrgenommen, nun sogar als ein unveränderbares Kollektiv, dem selbst die Taufe das Judentum nicht »abwaschen« könne. Egal, ob man in die Synagoge ging oder nicht, egal selbst, ob man sich taufen ließ oder nicht – von außen wurde man weiterhin als Jude wahrgenommen.

Vor diesem Hintergrund machte sich wiederum eine Veränderung Platz, für die der Zionismus die entscheidende Formel prägte. Der österreichische Journalist und Begründer des Zionismus, Theodor Herzl, schrieb in seiner Schrift »Der Judenstaat« 1896:

»Wir haben überall ehrlich versucht, in der uns umgebenden Volksgemeinschaft unterzugehen und nur den Glauben unserer Väter zu bewahren. Man lässt es nicht zu. Vergebens sind wir treue und an manchen Orten sogar überschwängliche Patrioten, vergebens bringen wir dieselben Opfer an Gut und Blut wie unsere Mitbürger, vergebens bemühen wir uns den Ruhm unserer Vaterländer in Künsten und Wissenschaften, ihren Reichtum durch Handel und Verkehr zu erhöhen. In unseren Vaterländern, in denen wir ja auch schon seit Jahrhunderten wohnen, werden wir als Fremdlinge ausgeschrien. [...] Wenn man uns in Ruhe ließe [...]. Aber ich glaube, man wird uns nicht in Ruhe lassen.«

Von dieser pessimistischen Analyse ausgehend, kam er zu der Erkenntnis: »Wir sind ein Volk, ein Volk.«⁵ Damit provozierte er die deutschen und österreichischen Staatsbürger

2 Stanislas de Clermont-Tonnerre während der Debatte um die rechtliche Gleichstellung der französischen Juden in der Nationalversammlung am 23. Dezember 1789. Vgl. *La Révolution Française et l'Émancipation des Juifs*, Bd. VII: L'Assemblée Nationale Constituante. Motions, discours & rapports. La législation nouvelle 1789–1791, Paris 1968 (Nachdruck), S. 13.

3 *Meyer Isler* (Hrsg.), Gabriel Riessers Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt am Main/Leipzig 1867, S. 366f.

4 Zum Konzept der Subkultur vgl. *David Sorkin*, *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*, Oxford 1987; zum Konzept der situativen Ethnizität vgl. *Till van Rahden*, *Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925*, Göttingen 2000.

5 *Theodor Herzl*, *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Norderstedt 2008 (zuerst 1896), S. 11f., Hervorhebung im Original.

jüdischen Glaubens, die sich als Teil einer jüdischen Glaubensgemeinschaft verstanden. Spätestens ab Ende des 19. Jahrhunderts gab es somit auch unter den deutschsprachigen Juden jene, die sich als Teil der deutschen, und andere, die sich als Teil der jüdischen Nation betrachteten.

Es wäre irreführend, diese Transformationsprozesse nur unter den Kriterien Säkularisierung oder Rückkehr zur Religion zu verstehen. Vielmehr handelte es sich um von außen aufgepfropfte Definitionen, die wenig über den Glauben oder die religiöse Praxis des Einzelnen aussagen. Ein Mitglied des »Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens« konnte sehr wohl ein Agnostiker sein, während ein Zionist, der sich stolz zur jüdischen Nation bekannte, tiefreligiös sein konnte. So verwiesen Zionisten darauf, dass die meisten deutschen Juden gar nicht mehr oder nur selten eine Synagoge betreten und der Religion immer mehr den Rücken kehrten. Spöttisch nannten sie die Organisation »Central-Verein deutscher Staatsjuden bürgerlichen Glaubens«. Andere sprachen, wie Sigmund Freud, von den »deutschen Staatsbürgern jüdischen Unglaubens«.⁶

In der Weimarer Republik waren die Juden als Glaubensgemeinschaft definiert, und kurzlebige Versuche, sie als nationale Minderheit zu registrieren, scheiterten. Nur wenige der »ungläubigen« deutschen Juden suchten nach einer Alternative zu der offiziellen Definition als Teil einer Glaubensgemeinschaft. Eine Ausnahme bildete Oskar Cohn, der als einziger USPD-Politiker sowohl Mitglied im Preußischen Landtag wie auch in der Nationalversammlung war, wo er seine Fraktion im Verfassungsausschuss vertrat.⁷ Neben seinen parteipolitischen Aufgaben widmete sich Cohn auch seiner Beziehung zum Judentum. Bereits seine Beantwortung einer Rundfrage der »Allgemeinen Zeitung des Judenthums« aus dem Jahr 1912 ließ seine nationaljüdische Position erkennen:

»Nicht ohne Bewegung und ehrlichen Kampf habe ich mich von den Glaubensgrundsätzen des Judentums gelöst und mir das Weltgebäude aus anderen Bausteinen errichtet. Dennoch bin ich Mitglied der jüdischen Gemeinde und werde es bleiben, solange die Gemeinschaft der Juden nicht nur eine religiöse, sondern auch eine »politische« Gemeinschaft ist (ach, leider nicht ist, sondern sein sollte!).«⁸

