

Aus:

Alina Gromova

Generation »koscher light«

Urbane Räume und Praxen

junger russischsprachiger Juden in Berlin

2013, 306 Seiten, kart., zahlr. Abb., 32,99 €, ISBN 978-3-8376-2545-5

Welche Rolle spielen räumliche Aspekte für die Identitätsarbeit und Gemeinschaftsbildung junger russischsprachiger Juden, die heute in Deutschland leben? Alina Gromova hat 15 junge Erwachsene ein Jahr lang durch ihren Alltag begleitet und ist ihnen an Orte wie jüdische Treffs und Partys, Cafés und Wohnungen, Synagogen und Clubs gefolgt. Die Analyse von Begegnungen zwischen jüdischen, russischen, deutschen, israelischen und muslimischen Traditionen offenbart einen ungezwungenen Umgang mit jüdischer Religion und Symbolik, jüdischer Essenstradition und Mode.

Diese ethnologische Studie zeigt: Es ist ein Umgang »koscher light«, in dem sich Religion und Tradition nach den Gesetzen der Urbanität richten.

Alina Gromova (Dr. phil.) ist akademische Mitarbeiterin und Guide im Jüdischen Museum Berlin.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2545-5

Inhalt

Danksagung | 7

Einleitung | 9

Begriffsbestimmung | 15

Das Schnittfeld zwischen jüdischen Studien, Migrationsforschung
und Stadtforschung | 26

Der Forschungsprozess | 31

Aufbau der Arbeit | 38

Von (post-)sowjetischen Juden zu jüdischen Berlinern.

Sechs Stadtbilder und Porträts | 41

Die Wunschstadt | 42

Sergej: Ein „normaler“ Ausländer oder Berlin ist tolerant und billig | 43

Die Konkurrenzstadt | 46

Stanislav: Ein „klassischer“ Berliner oder in Berlin lebt man „wie ein König“ | 49

Die Stadt mit Migrationshintergrund | 53

Pavel: Ein Israeli in Berlin oder die Stadt der Freiheit und der Kontraste | 55

Die Stadt mit Raum für Alle | 57

Dina: Eine Neuberlinerin oder Berlin ist für alle andockbar | 59

Die Stadt der Willkür | 63

Vlad: Ein „Vaterjude“ oder „in Berlin komme ich nicht an“ | 64

Die Stadt der Balance | 67

Mila: Eine russisch-orthodoxe Jüdin | 69

Die „neuen Juden“ von Charlottenburg | 73

In den Westen katapultiert | 78

Ein „jüdischer Bezirk“ *per definitionem* | 81

Von der Bedeutung, ein „richtiger Jude“ in Berlin zu sein | 87

Auf der Suche nach der „eigenen Religion“ | 92

Ein Raum russisch-russischer Grenzziehungen | 96

Mode und Wohneinrichtung: ein russisch-jüdischer Lebensstil? | 101
Zusammenfassung | 111

Die jüdischen Mental Maps und der Berliner Stadtraum | 115

Die Freiheit des Ostens und die israelisch-jüdische Erfahrung | 121

Von den Trabis und den Schwaben oder wo liegt der Weg
zur jüdischen Gemeinschaft? | 131

„Berlin ist eine Anhäufung von Soziotopen“ | 139

Von dem Unwillen, in „rein jüdischen“ Gegenden zu wohnen | 143

Das jüdische „Sinnbasteln“ | 148

Über Religion, Alternativen und das Scheunenviertel | 151

Zusammenfassung | 157

**Die jüdischen Treffs und Partys als urbane Räume
der Wiedervergemeinschaft | 161**

Die Suche nach den vergangenen Zeiten oder braucht man heute
einen jüdischen Studentenverband? | 169

Zwei-Phasen-Modell für die Entwicklung des jüdischen Lebens in Berlin
seit den 1970er Jahren | 177

Jung und Jüdisch oder die Bedeutung des „symbolischen Kapitals“ | 180

Ein jüdischer Partnerclub bei Chabad Lubawitsch | 189

Familienclub Bambinim und die Macht der ethnischen Kategorien | 197

Über die Ästhetik des Zeichens oder die Konstruktion einer jüdischen Party | 208

Zusammenfassung | 218

**Als Touristen in der eigenen Stadt: „Ghetto-Tours“ und
kulinarische Geschmackslandschaften | 221**

Im „Fremden“ liegt das „Eigene“: der jüdische Bildungshunger durch
das Prisma von Kreuzberg | 227

Wenn „fremd“ zum Raum wird: Kreuzberg und Neukölln als Räume
der Ein- und Ausgrenzung | 232

Kulinarische Geschmackslandschaften in der Open City Berlin | 238

Jüdische „Ghetto-Tours“ | 248

Die Reise nach Marzahn als *nostalgic tourism* | 257

Was ist an der Küchentradition noch traditionell? | 268

Zusammenfassung | 277

Fazit | 281

Quellenverzeichnis | 285

Einleitung

Meine Aufgabe, den urbanen Räumen und Praxen junger russischsprachiger Juden in Berlin näher zu kommen, machte mich am Anfang meiner Feldforschung ratlos. Zweifelsohne wollte ich dem Aufruf der Chicagoer Schule und ihrem qualitativen Paradigma der Stadtforschung folgen: Ich wollte in das Viertel gehen, das Gefühl für das Leben meiner Akteure bekommen, mich in ihren Alltag hineinversetzen. Nur, es gab kein Viertel, in das ich hingehen konnte; es gab nicht *die* Bank, auf die ich mich setzen konnte, um das Geschehen um mich herum zu beobachten. Das heutige Berlin lässt sich nicht mit dem Chicago beginnenden 20. Jahrhunderts vergleichen, einer Stadt, die Robert Park, der Begründer der Chicagoer Schule, als ein Mosaik aus räumlich klar verorteten Lebenswelten ethnischer Gruppen sah, die er als „cities within cities“ beschrieb, „of which the most interesting characteristic is that they are composed of persons of the same race [...]“.¹ Vor allem in Bezug auf das jüdische Leben war Berlin ohnehin

1 Park/Burgess/McKenzie (1925): *The City*, 10. Als Chicagoer Schule wird ein von Robert Park in den 1920er Jahren ins Leben gerufene qualitative Forschungsparadigma bezeichnet, das zum ersten Mal Anthropologie und Stadtforschung kombinierte. Geleitet durch den humanökologischen und phänomenologischen Ansatz wurde der Mensch, im Gegenteil zu der im 19. Jahrhundert vorherrschenden „Moralsoziologie“ der christlich-dominierten Gesellschaft, nicht mehr als ein „Objekt“ begriffen, das es zu verbessern galt, sondern als ein „Subjekt“, dessen Wahrnehmungen und Handlungen es vor dem Hintergrund der Interaktion mit den Stadträumen zu verstehen galt. Dabei ließ sich Ethnizität als eine zentrale Kategorie in der Forschung der Chicagoer Schule identifizieren. Weil Chicago zu Parks Zeiten eine Stadt war, die zu 80 Prozent aus Migranten bestand und es segregierte ethnische Viertel gab, lag sein Forschungsschwerpunkt auf einzelnen Vierteln und den Beziehungen der Einwohner dieser Viertel untereinander. Zu den Anhängern der Chicagoer Schule gehörten neben Robert E. Park außerdem Ernest W. Burgess, Everett C. Hughes, Lois Wirth und zahlreiche andere Stadtforscher. Über die Hintergründe der Chicagoer Schule vgl.

schon über Jahrhunderte hinweg eine landesweite Ausnahme gewesen, denn hier gab es seit der Neuzeit kein jüdisches Viertel, auch wenn es möglich war, mehrere Zentren des jüdischen Lebens zu identifizieren, an denen allerdings nie ausschließlich oder überwiegend Juden lebten, wo aber der jüdische Einfluss stark zu spüren war und immer noch ist.² Auch für heute bestätigt Victoria Hegner in ihrer vergleichenden Forschung über die russisch-jüdischen Lebenswelten in Chicago und Berlin, dass es in Berlin „keine territoriale ethnische Enklave, einen Ort an dem nach außen auch sichtbar die Praxis (russisch-)jüdischer Kultur und jüdischer Religion mit der Wohnadresse in eines fällt,“ existiert.³

Die vorliegende Studie nähert sich den Räumen und Praktiken der jungen russischsprachigen Juden und den damit verbundenen Identifikationskonstruktionen aus der Perspektive der qualitativen Stadtforschung an. Im Unterschied zu der Community-Perspektive wird nicht primär nach jüdischen Räumen und Identifikationen gefragt, sondern danach, welche Verbindungen das Jüdische mit anderen Identifikationen in einem urbanen, berlinspezifischen Kontext eingeht und welchen Platz diese Verbindungen einnehmen, wenn Akteure ihre eigenen Räume in der Stadt konstruieren und gestalten. Die Annäherung an diese Prozesse geschieht mit Hilfe des raumtheoretischen Zugangs und lässt die Arbeit in dem Paradigma der „räumlichen Wende“ verorten.

Die vorliegende Studie basiert auf 15 qualitativen Interviews und 15 Mental Mapping-Sitzungen, die ich im Jahr 2010 in Berlin mit jungen russischsprachigen Juden im Alter zwischen 18 und 35 Jahren führte.⁴ Eine weitere Grundlange

ausführlich Eckardt (2004): *Soziologie der Stadt*, 22f.; Eckel (1998): *Individuum und Stadt-Raum*, 11; Lindner (2004): *Walks on the Wild Side*, 111–117.

2 Vgl. Alexander (1995): *Die jüdische Bevölkerung Berlins*, 121.

3 Hegner (2008): *Gelebte Selbstbilder*, 126.

4 Die Altersspanne von 18 bis 35 wird von diversen Organisationen, die ihr Angebot an junge jüdische Erwachsene richten, als das Alter ihrer Mitglieder angegeben. Dazu gehören z.B. der bundesweit wirkende Jung und Jüdisch Deutschland e.V., der jüdische Jugend- und Studentenverband e.V. sowie die Organisation achtzehnplus. Die 18- bis 35-Jährigen, die im deutschsprachigen Raum seit den 1980er Jahren mit den Begriffen der „Postadoleszenten“ oder „Nachjugendlichen“ bezeichnet werden, stehen wegen ihrer noch weitgehend unerforschten Identifikationsprozesse in Hinblick auf ihr Jüdischsein im Fokus dieser Arbeit. In analytischer Hinsicht erscheint diese Altersgruppe besonders interessant, da ihre Mitglieder in der Gestaltung ihrer Räume Komponenten aus verschiedenen klassischen Lebensphasen vereinen: Einerseits sind sie wie Jugendliche in der Konstruktion dieser Räume noch weitgehend offen, flexibel und unbestimmt, andererseits sind sie wie Erwachsene weitgehend autonom

für die Analyse bilden die Feldnotizen, die als Ergebnisse der Teilnehmenden Beobachtung und der Wahrnehmungsspaziergänge entstanden sind, auf denen ich meine Akteure ein Jahr lang durch ihren Alltag und ihre Stadt begleitet habe. Mit der Methode des Mental Mapping wurden mit Hilfe von Berlin-Zeichnungen mentale Stadtbilder der Akteure erhoben, die einen Zugang zu deren kulturellen Mustern, Symbolen, Stereotypen und Images vermitteln, die sich wiederum zu Stadtbildern verdichten. Die Teilnehmende Beobachtung, Interviews und die gemeinsamen Spaziergänge dienten dazu, über das eigentliche Vorstellungsbild hinaus Aufschluss über die alltäglichen praktischen und emotionalen Erfahrungen sowie Formen der individuellen Erinnerung und des „kulturellen Gedächtnisses“ zu erhalten, die solchen Stadtbildern strukturierend zugrunde liegen.

