

## Lena Gorelik: „... nicht besonders religiös“ Deutsch-jüdische Literatur der „dritten“ Generation

Georg Langenhorst\*

Wenn von ‚deutsch-jüdischer Literatur‘ die Rede ist<sup>1</sup>, muss man sich zunächst bewusst sein, dass schon die aus dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts stammende Bezeichnung als solche umstritten ist. Neben der polemisch-ideologischen Verwendung des Begriffs seitens der völkischen Germanistik war und ist die deutschsprachige Literatur jüdischer Autorinnen und Autoren auch Gegenstand einer breiten und äußerst kontrovers geführten binnenjüdischen Debatte. Der lebendige aktuelle Diskurs über die ‚deutsch-jüdische Literatur‘<sup>2</sup> ist in jedem Fall Ausdruck eines Interesses nicht nur für die vergangene Geschichte, sondern mehr noch für die Gegenwart und darin für die überraschende Lebendigkeit deutschsprachiger jüdischer Kultur und Religion.

### *Die ‚erste‘ und ‚zweite‘ Generation‘*

Nach der Katastrophe der Schoa<sup>3</sup> schien die Stimme der deutsch-jüdischen Literatur verstummt, dem Massenmord der Nazis zum Opfer gefallen. Erst seit Beginn der 1960er Jahre wuchs allmählich das Bewusstsein, dass es eben doch noch eine Generation jüdischer Schriftstellerinnen und Schriftsteller *nach* der Schoa gab, die weiterhin auf Deutsch schrieb. Im Nachhinein wird

\* Prof. Dr. Georg Langenhorst ist seit 2006 Ordinarius am Lehrstuhl für Didaktik des katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Universität Augsburg.

1) Vgl. ausführlich Christoph Gellner / Georg Langenhorst, *Blickwinkel öffnen. Interreligiöses Lernen mit literarischen Texten*, Ostfildern 2013.

2) Vgl. dazu Thomas Nolden, *Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart*, Würzburg 1995; Sander L. Gilman / Hartmut Steinecke (Hg.), *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Schoa*, Berlin 2002.

3) Vgl. Norbert Otto Eke / Hartmut Steinecke (Hg.), *Schoa in der deutschsprachigen Literatur*, Berlin 2006; Gerd Bayer / Rudolf Freiburg (Hg.), *Literatur und Holocaust*, Würzburg 2009.

man sie als die ‚*erste Generation*‘ deutsch-jüdischer Literaten nach der Schoa bezeichnen (z. B. *Nelly Sachs*, *Paul Celan*, *Elias Canetti*, *Grete Weil*, *Stefan Heym*). Die meisten dieser Werke waren ganz darauf konzentriert, die Schoa zu versprachlichen, „dem Erlebten einen Ausdruck zu geben“<sup>4</sup>, den unfassbaren Genozid einerseits zu bezeugen, um ein Vergessen zu verhindern, andererseits mit der Erinnerung so umzugehen, dass ein Weiterleben möglich wurde. Mit Beginn der 1990er Jahre etablierte sich dann eine neue – die ‚*zweite Generation*‘ – deutsch-jüdischer Literatur<sup>5</sup>, die sich von der ‚ersten‘ Generation deutlich abhebt. Viele dieser Schriftsteller, geboren entweder noch im Zweiten Weltkrieg, die meisten jedoch danach, waren Re-Migranten. Andere wuchsen hier auf, meist in nur schwach jüdischer Prägung, um sich dann später ihrer Herkunft bewusst zu werden und diesen Prozess literarisch zu schildern. Nicht so sehr der Blick zurück charakterisiert ihr Schreiben, sondern der Blick auf die Möglichkeiten und Schwierigkeiten eines Lebens als Juden in Deutschland, Österreich oder der Schweiz. Um nur einige zu nennen: *Mirjam Pressler* (\*1940), *Robert Schindel* (\*1944), *Esther Dischereit* (\*1952) oder *Robert Menasse* (\*1954). In ihrem Werk wird die literarische Auseinandersetzung mit dem in der Gegenwart gelebten Judentum zu einem zentralen Themenstrang ihres Schreibens.

### *Die ‚dritte Generation‘*

Ging es dieser ‚*zweiten Generation*‘ zunächst um so etwas wie die „Wiedereroberung“ des „Judentums aus dem Nichts“<sup>6</sup>, so geht es seit der Jahrhundertwende um die Behauptung eines eigenen, auf Gegenwart und Zukunft bezogenen Profils. Wo die ‚*zweite Generation*‘ erst einmal die weithin verdrängte Schoa und die Weiterexistenz von Juden im deutschsprachigen Raum thematisiert, verschieben sich für eine ‚*dritte Generation*‘ zwangsläufig die Schwerpunkte. Von der Schoa weiß man auch nur aus Dokumenten, Archiven und Museen sowie aus Filmen und dem Fernsehen. Nur noch selten erinnert man sich an Erzählungen überlebender Familienmitglieder, die weit häufiger schweigen als über ihre grauenvollen Erfahrungen reden wollen.

