

apropos

[Perspektiven auf die **Romania**]

Sprache / Literatur / Kultur / Geschichte / Ideen / Politik / Gesellschaft

5 | 2020

Außenseiterdiskurse – interdisziplinäre Perspektiven auf ein
anhaltend aktuelles Phänomen

Zwischen (selbst)bewusster Desintegration und multipler
Ausgrenzung. Junge jüdische Literatur aus Polen und Deutschland

Elisa-Maria Hiemer

apropos [Perspektiven auf die Romania]

hosted by Hamburg University Press

2020, 5

pp. 71-87

ISSN: 2627-3446



Online

<https://journals.sub.uni-hamburg.de/apropos/article/view/1582>

Zitierweise

Hiemer, Elisa-Maria. 2020. „Zwischen (selbst)bewusster Desintegration und multipler Ausgrenzung. Junge jüdische Literatur aus Polen und Deutschland“, *apropos [Perspektiven auf die Romania]* 5, 71-87. doi: 10.15460/apropos.5.1582

Except where otherwise noted, this article is licensed under a Creative Commons
Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0)



Indexed in
DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

Elisa-Maria Hiemer

Zwischen (selbst)bewusster Desintegration und multipler Ausgrenzung

Junge jüdische Literatur aus Polen und Deutschland

Elisa-Maria Hiemer

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am

Herder-Institut für historische

Ostmitteleuropaforschung (Marburg)

elisa-maria.hiemer@herder-institut.de

Keywords

Jüdisches Leben – Polen – Deutschland – Neue Narrative – Selbstwahrnehmung

1. *Jews by Choice* und *Sudden Jews* – Jüdische Identitäten in Polen im Wandel

Das Jahr 1989 bedeutet für die Jüdinnen und Juden im wiedervereinigten Deutschland und in Polen den Beginn grundlegender Veränderungen: Eröffnet sich im postsozialistischen Polen der kleinen jüdischen Gemeinde erstmals die Möglichkeit, öffentlich für ihre Interessen einzutreten, fordert v. a. der Zuzug der sogenannten Kontingentflüchtlinge aus der UdSSR die bundesdeutschen Strukturen der jüdischen Gemeinde in sprachlicher wie weltanschaulicher Hinsicht heraus. Was die Lage in Deutschland und in Polen deutlich unterscheidet, ist die Tatsache, dass Jüdinnen und Juden in Deutschland nicht einer doppelt markierten Mehrheitsgesellschaft gegenüberstehen. Für das polnische Diktum des *polak-katolik* (des Polen-Katholiken) gibt es im Deutschen keine Entsprechung. Dieses polnische Spezifikum einer ethno-konfessionellen Identitätsvorstellung besitzt bis heute einen ungebrochen normativen Charakter, wie er sich nicht nur in den Debatten in der jüdischen Community, sondern auch in der Literatur zeigt. Die doppelte Alteritätsvorstellung lässt sich auch am statistischen Umgang demonstrieren: Das *Statistische Jahrbuch Polen* beziffert für 2019 die Zahl der Jüdinnen und Juden auf 2.310 (cf. Główny Urząd Statystyczny 2019, 195), wobei erstaunlich ist, dass diese Gruppe in erster Linie als nationale Minderheit verstanden wird. Das Jüdische als Religionsbekenntnis findet erst seit 2018 statistische Erwähnung. Hier wird eine Mitgliederzahl von 1.860 angegeben (cf. Główny Urząd Statystyczny 2019, 198). Andere Quellen schätzen die Zahl der Jüdinnen und Juden auf etwa 4.500–7.000 Mitglieder (cf. Datner 2010, 666). Die wenigen, aber dadurch umso bedeutsameren Statements von Vertreterinnen und Vertretern jüdischer Organisationen sind als pessimistisch zu bezeichnen. So

konstatiert Piotr Paziński, dessen Debütroman im hier vorliegenden Artikel noch analysiert werden wird: „[M]an muss es klar sagen: Es wird keine Juden mehr in Polen geben. Es wird sie noch einige Zeit geben, zwei, drei Generationen, aber sie werden weniger“¹ (Paziński 2005, 40). Die nach 1989 dominanten Meinungsmacherinnen und -macher gehören zudem einem auf konservativeren Überzeugungen beruhendem Judentum an, das sich auf die Religion als größtes gemeinschaftsstiftendes Gut stützt (cf. Gebert 1999, 16).

Dass die wissenschaftlichen und institutionalisierten Diskurse innerhalb der jüdischen Gemeinden nicht das ganze Spektrum der Einzelmeinungen widerspiegeln, zeigen hingegen Interviewbände, die sich primär jungen Menschen widmen, deren Sozialisierung nach 1989 stattfand und stattfindet. So heißt es im Fazit von Katka Reszkes 2013 erschienenem Buch *The Return of The Jew. The Third Post-Holocaust Generation of Jews in Poland*: „In our case of young Polish Jews, as we have established, Polishness remains that component of their identity, which they indicate no need to ‚defend‘. In other words, it is secure. Jewishness, on the other hand, is existentially threatened“ (Reszke 2019, 203). Reszke beobachtet zudem bei ihren Probanden eine „sudden Jewishness“ (Reszke 2019, 199), die aus der späten Thematisierung der Jüdischen Kultur in den jeweiligen Familien herrühre. Dieser plötzlich neu gewonnene Identitätsaspekt werde nun versucht, in Einklang mit dem polnischen Teil der Identität zu bringen. Die stark verinnerlichte Opposition von Polentum und Judentum (Hiemer 2019, 60) spiegelt sich in den Antworten wider: „I definitely identify as a Jew. But I don’t negate the past and everything that happened over the years, I mean being raised in Poland, in a Polish family“ (Reszke 2019, 93). Gleichzeitig vertritt die Mehrzahl der Befragten eine deutlich säkularisierte Vorstellung vom Judentum, die sich vor allem an dem Zusammensein mit anderen Jüdinnen und Juden misst. „To be Jewish in Poland is to create Jewish life – from scratch, a completely different one and on a smaller scale, but that doesn’t mean that it is a lesser one“ (Reszke 2019, 101). Insgesamt lässt sich bei der – wenn auch quantitativ sehr kleinen – Gruppe polnischer Jüdinnen und Juden eine positive Umwertung des eigenen Jüdischseins feststellen, was eine Abkehr von dem historisch belasteten Jüdischsein der Vorgängergenerationen darstellt, wie es vor allem in Gesprächen mit Personen deutlich wird, die die antisemitische Kampagne des März 1968² miterlebten, die laut Claire A. Rosenson das zweite ereignishafte Zäsurmoment nach der Shoah für jüdisches

¹ „Należy to sobie śmiało powiedzieć: nie będzie więcej Żydów w Polsce. Będą jeszcze, przez jakiś czas, dwa, trzy pokolenia, ale będzie ich ubywać“ (Übersetzung hier und wo nicht anders angegeben: E-M. H.).

² Nach dem Sieg Israels über die arabischen Staaten im Sechstagekrieg 1967 forderte die UdSSR die Staaten des Ostblocks zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Israel auf. Dabei begrüßte ein großer Teil der polnischen Bevölkerung den Sieg über die von der Sowjetunion unterstützten Araber. Władysław Gomułka, Vorsitzender der Polnischen Arbeiterpartei und somit Staatschef, forderte alle Israelsympathisanten zur Ausreise aus Polen auf und betitelte die im Land lebende jüdische Bevölkerung als Fünfte Kolonne, die eine Destabilisierung der inneren Ordnung anstrebe. Hiermit legte er den Grundstein für die massivste Verfolgung jüdischer Bürgerinnen und Bürger seit 1945: Massenentlassungen jüdischer Angestellter und firmeninterne Denunziationslisten waren die Folge. In direkter Konsequenz zu den Märzereignissen verließen schätzungsweise 13.000 Menschen das Land. Die Verbliebenen entschlossen sich meist dazu, über ihre jüdischen Wurzeln zu schweigen.