Als einziges Mitglied der USPD im Verfassungsausschuss hatte er Gelegenheit, seine Forderung nach nationalen Minderheitsrechten für die Juden in Deutschland in die Verfassungsdiskussion einzubringen. Er forderte, dass der Artikel 113 der Weimarer Verfassung nicht nur »fremdsprachige Volksteile« im Deutschen Reich, wie Polen und Dänen, schützen sollte, sondern plädierte für eine Erweiterung dieses Begriffs auf »nationale Minderheiten«, deren Muttersprache Deutsch war, so etwa die Sorben (Wenden) in der Lausitz, die Masuren in Ostpreußen und die Kaschuben in Pommern. Sein eigentliches Interesse jedoch galt der Frage der jüdischen Minderheit.⁹ Cohn forderte für Deutschland die Anerkennung einer nationalen jüdischen Minderheit, wie sie nach den Pariser Friedensverhandlungen etwa in den Verfassungen der baltischen Staaten ihren Niederschlag fand.¹⁰

6 Zu Freuds Verständnis seines Judentums vgl. seine Ansprache an die Mitglieder des Vereins »B'nai Brith« (1926), in: Gesammelte Werke, Bd. 17: Schriften aus dem Nachlass, Frankfurt am Main 1955, S. 51–53, sowie: *Peter Gay*, Ein gottloser Jude. Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse, Frankfurt am Main 1988, und *Yosef Hayim Yerushalmi*, Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum, Berlin 1992.

7 Ausführlicher zu den folgenden Ausführungen: *Michael Brenner*, Zurück ins Ghetto? Jüdische Autonomiekonzepte in der Weimarer Republik, in: Trumah. Jahrbuch der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 3, 1992, S. 101–127.

8 Oskar Cohn in der Allgemeinen Zeitung des Judenthums, 26.7.1912, S. 354.

9 *Eduard Heilfron* (Hrsg.), Die Deutsche Nationalversammlung im Jahre 1919 in ihrer Arbeit für den Aufbau des neuen deutschen Volksstaates, Bd. II, Berlin 1919, S. 1006.

10 Zu der Behandlung der jüdischen Minderheitsrechte in den Pariser Friedensverhandlungen vgl. *Oscar Janowsky*, The Jews and Minority Rights 1898–1919, New York 1933.

Sein Vorschlag für die rechtliche Anerkennung einer nationalen jüdischen Minderheit stieß jedoch weder bei Juden noch bei Nichtjuden auf ein positives Echo. Im Verfassungsausschuss stand er mit seinem Antrag allein. Es waren vor allem zwei Juden, Hugo Preuß und Simon Katzenstein, die hier Cohns Initiative bekämpften. Ihr ausschlaggebendes Argument war, dass die deutschen Juden im Gegensatz zu den osteuropäischen die Sprache und Kultur ihrer Umgebung angenommen hatten. Der SPD-Abgeordnete Katzenstein meinte, die Zionisten müssten zuerst die hebräische Sprache annehmen, bevor sie sich als nationale Minderheit bezeichnen könnten.¹¹

Wichtiger als der Vorstoß Oskar Cohns waren die Veränderungen innerhalb der großen jüdischen Organisationen in Deutschland. Nach dem diplomatischen Erfolg durch die Balfour-Deklaration 1917 wurde der Zionismus auch in Deutschland salonfähig und erhielt die Unterstützung breiterer jüdischer Kreise. Insbesondere eine bei den jüdischen Gemeindewahlen antretende »Jüdische Volkspartei«, die statt der jüdischen Religionsgemeinde die Herausbildung einer »Jüdischen Volksgemeinde« forderte, in der religiöse Aufgaben nur eine von zahlreichen Funktionen bildeten, konnte sich nun zunehmend durchsetzen. Ihr Vertreter, der Zionist Georg Kareski, wurde 1927 sogar zum Vorsitzenden der Jüdischen Gemeinde zu Berlin gewählt.¹²

Selbst der Central-Verein entfernte sich immer weiter von seiner ursprünglich rein konfessionellen Selbstdefinition. So schrieb sein Direktor, Ludwig Holländer, im Jahr 1929:

»Wir werden heute nicht mehr den Grundsatz aufrechterhalten, daß es lediglich die Religion ist, welche die Juden eines Landes von ihren Mitbürgern unterscheidet. Wir sehen heute wie immer entscheidend im Judentum eine religiöse Gemeinschaft, aber wir erkennen wohl, daß auch der Gesichtspunkt der Schicksals- und Stammesgemeinschaft bedeutsame Bindungen erzeugt. [...] Das »Judentum« war und ist niemals ein so eindeutiger Begriff, daß es mit der Bezeichnung als religiöses Bekenntnis erschöpfend zu kennzeichnen wäre. Das Judentum ist eine geschichtlich und gesellschaftsgeschichtlich gewordene Gruppe, die zu einem überwiegenden Teile durch religiöse Gesichtspunkte zusammengehalten wird. Aber diese religiösen Gesichtspunkte haben sich innig gesellt und vermählt mit Gesichtspunkten der »Stammesgemeinschaft«, der »Schicksalsgemeinschaft« und mit anderen kulturellen Erscheinungen, die auf Grund des Ghettos, auf Grund der Geschichte nun einmal innerer seelischer Bestandteil derjenigen Menschengruppe geworden sind, die sich heute »Juden« nennen.«¹³

Während der Weimarer Republik setzte also bereits eine Redefinition des Judentums ein, die allerdings keinen Niederschlag in seinem offiziellen Status als Religionsgemeinschaft fand. Am Ende der Republik und zu Beginn der NS-Herrschaft gab es noch einmal vereinzelte jüdische Initiativen, die Juden als nationale Minderheit in jenem deutschen Staat anzuerkennen, der ihnen nun die gleichen Rechte versagte.¹⁴ Doch gingen die Nationalsozialisten auf derartige Angebote nicht ein. Für sie waren die Juden weder eine Religionsgemeinschaft noch eine Nation, sondern eine Rasse, die aus der deutschen »Volksgemeinschaft« verschwinden müsse. Als 1935 erstmals per Gesetz versucht wurde zu defi-

11 Berichte der Verfassungsgebenden Deutschen Nationalversammlung 1919, Nr. 21: Bericht und Protokolle des Achten Ausschusses über den Entwurf einer Verfassung des Deutschen Reiches, Berlin 1920, S. 500.