4) Diana Teschler, *Schreiben im Land der Täter. Jüngste deutsch-jüdische Literatur bei Maxim Biller und Rafael Seligmann*, Saarbrücken 2007, S. 28.

5) Vgl. dazu Thomas Nolden (Anm. 2), Sander L. Gilman / Hartmut Steinecke (Anm. 2).

6) Barbara Honigmann, *Damals, dann und danach*, München / Wien 1999, S. 29.

Oft findet sich aber auch der Gegenzug: sie wollen selbst nicht auf diese Erinnerungspflicht festgelegt werden. So hat sich spätestens seit der Jahrhundertwende eine Generation etabliert, die in großer Selbstverständlichkeit gegenwartsbezogene jüdische Lebens- und Glaubenswelten in ihr literarisches Schreiben integriert, Zeichen einer neuen Präsenz von „Jüdischkeit“<sup>7</sup> in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Charakteristisch für diese Generation ist ein radikaler Wandel, der die hiesigen jüdischen Gemeinschaften von Grund auf verändert hat: Seit Anfang der 1990er Jahre wanderten zahllose russische und osteuropäische Juden in den deutschen Sprachraum ein: die so genannten „Kontingentflüchtlinge“<sup>8</sup>. Mehr als 220 000 jüdische Auswanderer aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion zählt man allein zwischen 1989 und 2005. Die Zahl der Einwanderer, die sich in jüdischen Gemeinden registrieren ließen, liegt bei knapp der Hälfte.<sup>9</sup>

In der Sowjetunion war das Judentum offiziell keine Religion, sondern eine Volkszugehörigkeit, die im Pass eingetragen wurde.<sup>10</sup> Diesem Kriterium zufolge wurde die Einreisegenehmigung erteilt. Die kleinen, völlig überalterten jüdischen Gemeinden in Deutschland sahen sich plötzlich mit einer vier- bis fünfmal so großen Zahl von Einwanderern konfrontiert, die als Juden galten, aber ganz anders waren als sie selbst: auf der Suche nach Integration und materieller Sicherheit, im Blick auf ‚ihre‘ Religion fast völlig unwissend und kaum praktizierend. Die sich aus dieser Konstellation ergebenden Herausforderungen, Konflikte und Spannungen zwischen Alteingesessenen und Neuzugewanderten bestehen bis heute. Einige der Schriftsteller der ‚dritten Generation‘ stammen direkt aus dieser Gruppe der Immigranten. Für diese Generation steht *Lena Gorelik* (\*1981), deren Werk hier näher vorgestellt werden soll. In Goreliks Werk spiegelt sich sowohl ein zeitgenössisches Migrantenschicksal wie auch ein Weg zur Auseinandersetzung mit dem ererbten, aber kaum gelebten Judentum. Hier gelangt ein Judentum in den Blick, das zum einen „ohne Zentrierung auf den Holocaust“ auskommt, in dem zum anderen „Israel [...] weiter an den Rand“<sup>11</sup> rückt.

7) Vgl. Andrea Heuser, *Vom Anderen zum Gegenüber. Jüdischkeit' in der deutschen Gegenwartsliteratur*, Köln 2011.

8) Vgl. dazu Dimitrij Belkin / Raphael Gross (Hg.), *Ausgerechnet Deutschland! Jüdisch-russische Einwanderung in die Bundesrepublik*, Berlin 2010.

9) Vgl. Volker Breidecker, *Hallo Deutschland, da sind wir*, in: *SZ*, 12.03.2010.

10) Anm. d. Red.: Vgl. Elina Krass, *Russische Juden in Deutschland*, *FrRu NF* 20 (2013) 42–47.

11) Jörg Lau, *Leben statt mahnen*, in: *DIE ZEIT*, 04.02.2010, S. 8 f.

## ... russisch, deutsch, jüdisch ...

Aufgewachsen ist Lena Gorelik in Sankt Petersburg.<sup>12</sup> Mit elf Jahren zog sie mit ihrer Familie nach Deutschland. Ihr Schicksal als jüdisch-russisches Mädchen, als junge Frau, als Ehefrau eines jüdischen Mannes und als Mutter jüdischer Kinder wird zum Themenfeld ihrer stark autobiografisch grundierten fiktional-literarisch gestalteten Romane. Gewitzt, frech, humorvoll, heiter und unbeschwert kommen ihre Bücher daher. Sie setzen damit einen eigenen Ton hinein in jene deutsch-jüdische Literatur, der sich die Autorin gar nicht oder nur zum Teil zugehörig fühlt.