Leben in Polen darstellt. Ihrer Definition nach wirke sich nun als drittes, indirektes (weil nicht ereignishaften, sondern prozessualen Charakter besitzendes) Moment der Fall des Kommunismus aus (cf. Rosenson 2003, 267.) Die Öffnung der Grenzen bedinge auch eine Öffnung für Vorstellungen von Mehrfachidentitäten. Binäre Vorstellungen von Identität, die der Auffassung des Jüdisch- und Polnischseins zu Grunde liegen, werden in den Augen der meisten nicht als Problem wahrgenommen, wie die bisherigen Zitate zeigten. Dennoch gibt es auch Beispiele, die eine schrittweise Auflösung von monolithischen Identitätsnarrativen demonstrieren:

There are so many dimensions of this [Jewish] identity, and damn it, I don't know yet where I'll end up. It is a problem how to define a Jew, I still haven't figured out how to define a Jew, what it is, who it really is, is it a nationality, is it a religion ... well it's not religion and it's not necessarily nationality.... I think it's a social belonging and that's how I see it, as my place in some kind of community, identifying oneself with a group ... and I see Jews as my group. ... Being Jewish is different for every person (Reszke 2019, 99).

Dennoch klingen in vielen (populär)wissenschaftlichen Veröffentlichungen immer wieder negative Zukunftsszenarien für das polnische Judentum an. Allein der Titel des 2012 erschienenen Interviewbandes von Mikołaj Gryńberg *Ocaleni z XX wieku: po nas nikt już nie opowie, najwyżej ktoś przeczyta* (dt. „Die Geretteten aus dem 20. Jahrhundert. Nach uns wird niemand mehr etwas erzählen, höchstens noch vorlesen“) impliziert eine Endzeitstimmung für die jüdische Gemeinschaft in Polen. Ebenso zukunfts-kritisch sind auch die Thesen aus *Od kultury żydowskiej do kultury o Żydach* (dt. „Von einer jüdischen Kultur zu einer Kultur über Juden“) von Monika Adamczyk-Garbowska und Magdalena Ruta zu bewerten, die die Kommerzialisierung des jüdischen Erbes in Polen (z. B. die Revitalisierung und touristische Vermarktung des jüdischen Viertels Kazimierz in Krakau)³ hinterfragen. Insbesondere die US-amerikanische Forschungsperspektive (z. B. Ruth Ellen Grubers *Virtually Jewish. Reinventing Jewish Culture in Europe*) spricht dem Judentum in Polen und Ostmitteleuropa allgemein die Authentizität ab, was die dortigen kleinen Gemeinschaften zusätzlich unter Legitimationszwang stellt.

Jüdischsein wird in Polen zusehends eine Frage der Wahl und berührt neben der persönlichen Dimension auch die Hinterfragung von sozialen Konstrukten auf einer gesellschaftlich-dialogischen Ebene. Dabei ist für die ältere Generation oftmals eine Art „Selbstverzwergung“ zu konstatieren, also das Kleinreden der eigenen Realisierungsmöglichkeiten im Hinblick auf Bildung und Kultur. Die jüngere Generation hingegen sucht nach neuen, wenngleich auch stärker konsumistisch assoziierten Auslebensformen⁴ des Jüdischseins. Im Gegensatz zur Unauffälligkeit, die die Eltern- und Großelterngeneration anstrebte, wird hier die Tendenz zu einem bewussten Anderssein deutlich.

³ Für eine Beschreibung der außerjüdischen und innerjüdischen Perspektive auf das jüdische kulturelle Leben bzw. dessen Vermarktung in Polen nach 1989: Cf. Hiemer 2019, 55–61.

⁴ Hiermit ist bspw. die Reduktion des Judentums auf eine symbolische Ausübung gemeint, was sich in dem Tragen einer Halskette mit Davidstern oder dem Verzicht auf Schweinefleisch äußert. Daneben spielen bei der älteren Generation für Unmut sorgende Festivals und Kulturevents bei der jüngeren Generation eine wichtige Rolle für die Festigung der jüdischen Identität.

2. Neue Rollenverteilung für Jüdinnen und Juden in Deutschland: Eine Absage an das „Gedächtnistheater“

Da positive, zukunftsweisende Identitätsbezüge für jedes Individuum notwendig und unabdingbar sind, beginnen jüdische Gemeinden in Deutschland, den Blickwinkel zu verändern und den durch Fremd- und Eigenzuschreibungen verinnerlichten Deprivationscharakter des Jüdischen, also des Nicht-Seins und des Nicht-mehr-Habens, zu überdenken. Auf die gedächtnispolitische Instrumentalisierung weist Max Czollek in seinem Buch *Desintegriert Euch!* hin, worin er den Begriff der Integration und die Art der Darstellung von Minderheiten in der deutschen Mehrheitsgesellschaft vehement kritisiert. Integration sei ein Trugschluss, der auf einer Grenzziehung eines *wir* und *ihr* bedacht sei. Von der Annahme ausgehend, dass *die* Minderheit sich in *die* Mehrheit integrieren müsse, würde letztlich nur die Stabilisierung der – als erstrebenswert erachteten – Dominanzkultur verfolgt (cf. Czollek 2018, 65). Im expliziten Fall von Jüdinnen und Juden in Deutschland zeige sich die Form der Nichtzugehörigkeit zudem in einer Art Erinnerungs- und Gedächtnisautomatismus, bei dem die gesellschaftlich erwarteten Rollen gegenüber der jüdischen Community bereits klar seien. Gleichzeitig gelte diese Rollenverteilung für das ganze Spektrum minorisierter Gruppen:

Es ist möglich, sich selbst als jüdisch zu bezeichnen und gleichzeitig zum Juden gemacht zu werden. Meine Jüdischkeit mag mit meinem familiären Hintergrund, meiner religiösen Praxis oder meiner Sozialisation zu tun haben. In diesem Sinne ist sie Teil meiner Identität. Gleichzeitig werde ich zum Juden gemacht, indem mir immer wieder dieselben Fragen gestellt und dieselben Funktionen zugeteilt werden [...]. Jüdisch, queer, migrantisch oder postmigrantisch sind eben nicht nur emanzipative Selbstbeschreibungen, die auf der Nicht-Identität der eigenen Position mit der Dominanzkultur beharren, sondern es sind auch Bezeichnungen, unter denen die Position der Ausgeschlossenen und Diskriminierten kontrollierbar und konsumierbar gemacht wird“ (Czollek 2019, 168–169).

Wie wenig haltbar diese externe Rollenzuschreibung ist, wird mit einem Blick auf die Geschichte des Judentums in Deutschland nach 1989 sehr deutlich. Im Zuge des 1991 auf der Innenministerkonferenz beschlossenen Gesetzes zur Einreise von Personen aus der ehemaligen UdSSR mit jüdischen Vorfahren zogen in den folgenden 15 Jahren circa eine Viertelmillion Menschen nach Deutschland. Wengleich die hiesige Gemeinde eine zahlenmäßige Verdreifachung⁵ ihrer Mitgliederzahlen erfährt, sahen viele innerhalb der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland dies nicht als positiv an. Doron Kiesel argumentiert, dass sich zum einen die säkulare Ausrichtung der Zugewanderten nicht mit den Identifikationspunkten Religion und Shoah der deutschen Gemeinden zusammenbringen lasse; die Bezugsebene der Zugewanderten sei die russisch-nationale, nicht die jüdische, wodurch sie weniger auf eine Sonderstellung innerhalb Deutschlands drängen würden. Zudem seien die Proportionen invertiert: Die zahlenmäßig überlegene

⁵ Nach einem Höchststand im Jahr 2012 liegt die Zahl der Jüdinnen und Juden in Deutschland laut Statistischem Bundesamt bei 96.195 im Jahr 2018 (Statistisches Bundesamt 2019, 73).