Der für diese Studie gewählte Berlin-Fokus ist in erster Linie der großen Popularität der Stadt geschuldet, die diese bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts unter den russischsprachigen jüdischen Migranten genoss. Vor dem Hintergrund der Pogrome, die seit 1880 Juden im Russischen Reich den Besitz und oft das Leben kosteten, und der Schikanen, die jüdische Studenten an den russischen Universitäten erlitten, wurde Deutschland und vor allem Berlin mit seinen drei Hochschulen dank der liberalen Bildungspolitik und weit offenen, kaum kontrollierbaren Grenzen für russische Juden zum „gelobten Land der Wissenschaft und Kultur“⁵. Der Erste Weltkrieg und die Errichtung der bolschewistischen Diktatur trieben wiederholt mehrere hunderttausend Menschen Richtung Deutschland, so dass sich in Berlin Anfang bis Mitte der 1920er Jahre ca. 360.000 russische Flüchtlinge versammelten, darunter etwa zwanzig Prozent Juden.⁶ Sie gründeten zahlreiche russisch-, hebräisch- und jiddischsprachige Verlage, die Bücher nach Russland exportierten und Berlin dadurch zum Exilzentrum der russischsprachigen Elite im Westen machten.⁷

Die nächste Auswanderungswelle, die ein paar Tausend sowjetische Juden nach Berlin brachte, fand zwischen dem Anfang der 1970er und Anfang der 1980er Jahre statt, als die Sowjetische Regierung dank des kurzen Tauwetters in den Ost-West-Beziehungen den Eisernen Vorhang kurz lüftete. Dieser relativ kleinen Anzahl Einwanderer folgte eine Massenmigrationswelle, die seit dem Ende der 1980er Jahre bzw. seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion ca. ein-

und bedürfen keiner pädagogischen Betreuung mehr. Zum Begriff der „Postadoleszenz“ vgl. exemplarisch Gillis (1984): *Geschichte der Jugend*, 39f.

5 Schlögel (2012): *Russische Juden im russischen Berlin*, 106.

6 Schlögel gibt an, dass 1925 etwa 63.500 Juden aus dem ehemaligen Russischen Reich in Berlin lebten. Vgl. Schlögel (2012): *Russische Juden im russischen Berlin*, 106.

7 Vgl. Sorokina (Hg.) (2003): *Russkij Berlin*, 10; Mierau (Hg.) (1988): *Russen in Berlin*.

einhalb Millionen russischsprachiger Juden aus dem auseinander-brechenden Staat bzw. seinen Nachfolgerepubliken brachte. Dabei avancierte Deutschland neben den USA und Israel zu den wichtigsten Zielländern der Juden, die sich aufgrund von Antisemitismus sowie anhaltender Staats- und Wirtschaftskrisen entschieden hatten, ihre Heimat zu verlassen.⁸ Eine Wanderungsbewegung, die zwanzig Jahre lang andauerte, brachte über 200.000 Juden einschließlich ihrer nicht-jüdischen Familienangehörigen in ein Land, in dem das jüdische Leben fünfzig Jahre nach dem Holocaust vom Aussterben bedroht war.⁹

Diese letzte Einwanderungswelle verlieh Berlin eine besondere Qualität: Die jüdische Gemeinschaft in der deutschen Hauptstadt wurde zu der am schnellsten wachsenden auf der ganzen Welt, indem sich die Zahl ihrer Angehörigen vervierfachte. Während 1989 Berlin nur 6.000 Juden zählte, wird deren Zahl heute in der Hauptstadt auf über 25.000 geschätzt.¹⁰ Während den älteren jüdischen Flüchtlingen bei ihrer Einreise nach Deutschland der Einzug nach Berlin häufig auf der Grundlage des Bundesverteilungsschlüssels verweigert wurde,¹¹ ist die

-
- 8 Die Hintergründe sowie Parallelen und Unterschiede beider Einwanderungsbewegungen russischsprachiger Juden seit Anfang der 1970er Jahre werden ausführlich in Kapitel „Von (post)sowjetischen Juden zu jüdischen Berlinern. Sechs Stadtbilder und Porträits“ dieser Arbeit erläutert. Eine fundierte Einführung zu diesem Thema gibt außerdem Remennick (2007): *Russian Jews on Three Continents*, 36–41.
- 9 Haug gibt die Zahl der jüdischen Einwanderer, die zwischen 1991 und 2006 nach Deutschland einreisten, mit 226.651 an. Diese Information basiert auf den Angaben des Bundesverwaltungsamtes bzw. des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge. Vgl. Haug (2007): *Soziodemographische Merkmale, Berufsstruktur und Verwandtschaftsnetzwerke jüdischer Zuwanderer*, 9.
- 10 Hegner (2008): *Gelebte Selbstbilder*, 124. Bodemann und Bagno gehen sogar von 40.000 jüdischen Immigranten in Berlin aus. Vgl. dazu Bodemann/Bagno (2010): *In der ethnischen Dämmerung*, 162.
- 11 Zwischen 1991 und 2005 bildete das Kontingentflüchtlingengesetz die Grundlage für die Einreise der Juden aus der GUS nach Deutschland. Dieses auf der Basis der Genfer Flüchtlingskonvention wirkende Gesetz verlieh den Einwanderern einen privilegierten ausländerrechtlichen Status, der neben einem unbefristeten Aufenthaltsrecht, eine Arbeitserlaubnis sowie besondere Ansprüche an den Sozialstaat mit sich brachte. Die vor 1991 eingereisten Juden wurden *ex post* als Kontingentflüchtlinge anerkannt, während die nach 2005 Eingereisten entsprechend den Regelungen des aktuellen Zuwanderungsgesetzes behandelt werden. Vor ihrer Einreise wurden die mehrheitlich auf staatliche Hilfeleistungen angewiesenen jüdischen Flüchtlinge vom

Stadt für ihre Kinder heute zum „Mekka“ geworden: Zu einem Sehnsuchtsort, der sie aus dem gesamten Bundesgebiet zum Studium, Arbeiten oder auf ihrer Suche nach einem facettenreichen jüdischen Leben anzieht.¹² Die Tatsache, dass Berlin trotz der radikalen Zäsur des Zweiten Weltkrieges, der alle in der Vorkriegszeit bestehenden Netzwerke ausradierte, an seiner Attraktivität für die russischsprachigen Juden nicht eingebüßt hat, lässt annehmen, dass diese Stadt in ihrer Funktion als Zentrum der russisch-jüdischen Diaspora in Westeuropa zu einem Mythos im Sinne von Jan Assmann geworden ist und in das „kulturelle Gedächtnis“ der russischsprachigen Juden übergegangen ist.¹³

Bundesverwaltungsamt auf einzelne Länder nach dem Asylverteilungsschlüssel, dem Königsteiner Schlüssel proportional der deutschen Bevölkerung verteilt.

- 12 Die Tatsache, dass Berlin sich heute zu einem Magnet für junge russischsprachige Juden entwickelte, ist kein neues Phänomen. So stellen Schoeps et al. mit Hilfe einer Analyse der Daten des Bundesverwaltungsamtes Köln aus dem Jahr 1998 fest, dass Berlin bereits für diejenigen, die vor 1991, also vor dem Inkrafttreten des Kontingentflüchtlingengesetzes als „undokumentierte“ Personen einreisten, das populärste Ankunftsziel innerhalb Deutschlands war. Gefolgt von NordrheinWestfalen mit 1.810 Personen, beherbergte Berlin 4.006 jüdische Kontingentflüchtlinge und somit rund die Hälfte aller bis zu diesem Zeitpunkt angereisten sowjetischen Juden. Einen solchen „Ansturm“ von den auf staatliche Hilfeleistungen angewiesenen Migranten stellte für das finanziell stark geschwächte Berlin eine große Herausforderung dar, so dass bereits Mitte der 1990er Jahre der Zuzug nach Berlin auf der Grundlage des Königsteiner Schlüssels stark begrenzt wurde. Zwischen 1991 und 1998 nahm Berlin dann lediglich 521 von bundesweit 89.770 jüdischen Einwanderern auf. Eine solche Politik der „geschlossenen Stadt“ hinderte viele ex-sowjetische Juden allerdings nicht daran, im Rahmen von im Amtsdeutsch als „ungeregelt“ bezeichneten Umzügen aus anderen Bundesländern, die ihnen offiziell als Wohnort zugewiesen wurden, nach Berlin umzuziehen, so dass zum Beispiel von Juni 1994 bis Juni 1995 über 70 Prozent aller neuen Mitglieder der Berliner Jüdischen Gemeinde „ungeregelt“ nach Berlin kamen. Vgl. Schoeps/Jasper/Vogt (1999): Ein neues Judentum in Deutschland, 55f.; Kleff/Seidel (2009): Stadt der Vielfalt, 116f.
- 13 Als „kulturelles Gedächtnis“ bezeichnet Assmann einen Bestand an Texten, Bildern und Riten, in dem sich das Wissen über die Vergangenheit einer Gesellschaft und Epoche konzentriert. Durch eine spezifische „kulturelle Formung“ bildet dieses Wissen eine Vergangenheit, auf der eine Gruppe ihr Bewusstsein von Einheit und Besonderheit gründet. Des Weiteren behauptet Assmann, „dass im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird“, die in ihrer Gesamtheit eine Basis für „kulturelle Identität“ bildet. Allerdings sind

In Berlin angekommen, stehen junge russischsprachige Juden vor der Herausforderung, sich in der deutschlandweit in ihrer Vielfalt beispiellosen Landschaft an jüdischen Gemeinde- und gemeindeunabhängigen Einrichtungen zurechtzufinden. In einem weiteren Schritt konstruieren sie ihre eigenen Räume, die sie entsprechend ihrer kulturellen, religiösen und sozialen Bedürfnissen gestalten und sich wie ein Netz über die bestehenden Organisationsstrukturen und personelle Netzwerke spannen, ohne mit diesen komplett identisch zu sein. Dabei bilden die mindestens 25.000 jüdischen Berliner nur einen Teil des gesellschaftlichen Rahmens, in dem sich junge russischsprachige Juden bewegen. Ihr Spielraum wird außerdem von nicht-jüdischen Berlinern arabischer, türkischer, deutscher sowie russlanddeutscher Herkunft bestimmt, die auf der stark umkämpften Stadtfläche dicht nebeneinander leben und durch die gegenseitigen Begegnungen und Provokationen jeweils die eigenen Gruppenräume aushandeln. Angesichts dieser ethnischen und kulturellen Vielfalt, die Berlin ihnen geradezu aufzwingt sowie vor dem Hintergrund der deutschen und deutsch-jüdischen Geschichte werden die eigenen zahlreichen Identifikationen meiner Akteure als Juden, Russen, Ukrainer, Letten, aber auch Deutsche und postsowjetische Bürger neu ausgehandelt und im Kontext der deutschen und deutsch-jüdischen Geschichte interpretiert. Das Anliegen dieser Studie ist es, die Bedeutung der entsprechenden Kontakte und Konflikte, Zuordnungen und Abgrenzungen für die Räume, die junge russischsprachige Juden in der Stadt konstruieren und in denen sie sich bewegen, zu identifizieren und zu verstehen.

solche Mythen nicht losgelöst von dem gegenwärtigen Kontext und werden immer vor dem Hintergrund der aktuellen Bedürfnisse und Lebensumstände der Gruppenmitglieder neu ausgehandelt. Vgl. Assmann (1997): *Das kulturelle Gedächtnis*, 52, 76. Eine detaillierte Analyse der Rolle des „kulturellen Gedächtnisses“ für die Raumkonstruktions- und Identifikationsprozesse junger russischsprachiger Juden in Berlin erfolgt in Kapitel „Die jüdischen Mental Maps und der Berliner Stadtraum“ dieser Arbeit.

BEGRIFFSBESTIMMUNG

Der Raumbegriff und die jüdische Migrationserfahrung

Die breite theoretische Grundlage für die vorliegende Arbeit bildet die sogenannte „räumliche Wende“, die zu Beginn der 1980er Jahre in die Geistes- und Sozialwissenschaften Einzug fand. Dieses innovative Forschungsparadigma basiert auf der Erkenntnis, dass die zeitliche Dimension allein die Entwicklung unserer Kultur nicht hinreichend erklären kann und fordert dazu auf, „die Lebenswelt in ihrer sinnlichen Konkretheit“¹⁴ ernst zu nehmen. Unter dem Einfluss von Globalisierung, Translokalisierung und Deterritorialisierung, aber auch dem gestiegenen Interesse für den menschlichen Körper sowie der allgegenwärtigen Präsenz des Internets als einem virtuellen Raum wird behauptet, dass es weder hinreichend sei, Diskurse über Räume zu analysieren noch Räume lediglich als einen Untersuchungsgegenstand zu betrachten. Vielmehr wird ein räumliches Denken bzw. Umdenken gefordert, der Raum zu einer analytischen Kategorie *per se* erhoben.¹⁵

Mit der neuen Bedeutungszuschreibung an den Raum ging auch eine Neukonzeptionalisierung des Raumes einher. Dieser wurde nicht mehr als ein dreidimensionaler Container im geometrischen Sinn verstanden der bloß eine Bühne für die Praxis der Menschen bildet.¹⁶ Stattdessen wird der Raum als von Menschen selbst konstruiert und in ständiger Veränderung begriffen. Basiert auf raumtheoretischen Erkenntnissen von Martina Löw, Pierre Bourdieu und Henri Lefebvre, die einen prozessualen Charakter des Raumes betonen,¹⁷ wird der Raum in der vorliegenden Studie aus seinem starren euklidischen Korsett herausgeholt und in Bewegung gesetzt. So wie die Menschen und die Kultur selbst,

14 Schlögel (2009): Im Raume lesen wir die Zeit, 38.

15 Zum Hintergrund der „räumlichen Wende“ vgl. ausführlich Dünne/Günzel (2006): Raumtheorie; Döring/ Thielmann (2008): Spatial Turn.