Dass sie in Deutschland vor allem als Jüdin wahrgenommen wird, immer wieder eingeladen wird als vorgebliche Spezialistin für Judentum, Weltpolitik und den Staat Israel, verblüfft sie. Gewiss, das Judentum ist Teil ihres Lebens und ihres Werkes. Es macht aber eben nur einen Teil ihrer Identität aus, wie sie immer wieder betont. Russisch, jüdisch, deutsch? – „Diese Identitätsaufspaltung stellt sich für mich als viel zu simpel dar. Diese Trennung ist auch überhaupt nicht notwendig – was für ein Schwachsinn!“<sup>13</sup> Deutlich wird, wie sehr eine gut gemeinte interreligiöse Begegnungsideologie den vermeintlichen jüdischen Dialogpartner einengen, festlegen, auf eine bestimmte Rolle und Rollenerwartung reduzieren kann. Dass konkrete Begegnung glücken kann, verschweigt Lena Gorelik keineswegs. Ihr bis dato letztes Buch *„Sie können aber gut Deutsch“* (2012) verlässt den Bereich der fiktionalen Literatur. Es handelt sich um eine bissig-harsche Streitschrift zum Thema Integration in Deutschland, in der sie – „ein Tier im Migrantenzoo“<sup>14</sup> – hart und kompromisslos einerseits mit der deutschen Integrationspolitik, andererseits mit der (ihrer Meinung nach) in der Gesellschaft vorherrschenden Mentalität gegenüber Menschen mit Migrationshintergrund abrechnet. Vom Judentum ist hier kaum die Rede.

Überhaupt: Religion? Lena Gorelik sagt sehr deutlich, dass „ich und meine Familie absolut unreligiös sind“<sup>15</sup>. In der Sowjetunion wurde das im Pass vermerkte Judentum religiös oder rituell nicht gelebt. Man galt als Angehöriger einer nationalen Minderheit, nicht einer Religionsgemeinschaft,

12) Lena Gorelik, *Verliebt in Sankt Petersburg. Meine russische Reise*, München 2008.

13) Ebd.

14) Lena Gorelik, *„Sie können aber gut Deutsch“*, München 2012, S. 97.

15) Lena Gorelik im Interview, in: [www.hagalil.com/archiv](http://www.hagalil.com/archiv) 11.06.2009.

und war eher daran interessiert, möglichst nicht aufzufallen. Jüdisch war man „per Zufall, weil so geboren“<sup>16</sup>. In Deutschland wurden sie zwar „von der jüdischen Gemeinde [...] überhaupt nicht warm und offen empfangen“<sup>17</sup>. Trotzdem folgte eine Phase intensiver Beschäftigung mit dem Judentum in Geschichte und Gegenwart, insbesondere mit dem Judentum als Religion. „In Deutschland erst, im Religionsunterricht, den ich einen Nachmittag in der Woche in der Jüdischen Gemeinde besuchte, lernte ich, dass Judentum eine Religion ist“, wird sie später schreiben. „Ich lernte die Traditionen, an die sich meine Großmutter kaum erinnerte, und die Gebete.“<sup>18</sup>

Als Jugendliche lebte Lena Gorelik ihre ganz spezielle Art des Aufbegehrens: „Mein Judentum war meine Rebellion“<sup>19</sup>. Sie wurde radikal jüdisch, auch im religiösen Sinne: „Ich habe kosher gegessen, eine riesige Israelflagge über mein Bett gehängt und wollte in die Armee eintreten.“<sup>20</sup> Diese Phase, zu der auch der regelmäßige Besuch von Synagogengottesdiensten gehörte, dauerte freilich nur kurze Zeit. Heute bezeichnet man Lena Gorelik als „auch ein bisschen gläubige Kulturjüdin“<sup>21</sup>. Jüdischsein ist für sie „weniger etwas Religiöses“ als vielmehr „ein Gefühl“, eine „bestimmte Art von Humor und der Lebenswahrnehmung“<sup>22</sup>. Genau davon ist in ihren bereits mit ersten Literaturpreisen ausgezeichneten<sup>23</sup> Büchern viel zu lesen.

## „Anjas“ Weg nach Deutschland

Im Jahr 2004 – die Autorin ist erst 23 Jahre alt – erscheint Lena Goreliks erster Roman: „*Meine weißen Nächte*“, gefolgt von „*Hochzeit in Jerusalem*“ (2007). In diesen Büchern erlebt und schildert ihr alter ego „Anja Buchmann“ in der ersten Person Singular die von ihr selbst erfahrenen Stationen:

16) Lena Gorelik, *Der Kaftan meines Vaters und ich*, 16.10.2006, in: <http://jetzt.sueddeutsche.de/texte/anzeigen/342465>

17) Lena Gorelik im Interview (Anm. 15).

18) Lena Gorelik, *Der Kaftan meines Vaters und ich* (Anm. 16).

19) Ebd.