Gruppe der Zuwanderinnen und Zuwanderer stoße auf die Infrastrukturen einer sehr kleinen Gemeinde (cf. Kiesel 2012, 159–166). Da jedoch viele der sogenannten Kontingentflüchtlinge gar nicht in eine Gemeinde aufgenommen wurden (beziehungsweise werden wollten), scheint die Beschäftigung mit den Gemeindestrukturen weniger zielführend als mit dem russisch-jüdischen Selbstverständnis, das sie mitbrachten. Ein „auf die Vernichtung in Auschwitz orientierte[s] Judentum“ (Mechtenberg 2013, 172) ist dieser Gruppe fremd, da die Mehrzahl erst nach der Auswanderung zur Religion findet. Die Entwicklungen der jüdischen Jugend aus Deutschland sei parallel dazu von einer neuen Selbstdefinition gekennzeichnet, bei der die meist religiös-konservative und gesellschaftspolitisch auf Israel fokussierte Erziehung nachwirke: Die enge Verbindung zu diesem Land war in vielen Fällen gleichbedeutend mit einer Identifikation mit dem Schicksal der Elterngeneration (cf. Herlich, Kiesel 2009, 12 und Hiemer 2019, 78–79). Während sich in Polen also nach 1989 überhaupt erst die Möglichkeit bietet, das eigene (teils neu entdeckte) Jüdischsein zu thematisieren, verlaufen in Deutschland innerhalb der Gemeinde zwei Paralleldiskurse, bei denen die quantitative Minderheit der deutschen Gemeindeglieder im plötzlichen Zuwachs der jüdischen Bevölkerung eine Bedrohung sieht und damit gleichzeitig eine normative Vorstellung eines deutschen Jüdischseins ausgedrückt.

Toby Axelrod stellt in seiner 2013 erschienen Studie fest, dass gerade in Deutschland viele nicht im Sinne der Halacha⁶ jüdisch seien. Die Anerkennung patrilinearere Juden und Jüdinnen stellt einen neuen Aspekt im Diskurs nach der Wiedervereinigung dar, bei dem es erneut um die Frage nach Zugehörigkeit geht. Die relative Bedeutungslosigkeit jüdischer Gemeinden sei nicht in der zunehmenden Säkularisierung zu suchen, sondern im Versäumnis der Mitglieder, das Judentum für die jüngere Generation relevant werden zu lassen. Für diese sei gerade die Hinwendung zu kulturellen Veranstaltungen ein bedeutender Pfeiler ihrer Identität, denn diese ermöglichten den Kontakt zwischen jüdischen und nichtjüdischen Interessierten und sorgten somit auch für eine Überwindung der Isolierung. Auch die zunehmende Fokusverschiebung vom Gedenken an die Shoah hin zur Auseinandersetzung mit Mehrfachzugehörigkeiten im heutigen Europa bei Ausstellungen, Festivals, Musikveranstaltungen (zum Beispiel mit explizit jüdischen DJs) etc. erzeuge einen anschlussfähigeren Identifikationsraum für die junge Generation als es religiöse Veranstaltungen vermöchten (cf. Axelrod 2013, 27): „The emphasis shifts away from commemoration and towards dealing with the complications of a vibrant, increasingly diverse community“ (Axelrod 2013, 14).

In Interviewstudien mit Jüdinnen und Juden in Deutschland lassen sich jedoch stark verinnerlichte Außenseiterdiskurse feststellen. David Ranan befragte Jüdinnen und Juden der sogenannten zweiten oder dritten Generation nach ihren Gefühlen

⁶ Schrift, in der die jüdischen Vorschriften (Gebote, Bräuche, Richtlinien) des Zusammenlebens und des Alltags festgehalten sind.

hinsichtlich des Jüdischseins in Deutschland. Die Antwort einer in den 1980er geborenen Frau lautet:

Ich würd immer gleichzeitig sagen, ich bin nicht-jüdisch und ich bin jüdisch, aber ich bin nur deshalb jüdisch, weil ich hier lebe. Ich bin nicht halachisch jüdisch, und ich bin auch nicht mit jüdischer Religion aufgewachsen [...]. Ich war schon mal Nichtjüdin und dann bin ich zur Schule gegangen und dann hab ich einen Platz zugewiesen bekommen. Und der Platz, den ich zugewiesen bekommen habe, den habe ich so zugewiesen bekommen, dass das, was erzählt wurde in der Schule, nichts mit meiner Wahrnehmung zu tun hatte (Ranan 2014, 167).

Die Befragte beschreibt eine emotional nicht überwindbare Kluft zu ihren Mitschülerinnen und Mitschülern, die durch das Gefühl der Nichtzugehörigkeit der Eltern verstärkt wurde, wie es auch eine andere Befragte mit den folgenden Worten beschreibt: „[M]eine Mutter durfte sich hier nicht zuhause fühlen und wir durften uns nicht zuhause fühlen“ (Ranan 2014, 39).

Eine differenziertere Wahrnehmung zeigt sich in den narrativen Interviews, die Alexander Jungmann mit Berliner Jüdinnen und Juden mit und ohne postsowjetischen Hintergrund geführt hat. Während die Zugewanderten beispielsweise die Kommerzialisierung und kulturelle Vermarktung des Jüdischen als Interesse an der Kultur begrüßen und in Deutschland überhaupt erst zu ihrer Religion gefunden hätten, stünden die eingesessenen Mitglieder der Berliner Gemeinde dem hohen nichtjüdischen Interesse skeptisch gegenüber und befürchteten hierdurch eher einer Verstärkung des Exotenstatus, den viele Angebote aufgrund ihrer klischeehaften Ausrichtung vermittelten (Jungmann 2013, 114). Auch Czollek äußert sich über den aus seiner Sicht zweifelhaften Trend:

Auf keinen Fall denkt man etwa an Juden of Colour. Womit eine ganze Menge jüdischer Erfahrungen aus dem Raum möglicher Repräsentierbarkeit ausgeschlossen ist, von den Mizrachim von Nordafrika bis Afghanistan bis zu den Beta Israel aus Äthiopien. Die jüdische Gemeinschaft ist vielfältiger, als es die öffentliche Brauchbarkeit von Juden zulässt (Czollek 2018, 148–149).

Zusammenfassend bedeutet das Jahr 1989 für die Jüdinnen und Juden in beiden Ländern den Beginn grundlegender Veränderungen: Im Falle Deutschlands ist eine skeptisch-kritische Grundhaltung festzustellen, die zum einem im Zuzug aus der ehemaligen Sowjetunion und zum anderen in der Angst um ein politisches Wiedererstarken Deutschlands in Europa begründet ist. Die migrantische Perspektive trägt maßgeblich zur Pluralisierung des deutschen Diskurses bei, bringen die Einwanderinnen und Einwanderer doch einen grundsätzlich positiven und unbelasteten Umgang mit dem Judentum mit sich. In Polen hingegen bedeutet das Ende des Kommunismus eine Wieder- und Neuentdeckung des Jüdischen, das unter anderem auch eine Vielzahl später Coming-Outs ermöglicht, in denen trotz der Märzereignisse 1968 meist eine loyale Verbundenheit zu Polen ausgedrückt wird. Das nahezu vollständige Fehlen migrantischer Perspektiven spiegelt sich in den noch stärker auf binären Strukturen ruhenden Diskussionen wider, die erst seit jüngster Zeit hinterfragt werden.