12 Vgl. Michael Brenner, The Jüdische Volkspartei. National-Jewish Communal Politics in Weimar Germany, in: Year Book of the Leo Baeck Institute 35, 1990, S. 219–243; ders., Religion, Nation oder Stamm: Zum Wandel der Selbstdefinition unter deutschen Juden, in: Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hrsg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt am Main/New York 2001, S. 587–601.

13 Ludwig Holländer, Deutsch-jüdische Probleme der Gegenwart, Berlin 1929, S. 9 und 14.

14 Vgl. etwa Karl Liebknecht, Was geschieht mit den Juden? Öffentliche Frage an Adolf Hitler, Stuttgart 1932; Hugo Marx, Was wird werden? Das Schicksal der deutschen Juden in der sozialen Krise, Wiesbaden 1932.

nieren, wer zur jüdischen Rasse gehöre, griff man allerdings wieder auf das Kriterium der Religion zurück. Jude im rassemäßigen Sinne war für die Nationalsozialisten, wer mindestens drei Großeltern hatte, die der jüdischen Religionsgemeinschaft angehörten. Der Vernichtungsprozess nahm keinerlei Rücksicht auf diejenigen, die selber oder deren Eltern die jüdische Glaubensgemeinschaft verlassen hatten. Umgekehrt blieben die zum Judentum konvertierten ›arischen‹ Mitglieder, die den jüdischen Gemeinden vollwertig angehörten, vom Vernichtungsprozess in der Regel verschont.

II. NEUGRÜNDUNG JÜDISCHER GEMEINDEN NACH 1945

Die kleine Schar von Überlebenden, die bald nach Kriegsende die jüdischen Gemeinden wiederaufbaute, bestand aus zwei sehr unterschiedlichen Gruppen: Den vor allem im Norden und Westen Deutschlands dominierenden deutsch-jüdischen Überlebenden standen in Süddeutschland Gemeinden gegenüber, die sich vorwiegend aus osteuropäischen Displaced Persons zusammensetzten. Als die etwa 30.000 im Jahr 1950 in Deutschland verbliebenen Juden ihre eigene Dachorganisation gründeten, nannten sie diese mit Bedacht »Zentralrat der Juden in Deutschland«. Es war ihnen bewusst, dass sie nicht nahtlos an die Identität der »deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens« der Zeit vor 1933 anknüpfen konnten. Zudem wäre eine solche Selbstbezeichnung den aus Osteuropa stammenden Gemeindemitgliedern fremd gewesen, die ihr Judentum eben nicht nur auf religiöser Ebene definierten.¹⁵

Auch in Bezug auf das religiöse Leben selbst hatten beide Gruppen sehr unterschiedliche Vorstellungen. Während die deutschen Juden zumeist aus sogenannten »Mischehen« stammten und sich vor der NS-Zeit kaum aktiv oder nur am Rande am jüdischen Gemeindeleben beteiligt hatten, kam die zweite Gruppe zu einem überwiegenden Teil aus einem orthodox-jüdischen Milieu. Religiöse Praxis, Liturgie und Synagogeneinrichtung unterschieden sich bei diesen beiden Gruppen erheblich voneinander. Die deutschen Juden kannten zumeist einen liberalen Synagogengottesdienst mit Orgelmusik, während die osteuropäischen Juden ein stark individualisiertes Gebet mit strenger Geschlechtertrennung gewohnt waren. Sie hatten verschiedene Gebetbücher und Melodien. Die meisten Gemeinden mussten aber Kompromisse schließen, da sie sich aufgrund der kleinen Anzahl von Gemeindemitgliedern und der wenigen vorhandenen Synagogen nur noch einen Gottesdienst leisten konnten.

Jüdisch-religiöses Leben wurde aber entgegen aller Unkenrufe sehr bald in der Bundesrepublik Deutschland sichtbar. Die ersten beiden deutschen Nachkriegssynagogen entstanden allerdings außerhalb des westdeutschen Staatsgebiets. 1950 fand die Einweihung der zur neuen Synagoge umgebauten ehemaligen Leichenhalle auf dem Friedhof in Dresden statt. Ein Jahr später wurde in Saarbrücken, das zum damals noch autonomen Saargebiet gehörte, ein Synagogenneubau eröffnet. Die erste Synagoge in der Bundesrepublik wurde wenig später, 1952, in Stuttgart eingeweiht. Während der 1950er und 1960er Jahre wurden in Deutschland insgesamt über 40 Synagogen und Betsäle errichtet und zwei Vorkriegssynagogen wiederaufgebaut.¹⁶

15 Ein gutes Beispiel einer Darstellung der neuen Situation jüdischen Lebens nach 1945 auf lokaler Ebene bietet *Tobias Freimüller*, Mehr als eine Religionsgemeinschaft. Jüdisches Leben in Frankfurt am Main nach 1945, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 7, 2010, H. 3, S. 386–407.