16 Löw kritisiert die Vorstellung, dass jedem Raumbildungsprozess ein dreidimensionaler euklidischer Raum vorausgehen muss, als absolutistisch. Für sie hat die Realität des Raumes unumgänglich mit dem menschlichen Handeln und menschlichen Körper zu tun, so dass im Ergebnis an einem Ort mehrere Räume existieren können, die von verschiedenen Gruppen von Menschen konstruiert werden. Vgl. Löw (2001): Raumsoziologie, 63.

17 Vgl. bspl. Löw (2007): Zwischen Handeln und Struktur; Bourdieu (2006): Sozialer Raum, symbolischer Raum; Lefebvre (1997): The Production of Space.

entwickelt sich auch der Raum, von ihnen konstruiert, permanent weiter und möchte auch als Bedingung und Resultat dieser Prozessualität gedacht und erforscht werden. In dieser Arbeit werden Räume als „lokalisierte Kultur“ begriffen, als Kulturträger *per se*, die mit Bedeutung und Symbolik besetzt, mit kulturellen Codes und Weltbildern beladen werden. Dabei gehen die Raumbildung und die Identitätsbildung Hand in Hand, sie beeinflussen sich gegenseitig, tragen Spuren voneinander und sind nicht voneinander wegzudenken.

Die Jüdischen Studien können in ihrer Forschungspraxis, den Raum als analytische Kategorie ernst zu nehmen, allerdings als „späte Nachzügler“ bezeichnet werden. Die jahrtausendelange diasporische Erfahrung des jüdischen Volkes sorgte mit ihrer Metaphorik der „Heimatlosigkeit“ und „Ortlosigkeit“ dafür, dass Juden, nicht zuletzt in der Forschung, als ein „Volk des Buches“ begriffen wurden. Es lag daher auf der Hand, die jüdische Erfahrung anhand von Texten, seien es talmudische Kommentare oder persönliche Erinnerungen, zu interpretieren und zu begreifen.

Anstatt Juden eine Anhaftung an Räume und Territorien abzuspochen, wird die jüdische Erfahrung in dieser Arbeit in Anlehnung an Anna Lipphardt, Julia Brauch und Alexandra Nocke gerade angesichts der für das jüdische Volk charakteristischen hohen Mobilität und Multilokalität als eine *räumliche* und *territoriale Erfahrung* verstanden.¹⁸ Besonders die letzte Auswanderungswelle der Juden aus der ehemaligen Sowjetunion demonstriert deutlich, dass die sprichwörtliche „Heimatlosigkeit“ des jüdischen Volkes im Kontext konkreter territorialer Einheiten zu verorten ist. Seit der Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 beschuldigte die sowjetische Regierung die jüdischen Bürger wiederholt der Illoyalität dem sowjetischen Staat gegenüber. Im Lichte der sowjetischen Ideologie der einzigen und gemeinsamen sozialistischen Heimat für alle Völker und Nationen wurde die Geburt einer de facto zweiten Heimat als ein kollektiver Verrat der Juden an der Sowjetunion dämonisiert.¹⁹ Die Entscheidung jüdischer Familien, die Sowjetunion zu verlassen, sobald sich der Eiserner Vorhang für eine kurze Zeit lüftete bzw. nachdem die Sowjetunion auseinander gefallen war wurde daher stark von dieser territorialen Dichotomie geprägt.

Migration und Räume lassen sich nicht getrennt voneinander denken. Das Sich Zurechtfinden in der neuen Heimat lässt sich als ein Raumkonstruktionsprozess begreifen, im Laufe dessen die Einwanderer entsprechend ihren Bedürfnisse eigene Räume schaffen, die sich ggf. mit anderen, am selben Ort bereits bestehenden Räumen anderer Gruppen überschneiden oder für die sie nach ei-

18 Lipphardt/Brauch/Nocke (2008): Exploring Jewish Space, 3.

19 Pinkus (1988): The Jews of the Soviet Union.

nem noch „unbesetzten“ Ort suchen. Besonders bei jungen russischsprachigen Juden scheinen ihre eigenen, jugendkulturellen Räume von besonderer Relevanz für die Aushandlung ihrer Identifikationen zu sein. Wie die Jugendlichen generell, sind auch sie von der Gestaltung des öffentlichen Raumes weitgehend ausgeschlossen.²⁰ In der Öffentlichkeit sind Jugendliche oft nur dann ein Thema, wenn sie auffällig werden, und zwar in einer negativen Art und Weise. Bei der jungen Generation der jüdischen Einwanderer ist das nicht der Fall. Möchte man sich in Begriffen der „Integration“ ausdrücken, wird man sie als ein positives Beispiel für diesen gesellschaftlichen Prozess bezeichnen: Sie machen keine negativen Schlagzeilen in den Medien, etwa weil sie straffällig werden, die Mehrzahl von ihnen hat Abitur gemacht oder ein Studium absolviert, und nicht wenige würden Deutsch als ihre erste Sprache bezeichnen. Im Gegensatz zu jungen „Türken“ oder „Aussiedlerdeutschen“ wird der jungen Generation der jüdischen Einwanderer in der nicht-jüdischen Öffentlichkeit gar keine, in der jüdischen Öffentlichkeit kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Ihre Jugendkultur ruft also keinen Diskurs hervor, sondern produziert vielmehr eine Lebens- und Handlungspraxis, die für ihre Äußerungen *per definitionem* eines physischen, sozialen oder symbolischen Raums bedarf. Ihr Kampf um die Anerkennung und Förderung wird daher zum größten Teil in ihre eigenen Räume verlagert: Es sind diese jugendkulturellen Räume, wo sich die Kultur verdichtet und wo sich die gruppenbildenden Prozesse beobachten lassen, in denen die Jugend ihre Identifikationen aushandeln und ihre Ziele und Stile realisieren kann.²¹

Der Begriff der Jugend und die jüdische Migrationserfahrung

Die klassisch-traditionelle Definition der Jugend als eine auf biologischen und entwicklungspsychologischen Kriterien basierende eigenständige Lebensphase, die mit dem Beginn der Pubertät um das 12. Lebensjahr anfängt und mit dem Eintritt in das Berufsleben und/oder mit der Heirat um das 25. Lebensjahr en-

20 Ferchhoff beobachtet eine wachsende Distanz der Jugendlichen und jungen Erwachsenen zum politischen Geschehen und eine allgemeine Entfremdung von den öffentlichen Organisationen wie Parteien, Verbänden oder Kirchen. Eine solche Vertrauenskrise hat zum Teil damit zu tun, dass die jungen Leute sich mit ihren Bedürfnissen, Sorgen und Hoffnungen von den Akteuren der Politik nicht ernstgenommen fühlen und nicht an der Gestaltung des öffentlichen Raumes beteiligt werden. Vgl. Ferchhoff (2011): Jugend und Jugendkulturen, 441–450.

21 Siehe dazu Gromova (2011): Spezifika der jungen Generation jüdischer Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Berlin.

det²² wurde im Laufe der letzten Jahrzehnte immer mehr in ihrer Bestimmung aufgeweicht. Die kulturellen und sozialen Kriterien, die inzwischen für die Klärung des Jugendbegriffes hinzugezogen wurden, lassen von der „Entstrukturierung“, „Destandardisierung“ und dem „Strukturwandel“ der Jugendphase sprechen.²³ Durch die verlängerten Ausbildungszeiten, Diversifizierung der Berufsmöglichkeiten sowie veränderten Lebensbeziehungs- und Familiengründungsmustern wird die Suche des Individuums nach seiner persönlichen und sozialen Identität, die für die Jugendphase kennzeichnend ist, in zweierlei Hinsicht „destrukturiert“. Zum einen wird Jugend als Phase in mehrere Teilübergänge gegliedert, die sich unter anderem in rechtlichen und politischen Mündigkeitsgrenzen äußern,²⁴ zum anderen wird die Grenze der Jugendphase immer weiter nach hinten ausgedehnt und je nach Standpunkt mit 27, 29 oder 35 Jahren definiert.²⁵

Im Laufe der Ausdifferenzierung der Jugendphase hat sich mittlerweile in der Jugendforschung der Begriff der „Postadoleszenz“ oder der „Nachjugend“ fest etabliert. Diese zusätzliche Lebensphase, die sich in Begriffen der klassischen Jugendforschung zwischen der Jugend und der Erwachsenenphase befindet, weist auf die Tatsache hin, dass sich in der spätmodernen Gesellschaft mit der für sie kennzeichnenden Enttraditionalisierung, Pluralisierung und Individualisierung der kreative Prozess des „Selbstbastelns“, die wirtschaftliche Abhängigkeit und die Unbestimmtheit hinsichtlich der Formen partnerschaftlicher Beziehungen bis ins vierte Jahrzehnt hinein verlängert hat. In den neuesten For-

-
- 22 Ferchhoff (2011): Jugend und Jugendkulturen im 21. Jahrhundert, 94f.; Schäfers/Scherr (2005): Jugendsoziologie, 17–25.
 - 23 Heitmeyer/Olk (Hg.) (1990): Individualisierung von Jugend; Ferchhoff/Olk (Hg.) (1988): Jugend im internationalen Vergleich.
 - 24 Mitterauer spricht von „entritualisierten Teilübergängen“ und von verschiedenen „Zäsuren der Jugendphase“, die sich nach juristischen und politischen, aber auch sexuellen, sozialen und kulturellen Kriterien aufsplintern. Vgl. Mitterauer (1992): Sozialgeschichte der Jugend, 92f., 44–46; Schäfers/Scherr unterteilen die Jugendphase in die „pubertäre“, „nachpubertäre“ und die „Phase der jungen Erwachsenen“. Vgl. Schäfers/Scherr (2005): Jugendsoziologie, 24.
 - 25 Während das Kinder- und Jugendhilfegesetz einen 18- bis 27-Jährigen als einen „jungen Volljährigen“ definiert, ist in einer Repräsentativstudie von Gille/Krüger über die politische Orientierung Jugendlicher die Altersspanne für diese Gruppe mit 12 bis 29 Jahren angesetzt. Das Jugendwerk der Deutschen Shell schließt in seine Definition von Jugendlichen alle im Alter von 13 bis 35 Jahren ein. Vgl. KJHG/SGB VIII, § 7; Gille/Krüger (2000): Unzufriedene Demokraten; Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.) (1992): Jugend '92.

schungen wird die Postadoleszenz als eine „Jugendverlängerungsphase“ betrachtet und bleibt in ihrer theoretischen Ausformung daher der Gegenstand der Jugendforschung.²⁶

Wenn Jugendliche an ihren persönlichen Lebensentwürfen „basteln“, ziehen sie für diesen Prozess laut Dieter Baacke den von offiziellen Institutionen bereitgestellten Räumen ihre eigenen jugendkulturellen Räume vor. Denn es ist gerade das Kennzeichen der Jugendkultur, so Baacke, dass „sie mit den gesellschaftlich konfigurierten Zonen nicht deckungsgleich ist, [sondern] vielmehr eine Absetzbewegung darstellt“.²⁷ Ob Jugendliche und junge Erwachsene sich in die speziell für sie geschaffenen Jugendclubs eingliedern, diverse Cafés und Discobars nutzen oder die bestehenden Räume für ihre eigenen Zwecke umdefinieren, all diese Prozesse wirken gemeinschaftsbildend: Indem die Jugend eigene Räume definiert, kämpft sie um Anerkennung und um Förderung der eigenen Gruppe durch bestimmte gesellschaftliche Akteure und durch die erwachsene Mehrheitsgesellschaft. Geht man mit Wolfgang Kaschuba davon aus, dass die meisten Konflikte in solchen Prozessen in Begriffen wie Herkunft und Kultur ausgetragen werden²⁸, spielt gerade bei Jugend die Abgrenzung von anderen ethnischen, kulturellen und religiösen Gruppierungen eine zentrale Rolle bei der Konstruktion ihrer eigenen Gruppengemeinschaft.