3. Jüdische Medien in Polen und Deutschland. Von Deutungshoheiten und sich wandelnden Schwerpunkten am Beispiel der Zeitschriften *Jalta* und *Chidusz*

2017 wurde in Deutschland das jüdische Magazin *Jalta* gegründet, das in seiner Struktur und Thematik ein Novum darstellt: In dem Bewusstsein für die historischen wie kulturellen Verflechtungen zwischen Jüdinnen und Juden sowie der vermeintlichen Mehrheitsgesellschaft möchte die Redaktion um Max Czollek ein Diskursforum für minorisierte Perspektiven innerhalb der Minorität bieten. Mitherausgeberin Hannah Peaceman sieht die Notwendigkeit für ein solches Forum in der Problematik begründet, dass zum Wohle eines übermächtigen jüdischen *Wir* vermeintliche Randansprüche nicht genügend Beachtung fänden. Sie schreibt v. a. den Interessen der Jews of Color sowie queeren oder feministischen Positionen ein hohes Potenzial zur Diversifizierung des innerjüdischen Dialogs zu (Peaceman, Bababoutilabo 2018, 105). So wird Raum auch für Initiativen wie diejenige des islamisch-jüdischen Forums geschaffen, das gern von den nun ausgeschlossenen „Biodeutschen“ kritisiert werde, dabei – so argumentiert die Gründerin Yasemin Shooman – gebe es ausreichend Themen, bei denen explizit ein islamisch-jüdischer Dialog erforderlich sei, der wiederum Strahlkraft auf die gesamtdeutsche Situation habe wie z. B. der Israel-Palästina-Konflikt (Shooman, 2018, 45). Der Selbstbeschreibung des Magazins als „jüdisch, intellektuell, progressiv“ (Dippel 2018) trägt die thematische Bandbreite der Beiträge Rechnung: Hierbei werden u. a. die Situation von Jüdinnen und Juden in anderen Ländern und ihr Kontakt zu anderen minorisierten Kulturen, queer-feministische Standpunkte und unbequeme Themen für die jüdische Gemeinde in Deutschland selbst besprochen.⁷ Hauptsprache ist das Deutsche, jedoch fanden sich in jedem der bis dato erschienenen Hefte auch englischsprachige Beiträge.

Auf polnischer Seite bereichert das Magazin *Chidusz* bereits seit 2013 den publizistischen Diskurs zu und mit Jüdinnen und Juden. Ursprünglich als Magazin für die jüdische Gemeinde in Wrocław gegründet, avancierte es zu einer der bekanntesten und progressivsten Zeitschriften. Das Themenspektrum gleicht dem von *Jalta* mit dem Unterschied, dass hier ausschließlich auf Polnisch geschrieben wird – mit Ausnahme der jährlich erscheinenden englischsprachigen Sondernummer mit stärker internationalem Fokus. Neben einer aufwändigen Gestaltung ist das thematische Spektrum eine Ergänzung zu der ansonsten stark historisch und religiös geprägten Presselandschaft. So sind viele Hefte mit dem Schwerpunkt auf Genderthemen erschienen⁸, manche widmen sich organisatorischen Problemen des Alltags wie z. B. dem Religionsersatzunterricht für jüdische Kinder an

⁷ Z. B. David Brauner und Ruth Gilbert: „The interface between British contemporary Black and Jewish cultures“ (Heft 1/2017); René Hornstein: „Jenseits der Zwei: Desintegration aus der Zweigeschlechtlichkeit“ (Heft 2/2017); Johannes Fegert: „Bei uns doch nicht.‘ Abschottung und Abhängigkeitsstrukturen als begünstigende Faktoren für sexuelle Ausbeutung und sexuellen Missbrauch in jüdischen Gemeinschaften“ (Heft 2/2018)

⁸ Cf. die Titelgeschichte: *Gdzie rodzą się dzieci izraelskich gejów?* (dt. „Wo werden die Kinder von israelischen Schwulen geboren?“) (Heft 4/2015).

polnischen Schulen (Heft 8/2018). Ebenso wie *Jalta* setzt die Redaktion von *Chidusz* auf eine Mischung aus Meinungen, Analysen zur Politik des In- und Auslands, aber auch auf die Veröffentlichung jüdischer Theatertexte, Lyrik oder Kurzprosa. In der Auseinandersetzung mit der Shoah finden auch popkulturelle Erscheinungen Gehör, wie z. B. die Wahl zur „Miss Holocaust“ (Heft 6–7/2017) in Israel.

Die in beiden Zeitschriften artikulierte Pluralisierung der jüdischen minorisierten Kultur lässt sich auch in den Literaturen beider Länder feststellen, wenngleich sich die Literaturwissenschaften noch etwas schwer mit der Einordnung jüdischer Literatur als „Nicht-Holocaustliteratur“ tun (cf. Hiemer 2021). Daher soll im Folgenden neuen Erzählweisen und Positionierungen zum Jüdischsein in der polnischen und deutschen autobiographischen Literatur Raum gegeben werden.

4. Multiple Ausgrenzungserfahrungen und literarische Antworten

„Sie sprechen aber gut Deutsch.“ – Lena Gorelik

Über die 1981 in St. Petersburg geborene Autorin Lena Gorelik heißt es im *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*:

Sie zählt wie Wladimir Kaminer zu einer Gruppe aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland Emigrierter, die in ihren Werken die spannungsreiche und paradoxe Situation der ‚Kontingentflüchtlinge‘ aufgreifen, als Juden ohne ein religiöses Bewusstsein nach Deutschland gekommen zu sein (Jaworski 2012, 175).

2004 reüssierte Gorelik mit *Meine weißen Nächte*, in dem ihr Alter Ego Anja Buchmann die Emigration nach Deutschland und das Heranwachsen in einer neuen Umgebung schildert. Jüdische Kultur und Religion werden hier am Rande thematisiert und erscheinen nur als pubertäre Episode der Rebellion. Das Judentum und die persönliche Auseinandersetzung hiermit gewinnen in den folgenden Werken an Relevanz. Im Roman *Hochzeit in Jerusalem* (2007) zeichnet Gorelik einige Wochen im Leben von Anja nach, die auf einer jüdischen Singlebörse Julian kennenlernt, der unlängst von der jüdischen Herkunft seines Vaters erfuhr und sich von der Internetplattform eine Form des Austauschs verspricht. Anja entschließt sich, Julian auf seiner Selbstfindungsreise nach Israel zu begleiten, und verbindet dies mit einer Hochzeitseinladung im Verwandtenkreis. Bisweilen bestätigt Julian das Vorurteil eines übermotivierten Konvertiten, der sich erst an Anjas säkularen beziehungsweise unverkrampften Umgang mit dem Judentum gewöhnen muss: „Und denkst du wirklich nicht darüber nach, wer du bist?“ hakte er noch einmal nach. „Nein. Nur, wenn man mir solche Fragen stellt. Normalerweise bin ich einfach nur ich.“ (Gorelik 2008, 9). Dieses im Prolog platzierte Gespräch steht stellvertretend für das Movens des Werkes. Die Hauptfiguren sind sich allerdings ähnlicher, als es zunächst scheint. Während Julian durch Besuche heiliger Orte glaubt, seine kulturellen Wurzeln besser verstehen zu lernen, verbindet Anja mit Israel ihre Familie, in der kulturgeschichtliche Grundlagen des Judentums nie Gegenstand des Lebensalltags waren. Doch gerade dieser Kontrast zwischen einem patrilinearen „Noch-Nicht-Juden“ und der sehr säkular eingestellten Anja, die sich in erster Linie als Deutsche und Russin sieht, steht stellvertretend für die