16 *Salomon Korn*, Zur Geschichte der Synagogal-Architektur in der Nachkriegszeit, in: *Andreas Nachama/Julius H. Schoeps* (Hrsg.), *Aufbau nach dem Untergang. Deutsch-jüdische Geschichte nach 1945*, Berlin 1992, S. 187–214.

Es war leichter, Synagogen zu bauen, als diese mit Leben zu füllen. Viele Gemeinden waren zu klein, um wöchentliche Gottesdienste abhalten zu können, und beschränkten sich auf die Gebete an den Feiertagen. Ihre finanziellen Möglichkeiten waren bescheiden, so dass der Generalsekretär des Zentralrats, Hendrik George van Dam, angesichts von Bauvorhaben zur Vorsicht riet. Er hielt es für erforderlich, »dass sich die Gemeinden darüber klar sind, dass nicht jedes Gemeindevorhaben, insbesondere jeder Bau, auch von Vorteil ist, sondern dass es auch Danaergeschenke [gebe], die sehr kostspielig seien«. ¹⁷ Bei der Einweihung der neuen Düsseldorfer Synagoge mahnte van Dam: »Die äußere Form wird durch Bauten geschaffen, und wir wünschen der jüdischen Gemeinschaft in Düsseldorf, daß es ihr gelingen möge, sie mit geistigem Leben zu erfüllen«. ¹⁸

Dazu gehörte es, geeignete Vorbeter und Rabbiner zu finden. Selbst die Berliner Gemeinde wandte sich hilfeschend an ausländische Institutionen, um wenigstens für bestimmte rabbinische Funktionen einen Rabbiner »ausleihen« zu können. ¹⁹ Das liberal-jüdische Rabbinerseminar in London erklärte sich zur Hilfe bereit, gab aber zu erkennen, dass die Juden in Deutschland langfristig ihre eigenen Rabbiner ausbilden müssten. ²⁰

Es gab zwar noch eine Vielzahl deutschsprachiger Rabbiner, aber nur wenige entschlossen sich zu einer Rückkehr aus dem Exil. Und manche kehrten Deutschland enttäuscht wieder den Rücken. Der erste Frankfurter Nachkriegsrabbiner, Leopold Neuhaus, wanderte bereits 1946 in die USA aus, sein Nachfolger, Wilhelm Weinberg, erklärte in seiner Abschiedspredigt im November 1951:

»auch die politisch Blinden merken es allmählich, daß durch die deutschen Lande wieder jene Gestalten geistern, die für die reibungslose Durchsetzung der braunen Ordnung und des nazistischen Weltoberungszuges gearbeitet haben, diesmal noch das Marsgesicht durch die Miene der gekränkten Unschuld tarnend, morgen jedoch schon ihr wahres Gesicht unverhüllt zeigend«. ²¹

So amtierten 1960 nur sieben offizielle Gemeinderabbiner in Deutschland, hinzu kam noch eine Handvoll in Osteuropa ausgebildeter Rabbiner in den bayerischen Gemeinden. Trotz oder eventuell wegen dieser kleinen Zahl von Geistlichen gelang es ihnen bald, sich zu organisieren. Eine führende Rolle fiel hierbei dem Landesrabbiner von Hessen, Isaac Emil Lichtigfeld, zu. Er wurde Vorsitzender der sich im März 1957 konstituierenden Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik. Zweck dieser Organisation war die Koordination aller religiösen und sozialen Aufgaben der Rabbiner. Ein rabbinisches Gericht sollte zur Klärung der religionsgesetzlichen Streitfragen regelmäßig zusammentreten. Während es der Rabbinerkonferenz gelang, orthodoxe und liberale Rabbiner zusammenzuführen, blieben die traditionellen Rabbiner der osteuropäisch geprägten Gemeinden Bayerns dem

17 Bericht über eine außerordentliche Tagung des Zentralrats in Düsseldorf vom 3. Juni 1958, Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland (ZA), Heidelberg, B. 1/7, 852.

18 Die neue Synagoge in Düsseldorf. Zur Einweihung am 7. September 1958, Düsseldorf 1958, unpaginert.

19 Vgl. zum Beispiel das Schreiben des Kulturdezernenten Dr. Glückstein an Bruno Woyda von der »World Union for Progressive Judaism« in London vom 22. Januar 1957 und dessen Antwortschreiben vom 29. Januar 1957, American Jewish Archives (AJA), Cincinnati, MS16 D4.2. Drei Jahre später hatte sich immer noch keine Lösung abgezeichnet; Heinz Galinski an S. Smith von der »World Union«, 13.5.1959, und an Lily Montagu von der »World Union«, 11.8.1960, AJA, MS16 D5.2. Mit Schreiben vom 5. Dezember 1962 versprach Bruno Woyda weiterhin, sich um die Rabbinerfrage in Berlin zu kümmern; AJA, MS16 D5.3.

20 Rabbi Lionel Blue an Heinz Galinski, 21.4.1965, AJA, MS16 F2.1.

21 *Michal Bodemann*, »Ich verlasse dieses Land in Verbitterung, doch vor keinem Volke darf man die Fensterläden zuschlagen...«. Zur Abschiedspredigt von Rabbiner Dr. Wilhelm Weinberg (1901–1976) in Frankfurt am Main am 11. November 1951, in: *Menora* 6, 1995, S. 345–357, hier: S. 352.