20) Lena Gorelik im Interview (Anm. 15).

21) Jochen Hieber, *Mutterwitz mit Telefon*, in: [www.faz.net](http://www.faz.net).

22) Lena Gorelik, *Deutsch mit Pippi Langstrumpf gelernt*, [www.welt.de/kultur/literarische-welt/article796711](http://www.welt.de/kultur/literarische-welt/article796711), 07.04.2007.

23) U. a. Ernst-Hofrichter-Preis (2009); Förderpreis zum Friedrich-Hölderlin-Preis der Stadt Homburg (2009).

Rückblicke auf die Kindheit in Russland, Aufbruch nach und Ankunft in Deutschland, Aufenthalt im Auffanglager in Ludwigsburg, Schulzeit, Studium in München, erste Liebe. Das alles wird nicht kunstvoll phantastisch und hochgradig kompliziert erzählt, sondern in einer einfachen, lakonischen, trockenen, gleichwohl witzigen Sprache und in traditionellem Parlando-Duktus. Gerade so wird einerseits Deutschland ein überaus reizvoller transkultureller Spiegel vorgehalten, entfaltet sich andererseits eine jüdische Diasporaexistenz unserer Zeit.

In „*Meine weißen Nächte*“ bleiben die Erwähnungen des Judentums ein Randthema. Eher zufällig entdeckt Anja, dass sie Jüdin ist, denn die religiös nicht praktizierende Familie tut alles, um nicht als jüdisch aufzufallen. Der „fünfte Punkt im Pass“ in Russland ist der heikle Punkt. „In den Pässen meiner Familie steht ‚jüdisch‘ darunter. Der fünfte Punkt ist meistens dafür verantwortlich, wenn man nicht den Job bekommt, für den man sich bewirbt, oder nicht studieren darf, was man will.“<sup>24</sup> Nur angedeutet wird hier, dass vor allem der neu aufflackernde Antisemitismus in Russland die Familie zur Ausreise drängt. Dass „Jude ein oft gebrauchtes Schimpfwort ist“<sup>25</sup>, dass es Anfeindungen gab, wird dem Mädchen erst im Nachhinein bewusst. Auch dass die Mutter eine typisch „russisch-jüdische Mutter“ ist – „besonders schlimm“<sup>26</sup> –, wird erst durch die nachträgliche Erzählstimme als Reflektionsebene eingebracht. Erlebte Welt und reflektierte Erzählwelt fallen vor allem im Blick auf die Rolle des Judentums auseinander.

### „Anjas“ Weg zum Judentum

In „*Hochzeit in Jerusalem*“ (2007) wird die Auseinandersetzung mit dem Judentum zum zentralen Thema. Anja, unglücklich verliebt, lernt Julian kennen, einen Studenten, der erst an seinem sechsundzwanzigsten Geburtstag von seinem Vater die Auskunft erhält, dass er – der Vater – jüdisch sei, seine Eltern – sie wurden im Konzentrationslager umgebracht – aber nie kennen gelernt hat. Weder Vater noch Sohn haben sich je mit dem Judentum auseinandergesetzt, der Vater lehnt auch jeglichen Zugang dazu ab. So sucht Julian nach eigenen Wegen, sich dem Judentum anzunähern.

24) Lena Gorelik, *Meine weißen Nächte*. Roman, 2004, München<sup>2</sup>2006, S. 88.

25) Ebd., S. 89.

26) Ebd., S. 30.

„Fühlst du dich zum Beispiel jüdisch?“<sup>27</sup>, fragt er Anja, die sich mit ihm auf die Suche nach Antworten macht auf die Frage, was es heute heißt, Jude oder Jüdin zu sein. „Ich bin“ – schreibt sie ihm in einer Mail, in einem Stilmittel, das den Gegenwartsbezug betont – „ehrlich gesagt, nicht besonders religiös“ (22), keine Synagogengängerin, auch wenn sie sich fast ein wenig widerwillig eingesteht, „doch im Grunde meines Herzens Jüdin“ (89) zu sein. Als sie Julian das erste Mal trifft, fällt ihr zunächst auf, dass er „nicht jüdisch“ aussieht. Dennoch kommen sie sich im Laufe ihrer gemeinsamen Annäherung an das Judentum, an die Synagogenlandschaft in München näher. Er will wissen, wie sie ihr Judentum gestaltet, erlebt und empfindet.