gegenwärtige Pluralisierung des Diskurses jüdischer Gemeinden in Deutschland (cf. Hiemer 2019, 139–140). 2011 folgt mit dem in Briefform verfassten Lieber Misha... der du fast Schlomo Adolf Grinblum Glück geheißen hättest, es tut mir so leid, dass ich Dir das nicht ersparen konnte: Du bist ein Jude... ein Werk, das an ihren Sohn gerichtet ist. Die Erzählerin konterkariert Klischees und Angriffe, denen Jüdinnen und Juden in Deutschland ausgesetzt sind, mit einer Mischung aus Provokation und ostentativer Bekenntnis zu einem liberal ausgelegten und individuellen Judentum und geht auch auf die Rollenfunktion der Jüdinnen und Juden im deutschen „Gedächtnistheater“⁹ (Czollek 2018, 19–33) ein. So verzerrt sie die Aussage von einer Gruppe Besucherinnen nach einer Lesung, „dass sie eigentlich die jüdischen Kulturtage jedes Jahr besuchen, um betroffen zu sein. Und das sei dieses Jahr nicht richtig gelungen, leider, aufgrund meines Buches“ (Gorelik 2012a, 104) mit einem sarkastischen Unterton. Die Notwendigkeit einer in allen minorisierten Gemeinschaften zu führenden Debatte um die Diversität der eigenen Gruppe verarbeitet Gorelik literarisch in „Sie können aber gut Deutsch!“ Warum ich nicht mehr dankbar sein will, dass ich hier leben darf und Toleranz nicht weiterhilft (2012), in dem sie gegen die aufoktroyierte Rolle als „russischstämmige Autorin, die sich tatsächlich so gut integriert hat, dass sie Bücher auf Deutsch schreibt“ (Gorelik 2012b, 11) argumentiert und besonderes Augenmerk auf Sprachverwendung legt. Dass im Deutschland des 21. Jahrhunderts das Sprechen einer Fremdsprache angstbesetzt sein kann, verdeutlichen ihre Gefühle bei einem Besuch einer Münchener Kinderarztpraxis: „In meinem akzentfreien Deutsch sprach ich mit meinem Kind, weil mich plötzlich die Angst ergriff, ich, er, könnten nicht mehr nach Deutschland gehören, die Angst vor dem möglichen Blick dieser Mutter, die neben uns saß“ (Gorelik 2012c, 71). Nach diesem einschneidenden Erlebnis fasst sie jedoch den Entschluss, die Verwendung ihrer Muttersprache als Akt des Widerstands und als Zeichen für gesellschaftliche Pluralität umzudeuten, und kehrt so zur konsequenten Verwendung des Russischen zurück: „Noch später lernte ich, stolz auf das zu sein, was ich bin: eine verrückte deutsch-russisch-jüdische Mischung. Oder ist es doch eher russisch-deutsch-jüdisch? Muss ich mich nun entscheiden? Oder rede ich mir das ein?“ (Gorelik 2012b, 138). Der Text, entstand unter dem Eindruck der Sarrazin-Debatte, bei der

die Liste mit den unabdingbaren Charakteristika nicht mehr auf[hörte], und ich war mir plötzlich nicht mehr sicher, ob ich auch alle Kriterien erfüllte, denn auch wenn ich keine radikale Islamistin bin, so liebe ich doch russisches Essen, möchte gerne, dass meine Kinder auch Russisch sprechen und feiere Weihnachten eher nicht (Gorelik 2012c, 71).

Deutlich wird in diesen Zitaten, dass die Wurzeln ihrer Identität im Russischen liegen und sie Bezüge zum Judentum nur durch Negationen zum Christentum miteinbezieht. Gleichzeitig betont sie, dass erst Fremdzuschreibungen zu einer problematischen Situation für das Individuum führen.

⁹ Czollek recurriert hier auf den Terminus von Y. Michal Bodeman: Es sei „eine Form der Erinnerung [...], in deren Folge ‚Auschwitz und die Kristallnacht zum gemeinsam durchlittenen, romantisiert verklärten Horror [geworden seien]: von Juden und guten Deutschen gegen die bösen gesellschaftlichen Mächte“ (Czollek 2018, 23).

Grenzwertige Erfahrungen – Max Czollek

Dass der 1987 geborene Politikwissenschaftler Czollek neben seiner essayistischen und publizistischen Tätigkeit die jüdische Gegenwart auch in lyrischen Texten erfasst, belegt sein Gedichtband *Grenzwerte*, der 2019 erschien und aus dem das Gedicht *traumzauberbaum* (Czollek 2019, 79) stammt:

kürzlich besuchten wir
ein berliner hotel
an dessen wänden bäume hingen
als schauten wir aus einer waldhütte hinaus

auf dem podium saßen drei juden
die wirkten, als hätten sie sich nach dem gottesdienst
nicht schnell genug aus dem staub gemacht

wir lauschten ihren reden
wie dem text einer kinderplatte
dachten, wenn jetzt jemand an die körper stößt
springt die nadel aus der spur
warteten gespannt.

Nicht nur die offensichtliche Vorführung der drei Juden, die den Eindruck erwecken, sie seien zuvor wider ihren Willen eingefangen worden, irritiert. Das lyrische Ich kritisiert die Zurschaustellung von deutschen Juden als Diskursobjekte. Ihre Aussagen erwecken nur den Anschein von Beteiligung, in Wirklichkeit wird nicht *mit* ihnen, sondern *über* sie geredet. Die beliebig austauschbaren Statements verhalten in der Inszenierung des deutsch-jüdischen Lebens. Dass die Juden auch sprachlich nur ein unpersönliches Konstrukt sind, beweist auch die für Czollek untypische Verwendung der ausschließlich männlichen Form, obgleich er seinen publizistischen Arbeiten konsequent auf geschlechtergerechte Sprache setzt.

„Feministinnen sind jüdische Weiber!“ – Bożena Keff

Etwa zeitgleich mit Goreliks Debüt erlangt auch Bożena Keffs (*1948) kontroverses Bühnenstück *Utwór o matce i ojczyźnie* (2008, dt. „Ein Stück über Mutter und Vaterland“) hohe Bekanntheit. Sie setzt sich auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene nicht nur mit dem Widererstarken des Antisemitismus und polnischen Nationalismus, sondern auch mit der Frage nach „Befreiung der Tochter von der Tyrannei der traumatisierten Mutter“ (Marszałek 2013, 277) auseinander. Das Stück, das Charakteristika aus Tragödie, Oper und Oratorium vereint, besitzt somit drei Bezugsebenen, die im Folgenden anhand je eines exemplarischen Zitats erläutert werden sollen. Dominant ist die repressive Mutter, über deren Vita das Publikum erfährt, dass sie als Jüdin das Warschauer Ghetto überlebt hat. Um diese Traumatisierung, die durch die antisemitische Atmosphäre im Land nach 1945¹⁰

¹⁰ In den ersten Nachkriegsjahren kam es zu antijüdischen Übergriffen und Pogromen in einer Vielzahl polnischer Städte (Białystok, Krakau, Bytom, Sosnowiec etc.), die in den seltensten Fällen strafrechtlich verfolgt wurden. Als größte Ausschreitung gilt der Pogrom in Kielce 1946, bei dem 40 Personen starben. Nach Ende des Zweiten Weltkrieges lebten ca. eine Viertelmillion Jüdinnen und Juden in Polen, von denen bis Anfang der 1960er Jahre ca. 220.000 das Land wieder verließen.

verschlimmert wird, drehen sich alle Szenen ihres einsamen Lebens in ihrer Wohnung in der Anielewicz-Straße (benannt nach dem jüdischen Widerstandskämpfer und Anführer des Warschauer Ghettoaufstandes Mordechaj Anielewicz), die zugleich im Zentrum des ehemaligen Ghettos liegt. Mit Blick auf das Leben der Mutter schafft das Stück somit eine dramatische Einheit von Zeit und Raum, und macht sie zum Zentrum des Geschehens. Zugleich fühlt sie sich von ihrer Tochter, der einzigen Bezugs- und Kontaktperson, grundsätzlich missverstanden, empfindet deren Versuche von Individualisierung und selbstbestimmter Lebensführung als untragbare Ignoranz ihres Schicksals:

Ohrinchen! – antwortet Mater – DIE EIGENE MUTTER MISSHANDELN, DAS KANNST DU GUT.
Und wenn du dich so beschweren musst und es dir nicht gefällt, mich als Mutter zu haben, dann bring mich doch um. Bitteschön! [...]