Die jungen russischsprachigen Juden, die als Kinder oder Jugendliche gemeinsam mit ihren Familien nach Deutschland eingewandert sind, befinden sich unter dem Einfluss mehrerer „Stammkulturen“, von denen sie sich in ihrer Suche nach der eigenen Form des Jüdischseins abzugrenzen suchen. Auf der einen Seite finden sie die Generation ihrer in der Sowjetunion sozialisierten Eltern und Großeltern vor, deren Verständnis des Jüdischseins unter dem Einfluss der religionsfeindlichen sowjetischen Politik in den meisten Fällen auf eine ethnische Komponente reduziert bzw. als Nationalität begriffen wird.²⁹ Auf der anderen Seite treffen sie in Deutschland auf die „alteingesessene“ jüdische Gemeinschaft, deren Mitglieder ihr Jüdischsein, zumindest nominell, durch die Zugehörigkeit zum jüdisch-religiösen Glauben definieren und als eine ihrer Hauptaufgaben das

26 Zu diesen Ausführungen vgl. Gillis (1984): *Geschichte der Jugend*, 39f.; Ferchhoff (2011): *Jugend und Jugendkulturen*, 95–98; Schäfers/Scherr (2005): *Jugendsoziologie*, 25.

27 Baacke (2007): *Jugend und Jugendkulturen*, 170.

28 Kaschuba (2005): *Urbane Identität: Einheit der Widersprüche?* 25.

29 Die Bezeichnung „Jude“ wurde in den sowjetischen Pässen analog zum „Russen“, „Tataren“ oder „Deutschen“ unter der Rubrik *nationalnost'*, „Nationalität“ vermerkt und galt offiziell nicht als Religionszugehörigkeit. Vgl. Gitelman (2009): *Jewish Identity and Secularism in Post-Soviet Russia and Ukraine*, 248, 252.

Heranführen der Einwanderer an deren jüdische religiöse Wurzeln betrachten.³⁰ Vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Definitionskontexte handeln junge russischsprachige Juden ihre jüdischen, aber auch russischen, ukrainischen oder deutschen Identifikationen neu aus. Nicht zu vernachlässigen ist dabei die Tatsache, dass etwa die Hälfte der Kinder russischsprachiger jüdischer Einwanderer aus interkonfessionellen Ehen stammt, in denen ein Elternteil jüdisch und der andere russisch-orthodox ist. Daher spielt der Rückbezug auf die Pluralität der religiösen Weltanschauungen bei ihrer Suche nach einer eigenen Form des Jüdischseins eine bedeutende Rolle.

Die Frage danach, welche Form des Jüdischseins junge russischsprachige Juden vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen kulturellen Kontexte für sich reklamieren, bildet den zentralen Teil der aktuellen akademischen Debatte über das „neue Judentum in Deutschland und Europa“. Dabei wird diskutiert, welche Gestalt die jüdische Existenz im Nachkriegsdeutschland im Unterschied zu der Zeit vor dem Holocaust annimmt. Als „neu“ wird dabei neben einem „Leben nach der Katastrophe“ außerdem die gegenwärtige Entwicklung einer europäisch-jüdischen Identität betrachtet sowie die Tatsache, dass die heute in Deutschland lebenden Juden im Vergleich zu ihren Glaubensbrüdern im Vorkriegsdeutschland mehrheitlich eine nicht-deutsche Herkunft haben.³¹ Den aktuellsten Beitrag zu dieser Debatte liefert Heinrich Olmer mit seinem bisweilen einzigartigen Werk „Wer ist Jude?“. Darin verknüpft er eine hermeneutische Analyse der biblischen Schriften und der Mischna³² (Aufzeichnung der mündli-

30 Dieses Anliegen definiert der Zentralrat der Juden in Deutschland als eine der Hauptaufgaben der jüdischen Gemeinden in Bezug auf die Neueinwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion auf seiner Webseite.

31 Repräsentativ für die Debatte um das „neue Judentum“ steht ein Zitat von Salomon Korn, dem Vizepräsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland: „Wir bauen etwas Neues auf, etwas, dessen Charakter wir nicht genau kennen, weil sich das Judentum in Deutschland verändert hat und stark verändert, und sich auch in Zukunft verändern wird. Es wird möglicherweise ein neues Judentum geben und die Symptome erkennen wir heute. [...] Wie dieses Judentum in Zukunft aussehen wird, das kann niemand vorhersagen.“ Vgl. Korn (2007): Zukunft des Judentums in Deutschland. Weitere Beiträge zur Debatte über das „neue Judentum in Deutschland und Europa“ liefern Bodemann (2002): In den Wogen der Erinnerung; Aviv/Shneer (2005): New Jews; Peck (2006): Being Jewish in the New Germany.

32 In dieser Arbeit werden herbräische, russische und andere fremdsprachige Ausdrücke kursiv gesetzt. Auf die Kursivierung wird verzichtet, wenn die Begriffe in den allgemeinen Gebrauch der deutschen Sprache übergegangen sind.

chen Tora) hinsichtlich der geltenden Definition des Judeseins mit der Frage nach der Aktualität der Regelung des jüdischen Religionsgesetzes, der Halacha, wonach nur derjenige ein Jude ist, der von einer jüdischen Mutter abstammt oder zum Judentum konvertiert ist, für die heutige deutsche und europäische jüdische Gemeinschaft. Dabei ruft Olmer die aktuell sinkende demografische Entwicklung der europäischen Judenheit ins Bewusstsein, die mit einer wachsenden Zahl an interkonfessionellen Ehen zu tun hat, die unter den russischsprachigen Juden besonders hoch ist. Da etwa die Hälfte der Kinder russischsprachiger Einwanderer, die heute in Deutschland leben, aus den Ehen zwischen einer nicht-jüdischen Mutter und „lediglich“ einem jüdischen Vater stammen und nach der Halacha daher nicht als Juden gelten, plädiert Olmer dafür, die Patrilinearität als grundlegendes Merkmal der Zugehörigkeit zum Judentum mit der Matrilinearität gleichzusetzen, um die Zukunft der jüdischen Gemeinschaft zu sichern und den neuen Ausdrucksformen des Judentums gerecht zu werden.³³

Olmers Plädoyer dafür, die neuen Ausdrucksformen des Judentums ernst zu nehmen, findet in dem Aufruf von dem Rabbiner Walter Jacob, einer führenden Persönlichkeit des Reformjudentums, der viele Jahre lang der Zentralkonferenz amerikanischer Rabbiner vorstand, seinen Widerhall, wenn dieser behauptet:

„Da uns für unsere jüdische Identität eine Vielzahl von Optionen zur Verfügung steht, sollten wir uns nicht allzu sehr um die Zukunft oder unsere demografische Entwicklung sorgen. Einige mögen für immer verloren gehen, aber die meisten werden in Nordamerika, Israel und Europa neue Formen der Jüdischkeit und des Judentums schaffen.“³⁴

Vor dem Hintergrund der großen Fülle an ethnischen, kulturellen und religiösen Identifikationen, die ihnen zur Verfügung stehen, bietet sich die Gruppe junger russischsprachiger Juden für die Untersuchung von neuen Formen des Judentums besonders an und lässt sich als ein Protobeispiel der „neuen Juden“ bezeichnen.

33 Olmer (2010): „Wer ist Jude?“

34 Jacob (2008): Optionen für eine jüdische Identität, 6.

„Urbane Identität“ und die jüdische Migrationserfahrung

Begreift man die Großstadt an sich mit Kevin Lynch als „das gewaltige Symbol einer komplizierten Gesellschaft“³⁵, lässt sie sich nicht nur als ein Generator von unterschiedlichen Lebensstilen, Ideen und Wünschen verstehen, sondern auch als eine eigene „kulturelle Form“ auffassen. Eine Besonderheit dieser „kulturellen Form“ bildet die Vielfalt von Räumen und Verortungsmöglichkeiten, die Georg Simmel als eine Konsequenz der für das Großstadtleben charakteristischen *Individualisierung*, *Rollendifferenzierung* und *Anonymität* betrachtet.³⁶ Diese, gepaart mit der sprichwörtlichen *Widersprüchlichkeit*, dem rasanten *Tempo* und dem *Chaos* des metropolitanen Lebens, bilden die allgemeinen Referenzkriterien, an denen sich die Stadtbewohner in ihren Wahrnehmungs- und Handlungspraxen und in der Konstruktion ihrer Räume orientieren.

In Anbetracht dieser großstädtischen Lebensbedingungen entstehen in der Zeit der Zweiten Moderne im urbanen Raum laut Kaschuba „neue Formationen“ von Identifikationen, die als Folge der Auflösung herkömmlicher Gemeinschaften und Netzwerke sichtbar werden und die als eine „urbane Identität“ aufgefasst werden können.³⁷ So leben in der postmodernen Großstadt noch mehr unterschiedliche Gruppen viel dichter und auf einem immer engeren Raum zusammen, als Louis Wirth es in seiner Definition der modernen Großstadt bereits im Jahr 1938 festhielt.³⁸ Ihr Zusammenleben wird dabei durch die *Dialektik von Auflösung von Traditionen* einerseits, und *Freisetzung von neuen Lebensweisen* andererseits bestimmt.

Die Vielfalt an unterschiedlichen Gruppen, die sich einen urbanen Raum miteinander teilen müssen, nimmt im Zeitalter der Migration besonders schnell

35 Lynch (2007), 14.

36 Diese Charakterisierung macht Simmel am Beispiel von Entwicklungen von Leistungen und Erwerbsquellen bzw. Arbeitsteilung im urbanen Raum deutlich. Durch die Größe und Ausdehnung der Stadt entwickelt sich eine Vielfalt von Leistungen, die es für Individuen immer schwieriger macht, Kunden zu finden. Um aus der Menge hervorzuragen, müssen sie immer raffiniertere Kniffe entwickeln: „Die Notwendigkeit, die Leistung zu spezialisieren, um eine noch nicht ausgeschöpfte Erwerbsquellen, eine nicht leicht ersetzbare Funktion zu finden, drängt auf Differenzierung, Verfeinerung, Bereicherung der Bedürfnisse des Publikums, die ersichtlich zu wachsenden personalen Verschiedenheiten innerhalb dieses Publikums führen müssen.“ Simmel (2006): Die Großstädte und das Geistesleben, 36.

37 Kaschuba (2005): Urbane Identität: Einheit der Widersprüche? 21.

38 Wirth (2002): Urbanism As a Way of Life.

zu. Dabei handelt es sich um eine Vielfalt, die laut Kaschuba „weniger von innen, als vielmehr von außen kommt: Ohne Migration gibt es keine Großstadt und keine Urbanität. Historisch entstehen und wachsen die großen Städte allein durch den Zuzug fremder Menschen und fremder Ideen.“³⁹ Je mehr unterschiedliche Gruppen mit ihren eigenartigen kulturell und religiös geprägten Sprechweisen, Kleidungsstilen und Geschmacksrichtungen in der Großstadt zusammenkommen, desto mehr Bedeutung erhalten bei der Aushandlung ihrer kollektiven Identifikationen die Differenzvorstellungen von dem „Eigenen“ und dem „Fremden“.⁴⁰ Um in diese Vielschichtigkeit und das Chaos des urbanen Lebens eine gewisse Ordnung zu bringen, werden von Migranten die Strategien der Abgrenzung von den anderen Gruppen genutzt, um sich auf diese Art und Weise der eigenen Werte und Normen zu versichern.⁴¹

Möchte man die Raum- und Identitätskonstruktionen in einer Großstadt untersuchen, geraten in Anlehnung an Frederik Barth in erster Linie *kulturelle* und *ethnische Grenzen* zwischen unterschiedlichen Gruppen in den forschenden Blick. Barth betont, dass eine ethnische Gruppe weniger durch einen festen und unveränderbaren Kern von Kultur, Tradition und Religion gekennzeichnet ist, sondern vielmehr durch ethnische und kulturelle Grenzziehungen konstruiert wird, die entweder die Zugehörigkeit eines Mitglieds zu einer Gruppe oder dessen Ausschluss signalisieren. Zentral für Barths Begriff der „ethnischen Grenzen“ gilt die Behauptung, dass sowohl die Ethnizität als auch die ethnischen Grenzen nicht primordial vorgegeben sind, sondern sich in Interaktion mit anderen, ähnlich strukturierten Gruppen konstruieren.⁴²

Auf die zentrale Bedeutung von „ethnischen Grenzen“ bei der Definition und Konstruktion von Ethnizität weist auch Zvi Gitelman in seiner Forschung über die Identität der post-sowjetischen Juden hin.⁴³ Dabei stellt er fest, dass die Juden in Russland und der Ukraine eine relativ ungewöhnliche jüdische Gemeinschaft bilden. In Vergleich zu Juden im Rest der Welt, deren jüdische Gemein-

39 Kaschuba (2005): Urbane Identität: Einheit der Widersprüche? 13.

40 Ebd., 21.

41 Grundlegend für diese Ausführungen ist die *Distinktionstheorie* von Bourdieu, die zeigt, dass kulturelle Praktiken zur sozialen Abgrenzung zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen dienen und sich in solchen „feinen Unterschieden“ wie Geschmacksrichtungen, Kleidungsstilen, Intonation oder Gestik kenntlich machen. Vgl. Bourdieu (2010): Die feinen Unterschiede.