Anja gibt ihm willig Auskunft: Zwar habe sie ihre „Bat Mitzwah, das jüdische Fest der Religionsmündigkeit“ durchaus gefeiert, sei „pflichtbewusst“ in „die Gemeinde“ gegangen, „aß kein Schweinefleisch mehr, verlangte von meinen Eltern, Milchiges und Fleischiges zu trennen, und betete vor dem Schlafengehen das Schma-Israhel-Gebet“. Letztlich aber sei sie nur für kurze Zeit „richtig religiös“ (88) geworden, bis „das alles“ (89) jäh wieder aufgehört habe. Irgendwann in Deutschland, so erinnert sich die Ich-Erzählerin Anja im Präsens, „entdecken meine Eltern ihre jüdische Seite, die in Russland ebenso unterdrückt wurde wie das christliche Weihnachten“ (74). Man schließt sich nicht den orthodoxen Traditionen an, man geht nicht zur Synagoge, aber man pflegt doch mehr und mehr jüdische Rituale, durchaus in neuen postmodernen Mischungen. Weihnachten? Das christliche Fest wird zwar nicht gefeiert, sondern eher Chanukka, aber eingebunden in die Feste der Jahreszeit inklusive Silvester. „Weihnukkivester“ (76) nennt Anja diese Jahreszeit.

Julian zuliebe begleitet sie ihn nun auf seinen Suchwegen, etwa in die Synagoge. Zunächst einmal möchte er „in eine normale Synagoge gehen“, erklärt er Anja, die ihm zuvor die Alternativen in München aufgezählt hat, „also in eine orthodoxe“ (27). Er weiß, dass er nach jüdisch-orthodoxen Kriterien nicht als Jude gilt, „da er keine jüdische Mutter hat“ (48). Grundsätzlich will er schlicht mehr über das Judentum wissen, die Frage, ob er offiziell konvertieren will, schiebt er zunächst auf. Verblüfft stellt Julian fest, dass gleich mehrere seiner Erwartungen unterlaufen werden. Die Synagoge etwa „sieht nicht aus, wie man sich eine Synagoge vorstellt“ (46), eher wie ein nor-

27) Lena Gorelik, *Hochzeit in Jerusalem*. Roman, 2007, München 2008, S. 7. Alle folgenden Zitate mit Seitenangaben im Text folgen dieser Ausgabe.

males Bürohaus. Zudem trifft er in der Synagogengemeinde fast nur auf Menschen mit Migrationshintergrund, fast alle aus Russland. „Jaja, keine deutsche Juden in Deutschland“, radebrecht eine alte Frau. „Keine. Keine deutschen Juden. Alle Ausländer. [...] Russische Juden in Deutschland. Ohne russische Juden keine Juden in Deutschland“ (49).

Die dritte Überraschung für Julian wird die Begegnung mit dem Rabbiner (50–52): Nicht der alte weise Mann im Kaftan, sondern ein junger Angestellter im Unauffälligkeitslook. Nicht das erwartete, im christlichen Religionsunterricht erlernte und ehrfürchtig gehauchte „Schalom“, sondern ein profanes „Tschüs“. Nicht die emphatische Einladung zur Teilnahme, sondern der Verweis auf den zunächst zu absolvierenden „Konvertierungskurs“. Der literarisch gespiegelte Weg hinein in das Judentum zeigt vor allem die Sperrigkeiten, die hier durch den ironischen Ton aufgefangen und umgewertet werden: „Es war eben kurz und schmerzlos“ (52), resümiert Julian.

Aber was macht eigentlich einen Juden zum Juden? Mit Witz, Selbstironie und Scharfzüngigkeit baut Lena Gorelik in der Charakterisierung von Anjas Vater eine jüdische Profilierung ein, die den Verweis auf Religion nicht benötigt. „Das Jüdische an meinem Vater äußert sich auf zweierlei Weisen“, lässt sie Anja erzählen. „Einerseits sind aus seiner Sicht all die klugen Köpfe im Fernsehen jüdischer Herkunft, andererseits richtet sich der Rest der Welt gegen diese klugen Köpfe“ (123). Das liebevoll-augenzwinkernde Porträt – die „Jüdischkeit meines Vaters“ liege darin, dass er „vielleicht klug“ sei, in jedem Fall aber „nervig und arrogant“ (128) – findet seinen Platz in dem zentralen Erzählfaden um eine Reise der gesamten Großfamilie nach Israel zur Hochzeit einer entfernten Cousine. Im Hintergrund schwebt jene Anfrage, der sich alle in Deutschland lebenden Juden von anderen Juden stellen müssen: „Wie kann man als Jude in Deutschland leben“ (62)?

Dass die Reise nach Israel ein weiterer Baustein auf der Suche nach Identität ist – für Anja und Julian, aber auch für die ganze Familie –, wird nur unterschwellig miterzählt. In Gesprächen mit – warmherzig und humorvoll geschilderten – entfernten Verwandten werden Erinnerungsfetzen der sonst eher verschwiegenen Familiengeschichte deutlich: „Auseinandersetzungen mit der Vergangenheit gibt es in meiner Familie nicht“ (168). Nun, in Israel erzählt die Tante von der Urgroßmutter aus einem „kleinen jüdischen Shtetl in Weißrussland“. Der Vater „mit Bart und im schwarzen Kaftan“ sah nun tatsächlich so aus „wie einer der orthodoxen Juden in Jerusalem“.