Wäre dein Leben so tragisch verlaufen wie meines
Hätte ich mit dir reden können wie mit jemandem
Der sein Dasein legitimieren kann (Keff 2010, 53).

Die intergenerationellen toxischen Verbindungen sind Dreh- und Angelpunkt der Geschichte und zugleich typische Narration für die Literatur nach 1989. Selten werden sie direkt thematisiert, vereinen die Familienmitglieder jedoch häufig auf eine pathologische Verhaltens- und Denkmuster: Nöte und Probleme der Nachfolgegenerationen können sich in ihrer Relevanz oder Dringlichkeit nie mit dem Leid der Erlebnisgeneration messen, daher werden sie zugunsten des Familienfriedens ignoriert. Dieses Gefühl der Zweitrangigkeit vererbt die zweite Generation wiederum den eigenen Kindern (Hiemer 2019, 145).

Die Tochter, die im Stück stets nur als Ohrinchen (pl. „Usia“, „das kleine Ohr“, wohl auf die primäre Funktion der Tochter als ZuhörerIn für die Leidensgeschichte der Mutter zurückzuführen) bezeichnet wird, besitzt nicht die Kraft, sich der zerstörerischen Energie der Mutter zu entziehen, obwohl sie sich der Tragweite der traumatischen Gefühlserbschaft bewusst ist. In ihrem Monolog heißt es:

Der düstere Strom bringt sie immer wieder zur Mutter in die Wohnung zurück,
Pflichtbewusstsein.

Doch ich bin unfähig ans Ufer zu gelangen, die Kleider zu wechseln,
die Sandalen anzuziehen und fortzugehen,
sie sich selbst zu überlassen. Mich mir selbst zu überlassen (Keff 2010, 12).

Gezielte Forderungen, die Ohrinchen bei ihrer Befreiung helfen würden, können nur durch das Sprachrohr der Erzählerin artikuliert werden: „[Könnte die menschliche Gattung] vielmehr so leben, dass sie integriert statt auszuschließen? Die vier Hautfarben und die zwei Geschlechter vervielfachen, das Fremde abschaffen“ (Keff 2010, 64). Diese Mahnung für Toleranz, Offenheit und Pluralität erweist sich angesichts der als borniert, antisemitisch, homo- und xenophob beschriebenen polnischen Durchschnittsgesellschaft jedoch als frommer Wunsch. So stimmt in einer in einem Wartezimmer stattfindenden Szene der Chor der Patienten zur Frage, warum niemand über Morde an Polinnen und Polen im Zweiten Weltkrieg berichte, einhellig ein:

Weil sie nicht polnisch sind. Die einen Juden bespucken Polen, die anderen geben ihnen dafür den Nobelpreis und Orden. Wie dem Milosz, diesem angeblichen Dichter, der die Päderasten und die Jüdchen so verehrt hat, und wie dieser Szymborska!

Die Juden sind schwul! Und die Jüdinnen sind lesbisch, und Feministinnen sind jüdische Weiber! (Keff 2010, 71).

Der dramaturgische Aufbau dieser Sequenz zeichnet eine sich ins Wahnhafte steigende Wut eines verbitterten polnisch-katholischen Kollektivs nach, für das das Judentum dieselben verwerflichen und widernatürlichen Eigenschaften besitze wie Intellektuelle und Gruppen mit sexuellen Deviationen. Der Topos der jüdischen Weltverschwörung gipfelt in Plattitüden, wie sie im letzten, hier zitierten Satz offenkundig werden. Gleichzeitig reflektiert die Autorin hierin den eigenen Status als feministische Gesellschaftsaktivistin.

Die verrotteten Schatten des Vergangenen – Piotr Paziński

Eine stärker auf Introspektion und Beobachtung setzende Narration verfolgt Piotr Paziński in seiner Debüterzählung *Pensjonat* (2009, dt. „Die Pension“). Der Autor gehört zu den wenigen praktizierenden Juden in Polen und setzt sich in publizistischen Arbeiten mit den Bedingungen der jüdischen Gemeinden in Mitteleuropa auseinander. Er ist Chefredakteur von *Midrasz*, einer in Warschau erscheinenden jüdischen Zeitschrift, die im Gegensatz zu *Chidusz* einen religionsphilosophischen und historischen Schwerpunkt besitzt. Als Kind verbrachte der Autor die Sommerferien stets in einem jüdischen Gästehaus 30 km südöstlich von Warschau. Und somit beginnt das Buch mit der Reise des Ich-Erzählers an den Ort seiner Erinnerungen. Im Ferienhaus angekommen sorgt sein Erscheinen zunächst für Irritation unter den Dauergästen, die solch jungen Besuch nicht gewohnt sind. Trotz vieler misstrauischer Blicke bauen einige ein vertrauensvolles Verhältnis auf, denn sie erkennen in ihm die Möglichkeit, ihre Erinnerungen und Andenken an die junge Generation im konkreten wie übertragenen Sinne weiterzureichen. So werden Bilder, Zeitungsartikel, Postkarten aus der Vorkriegszeit und der Zeit der nationalsozialistischen Okkupation gemeinsam durchgesehen und dem jungen Besucher offeriert. Gleichzeitig ist der Grundtenor des Werks durchzogen von Melancholie, trifft der diegetische Erzähler doch auf eine Gemeinschaft, die sich damit abgefunden zu haben scheint, das letzte Glied in einer Kette zu sein. Gegen die junge Generation, die ihr Jüdischsein erst noch aushandeln muss, hegen die Alten Ressentiments, die sich in der Kritik an den Säkularisierungsprozessen im Judentum widerspiegelt. Hier treffen idyllisierte Vergangenheitsbetrachtungen und nüchterne Gegenwartsbewertungen aufeinander und kulminieren in einer Endszene von unklarem ontologischen Status. Auf dem Rückweg zum Bahnhof erscheinen dem Erzähler alle verstorbenen wie noch lebenden Pensionsgäste auf einer Lichtung:

„Ich komme zu euch!“ rief ich. „Nein, nein, warum das denn, wie kommst du denn darauf? Er ist verrückt geworden, er ist ganz einfach verrückt geworden! Was redet er da für einen Blödsinn!“ „Das ist unser Wald, und wir brauchen hier niemanden!“ „Das ist der Enkel von Bronka. Wo wird er nun hingehen?“ „Und wo war er damals? Oder gab es ihn vielleicht gar

nicht?“ Der Letzte in der Kette der Generationen, ganz am Ende. Es war tiefe Nacht, als ich an der Bahnstation ankam (Paziński 2014, 138–139).

Neben der bewussten Abgrenzung der Alten zur Außenwelt wird auch ein ratloser Umgang mit dem Gast, der stellvertretend für die jüdische Zukunft in Polen steht, deutlich. Er selbst sinniert über den Prozess der Erinnerung und macht sich im gleichen Zug deren identitätsstiftende Wirkung deutlich: Das Werk oszilliert zwischen in der außertextuellen Realität verhafteten Hinweisen (die Pension als realer Ort) und den ornamentalen, phantastischen Elementen, infolgedessen sich keine durch Handlungen motivierte Logik zwischen den Szenen erschließt. „Alles, was ich tat, schien mir Archäologie einer im Dunkel versunkenen Erinnerung, so wie diese Bäume und wie die Überreste der Holzhäuser. Es ist leichter, den verrotteten Schatten dessen zu erblicken, was vergangen ist, als die Morgenröte des künftigen Lebens“ (Paziński 2014, 77).