42 Vgl. Barth (1998): Introduction.

43 Vgl. Gitelman (2003): Thinking About Being Jewish in Russia and Ukraine; Gitelman (2009): Jewish Identity and Secularism in Post-Soviet Russia and Ukraine.

schaft laut Gitelman zum größten Teil auf den jüdischen Inhalten basiert, wird das Jüdischsein der postsowjetischen Juden in erster Linie durch die Grenzziehungen zu anderen ethnischen Gruppen der ehemaligen Sowjetunion definiert:

„If ethnicity consists of content and boundaries, then the ethnicity of Soviet Jews was defined since the 1930s much more by boundaries than by content. Neither language, nor religion, nor dress, nor foods, nor territory (despite the creation of the Jewish Autonomous Oblast⁷ in Birobidzhan) marked them off from other Soviet citizens. Rather, it was state-imposed identity and social perceptions.“⁴⁴

Gitelmans Behauptung, dass die ex-sowjetischen Juden im Vergleich zu den anderen jüdischen Gemeinschaften weltweit deshalb eine Ausnahme bilden, weil sich ihr Jüdischsein in erster Linie durch Abgrenzungen von den anderen ethnischen Gruppen konstruiert und in keiner Weise auf die jüdischen Inhalte zurückzuführen ist, kann so nicht zugestimmt werden. Auch für die deutschen Juden in der Zeit des Kaiserreiches und der Weimarer Republik stellt Till van Rahden einen konstruierten Charakter des Jüdischen fest, der in erster Linie auf die Interaktion mit Mitgliedern anderer ethnischer Gruppen und somit auf die Aushandlung „ethnischer Grenzen“ zurückzuführen ist.⁴⁵ Einzigartig für die post-sowjetischen Juden bleibt jedoch die Tatsache, dass ihr Verständnis des Jüdischseins ihnen seitens der sowjetischen Regierung auferlegt wurde, die Juden nicht als eine Glaubensgemeinschaft, sondern als eine Nationalität bzw. ethnische Gruppe klassifizierte und sie somit in eine Reihe mit über hundert anderen Nationalitäten des sowjetischen Vielvölkerstaates stellte. So mussten seit 1932 alle Stadtbewohner in der Sowjetunion einen Personalausweis besitzen, in dem die eigene Nationalität in der berühmt-berüchtigten „fünften Zeile“, *p'ataja grafa*, vermerkt war. Ein solcher Vermerk diente der Abgrenzung sowohl zwischen den einzelnen Individuen als auch zwischen den ganzen Völkern und konnte, wie im Falle der Juden, Diskriminierungen in der Schule, bei Vergabe von Studienplätzen und am Arbeitsplatz verursachen.⁴⁶ Durch das Verbot der Gottesdienste, Ausübung der Glaubenstraditionen im Alltag und die nicht sanktionierte Lehre der jiddischen und hebräischen Sprachen wurde das Jüdischsein in der Sowjetunion seiner Inhalte beraubt. Juden, die zum größten Teil Großstadtbewohner waren, kon-

44 Gitelman (2009): *Jewish Identity and Secularism in Post-Soviet Russia and Ukraine*, 243.

45 Vgl. van Rahden (2000): *Weder Milieu noch Konfession*; van Rahden (2000): *Juden und andere Breslauer*.

46 Gitelman (2009): *Introduction: Jewish Religion, Jewish Ethnicity*, 1.

zentrierten sich stattdessen darauf, in der harten Realität des sowjetischen Alltages mit den anderen ethnischen Gruppen um den Zugang zum Studium und die Einnahmequellen zu konkurrieren, so dass diese Konkurrenz häufig zur einzigen Quelle wurde, aus der man die Definition seines Jüdischseins schöpfte.

Die russischsprachigen Juden, die als Kinder und Jugendliche nach Deutschland einwanderten, müssen das ausschließlich ethnische und somit auf biologischen Merkmalen basierte Verständnis des Jüdischseins ihrer Eltern vor dem Hintergrund der deutschen und deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur neu aushandeln. Während die meisten von ihnen mit Inhalten der jüdischen Religionslehre nicht vertraut sind, werden sie in Deutschland entsprechend der offiziellen Position des Zentralrates der Juden in Deutschland als Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft betrachtet. Auf der Basis dieses unterschiedlichen Verständnisses des Judentums konstruieren sie eine neue Form des jüdischen Daseins, die ihren eigenen Bedürfnissen entspricht. Eine zentrale Rolle spielen dabei nicht nur Kontakte und Konflikte mit anderen Juden, sondern auch mit türkisch- und arabischstämmigen Gruppen, russischsprachigen Spätaussiedlern und nicht-jüdischen Deutschen. Die besonders hohe Dichte und Größe der Minderheitengruppen, die in Berlin dank des Hauptstadtcharakters zu beobachten ist,⁴⁷ trägt dazu bei, dass hier die gemeinschaftsbildenden Prozesse stärker als an den nicht-urbanen und weniger urbanen Orten durch Abgrenzungspraxen bestimmt sind, die sich schließlich in physischen, symbolischen und sozialen Räumen abbilden.

47 Nach den Angaben des Amtes für Statistik Berlin-Brandenburg leben in Berlin 872.000 Menschen mit Migrationshintergrund. Darunter rund 170.000 mit türkischen, 90.000 mit polnischen und 60.000 mit arabischen Wurzeln. Fast 100.000 Berliner stammen außerdem aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion, wobei die Bewohner der östlichen Bezirke hauptsächlich deutsche Aussiedler und die, der westlichen jüdische Kontingentflüchtlinge sind. Vgl. o.V. (2011): Zahlen mit Migrationshintergrund. Die entsprechenden Zahlenangaben stammen vom Amt für Statistik Berlin Brandenburg.

DAS SCHNITTFELD ZWISCHEN JÜDISCHEN STUDIEN, MIGRATIONSFORSCHUNG UND STADTFORSCHUNG

Mit der Masseneinwanderung der russischsprachigen Juden nach Deutschland seit Beginn der 1990er Jahre näherten sich Wissenschaftler diesem Phänomen zunächst mit Hilfe vom quantitativen Forschungsparadigmen an. Im Zentrum der ersten Untersuchungen standen neben den Auswanderungsgründen, die sozialen Merkmale der Migranten in Hinblick auf religiöse Orientierung, Herkunftsort, Bildungsabschluss und Berufsprofil. Die größtenteils durch standardisierte Fragebögen erhobenen Daten sollten vor allem der Verbesserung der „Integration“ der Neueinwanderer in die bestehenden jüdischen Gemeinden sowie in die allgemeine deutsche Gesellschaft dienen und lieferten eine Art Bestandsaufnahme über diese „neuen Juden“ Deutschlands.

Als eine der ersten Forschergruppen widmeten sich dem Thema Julius Schoeps, Willi Jasper und Bernhard Vogt in ihren im Jahr 1996 und im Jahr 1999 erschienen Studien über „ein russisches Judentum in Deutschland“.⁴⁸ Während sich die Verfasser in der Erforschung der Ausreisemotive auf die Erfahrung des Antisemitismus konzentrierten, stellten sie in Hinblick auf die sozio-religiösen Merkmale der Einwanderer eine Überproportionalität von akademischen Berufsabschlüssen und urbaner Herkunft sowie eine kaum existente religiöse jüdische Bindung fest. Ergänzt durch einen Überblick über die Verteilung der russischsprachigen Juden auf dem bundesdeutschen Gebiet sollte mit den erhobenen Daten eine „Planungsgrundlage für Integrationshilfen“ geschaffen werden, die den jüdischen Gemeinden bei ihrer Arbeit mit den Neueinwanderern zur Hilfe kommt.

Auch die im Jahr 1996 abgeschlossene Studie von Judith Kessler „Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990“⁴⁹ beinhaltet Empfehlungen, die zur Verbesserung der „Integration“ der Einwanderer beitragen sollen. Die sozialwissenschaftliche Studie konzentriert sich auf Berlin und bietet einen Überblick über die berufliche Situation, den Herkunftskontext und die „psycho-soziale Lage“ der Einwanderer. Einen weiteren Schwerpunkt setzt Kessler auf den „Mentalitätsunterschied“ zwischen den „alteingesessenen“ und den eingewanderten Juden und mahnt bei den letzteren einen durch die sowjetische Sozialisation bedingten Mangel an Eigeninitiative und Verantwortung an, den sie für

48 Schoeps/Jasper/Vogt (1996): Russische Juden in Deutschland; Schoeps/Jasper/Vogt (1999): Ein neues Judentum in Deutschland.

49 Kessler (1996): Jüdische Migration aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990.

die „Integrationsprobleme“ der Neuankömmlinge in die bestehenden jüdischen Gemeinden pauschal verantwortlich macht.

Die Frage nach der „Integration“ spielt auch in der Studie von Jeroen Doornik eine zentrale Rolle. In der im Jahr 1997 verfassten Arbeit mit dem Titel „Going West. Soviet Jewish Immigrants in Berlin since 1990“⁵⁰ erarbeitet Doornik eine soziologische Typenbildung in Bezug auf die Anpassungsstrategien der Migranten an die deutsche Gesellschaft. Mit Hilfe vom Bourdieuschen Konzept des „sozialen Raumes“ erklärt er die unterschiedlichen „Integrationsformen“ der Einwanderer mit den Formen ihres in der Herkunftsgesellschaft erworbenen Habitus. Dabei bleibt die Aufnahmegesellschaft jedoch ein abstrakter Raum und die Akteure statische Figuren, die nach der Anpassungsfähigkeit ihres Habitus an die Ankunftsgesellschaft und nicht nach der Interaktion mit dieser beurteilt werden.⁵¹

Während diese ersten Forschungsarbeiten die Frage nach „Anpassungsfähigkeit“ und „Integrationsleistungen“ der Migranten in die bestehenden jüdischen Gemeinden und die allgemeine deutsche Gesellschaft ins Zentrum der Untersuchungen rücken, spiegeln sie den Blick der „alteingesessenen“ jüdischen Gemeinschaft auf die russischsprachigen Juden wider. Im Unterschied dazu zeichnen sich die nachfolgenden, mehrheitlich qualitativen Studien durch ihre Akteurszentriertheit aus, indem sie die Einwanderer selbst mit ihrem eigenen Verständnis des Jüdischseins, ihren Familien- und Verfolgungsgeschichten, Deutungs- und Handlungsmustern, Lebensentwürfen und Zukunftsvorstellungen in den Mittelpunkt der Untersuchungen rücken.

Bereits im Jahr 1997 stellte Yvonne Schütze in ihrer migrationssoziologischen Analyse die Frage, wie junge russischsprachige Juden, die seit mehreren Jahren in Berlin leben, mit dem Dilemma umgehen, ins „Land des Holocaust“ ausgewandert zu sein.⁵² Sie analysiert die Interaktion zwischen den mitgebrachten Denkmustern und den moralischen Normen, die von der Ankunftsgesellschaft an die Einwanderer herangetragen werden und kommt zu dem Schluss, dass das Wissen um den Holocaust erst in Deutschland für die Einwanderer zu einem integralen Bestandteil ihrer jüdischen Identität wurde. 2006 veröffentlichte sie außerdem eine Langzeitstudie, die auf drei Interviewserien mit jungen russischsprachigen Juden basiert und nach der subjektiven Wahrnehmung des eigenen Jüdischseins fragt.⁵³ In ihren Arbeiten lässt Schütze jedoch unklar, welche

50 Doornik (1997): *Going West*.

51 Diese Kritik äußert Becker (2001): *Ankommen in Deutschland*, 14.

52 Schütze (1997): „Warum Deutschland und nicht Israel?“

53 Schütze (2006): *Migration und Identität*.

Besonderheiten der städtischen Existenz und welche konkreten, berlinspezifischen institutionellen Zusammenhänge den Rahmen für die Interaktion zwischen dem mitgebrachten und neuerworbenen Wissen bilden.