Die in Erzählung verlebendigten Erinnerungen rufen ein traditionelles Judentum auf, fest eingebunden in Ritual und Religion, ja, der „Urgroßvater habe eine Talmudschule, eine Jeschiwa, geleitet“. Im Laufe der Kriege wurde die Großfamilie freilich nach Leningrad vertrieben und „irgendwo auf dem Weg dahin war die Religion verlorengegangen“ (174). Eine Familiengeschichte scheint auf, die von traditioneller Religiosität geprägt war, dann von Religionsverlust, Identitätsbedrohung und Verheimlichung der Zugehörigkeit zum Judentum, von erneuter Migration, die nun zu einer Annäherung und neuen Suche nach Identität unter veränderten Vorzeichen führt.

Die Israelreise bringt keine großen Veränderungen – abgesehen davon, dass sich Anja gegen ihren Willen doch in Julian verliebt, der eigentlich ja so gar nicht ihr Typ ist. Immerhin öffnet sie jedoch den Zugang zur jüdischen Vergangenheit der Familie.

### *Jüdischkeit heute – ironisch-satirische Orientierung*

Das nächste Buch Goreliks (2011) wird von einem biografischen Einschnitt bestimmt: Sie bringt einen Sohn zur Welt, muss sich in die Rolle als Mutter einfühlen und bringt ihre Erfahrungen in einem Buch zu Papier, das bewusst nicht den Untertitel „Roman“ trägt. Ein verrücktes Buch, das macht schon der alle Kategorien sprengende Langtitel deutlich: „*Lieber Mischa ... 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 ...*“<sup>28</sup>

Einerseits ist dieses Buch eine Art Briefroman, welchen die Mutter dem Kleinstkind für später schreibt, gehalten in einer nur wenig dichterisch formalisierten Sprache. Andererseits finden sich Notizen, Notate, Anekdoten, Arabesken, Listen – und all das wird am Rand des Haupttextes noch kräftig durch eigene Anmerkungen, Zwischenbemerkungen und Übersreibungen begleitet, ganz im Stil talmudischer Kommentartradition. Das Textganze wird eher thematisch-anekdotisch zusammengehalten, als dass es einem linearen Erzählfaden folgt. Lesende müssen also von vornherein Abschied nehmen von der Erwartung einer Weiterschreibung der beiden Erstlingsromane, wir betreten eine neue, eigene Textwelt. Das beginnt gleich unter der ersten Überschrift „Die Top Ten der antisemitischen Vorurteile: Warum sie wahr sind“ mit einer

28) Lena Gorelik, *Lieber Mischa*, München 2011. Folgende Textzitate aus dieser Ausgabe.

satirischen Auseinandersetzung mit antisemitischen Klischees und Vorurteilen, die zum Teil provokativ bestätigt, zum Teil ironisch unterlaufen werden – diese Doppelstrategie prägt den Tonfall des gesamten Buchs. Viele Erzählmomente und Passagen sind dabei bereits aus den vorherigen Romanen bekannt. Autobiografie, Fiktion und Stilisierung mischen sich hier zu einem ganz eigenen Genre. Einige Kapitel blicken auf die ganz spezielle Lebenssituation der Autorin, andere widmen sich explizit dem Judentum. Es wird dabei aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet: im Blick auf die eigene Geschichte und die der Familie; auf die Rolle der typischen jüdischen Mutter; auf die unterschwellige oder deutlich geäußerte Erwartung an die Tochter, dereinst einen jüdischen Ehepartner zu finden; auf Feste und Rituale; auf das jüdische Bildungsideal; auf die sich spiegelnden Phänomene des Antisemitismus wie des Philosemitismus; auf die Möglichkeiten und Bedingungen einer Konversion zum Judentum; auf den jüdischen Selbsthass; auf das ‚Gelobte Land‘ Israel. – So wie Mischa, so werden auch die Lesenden behutsam und humorvoll zugleich eingeführt in das, was Lena Gorelik zufolge *Jüdischkeit heute* ausmacht. Gewiss ist „*Lieber Mischa*“ deshalb so etwas wie eine literarisch stilisierte Einführung in das Judentum, freilich sehr subjektiv, pointiert, doppelbödig, eben aus der Sicht einer „nachgelernten Jüdin wie ich“ (32), so die Autorin augenzwinkernd.