Die assoziativen Wechsel zwischen kindlicher Erinnerung und Gegenwart machen die Wichtigkeit des Gefühls, jüdisch zu sein, deutlich. Das Genre der autofiktiven Erzählung stellt hierbei stärker den Prozess des Erinnerens heraus. Hier steht nicht das Benennen konkreter Momente, in denen das eigene Jüdischsein zelebriert oder diskutiert wird, im Vordergrund. Stattdessen gilt das Hauptaugenmerk den Geschichten der Alten, beziehungsweise deren Anverwandlung durch den Erzähler. Hier unterscheiden sich die deutschen und polnischen Beispiele stark, da erstere tendenziell situativ und zweitens atmosphärisch aufgebaut sind.

Die Ausblendung der nichtjüdischen polnischen Umgebung machen eine selbstbewusste Minoritätenperspektive deutlich. Im Sinne der Foucault'schen Heterotopie-Theorie handelt es sich bei der Pension um einen realen Ort, der die Geschichte einer Kultur repräsentiert und an dem bestimmte Regeln und Konventionen über Zugang beziehungsweise Zugangsverweigerung entscheiden. Aber auch das Insularitätskonzept, das „positive qualities of seclusion and their reverse side of exclusion and separation, as well as the opposite potential of arrival and openness but also of rejection and closure“ (Dautel, Schrödel 2016, 15) vereint, kann im Falle von *Die Pension* Anwendung finden.

Die generationelle Konflikthaftigkeit dieses innerjüdischen und des polnisch-jüdischen Diskurses wird vom Erzähler durch die ornamentale Erzählweise abgeschwächt und fügt die letzte, vom ontologischen Status her unklare Szene, in einen für seine Situation logischen Rahmen ein: Die Schicksale der Großeltern-generation und die Geschlossenheit der in der Pension angetroffenen Gemeinschaft sind wichtige Identitätsbausteine, von denen eine Loslösung nicht gelingen kann und die aus einem emotionalen Verantwortungsbewusstsein heraus nicht angestrebt wird.

5. Fazit: Jüdische Literatur als Spiegel der Gesellschaft

Allen Werken ist ein deutliches Spiel mit Stereotypen oder die Auseinandersetzung mit normativen Selbstdefinitionen und den hieraus resultierenden Problemen für das jüdische Individuum gemein. Dabei bedienen sie sich vorwiegend eines

sarkastischen Tons. Die eingesetzten Stereotype werden hierbei nicht als pejorativ verstanden, sondern bewusst überzeichnet, um deren Überflüssigkeit und Konstruiertheit sichtbar werden zu lassen. Mit den auf Weltoffenheit und Diversität setzenden Pressediskursen wird ein zusätzliches Diskursfeld für dieses Anliegen geschaffen. Für die deutschsprachige Literatur kann festgestellt werden, dass die Migrantinnen und Migranten aus der ehemaligen UdSSR sich dieses Problems durch die mehrfach markierte Alterität (bzgl. Sprache, Gebräuchen, Einstellungen zu Staat und Geschichte, aber eben auch Religionsausübung) wesentlich früher bewusst wurden und den Diskurs einleiteten. Für die polnischsprachige Literatur ist deutlich die Verhaftung in binären Denkmustern (polnisch vs. jüdisch) spürbar, die mit einem Entscheidungsdruck für das Individuum einhergeht. Durch den Einsatz fiktionaler Elemente wird ein sicheres Feld geschaffen, um weitere Optionen für ein künftiges Identitätskonzept durchzuspielen.

Dem wachsenden gesellschaftlichen Bewusstsein für Mehrfachidentitäten tragen jüdische Selbstbeschreibungen Rechnung, indem sie verstärkt ein optionales Jüdischsein thematisieren. Sprache, sexuelle Orientierung, Herkunft, Religion erweisen sich in allen genannten literarischen Beispielen als Größen mit unterschiedlicher Gewichtung im Leben des bzw. der Einzelnen. Das Jüdische ist stärker als historisch-kulturelles Bewusstsein denn als Religionszugehörigkeit vorhanden, fungiert aber oft als zusätzliches negatives Distinktionsmerkmal. Es scheint, dass gerade weibliche Narrative sich der multiplen Ausgrenzung stärker annehmen (Gorelik als Einwanderin und Jüdin bzw. Keff als Feministin und Jüdin).

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung dominieren motivische und post-traumatische Erklärungsansätze, wodurch jedoch Aussagen über jüdische Zukunftsperspektiven und narratologische Mechanismen in den Hintergrund geraten. Deutschsprachig-jüdische Literatur und polnischsprachig-jüdische Literatur verdient es unter mehr als dem Holocaust-Aspekt vermarktet, gelesen und analysiert zu werden, der den Autorinnen und Autoren automatisch einen Sonderstatus zuschreibt und sie für den eigenen historischen Entlastungsdiskurs missbraucht. Jüdische Literatur der Gegenwart ist der facettenreiche Spiegel einer sich diversifizierenden Gesellschaft und verweist – Battegay und Banki zufolge – auf die Zukunft Europas. Sie konturiert zwar ihre Geschichten um historische Traumata, der phantasievolle, mehrstimmige Umgang mit ihnen erweise sich jedoch als ein machtvoller Gegenspieler zu den sich immer stärker binär gestaltenden politischen Debatten, in denen eindimensionale Parolen das Sicherheits- und Orientierungsbedürfnis mancher stärken (Banki, Battegay 2018, 47).

Bibliografie

ADAMCZYK-GARBOWSKA, Monika & Magdalena Ruta. 2011. „Od kultury żydowskiej do kultury o Żydach.“ In *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, ed. Tych, Feliks & Monika Adamczyk-Garbowska, 715–732, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

AXELROD, Toby. 2013. *Jewish life in Germany: Achievements, challenges and priorities since the collapse of communism*, 18. Dezember.