In der im Jahr 2001 veröffentlichten Studie widmet sich Franziska Becker den Wechselwirkungen zwischen der Identitätsentwicklung der Migranten und den diskursiven und politisch-rechtlichen Rahmenbedingungen ihrer Aufnahme in Deutschland.⁵⁴ In ihrer biografisch-narrativen Analyse geht Becker anhand von drei Fällen der Frage nach, wie die Selbstverortungen der Einwanderer von den an sie herangetragenen Fremdbildern wie Stereotypen, Identitätserwartungen und Handlungsansprüchen beeinflusst werden. Sie kommt zu dem Schluss, dass Migranten in der Aushandlung ihrer Eigenbilder den Ansprüchen der Aufnahmegesellschaft gerecht sein wollen und sich daher in der Beschreibung ihrer jüdischen Identität und des Flüchtlingsschicksals der Kategorien wie „Echtheit“ und „Authentizität“ bedienen.

Auch Karen Körber widmet sich in der im Jahr 2005 verfassten ethnografischen Analyse einer neu gegründeten jüdischen Gemeinde in Sachsen-Anhalt dem Spannungsfeld zwischen den Identitätskonstruktionen bei russischsprachigen jüdischen Einwanderern und den Erwartungen, die an sie von der Aufnahmegesellschaft herangetragen werden.⁵⁵ Körbers Feldforschung findet mitten in der jüdischen Gemeinde statt und rückt die Folgen der Migrationspolitik sowie Erinnerungskultur für die Bedeutung einer jüdischen Identität für die Einwanderer in den Mittelpunkt. Sowohl bei Becker als auch bei Körber bleibt allerdings offen, wie unterschiedliche Altersgruppen der Einwanderer mit den an sie herangetragenen Zuschreibungen umgehen und welche Besonderheiten die Eigenbilder der Migranten im konkreten lokalen Kontext Deutschlands aufweisen.

Ein direkter Bezug zu lokalen stadträumlichen, institutionellen und soziokulturellen Raumstrukturen in der Erforschung der jüdischen Eigenbilder und somit eine Wende zu dem „vor Ort gelebten Judentum“⁵⁶ fand erst Mitte 2000 den Einzug in die Forschung. Dabei scheint Berlin als Untersuchungsort eine besondere Attraktivität zu besitzen. Der Aufruf von Antweiler, nicht bloß in der Stadt zu forschen, sondern dabei die Besonderheiten der spezifischen städtischen Existenz zu berücksichtigen,⁵⁷ fällt in Berlin als einem in quantitativer und qualitativer Hinsicht wichtigsten Ort des jüdischen Lebens in Deutschland auf fruchtbaren Boden.

54 Becker (2001): *Ankommen in Deutschland*.

55 Körber (2005): *Juden, Russen, Emigranten*.

56 Hegner (2008): *Gelebte Selbstbilder*, 14.

57 Antweiler (2006): *Stadtethnologie*, 363.

Im Jahr 2007 lieferte Alexander Jungmann einen Überblick über die jüdischen Gruppenaktivitäten, die sich in Berlin seit 1990 jenseits oder am Rande der Jüdischen Gemeinde etablierten.⁵⁸ Jungmann findet in Berlin eine Vielzahl an gemeindeunabhängigen Treffs vor und führt diese Tatsache auf die hohe Entwicklungsdynamik zurück, die nur in Berlin aufgrund von bestimmten politisch-historischen und geokulturellen Besonderheiten möglich wird. So spielt neben der hohen Quantität und der starken sprachlichen und kulturellen Heterogenität der Mitglieder der Berliner Jüdischen Gemeinde auch die Tatsache eine Rolle, dass Berlin die einzige deutsche Stadt ist, in der es im Zuge der Wiedervereinigung zur Verbindung zweier Stadthälften sowie zweier jüdischer Gemeinden kam. Die untersuchten Gruppenaktivitäten bezeichnet Jungmann als „neuere Formen der Generierung jüdischer Kultur und jüdischer Vergemeinschaftung im Sinne von an gegenwärtigen großstädtischen Lebensbedingungen ausgerichteten jüdischen Bedeutungsräumen“.⁵⁹ Allerdings bleiben die Treffs und Gruppenaktivitäten russischsprachiger Juden in dieser Untersuchung unberücksichtigt, da dem Autor laut seinen eigenen Angaben der Zugang zu dieser Gruppe wegen der fehlenden Russischkenntnisse versperrt blieb.

Den Zusammenhängen zwischen einer spezifischen urbanen Umgebung und der konkreten Ausformung jüdischer Lebenswelten widmete sich im Jahr 2008 auch Victoria Hegner in einer vergleichenden ethnografischen Studie „Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin“.⁶⁰ Hegner fragt danach, wie sich der besondere Stadtkontext in die wandelnden Selbstverständnisse der Einwanderer einschreibt und auf welche Art und Weise sich diese wiederum in dem physischen Stadtbild niederschlagen. Sie kommt dabei zum Schluss, dass während die „Topographie der russisch-jüdischen community“⁶¹ in Chicago von dem individuellen sowie kollektiven Migrationsprozess und der alltäglichen Lebenspraxis strukturiert wird, sie in Berlin hauptsächlich durch geschichtliche Erinnerung und intellektuelle Beschäftigung mit den historischen Brüchen wie der Zweite Weltkrieg und die Berliner Mauer geprägt wird. In diesem Zusammenhang spricht die Autorin von einer „lokalzentrierten Historisierung“⁶² der Selbstbilder. Zwar konstatiert Hegner, dass die russischsprachigen Juden in Berlin sich in ihrem jüdischen Selbstverständnis hauptsächlich im Kontext des Holocaust und des Zweiten Weltkrieges bewegen, jedoch

58 Jungmann (2007): Jüdisches Leben in Berlin.

59 Ebd., 25.

60 Hegner (2008): Gelebte Selbstbilder.

61 Ebd., 223.

62 Ebd., 225.

gehören zu ihren Berliner Akteuren im Unterschied zu denen in Chicago ausschließlich Vertreter der älteren Generation der Einwanderer. Die jungen Juden waren in der Institution der Jüdischen Gemeinde, die Hegners Forschungsfeld darstellte, kaum anzutreffen.

Dem Thema der Identitätsfindung bei der jungen Generation der Juden in Deutschland widmet sich Meron Mendel mit seiner im Jahr 2010 veröffentlichten Studie „Jüdische Jugendliche in Deutschland. Eine biographisch-narrative Analyse zur Identitätsfindung“.⁶³ Anhand von 25 narrativen Interviews mit Jugendlichen im Alter von 16 bis 19 Jahren analysiert Mendel ihre in der Narration konstruierten Selbstdeutungen vor dem Hintergrund historischer und gesellschaftspolitischer Entwicklungen des jüdischen Lebens in Deutschland. Die Studie zeigt unter anderem, dass während bei den „alteingesessenen“ Jugendlichen die Erinnerung an den Holocaust heute immer noch eine zentrale Rolle in ihrem Identitätsfindungsprozess darstellt, sich das für die eingewanderten Jugendlichen nicht behaupten lässt. Zentral für deren Selbstfindung ist in erster Linie der Migrationsprozess und das damit verbundene Spannungsfeld zwischen den ethnischen, kulturellen, religiösen und nationalen Deutungsmustern.

Unter der Berücksichtigung der dargestellten Forschungsergebnisse über die jungen und bzw. oder russischsprachigen Juden in Deutschland und Berlin wagt die vorliegende Studie einen disziplinären Blickwechsel. Dieser besteht darin, nicht allein nach jüdischen, sondern zugleich auch nach urbanen Selbstbildern junger russischsprachiger Juden in Berlin zu fragen. Das Hauptinteresse dient dabei den Verbindungen, die die jüdische Identifikation mit anderen ethnischen, kulturellen und religiösen Identifikationen in einem spezifischen urbanen Umfeld eingeht und den Räumen, die durch solche Interaktionen möglich und sichtbar werden. Durch den Blickwechsel von der Community- zur Stadtperspektive sollen neue Dimensionen entwickelt werden, die man in der Erforschung von Räumen und Praxen russischsprachiger Juden heute gemäß Anna Shternshis dringend braucht, und zwar „Dimensionen, die diese Zielgruppe selbst in Hinblick auf ihre Jüdischkeit festlegt“.⁶⁴

63 Mendel (2010): Jüdische Jugendliche in Deutschland.

64 Shternshis (2010): Material Culture and Ethnic Identity in the Post-Soviet Jewish Urban Community, 115.

DER FORSCHUNGSPROZESS

Wo fängt man an, wenn man über junge Juden in Berlin forschen möchte? Wie lassen sich Räume in der Stadt erkennen, die von Mitgliedern dieser Gruppe als Treffpunkte, Partylocations, Diskussionsforen, Restaurants oder Ausflugsorte favorisiert werden? Auf den ersten Blick lässt sich diese Frage einfach beantworten: In Deutschland sind Räume, die in der öffentlichen Wahrnehmung mit jüdischem Leben in Verbindung gebracht werden, nach außen durch permanente Polizeipräsenz markiert und sind dadurch leicht zu erkennen. Um in eine Synagoge, ins Innere einer jüdischen Gemeinde oder in ein jüdisches Museum zu gelangen muss man sich einer Sicherheitskontrolle unterziehen, die wie am Flughafen einem Ritual der Transformation von einer Realität in die andere ähnelt.

Aus einigen Beschreibungen wusste ich, dass man junge Juden allerdings eher selten hinter solchen Sicherheitsschranken trifft. So gehörten zu Hegners Interviewpartnern, die sie im Rahmen ihrer Studie über *communities* russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin in der Jüdischen Gemeinde Berlins antraf, ausschließlich ältere Damen und Herren.⁶⁵ Auch Bodemann und Bagno beobachten, dass die meisten jungen russischsprachigen Juden den etablierten jüdischen Organisationen inzwischen den Rücken gekehrt und ihre Mitgliedschaft in der Jüdischen Gemeinde aufgegeben haben. Stattdessen bevorzugen sie alternative und gemeindeunabhängige Kreise, deren vorherrschenden Leitprinzipien weniger dogmatisch sind und ihnen einen Raum für die Entwicklung eigener Talente und die Erfüllung eigener Bedürfnisse bieten.⁶⁶ Ein solches Verhalten junger Juden ist nicht außergewöhnlich, sondern lässt sich vor dem Hintergrund der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungen verstehen. In den postmodernen Zeiten bilden sowohl niedrige Eintritts- und Austrittsschwellen als auch eine starke Flexibilität der Inhalte eine zentrale Voraussetzung dafür, dass die Jugendlichen und jungen Erwachsenen sich bereit erklären, Teil einer Gemeinschaft zu werden. Denn sie wollen die Möglichkeit behalten, diese Gemeinschaft genauso schnell verlassen zu können wie sie ihr beigetreten sind, und dabei stellen die Sicherheitsschranken und offizielle Mitgliedschaften ein existenzielles Hindernis dar.⁶⁷ Demnach müsste es in Berlin Räume geben, die jenseits der durch die Polizeipräsenz sichtbar markierten jüdischen Versammlungsorte liegen und von jungen russischsprachigen Juden frequentiert werden.