Zu diesen jüdischen Perspektiven zählt auch der Blick auf Religion. Gorelik schreibt: „Lieber Mischa, ich bin keine echte Jüdin, zumindest nicht, wenn man nur betende als solche bezeichnet. Ich kann Dir keine jüdische religiöse Erziehung mitgeben, so gerne ich es wollte“ (24 f.). Zwar sei sie „mit einem echten, hundertprozentigen Juden verheiratet, wie Deine Großmutter stolz ihren Freundinnen in der jüdischen Gemeinde erzählen kann“ (67), gleichwohl spiele Religion in ihrem Leben eben keine große Rolle. Gegen alle Erwartungen (gerade auch von nichtjüdischen Dialoginteressierten) und Stilisierungen (etwa in Religionsbüchern oder Einführungen in ‚das Judentum‘) betont sie: „Religion, welche Religion? Ich habe außer gefüllte Fisch, Tum-Balalaika<sup>29</sup> und Erzählungen meiner Großeltern keine Religion mitbekommen, und das ist – vielleicht leider, vielleicht auch nicht – ein Phänomen, das sich sowohl in der Diaspora als auch in Israel weit über die russisch-jüdische Bevölkerung hinaus erstreckt. [...] Unsere Religionsausübung ist einer Erwähnung nicht wert und besteht hauptsächlich aus ein paar hübschen

29) Anm. d. Red.: ein russisch-jiddisches Volkslied.

Chanukkah- und Schabbatleuchtern, die wir im Wohnzimmer verteilt haben“ (67).

Und Synagogenbesuche? Wenn sie der Sohn dereinst fragen werde, warum sie so selten in eine Synagoge gehe, werde sie „mit den Schultern zucken – und mir wünschen, wir gingen häufiger“. Sie habe ja eine Synagoge, aber diese „befindet sich in meinem Kopf“ (139). Die ideale Synagoge, die sie sich vorstellt, in die sie „sehr gerne und auch regelmäßig“ geht – „G“tt übrigens auch“ (141) –, hat freilich wenig gemeinsam mit den realen Münchner Synagogen „für unterschiedliche religiöse Richtungen“ (ebd.). In der Synagoge der orthodoxen Gemeinde mitten in der Innenstadt, die „mehr einem geschlossenen Bunker denn einer Synagoge ähnelt“ (142), trifft sie zwar viele Juden, versteht aber kaum etwas vom Gottesdienst, der auf Hebräisch gefeiert wird. In der liberalen Synagoge hingegen könne sie sich zwar „eine kluge Predigt anhören“ (auf Deutsch), die meisten Juden dort aber „sind Konvertiten“ (143) mit den Nachteilen einer penetrant aufdringlichen Selbstbezogenheit. So bleibt meistens eben nur die eigene Synagoge im Kopf.

In den Schilderungen von Religion wird auch immer wieder auf Gott verwiesen, jüdischer Gepflogenheit und hebräischer Schriftweise im Verzicht auf Vokalisierung zufolge stets als G“tt geschrieben. Auch hier freilich im Modus von Ironie und Doppelbödigkeit. „G“tt und ich, wir regeln die Sache unter uns“ (144), schreibt sie im Blick auf ihre (Nicht-)Praxis im Umgang mit der Synagoge. Im Kapitel unter der Überschrift „Die zehn coolsten Juden der Welt“ wird als erster G“tt genannt: „Ich meine nicht Jesus. Ich meine unseren G“tt. Ich bin mir nicht ganz sicher, ob er jüdisch ist, aber ich nehme es an, da er so klug war, all das – die ganze schöne Welt – hier zu erfinden. Und da er sich uns als Lieblingsvolk ausgesucht hat. Wer sonst hätte das gemacht? Ein Konvertit vielleicht. Ein Moslem wohl eher nicht“ (79).

Eher ernsthaft sind abschließende Ausführungen über das „Schma Israel“: „Vergiss nicht *Schma Israel*. *Schma Israel*, höre, *Israel*, unser G“tt ist der einzige G“tt, ist das zentrale Glaubensbekenntnis der Juden und soll so häufig wie möglich gesagt werden, damit bei G“tt nur ja kein Zweifel aufkommt, dass wir ihn und nur ihn lieben. Er ist da ein bisschen eigen und hat möglicherweise einen Mangel an Selbstbewusstsein, wenn er das so oft hören muss. [...] Jedenfalls sollen wir nie vergessen, wer unser G“tt ist. Als könnte uns das passieren! [...] Ich stehe jeden Abend brav an Deinem Bett und sage *Schma Israel*, weil Du es noch nicht kannst, weil wir es unsern Kindern sagen

sollen. Jeden Abend tue ich es, obwohl ich außer dem ersten Satz keinen weiteren verstehe, nur Worte vor mich hin brabbele, so wie man als Kind englischsprachige Lieder mitgesungen hat, ohne den Sinn zu verstehen. Jeden Abend sage ich *Schma Israel* und weiß nicht, warum ich es tue, weiß nur, dass ich ruhiger bin, wenn ich es tue. Vergiss nicht *Schma Israel*“ (185).