<<http://www.jpr.org.uk/documents/Jewish%20life%20in%20Germany.pdf>>

- BANKI, Luisa & Caspar Battegay. 2019. „Sieben Thesen zur deutschsprachigen jüdischen Gegenwartsliteratur.“ *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart, Sonderausgabe Zwischen Literarizität und Programmatik. Jüdische Literaturen der Gegenwart*, 41–47.
- CZOLLEK, Max. 2018. *Desintegriert Euch!* München: Carl Hanser Verlag.
- CZOLLEK, Max. 2019. „Gegenwartsbewältigung.“ In *Eure Heimat ist unser Albtraum*, ed. Aydemir, Fatma & Hengameh Yaghoobifarah, 167–181, Berlin: Ullstein fünf.
- CZOLLEK, Max. 2019. *Grenzwerte*. Berlin: Verlagshaus Berlin.
- DATNER, Helena. 2011. „Współczesna społeczność żydowska w Polsce a Zagłada.“ In *Następstwa zagłady Żydów. Polska 1944–2010*, ed. Tych, Feliks & Monika Adamczyk-Grubowska, 661–685, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- DAUTEL, Kathrin & Kathrin Schödel. 2016. „Introduction – Insularity, Islands and Insular Spaces.“ In *Insularity – representations and constructions of small worlds*, ed. Dautel, Kathrin & Kathrin Schödel, 11–28. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- DIPPEL, Carsten. 2018. „Jüdisches Magazin Jalta. Intellektuell, jüdisch, progressiv.“ *Deutschlandfunk*, 04. April.
<https://www.deutschlandfunk.de/juedisches-magazin-jalta-intellektuell-juedisch-progressiv.886.de.html?dram:article_id=413750>
- GEBERT, Konstanty. 1999. „Proszę nie urządzać nam życia.“ *Gazeta Wyborcza*, 23.09.1999, 16.
- GŁÓWNY Urząd Statystyczny. 2019. *Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2019*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych. 23. Dezember.
<<https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/rocznik-statystyczny-rzeczypospolitej-polskiej-2019,2,19.html>>
- GRUBER, Ruth Ellen. 2002. *Virtually Jewish. Reinventing Jewish culture in Europe*. Berkeley: University of California Press.
- GORELIK, Lena. 2008. *Hochzeit in Jerusalem*. München: Diana.
- GORELIK, Lena. 2012a. *Lieber Mischa ... der Du fast Schlomo Adolf Grinblum heißen hättest, es tut mir so leid, dass ich Dir das nicht ersparen konnte: Du bist ein Jude...* Berlin: List.
- GORELIK, Lena. 2012b. „Sie können aber gut Deutsch!“ *Warum ich nicht mehr dankbar sein will, dass ich hier leben darf, und Toleranz nicht weiterhilft*. München: Pantheon.
- GORELIK, Lena. 2012c. „Man wird doch noch mal sagen dürfen.“ In *Schluss mit der Deutschenfeindlichkeit*, ed. Ljubić, Nikol, 69–77, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- GRYNBERG, Mikołaj. 2012. *Ocaleni z XX wieku: po nas nikt już nie opowie, najwyżej ktoś przeczyta*. Warszawa: Świat Książki.
- HERLICH, Rafael & Doron Kiesel. 2013. *Weiterleben – Weitergeben. Jüdisches Leben in Deutschland*, Köln: Böhlau.
- HIEMER, Elisa-Maria. 2019. *Autobiographisches Schreiben als ästhetisches Problem. Jüdische Vielfalt in der polnischen und deutschen Gegenwartsliteratur*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- HIEMER, Elisa-Maria. 2021. „Wider das Überlebendennarrativ. Für einen neuen Umgang mit Literatur jüdischer Provenienz.“ In: *Holocaustliteratur: Überlegungen zu Reichweite und Grenzen eines literaturwissenschaftlichen Konzepts*, ed. Ibler, Reinhard & Andreas Ohme. Stuttgart. Stuttgart: ibidem. (im Druck)
- JAWORSKI, Sylvia. 2012. „Lena Gorelik.“ In *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, ed. Kilcher, Andreas, 175–177, Stuttgart: J.B. Metzler.

- JUNGMANN, Alexander. 2013. „Fremdbilder des Jüdischen. Ein Berliner Hype und seine jüdischen Wahrnehmungen.“ In *Bilder des Jüdischen. Selbst- und Fremdzuschreibungen im 20. und 21. Jahrhundert*, ed. Sucker, Juliane & Lea Wohl von Haselberg, 93–115, Berlin: De Gruyter.
- KEFF, Božena. 2010. *Ein Stück über Mutter und Vaterland*. Leipzig: Leipziger Literaturverlag.
- KIESEL, Doron. 2012. „Neuanfänge. Zur Integration jüdischer Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Deutschland.“ In *Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden. Neue Perspektiven*, ed. Brumlik, Micha & Michal Bodemann, 159–166, Göttingen: Wallstein Verlag.
- MARSAŁEK, Magdalena. 2013. „Von jüdischen Müttern: Geheimnistropen in der polnisch-jüdischen autobiographischen Gegenwartsliteratur.“ In *Ost-europäisch-jüdische Literaturen im 20. und 21. Jahrhundert. Identität und Poetik = Eastern European Jewish Literature of the 20th and 21st Centuries*, ed. Smola, Klavdia, 271–280, München [u. a.]: Peter Lang.
- MECHTENBERG, Theo. 2013. „„Was sind Sie denn eigentlich?“ – Die Frage nach der deutsch-jüdischen Identität.“ In *Deutsch-jüdische Identität. Mythos und Wirklichkeit: ein neuer Diskurs?*, ed. Honsza, Norbert & Przemysław Sznurkowski, 157–172, Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang.
- PAZIŃSKI, Piotr. 2005. „Przyszłość społeczności żydowskiej w krajach postkomunistycznej Europy i rola żydowskiej prasy.“ *Midrasz* 12 (194), 39–43.
- PAZIŃSKI, Piotr. 2014. *Die Pension*. Berlin: Edition FotoTAPETA.
- PEACEMAN, Hannah & Vincent Bababoutilabo. 2018. „„Ausgangspunkt ist nicht das Festland, sondern die Reise.“ Mailkorrespondenz zu Identitätspolitik und Emanzipation.“ *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart* 1, 104–113.
- RANAN, David. 2014. *Die Schatten der Vergangenheit sind noch lang. Junge Juden über ihr Leben in Deutschland*. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung.
- RESZKE, Katka. 2019. *Return of the Jew: Identity Narratives of the Third Post-Holocaust Generation of Jews in Poland*. Boston, MA: Academic Studies Press.
<<http://www.oapen.org/search?identifier=1004140>>
- ROSENSON, Claire A. 2003. „Polish Jewish Institutions in Transition: Personalities over Process.“ In *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond*, ed. Gitelman, Zvi, Barry Kosmin & András Kovács, 264–316, Budapest/New York: Central European University Press.
- SHOOMAN, Yasemin. 2018. „Wer redet für wen und mit wem? Oder: Herausforderungen des jüdisch-muslimischen Dialogs in Deutschland – eine muslimische Perspektive“ *Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart* 1, 42–49.
- STATISTISCHES BUNDESAMT. 2019. *Statistisches Jahrbuch 2019 – Kapitel 2 Bevölkerung, Familien, Lebensformen*, 30. Oktober.
<https://www.destatis.de/DE/Themen/Querschnitt/Jahrbuch/jb-bevoelkerung.pdf?__blob=publicationFile>.

Zusammenfassung

Der Artikel zeichnet die jüngsten Debatten über den Stellenwert des Jüdischen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft in Polen und Deutschland in drei verschiedenen Diskursbereichen nach: Aufbauend auf einer Skizzierung der Entwicklungsbedingungen jüdischer Kultur nach 1989 soll anhand von Interviews mit Jüdinnen und Juden der sogenannten dritten Generation der Prozess des sich wandelnden jüdischen Selbstverständnisses in beiden Ländern aufgezeigt werden. Diese Haltung wird ergänzt um einen Einblick in die jüdische Publizistik, die in zunehmendem Maße eine breite, nicht mehr auf die Shoah allein fokussierte Perspektive einnimmt. Daran anknüpfend möchte ich literarische Beispiele untersuchen, in denen das Jüdische nicht mehr als Deprivationsmerkmal verstanden wird. Die Autorinnen und Autoren suchen (mit teils fiktionalen Strategien) Wege zu einer Neupositionierung des Jüdischen in der jeweiligen Gesellschaft, womit sie gleichzeitig die vermeintliche Außenseiterposition infrage stellen.

Abstract

The article depicts recent debates about the conception of Jewishness in Poland and Germany in three different areas of discourse: Based on a sketch of the situation of Jewish life after 1989, the evaluation of interviews with Jews of the so called third generation testifies the changing Jewish self-perception in both countries. Jewish journals that increasingly offer a broader perspective on contemporary Jewish life and do no longer focus on the Shoah as main identification feature complete this point of view. Based on this, I analyse literary examples in which Jewishness is no longer understood as a deprivation feature. The authors look for ways to overcome the alleged outsider-notion and to reposition the Jewish community in the society (with partly fictional strategies).