Zusammenschluss fern. Unter spiritueller Führung des Fürther Rabbiners David Kahane Spiro, der vor dem Krieg jüngstes Mitglied des Warschauer Rabbinats gewesen war und dem »Judenrat« im Ghetto angehört hatte, gründeten sie 1954 ihre eigene »Vereinigung für Thoratreues Judentum«, der anfangs auch deutsch-jüdische Rabbiner angehörten.²² Während die osteuropäischen Mitglieder ihren deutsch-jüdischen Kollegen vorwarfen, im rabbinischen Recht nicht versiert genug zu sein, fürchteten diese, dass die jiddischsprachigen osteuropäischen Rabbiner die Gemeinden nicht nach außen vertreten könnten.

Als Gemeindeangestellte waren alle Rabbiner von den gewählten Laienvorständen abhängig, was Kompetenzgerangel nicht ausschloss. Diese eskalierten, wenn die Rabbiner sich in politische Angelegenheiten oder die Gemeindevorstände sich in halachische (religionsgesetzliche) Fragen einschalteten. Nachdem der Berliner Gemeinderabbiner Nathan Peter Levinson als Reaktion auf die Vernehmungen und Verhaftungen jüdischer Funktionäre in der DDR im Zuge der spätstalinistischen antijüdischen Maßnahmen 1952/53 die dort lebenden Juden dazu aufgerufen hatte, das Land zu verlassen, wurde er von seinem Gemeindevorsitzenden, Heinz Galinski, entlassen.²³ Umgekehrt betrachteten es die Rabbiner als ihre Aufgabe, zu entscheiden, wer Gemeindevorsitzender werden konnte, was aber auch viele Gemeindevorstände selbstständig regeln wollten. In Bremen traute sich der Gemeindevorsitzende sogar zu, selbst den Eintritt ins Judentum einer mit einem Gemeindevorsitzenden verheirateten Frau vorzunehmen. Der nach wenigen Jahren Wirkungszeit freiwillig in den vorzeitigen Ruhestand gegangene Landesrabbiner von Baden, Robert Raphael Geis, beklagte sich 1957 in einem Schreiben an den Vorsitzenden der Rabbinerkonferenz, dass sich Gemeindeführer »das Recht der religiösen Entscheidung und Repräsentanz bei völliger Unwissenheit vielfach anmaßen«.²⁴

Der Zentralrat machte gegenüber der Rabbinerkonferenz unmissverständlich klar, dass sie sich in keinerlei öffentliche Angelegenheiten einzumischen und allein der Zentralrat mit den deutschen Behörden zu verhandeln habe. Als die Rabbinerversammlung sich ursprünglich den Namen »Rabbinischer Rat« geben wollte, protestierte Generalsekretär van Dam mit dem Argument, man könnte diesen mit dem Zentralrat verwechseln. Dies wiederum stieß auf Entrüstung innerhalb der Rabbinerkonferenz, deren Vorsitzender Lichtigfeld an einen Kollegen berichtete:

»Die Herren, die an der Spitze stehen, möchten im Rampenlicht bleiben, und wünschen nicht, dass jemand anderes mit ihnen die Glorie teilt; es sei denn bei solchen Gelegenheiten, bei denen die Anwesenheit eines Rabbiners – sogar in den Augen der Nichtjuden – unbedingt notwendig ist. Bei denen wir also bestimmungsgemäß und notwendigerweise mit zur Staffage gehören.«²⁵

Und in einer Brandrede vor der Ratsversammlung des Zentralrats beklagte sich Lichtigfeld darüber, dass die Rabbiner als bloße Gemeindeangestellte angesehen würden, keine ausreichende materielle Unterstützung erfahren und zu einer »bloßen Scheinexistenz« degradiert würden: »Ich möchte behaupten, was ich schon vor Jahren bei einer Zentralratssitzung gesagt habe: Die Rabbiner sind in Deutschland genau dasselbe wie in England die Kinder, sie dürfen gesehen, aber nicht gehört werden.«²⁶ Gehört wurden die Rabbiner in der Tat selten. Bei offiziellen Anlässen fungierte der Vorsitzende oder der General-

22 Peter Honigmann, Die Gründung der »Vereinigung für Thoratreues Judentum« 1954 in Fürth, in: Nachrichten für den Jüdischen Bürger Fürths 1994, S. 38–41, hier: S. 38f.

23 Michael Brenner, Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945–1950, München 1995, S. 160.

24 Zit. nach Andreas Brämer, Die Gründung der »Rabbinerkonferenz« in der Bundesrepublik, in: Susanne Schönborn (Hrsg.), Zwischen Erinnerung und Neubeginn. Zur deutsch-jüdischen Geschichte nach 1945, München 2006, S. 76–91, hier: S. 84.

25 Ebd., S. 85.

26 Protokoll der Ratsversammlung des Zentralrats der Juden in Deutschland am 22. und 23. März 1964, ZA, B. 1/7, 864, S. 8–9.

sekretär des Zentralrats als offizieller Vertreter der in Deutschland lebenden Juden, nicht aber der Vorsitzende der Rabbinerkonferenz.