Die durchgängige Schwebe; der zwischen Ernst und Satire gehaltene Ton; die Ironie, die das Gesagte unterläuft und gleichzeitig ermöglicht, werden hier noch einmal geerdet. Wirklich bissige, berechnend böartige Töne enthalten vor allem die Kapitel über Philosemitismus und Konversion, Pflichtlektüre für alle gutmeinend im christlich-jüdischen Dialog Engagierten. „Philos“ etwa treffe man dort, wo Juden eigentlich nicht oder nur ungern hingehen: bei „Klezmerkonzerten, Vorträgen zu jüdischer Religion, Diashows über Israel, das Gelobte Land, beim öffentlichen Chanukka-Lichterzünden einer größeren deutschen Stadt“ (96).

Ihrer Erwartung von authentischer Begegnung wird sarkastisch entgegengehalten: „Es stellt sich [...] die mathematische Frage, wie oft ein orthodoxer Jude Philosemiten zu sich nach Hause zu einem Chanukka-Fest einladen muss, damit die sich alle freuen können“ (99). Immer die gleichen Fragen, die gleiche Scheu, die gleiche Tabuisierung, immer wieder die gleichen Erwartungshaltungen. Lena Gorelik bremst satirisch alle unbedachten christlichen oder bildungsbürgerlichen Umarmungsversuche hinsichtlich Judentum und jüdischer Menschen aus; ein Warnschild auch für alle Versuche, sich unbedarft ihrem Werk aus interreligiöser Perspektive anzunähern.

Noch schärfer fallen die Ausführungen über Konvertiten – „Überjuden“ (116) – oder Konversionswillige zum Judentum aus: „Nur die Konvertiten, die kann ich leider wirklich nicht leiden“ (109). Warum? „Es ist doch so: Die meisten Juden sind nicht gerne Juden, die meisten Juden können andere Juden nicht leiden, die meisten Juden mögen auch sich selbst nicht, und am wenigsten die Menschen, die Juden werden möchten“ (112). „Nie würde ein Jude auf die Idee kommen, selbst den aufwändigen Aufnahmeprozess mitzumachen, den Unterricht zu besuchen, Regeln auswendig zu lernen, Prüfungen auf sich zu nehmen“ (114). Und spitzzüngig formuliert: „Das Judentum ist eine menschenfreundliche, weil keine missionierende Religion“ (113). Was also ist „das Schöne am Jüdischsein“? – „Dass man es nicht lernen kann. Weshalb man zwar zum Judentum übertreten, aber nicht Jude werden kann“ (119).

## *Fremdheit aushalten – Lernweg Judentum à la Gorelik*

Mit Lena Gorelik wird eine Tradition literarisch fruchtbar, in der sich das Migrationsschicksal mit einer deutsch-jüdisch-russischen Mischexistenz verbindet. Wie für viele andere Migranten gilt: „Israel und das Judentum [...] wurden in der Familie erst nach der Übersiedlung nach Deutschland Gesprächsthemen; zuvor hatten in der Familie weder das Jiddische, die Synagoge, noch profane jüdische Traditionen einen Bezugspunkt dargestellt“.<sup>30</sup>

Das Diasporajudentum wird hier eher aus einer *Beobachterposition* zum literarischen Thema. Die religiöse Substanz des Judentums wird deshalb nicht – wie bei der ersten und zweiten Generation – von innen heraus beschrieben, sondern tastend von außen. Jüdische Begriffe werden sparsam verwendet und wenn, dann stimmig erklärt. Religion ist hier nicht eine Dimension auf der Ebene einer skeptischen, nach vorn offenen Suche.

Gewiss, die Bücher Lena Goreliks führen Lesende ein in die Welt des Judentums, zumindest in eine bestimmte Abteilung dieser Welt. Viel erfährt man über Alltag, Feste und Bräuche, über Zugehörigkeit oder die Möglichkeit zum Übertritt, über die Dynamik der Familie und Großfamilie, die innere Pluralität der Gemeinden, über die ganz neue Sicht auf die jüdischen Gemeinden in Deutschland durch die zahlenmäßig dominierenden russischen Zuwanderer. Grundsätzlich arbeitet Lena Gorelik jedoch mit einem Prinzip, das auch für interreligiöse Lernprozesse entscheidend ist: mit dem *Prinzip der Erwartungsdurchbrechung*.

In all den Beschreibungen dessen, was das Judentum ausmacht, wird vor allem betont, was das Judentum *nicht* ausmacht. In der geschickt gestreuten Polemik betont Lena Gorelik die Grenzen der Verständigung, die bleibende Fremdheit, den nicht gelingenden Austausch und den nur bedingt gelingenden Dialog. Ihr Werk markiert so beides zugleich: einen literarisch erschlossenen Zugang zu einer bestimmten Form heutiger Jüdischkeit, gleichzeitig aber auch die Grenzen des Verstehen-Könnens und Verstandenwerden-Wollens.

30) Thomas Nolden (Anm. 2), S. 54.