65 Hegner (2008): Gelebte Selbstbilder.

66 Bodemann/Bagno (2010): In der ethnischen Dämmerung, 166f.

67 Zu diesen Ausführungen vgl. Hitzler/Honer/Pfadenhauer (2008): Zur Einleitung: „Ärgerliche“ Gesellungsgebilde?

Um diesen Räumen auf die Spur zu kommen, entschied ich mich, meine persönliche Mental Map, die Stadtabbildung in meinem Kopf, zu konsultieren und fragte, an welchen Orten auf meiner eigenen Berliner kognitiven Stadtkarte die Räume lagen, die sich bei russischsprachigen Juden einer großen Beliebtheit aber auch Unbeliebtheit erfreuen. Der Begriff des Mental Mapping, der in den 1960er Jahren von dem US-amerikanischen Stadtplaner Kevin Lynch geprägt wurde, hat sich mittlerweile auch in der kulturanthropologischen und soziologischen Forschung fest etabliert.⁶⁸ Als Mental Maps werden kognitive Abbildungen des Stadtraums bezeichnet, die wir in unseren Köpfen im Laufe der Zeit abgespeichert haben und die uns bei der Orientierung in der Stadt und bei der Nutzung der Stadträume ähnlich den „echten“ Karten helfen. Solche Mental Maps sind Bedingung und Resultat unserer Wahrnehmungs- und Handlungspraxis und basieren auf unseren Erfahrungen, Erinnerungen aber auch auf „offiziellen“ und öffentlichen Bildern, die von uns kulturell verarbeitet werden und anschließend in unseren „privaten“ Besitz übergehen.⁶⁹

Als ich mein eigenes mentales Bild vom jüdischen russischsprachigen Berlin nach den sich dort seit Jahren angesammelten Informationen durchscante, ließ sich vor allem eine besondere Westberliner Gegend mehrfach innerlich mit einem roten Stift markieren: der zentrale Berliner Stadtteil Charlottenburg-Wilmersdorf. Dabei wurde dieses Bild sowohl von den mir bekannten wissenschaftlichen Studien und Medienberichten als auch von meinen persönlichen Erfahrungen geprägt. So schrieb bereits im Jahr 1999 die Soziologin Judith Kessler:

„Charlottenburg wird in mancher Munde wieder ‚Charlottengrad‘ genannt, und dort – in der Gegend um die Kantstraße – konzentriert sich auch das Groß an jüdischen Restaurant und Geschäften. Über die Hälfte der jüdischen Immigranten hat sich in Charlottenburg und den angrenzenden Bezirken Wilmersdorf und Schöneberg niedergelassen. Viele von ihnen nahmen dafür zwei, drei oder auch vier Umzüge in Kauf [...]“⁷⁰

Außerdem ließ sich laut Zeitungsartikeln wie „Sie betreten den russischen Sektor“⁷¹ oder „Wladiwostok liegt gleich hinter Charlottenburg“⁷² das russischsprach-

68 Lynch (2007): Das Bild der Stadt. Zum Mental Mapping als Methode in der Kultur- anthropologie und Soziologie vgl. bspl. Ploch (1994): Vom illustrativen Schaubild zur Methode; Eckardt (2004): Soziologie der Stadt.

69 Hengartner (1999): Zur Wahrnehmung städtischer Umwelt, 20–22.

70 Kessler (1999): Identitätssuche und Subkultur, 159.

71 Boyes (2009): Sie betreten den russischen Sektor.

chige jüdische Leben in Berlin in der Gegend um Charlottenburg herum verorten. Auch meine privaten Erfahrungen bestätigten, dass Charlottenburg mit dem Etikett eines „jüdischen Viertels“ versehen war, da meine eigenen jüdischen Großeltern und andere Familienangehörige sowie befreundete Familien bereits seit vielen Jahren in Charlottenburg oder in den angrenzenden Gebieten wohnten.

Gleichzeitig wusste ich, dass sich die Lebenswelten russischsprachiger Juden nicht ausschließlich im Westen Berlins verorten ließen. Immerhin hat sich in den letzten Jahren ausgerechnet im Ostberliner Stadtteil Prenzlauer Berg eine streng orthodoxe jüdische Gemeinschaft etabliert, die sich um die von der US-amerikanischen Ronald S. Lauder Foundation finanzierten Einrichtungen wie Synagoge, Kindergarten sowie religiöse Schulen für junge Frauen und Männer, *Midrascha* und *Jeschiwa*, gebildet hat und deren Mitglieder sich zum größten Teil aus jungen russischsprachigen Juden rekrutieren.⁷³ Ich sah mich daher verpflichtet, die mediale Berichterstattung, die das russischsprachige jüdische Leben in Berlin ausschließlich in dem westlichen Stadtteil verortete, kritisch zu hinterfragen. Schließlich wollte ich mit meiner Studie etwas Neues herausfinden und nicht die Dinge wiederholen, die bereits über die russischsprachigen Juden in Berlin mehrmals gesagt wurden. Um die medialen Klischees nicht zu reproduzieren, entschied ich mich daher, mich den Lebenswelten meiner Akteure nicht vom Westen, sondern vom Osten Berlins anzunähern.

Meine Feldforschung begann im Verein Jung und Jüdisch Berlin, der seine Räumlichkeiten in der Neuen Synagoge in der Oranienburger Straße, im historischen Osten Berlins hatte. Bei meinem ersten Besuch dort dachte ich an den geflügelten Satz „an allen jüdischen Orten in Berlin hört man hauptsächlich Russisch“ und erwartete, auch bei Jung und Jüdisch überwiegend russischsprachige Mitglieder anzutreffen. Der Vereinsraum war an einem hohen jüdischen Feiertag zwar sehr gut gefüllt, es wurde ausgiebig gegessen und traditionelle jüdische

72 Mühling (2003): Wladiwostok liegt gleich hinter Charlottenburg. Eine detaillierte Analyse des öffentlichen Bildes der russischsprachigen jüdischen *community* in Berlin erfolgt in Kapitel „Die neuen Juden von Charlottenburg“ dieser Arbeit.

73 Die streng-orthodoxe jüdische Gemeinschaft in Berlin-Prenzlauer Berg gehört nicht zum Gegenstand der vorliegenden Studie. Der Grund dafür liegt in dem streng-religiösen Ordnungssystem, das auf einem exklusiven jüdischen Identitätskonzept basiert und den Alltag der Mitglieder der Lauder-*community* durchgehend bestimmt. Indem sie die vorgeschriebenen Riten, Kleidungs- und Kochvorschriften reproduzieren, rückt der kreative Moment des ‚Selbstbastelns‘, der im Fokus der vorliegenden Studie steht, an die Peripherie. Zur Gemeinschaft um die Lauder Foundation vgl. Josties (2010): Gelebtes streng-orthodoxes Judentum in Berlin-Prenzlauer Berg.

Lieder gesungen. Die Gespräche liefen aber entgegen meinen Erwartungen auf Englisch, Deutsch und Hebräisch und nur vereinzelt vernahm ich ab und an Russisch. Später erzählte mir die Erste Vereinsvorsitzende Michelle Piccirillo, dass in Berlin die meisten russischsprachigen Juden „im Westen und nicht im Osten“ sind, weil sie dort mehrheitlich leben und die dortigen jüdischen Einrichtungen favorisierten.⁷⁴

Ich unternahm weitere Versuche, mich mit meinen Akteuren im Osten der Stadt zu verabreden, fragte, wo sie wohnten und ob sie ein Café in Prenzlauer Berg oder in Berlin-Mitte zum Treffen bevorzugten. Die Antworten, die ich erhielt, reichten von „im Osten wohnen nur die Zugezogenen, die echten Berliner sind in Charlottenburg“ und „Juden haben schon immer in Charlottenburg gewohnt“ bis „Prenzlauer Berg ist arrogant“ und „ich habe mich noch nie mit jemanden in Mitte verabredet“. Als eine jüdische Bekannte mich schließlich zum Essen nach „Charlottengrad, in die jüdische Gegend“ einlud, gab ich schließlich auf. Entgegen meinem ursprünglichen Vorhaben, die Feldforschung im Osten der Stadt zu beginnen, wurde ich in den Westen Berlins von meinen Akteuren zurückkatapultiert. Und so begann meine Feldforschung schließlich dort, wo ich anfangs nicht sein wollte: in Berlin-Charlottenburg.

Auch wenn meine Akteure Charlottenburg als die „jüdische Gegend“ begriffen, war ihr Bewegungsradius keineswegs auf diesen Ortsteil und die angrenzenden Gebiete reduziert. Die jungen russischsprachigen Juden, die ich im Laufe der Feldforschung durch das Schneeballsystem kennenlernte, präsentierten sich als ein hoch mobiles Publikum, dem ich auf meinen Wahrnehmungsspaziergängen sowohl nach Kreuzberg und Wedding im Westen, als auch nach Berlin-Mitte und in den östlichen Berliner Randbezirk Marzahn-Hellersdorf folgte. Es stellte sich heraus, dass die Ost-West-Dichotomie ein zentrales Orientierungssystem meiner Akteure bildete, das ihren mentalen Berlinkarten zugrunde lag. Indem ich diese Karten einerseits während der gemeinsamen Mental Mapping-Sitzungen zu Papier bringen ließ, und andererseits meinen Akteuren an die von ihnen aufgezeichneten Orte folgte, gelang es mir, nicht nur die entsprechenden mentalen Bilder der Stadt zu erheben, sondern auch die Hintergründe deren Entstehung, das heißt die *Praxis der Bilder* zu dokumentieren.

Nach der ernüchternden Erfahrung mit dem Startpunkt meiner Feldforschung und der Erkenntnis, dass sich der ursprünglich vorgenommene Forschungsablauf nicht immer reibungslos einhalten lässt, entschied ich mich, keine starren Theorien und Methodologien meinen Forschungsdaten von Anfang an überzustülpen. Vielmehr ließ ich mich von der Grounded Theory leiten und nahm die Aufforde-

74 Interview 7.3.2010.

zung von Anselm Strauss und Barney Glaser ernst, die Fragestellung aus dem Datenmaterial heraus zu entwickeln.⁷⁵ Exemplarisch für dieses Anliegen steht die Entwicklung meines Leitfadens für die Mental Mapping-Sitzungen. Am Anfang der Forschung legte ich meinen Akteuren ein weißes Blatt Papier vor und bat sie, darauf eine Berlinskizze mit jüdischen Orten zu zeichnen, wobei ich eine Interpretation dessen, was man unter einem „jüdischen Ort“ versteht, den Zeichnenden selbst überließ. Als Ergebnis bekam ich immer wieder eine ähnliche Skizze mit verschiedenen Berliner Synagogen sowie einigen Denkmälern, die an die Vernichtung des jüdischen Lebens in der Zeit des Nationalsozialismus erinnerten. Ich stellte fest, dass mich eine solche Fragestellung nicht weiter brachte, denn bei einem näheren Nachfragen wurde deutlich, dass die Interviewten diese Orte in ihrem eigenen Alltag nicht regelmäßig frequentierten. Vielmehr handelte es sich um die „offiziellen“ Bilder des jüdischen Berlins, die in ihren „privaten“ Besitz übergegangen waren.

Um Räume zu identifizieren, an denen sich meine Akteure in ihrem tagtäglichen Leben aufhielten und ihre unter anderem jüdische Identifikation aushandelten, musste ich schließlich das Wort „jüdisch“ aus meiner Befragung streichen. Stattdessen fragte ich nun nach „Räumen in der Stadt“, die man gerne oder nicht gerne aufsuchte. Erst als ich die Community-Perspektive durch die Stadtperspektive ersetzt habe, ließen sich Räume in Form von Kontakt- und Konfliktzonen identifizieren, an denen junge russischsprachige Juden durch Begegnungen mit anderen ethnischen und religiösen Gruppen und durch gegenseitige Abgrenzungen an ihrer eigenen Form des Jüdischseins „bastelten“.

Als solche Räume ließen sich auch die eigentlichen Forschungssituationen wie Interviewbegegnungen und Mental Mapping-Sitzungen selbst interpretieren. So wurde ich von meinen Akteuren am Anfang der Interviews stets gefragt ob ich selbst jüdisch wäre. Ich bejahte. Max, ein 29-Jähriger Jude aus Czernowitz, reagierte auf mein Interesse für Orte, an denen er sich in Berlin mit anderen Juden trifft, mit folgendem Kommentar: „Es gibt in Berlin keinen ‚Grünen Salon‘, in dem sich junge Juden treffen. Es funktioniert so, dass, wie jetzt, du von einer Bekannten zufällig meine Telefonnummer bekommst. Und dann kommst du vorbei. Du bist jüdisch, ich bin jüdisch, du magst klassische Musik, ich mag klassische Musik, vielleicht verstehen wir uns ja.“⁷⁶ Während ich die meisten meiner Akteure auf ihren Wegen durch Berlin im Laufe der Feldforschung mehrmals begleitete, musste zu einigen nach dem ersten Treffen der Kontakt leider abgebrochen werden, weil nach dem Interview die Anfrage nach einem *date*

75 Glaser/Strauss (2010): Grounded Theory.

76 Mental Mapping-Sitzung 17.6.2010.

folgte, die von mir aus ethischen Gründen abgewiesen wurde. Die Tatsache, dass eine jüdische Forscherin von jüdischen Männern als eine potentielle Partnerin wahrgenommen wurde, deutete darauf, dass es in Berlin kaum die offiziell als „jüdisch“ etikettierten Räume gibt, die jungen Juden als Partnerbörse zur Verfügung stehen. Die Erkenntnis über das Fehlen solcher Räume bestätigte mich noch mehr in meiner Entscheidung, das Jüdische aus der Perspektive der Stadtforschung anzuschauen und die urbanen Praxen des „Fremden“ und des „Eigenen“ ins Zentrum der Untersuchung zu rücken.