III. SÄKULARE ODER RELIGIÖSE SELBSTDEFINITION?

Diese Aufteilung in eine nach außen hin sichtbare säkular-politische Vertretung und eine fast ausschließlich nach innen wirkende religiöse Institution setzte sich über die Jahrzehnte fort. Der Zentralrat der Juden in Deutschland ist die politische Vertretung einer religiösen Gemeinschaft. Kaum jemand kennt den Namen eines Rabbiners in Deutschland, während der Präsident des Zentralrats eine höchst öffentliche Figur ist. Seit den 1990er Jahren hat sich durch die Einwanderung von jüdischen Flüchtlingen aus der ehemaligen Sowjetunion die Zahl der in Deutschland lebenden Juden etwa verfünffacht. Der Zentralrat vertritt anstatt der knapp 30.000 Juden vor der Deutschen Einheit heute etwa 110.000 Gemeindemitglieder. Eine nahezu ebenso hohe Zahl von Juden lebt wohl außerhalb der Gemeinden.

Die russisch-jüdische Zuwanderung bedeutet aber nicht nur zahlenmäßig einen entscheidenden Einschnitt in der deutsch-jüdischen Nachkriegsgeschichte. Im Gegensatz zu den größtenteils aus orthodoxen Familien stammenden osteuropäischen Displaced Persons, die unmittelbar nach Kriegsende nach Deutschland kamen, sind die meisten der ehemals sowjetischen Juden in einem atheistischen Staat ohne jegliche Kenntnis oder gar praktische Ausübung der jüdischen Religion groß geworden. Judesein war für sie eine »latente Ethnizität«, wie der Historiker Zvi Gitelman es einmal bezeichnete.²⁷

Für die in Deutschland lebenden russischen Juden hat jüdisch zu sein daher nicht unbedingt ein religiöses Selbstverständnis zur Folge. In einer Befragung aus dem Jahr 1996 antworteten auf die Frage »Was bedeutet es für Sie, jüdisch zu sein?« 36,3 % der befragten Kontingentflüchtlinge »Abstammung aus einer jüdischen Familie«, 19,6 % »Vorhandensein bestimmter Charaktereigenschaften und Verhaltensweisen« und 15,7 % »Zugehörigkeitsgefühl zur jüdischen Geschichte«, während nur 2,2 % der Befragten »Religionszugehörigkeit« als Antwort auswählten.²⁸

Der Prozentsatz der Synagogenbesucher in Deutschland ist wohl ähnlich gering wie der der christlichen Kirchenbesucher. Dementsprechend sind die Synagogenplätze selbst in Städten wie München, wo große neue Synagogen entstanden, gar nicht darauf angelegt, mehr als 10 % der Gemeindemitglieder Platz zu bieten. An den Hohen Feiertagen sind diese dann auch tatsächlich gut gefüllt, während an einem normalen Samstagsgottesdienst in den Großstädten wohl kaum mehr als 1 bis 2 % der Gemeindemitglieder an den Gottesdiensten teilnehmen. In den kleineren Gemeinden ist der Prozentanteil oftmals höher.

So sind die jüdischen Gemeinden in Deutschland zunehmend Kulturvereine und Sozialämter geworden, die sich nebenbei auch noch für eine Minderheit ihrer Mitglieder um religiöse Angelegenheiten kümmern. In Augsburg zum Beispiel stellen die Zuwanderer mittlerweile weit über 90 % der 1.500 Mitglieder. Russisch wurde zur Umgangssprache in der Gemeinde, und seit 2005 hat sie mit dem in Taschkent geborenen Alexander Mazo auch einen Zuwanderer als Präsidenten. Zu den wichtigsten Aufgaben der Gemeindegemeinschaft gehören die Sozialarbeit und die Integration. Deutschunterricht, Berufsberatung, Bewerbungstraining und Seniorenbetreuung werden auf der Internetseite als Gemeindeakti-

27 Zvi Gitelman, *Becoming Jewish in Russia and Ukraine*, in: *ders./Barry Kosmin/András Kovács* (Hrsg.), *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*, Budapest 2002, S. 106–108.

28 Vgl. *Julius H. Schoeps/Willi Jasper/Bernhard Vogt* (Hrsg.), *Russische Juden in Deutschland. Integration und Selbstbehauptung in einem fremden Land*, Weinheim 1996, S. 149.

vitäten genannt. Das Veranstaltungsprogramm der Gemeinde mit dem Kinoklub und dem Musiksalon spiegelt die Säkularisierung des jüdischen Lebens wider.²⁹ In der jüdischen Gemeinde Weiden, die 2011 470 Personen betreute, darunter aber nur 296 Juden, von denen wiederum nur 176 ordentliche Mitglieder waren, stehen neben Gottesdiensten und Religionsunterricht regelmäßig Tanzunterricht, Deutschunterricht, die geselligen Veranstaltungen des deutsch-russischen Gesprächskreis »Samovar« sowie ein jährlicher Veteranentag am 9. Mai auf dem Programm.³⁰

Auch die bereits vor 1990 bestehenden nicht religiösen jüdischen Institutionen haben durch die Einwanderung einen enormen Aufschwung erlebt. Die jüdische Sportorganisation »Makkabi«, die 1965 wiedergegründet wurde und vor 1990 nur in wenigen Großstädten vertreten war, verzeichnet mittlerweile 37 Ortsgruppen von Aachen bis Bad Segeberg und von Rostock bis Regensburg. Angesichts der Herkunft der meisten Zuwanderer mag es nicht verwundern, dass die populärsten Abteilungen von »Makkabi« mittlerweile die Schachklubs sind.³¹