Der Spagat zwischen dem „Fremden“ und dem „Eigenen“ begleitete mich während der gesamten Feldforschung nicht nur in Hinblick auf die Praxis meiner Interviewpartner. Auch die Reflexion darüber, wie meine eigene kulturelle Rolle als jüdische russischsprachige Forscherin das Verhältnis zu den Akteuren meiner Studie und dementsprechend die Ergebnisse meiner Forschung beeinflusste, blieb immer ein untrennbarer Teil des Untersuchungsprozesses. Nicht nur durch die kulturelle Nähe zu anderen jungen russischsprachigen Juden, sondern auch durch die Tatsache, dass ich in der „eigenen“ Stadt forschte, machte meine Versuche, den Forschungsgegenstand zu greifen, leichter und schwerer zugleich. Ich begriff, was Ina-Maria Greverus meinte, wenn sie behauptete: „Wir leben in dieser Stadt, wir sehen, hören, fühlen und riechen sie täglich, wir erfahren sie in ihrer und unserer Bewegung, wir sind ein Teil dieser Stadt, wir prägen sie, wie sie uns prägt. Und diese Berührungsmomente lassen sich, das ist das Schwierige, nicht vom Selbst der Forschenden trennen.“⁷⁷

Offenbar kam ich in meiner kulturellen Rolle als jüdische Berlinerin mit dem deutlich artikulierten Interesse an jüdischen Räumen bei meinen Interviewpartnern nicht weit. Die Reaktionen, die ich auf die Frage nach solchen Räumen am Anfang meiner Feldforschung erhielt, lassen sich in zwei Kategorien unterteilen: Entweder wurde mir entgegnet, dass ich selbst zur untersuchten Gruppe gehöre und deswegen alle entsprechenden Orte und Räume sicherlich bereits kenne. In solchen Fällen wich das Gespräch häufig vom eigentlichen Gegenstand ab. Oder die Interviewpartner äußerten mir gegenüber eine Befürchtung, etwas Falsches zu sagen und somit nicht den Anforderungen eines Interviews zu dieser Thematik zu genügen. In beiden Fällen wurde ich von jungen russischsprachigen Juden als eine „Expertin“ für jüdische Räume in Berlin wahrgenommen, der man lieber weniger verriet, als dass man sich als ein „Unwissender“ ihr gegenüber offenbarte. Ein solches vorsichtiges Verhalten meiner Interviewpartner brachte mich schließlich auf den Gedanken, meine Forschungsperspektive zu wechseln und

77 Greverus (1994): Was sucht der Anthropologe in der Stadt? 26.

mich den Räumen meiner Akteure nicht von der Perspektive der jüdischen Community, sondern von der Stadtperspektive zu nähern. Indem ich sie nun nicht mehr nach „jüdischen“, sondern nach „Räumen in der Stadt“ fragte, hoffte ich, möglichst viele Leerstellen in meiner Forschung vermeiden zu können.

Meine kulturelle Nähe zu russischsprachigen Juden äußerte sich auch in der auffälligen Leichtigkeit und Bereitwilligkeit meiner Interviewpartner, in Gesprächen mit mir ethnische Kategorien und Stereotype zu verwenden. So wurde offen und hemmungslos von „ungebildeten Türken“, „rückständigen Arabern“ und „gewaltbereiten Russlanddeutschen“ aber auch von „arroganten Russen“ und „kulturlosen marokkanischen Juden“ gesprochen. Zwar ist die Tatsache, dass ethnische Stereotypen in unseren Gesprächen eine zentrale Rolle spielten, an sich nicht verwunderlich, denn schließlich forschte ich über russischsprachige Juden und gab mit dieser Themenwahl Ethnizität als das strukturierende Gesprächsthema vor. Bemerkenswert ist allerdings, wie einfach es für mich war, ein Gespräch in ethnischen Kategorien zu führen und wie stark die ethnischen Codes in den Identifikationskarten und Identifikationspraktiken der Migranten am Werk waren. Eine solche Offenheit, die meine Interviewpartner mir entgegenbrachten, war unserer gemeinsamen russischen Muttersprache und der jüdischen Herkunft zu verdanken, aber auch der grundsätzlichen Tatsache, dass wir einen Migrationshintergrund hatten. So wurde in Interviews, unabhängig davon, ob auf Russisch oder Deutsch geführt, häufig das russische Wort *nashi*, auf Deutsch „die Unseren“ verwendet. Durch eine solche „*nashi-zation*“⁷⁸ sowie durch Sätze wie „du weißt schon wie das ist“ oder „das muss ich dir nicht erzählen“ behandelte man mich wie eine Komplizin, mit der zusammen es sich einfacher machte, Urteile und Vorurteile über andere Gruppen zu artikulieren. Wir waren somit nicht bloß die Forscherin und der Interviewpartner, sondern auch zwei Migranten, die sich nicht dem Codex der *political correctness* unterziehen mussten, wie dieser unter der einheimischen deutschen Bevölkerung gegenüber den sogenannten „Menschen mit Migrationshintergrund“ aufgrund von den dunkeln Kapiteln der deutschen Geschichte von Diskriminierung und Verfolgung von „Anderen“ geboten wird. Wenn Migranten mit Migranten über Migranten sprechen, bewegen sie sich nicht in dem entsprechenden „Täter-Opfer-Kontext“, sondern sind sich vor dem Hintergrund der einheimischen deutschen Gesellschaft als „Opfer“ ebenbürtig und nutzen diese Gleichstellung, um sich offen und ungehemmt durch ethnisierende Urteile von den anderen Gruppen abzugrenzen.

78 Bernstein (2010): Food for Thought, 16f.

Die Beobachtung dessen, wie stark meine eigene Person den Forschungsverlauf beeinflusste, wurde zu einem der Leitfaden für die gesamten Studie. So wurden die Erzählungen und das Verhalten meiner Interviewpartner stets vor dem Hintergrund dessen interpretiert, wem gegenüber und in welchen Situationen sie ihre Aussagen oder Handlungen trafen. Ihre urbanen Identifikationskarten und -praxen sind daher weder statisch noch homogen, sondern können als segmentiert, konstruiert und dynamisch und daher lediglich als ein flüchtiges Ergebnis einer bestimmten Zeit begriffen werden.

AUFBAU DER ARBEIT

Die vorliegende Arbeit versteht sich als eine empirische Studie. Dem Einleitungskapitel folgen sechs charakteristische Porträts der ausgewählten Akteure der Studie und sechs diesen Porträts zugrundeliegenden Stadtbilder. Den Hauptkern der Arbeit bilden vier empirische Hauptkapitel, die mit einem Fazit abgeschlossen werden.

In der Einleitung wird die theoretische Verortung der Arbeit im Kontext der Stadtforschung vorgenommen, die gewählte Untersuchungsgruppe näher erläutert und die Bedeutung Berlins als Migrationsziel für die russischsprachigen Juden in historischer Perspektive skizziert. Außerdem werden die gesellschaftlich-politischen Hintergründe und Rahmenbedingungen der Einwanderung der Juden aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland und Berlin seit den 1970er Jahren umrissen. Des Weiteren werden drei für die Arbeit relevanten Begrifflichkeiten jeweils vor dem Hintergrund der jüdischen Migrationserfahrung bestimmt: der Raumbegriff, der Begriff der Jugend und der Begriff der „urbanen Identität“. Es folgt eine Übersicht über den relevanten Forschungsstand und eine Einführung in den Forschungsprozess. Die letztere legt die für die Analyse fruchtbar gemachte Methode des Mental Mapping nahe und schildert die Selbstreflexion der Forscherin in ihrer eigenen kulturellen Rolle und die Konsequenzen dieser Rolle für den Forschungsprozess.

Im zweiten Kapitel werden sechs ausgewählte Akteure der Studie sowie die ihren Porträts jeweils zugrunde liegenden Berlinbilder vorgestellt. Durch die Verknüpfung zwischen den Images von Stadt und Mensch wird gezeigt, dass Stadtbilder nicht in einem luftleeren Raum entstehen sondern sich in einem engen Zusammenhang mit unseren Identifikationen, Werten und Zukunftsvorstellungen entwickeln. Diese sechs Portraits und Stadtbilder, die dem Leser im Laufe der Arbeit an mehreren Stellen in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder begegnen, sollen den Einstieg in die Materie erleichtern.

Das dritte Kapitel widmet sich dem Berliner Ortsteil Charlottenburg und seiner Bedeutung als „jüdischer Bezirk“ in der Wahrnehmung junger russischsprachiger Juden. Dabei wird Berlin-Charlottenburg zum einen in Anlehnung an Pierre Bourdieu als ein „sozialer Raum“ beschrieben an dessen Konstruktion unterschiedliche ethnische Gruppierungen durch die gegenseitige Abgrenzung beteiligt sind. Zweitens wird Charlottenburg als ein Raum identifiziert, in dem sich die Suche nach einem persönlichen und einzigartigen religiösen Selbstverständnis vollzieht, die ebenso durch eine Praxis der Distinktionen strukturiert wird.

Im vierten Kapitel wird die Praxis des Mental Mapping analysiert und danach gefragt, wann sich mentale Stadtkarten in einer urbanen Umgebung als „jüdisch“ bestimmen lassen. Dabei werden zwei zentrale Orientierungssysteme identifiziert, die jungen russischsprachigen Juden in der Konstruktion ihrer Berlinbilder dienen: das „Ost-West-System“ und das „Kiez-System“. In den Vordergrund der Analyse treten dabei die Erfahrungen der Einwanderer, die sie in anderen Städten vor und nach der Migration gemacht haben und die ihre Berlinbilder entsprechend relativieren. Außerdem wird die Rolle des „kulturellen Gedächtnisses“ im Sinne von Jan Assmann bei der Konstruktion der mentalen Stadtbilder untersucht.

Das fünfte Kapitel widmet sich den jüdischen Partys und Treffpunkten in ihrer Funktion als urbane Räume der Wiedervergemeinschaftung. In Rückgriff an Ronald Hitzlers Konzept der „posttraditionalen Vergemeinschaftung“ werden Merkmale der Clubs und Treffs evaluiert, die den Bedürfnissen junger russischsprachiger Juden in Berlin am Anfang des 21. Jahrhunderts entsprechen oder auch nicht entsprechen. Eine zentrale Rolle wird bei dieser Analyse dem Konkurrenzkampf zwischen verschiedenen jüdischen Einzelakteuren und Gruppierungen zugeteilt und deren Einfluss auf die Raumkonstruktionsprozesse junger russischsprachiger Juden berücksichtigt. Außerdem wird ein zwei-Phasen-Modell für die Entwicklung des jüdischen Lebens in Berlin seit den 1970er Jahren vorgestellt und in den allgemeinen Kontext der Postmoderne eingeordnet.

Im sechsten und letzten empirischen Kapitel stehen touristische Ausflüge junger russischsprachiger Juden in verschiedene Berliner Ortsteile und deren Begegnungen mit den dort vorherrschenden kulturellen Mustern im Mittelpunkt. Anhand von Wahrnehmungsspaziergängen und Erfahrungen mit arabischen, türkischen und russlanddeutschen Küchentraditionen und Mentalitäten wird in Rückgriff auf Bernhard Waldenfels das „Eigene“ im Spiegel des „Fremden“ analysiert. Im Ergebnis werden kreative Wege junger russischsprachiger Juden im Umgang mit solchen essentialistischen Kategorien wie Religion und Ethnizität vorgestellt, die sie entsprechend ihren individuellen, durch die Urbanität be-

stimmten Bedürfnissen entwickeln. Im Anschluss folgt eine kurze Zusammenfassung der gesamten Forschungsergebnisse.