So einfach, wie es aufgrund des bisher Gesagten erscheinen mag, ist aber die Frage nach religiöser oder säkularer Definition jüdischen Lebens in Deutschland nicht zu beantworten. Im Unterschied zu den katholischen und protestantischen Kirchen haben sich durch die enorme zahlenmäßige Zunahme der jüdischen Gemeinden nämlich auch neue Perspektiven und Entwicklungen im jüdisch-religiösen Leben ergeben, die vor 1990 kaum vorstellbar waren. Die 1979 gegründete Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg konnte aus dem Reservoir russisch-jüdischer Zuwanderer schöpfen und hat in den letzten beiden Jahrzehnten eine ganze Reihe von Religionslehrern ausbilden können sowie angehenden Rabbinern eine Vorstufe zur Rabbinerausbildung gegeben. Das 1999 eröffnete Abraham-Geiger-Kolleg in Potsdam ist das erste Rabbinerseminar im Nachkriegsdeutschland und hat bereits einige liberale Rabbiner ordiniert. Mittlerweile gibt es mit dem Rabbinerseminar in Berlin auch eine Stätte zur Ausbildung orthodoxer Geistlicher.

Die Pluralisierung jüdisch-religiösen Lebens setzte bereits vor der Zuwanderung ein. In den ersten Nachkriegsjahrzehnten waren die meisten größeren Gemeinden orthodox geführt. Lediglich in Berlin hatte eine der Synagogen (in der Pestalozzistraße) die deutsche Vorkriegstradition mit Orgel und getrennter Geschlechterordnung beibehalten. In den meisten anderen Gemeinden galt das Prinzip der »nicht praktizierenden Orthodoxie«. Das bedeutet, dass die meisten Gemeindemitglieder nicht gemäß den orthodoxen Vorschriften lebten, also etwa nicht die Schabbat- oder Speisevorschriften einhielten, aber wenn sie eine Synagoge besuchten, einem orthodoxen Gottesdienst beiwohnten. Ab den 1980er Jahren entstanden dann in den Großstädten, oft unter Einfluss der dort lebenden amerikanischen Juden, liberale Gemeinden, die einen egalitären Gottesdienst mit gleichberechtigter Rolle der Frau durchsetzten. Oftmals kamen diese Neugründungen in Konflikt mit dem seit dem 19. Jahrhundert bestehenden Prinzip der Einheitsgemeinde, das heißt nur einer jüdischen Gemeinde am Ort. In Berlin oder Frankfurt am Main gelang es den neuen und zahlenmäßig in der Regel kleinen liberalen Gemeinden unter dem Dach der Einheitsgemeinde einen Platz zu finden, in anderen Städten jedoch, wie etwa in München, führte diese Entwicklung zum Konflikt mit der orthodox geführten Hauptgemeinde.

Als sich nach der Gründung zahlreicher neuer Gemeinden in den 1990er Jahren der Konflikt zwischen Orthodoxen und Liberalen zuspitzte, kam es in manchen Bundeslän-

29 Die Informationen zur heutigen Gemeinde finden sich auf deren Internetseite: URL: <www.ikg-augsburg.com> [20.4.2009].

30 Informationsblatt der Jüdischen Gemeinde Weiden, Mai 2011, S. 3.

31 Eric Friedler, Makkabi chai – Makkabi lebt. Die jüdische Sportbewegung in Deutschland 1898–1998, Wien/München 1998. Vgl. auch die aktuelle Internetseite von »Makkabi«: URL: <http://www.makkabi.com/> [22.7.2011].

dern, zum Beispiel in Niedersachsen, zur Gründung zweier Landesverbände und es gab miteinander konkurrierende Gemeinden an einem Ort. Zur Schlichtung dieser Konflikte, in denen es auch über konkrete finanzielle Fragen wie Kirchensteuerberechtigung und Rechtsnachfolge der Vorkriegsgemeinden ging, mussten mitunter auch die deutschen Gerichte eingeschaltet werden. Mittlerweile hat sich vielerorts ein Status quo ergeben, demzufolge die orthodoxen und liberalen Gemeinden einen Weg der Koexistenz gefunden haben.

Gab es in den 1960er Jahren noch weniger als ein Dutzend Gemeinderabbiner in Deutschland, so ist diese Zahl im Jahr 2010 auf über 50 gestiegen. Hinzu kommen etwa zehn Rabbiner der Chabad-Lubawitsch-Bewegung, einer stark messianischen Richtung des chassidischen Judentums, die in Deutschland ihre Präsenz in den letzten Jahren entscheidend ausgebaut hat. Chabad versucht säkularen Juden den Weg zum orthodoxen Judentum zu weisen. Dafür sendet die in Brooklyn beheimatete Bewegung ihre Emissäre in die ganze Welt, von Nepal bis Neuseeland. In Berlin unterhält Chabad ein großes Bildungszentrum mit Kindergarten, Grundschule und Synagoge, zu dessen Einweihung Bundesaußenminister Frank-Walter Steinmeier zugegen war. In anderen Städten führt die Bewegung Ferienlager durch und organisiert die Vorbereitung für Bar-Mitzwa-Feiern.

In manchen osteuropäischen Ländern hat die Chabad-Bewegung de facto bereits die Kontrolle über das jüdisch-religiöse Leben erlangt, und auch in Westeuropa ist ihre Präsenz ständig zunehmend. Die etablierten Gemeinden reagieren darauf unterschiedlich. Während die einen in Chabad eine Möglichkeit sehen, kostengünstig Bereiche des religiösen Lebens abzudecken, die sie selbst nicht oder nur schwer übernehmen können, ist die Bewegung manch anderen ein Dorn im Auge, da sie den 1994 verstorbenen Rabbiner Menachem Mendel Schneerson als Messias verehrt und sich daher von den Grundwerten des Judentums entfernt habe.³²

IV. RESÜMEE

Die Koexistenz von fortschreitender Säkularisierung und Rückkehr beziehungsweise Neuformierung des Religiösen schließen sich im Fall der deutsch-jüdischen Geschichte der letzten 60 Jahre nicht aus. Für die Mehrzahl der in Deutschland lebenden Juden stehen die zunehmende Entfernung von jeglicher religiöser Praxis und das Fehlen von religiösem Wissen außer Frage. Die Einwanderung von Juden aus der ehemaligen Sowjetunion hat diese Entwicklung weiter beschleunigt. Eine kleine aber wachsende Minderheit sucht dagegen den Zugang zu einem religiösen Leben entweder orthodoxer oder liberaler Spielart. Die Neugründung von Rabbinerseminaren sowie die wachsende Zahl jüdischer Studiengruppen und Lernseminare sind Indizien hierfür. Die Ursachen hierfür können nur teilweise in den analogen Entwicklungen der christlichen Kirchen gefunden werden. Die spezifischen Voraussetzungen jüdischen Lebens in Deutschland und in anderen Ländern sind ebenso in Betracht zu ziehen.

Die Tatsache, dass die Zugehörigkeit zum Judentum über ethnische, kulturelle und religiöse Kriterien definiert werden kann, bedeutet auch für diejenigen, die sich von der jüdischen Religion entfernt haben, oftmals das Bedürfnis, zumindest über religiöse Grundkenntnisse zu verfügen. Da sie von außen ohnehin als Juden angesehen werden, möchten sie häufig auch wissen, was Judentum eigentlich bedeutet. Diese Entwicklung hat ihre Parallelen in der amerikanisch-jüdischen Gesellschaft und in Israel, wo seit den 1990er Jahren säkulare Juden zunehmend die religiös-jüdischen Quellen als Teil ihres Erbes und

³² Diese Position vertritt der orthodoxe Rabbiner und Historiker *David Berger*, *The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference*, Oxford 2001.

nicht zur Erfüllung religiöser Gebote studieren.³³ In Deutschland kommt als Besonderheit der hohe Stellenwert hinzu, den das Judentum in den letzten Jahrzehnten unter einem großen Teil der nicht jüdischen Bevölkerung einnahm. Jüdische Museen wurden an zahlreichen Orten gegründet, jüdische Buchhandlungen eröffnet, jüdische Kulturfestivals eingerichtet, jüdische Studien an Universitäten etabliert. Ein bestimmtes Wissen oder zumindest Halbwissen über jüdische Geschichte, Kultur und Identität wurde zu einer Modeerscheinung, die sich nicht nur mit Klezmermusik und Gefilte Fisch begnügte. Angesichts dieser Tatsache schien es auch für einen Teil der jüdischen Jugendlichen attraktiv, sich der Religion zuzuwenden, von der sich oftmals schon ihre Großeltern abgewendet hatten. Die im Vergleich zur bestehenden jüdischen Gemeinde nicht geringe Zahl von Konversionen zum Judentum gehört im weiteren Sinne ebenfalls zu diesem Phänomen.

Die meisten Juden betrachteten sich – auch wenn sie niemals eine Synagoge besuchen oder sogar aus der örtlichen jüdischen Gemeinde austreten – weiterhin als Juden. Kein Rabbiner würde ihr Jüde sein infrage stellen, wenn sie die jüdischen Religionsvorschriften nicht einhalten, und keine religiöse Autorität fragt, ob sie an Gott glauben. Diese breite Definition dessen, was Judentum ausmacht, hat seit dem Eintritt in die Moderne zu einer besonders starken Säkularisierung unter Juden geführt. Sie hat aber auch dafür gesorgt, dass dem Einzelnen die Rückkehr zur Religion leicht gemacht wird.

Neue Formen des Religiösen im deutsch-jüdischen Leben – versinnbildlicht durch die Zunahme von Rabbinern und den Neubau von Synagogen, durch die verstärkte Präsenz sowohl des liberalen Judentums wie auch der orthodoxen Chabad-Bewegung – stehen keineswegs im Widerspruch zu einer gleichzeitigen Säkularisierung der jüdischen Gemeinden. Wie mit Hinweis auf die Entwicklungen im frühen 20. Jahrhundert aufgezeigt wurde, waren die jüdischen Gemeinden in Deutschland bereits vor 1933 auch ihrem Selbstverständnis nach nicht mehr nur Religionsgemeinden, sondern sahen sich auch als Kulturgemeinden und Träger zahlreicher sozialer Funktionen. Dieses breit definierte Fundament einer nicht ausschließlich religiös empfundenen Gemeinschaft erleichterte die Integration der sich weitgehend als säkular definierenden Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion.

33 *Yair Sheleg*, *The Jewish Renaissance in Israeli Society. The Emergence of a New Jew*, Jerusalem 2010.

