

Karen Körber

## **Ausgeschlossen dazugehören.**

### **Russischsprachige Jüdinnen aus vaterjüdischen Familien im Prozess der Migration nach 1990**

*Der Artikel befasst sich mit der Frage der sogenannten Vaterjuden, die in der Folge der Einwanderung russischsprachiger Jüdinnen und Juden seit den 1990er Jahren für die jüdische Gemeinschaft in Deutschland an Bedeutung gewonnen hat. Porträtiert werden drei vaterjüdische Frauen, die im Zuge der Migration erfahren haben, wie ihre jüdischen Zugehörigkeiten redefiniert werden. Der Text fragt danach, welche Handlungsspielräume sich die jungen Frauen erschließen und welche Rolle in diesem Prozess (trans)nationalen jüdischen Organisationen zukommt, die sich seit den 2000er Jahren etabliert haben.*

*The article deals with the question of Jews with a Jewish father but a non-Jewish mother, so-called Vaterjuden, who have become more important for the Jewish community in Germany since the 1990s as a result of the immigration of Russian-speaking Jews. It portrays three women belonging to this category who experienced how their Jewish affiliations were redefined in the course of migration. The text highlights the spaces and opportunities of self-determination they opened up for themselves and points to the role of (trans)national Jewish organizations established since the 2000s in this process.*

Die Einwanderung von Jüdinnen und Juden aus der Sowjetunion und den postsowjetischen Staaten nach Deutschland hat das hiesige jüdische Leben seit den 1990er Jahren nachhaltig verändert. Im Zuge der Migration haben sich die Mitgliederzahlen in den jüdischen Gemeinden seit den 1980er Jahren auf rund 94.000 Personen verdreifacht und eine geschätzt ebenso große Zahl von Jüdinnen und Juden lebt ohne eine gemeindliche Anbindung in Deutschland.<sup>1</sup> Der demografische Wandel der hiesigen jüdischen Gemeinschaft, in der Jüdinnen und Juden aus postsowjetischen Staaten und deren Nachfahren die große Mehrheit bilden, hatte innerjüdische Entwicklungen zur Folge, mit denen sich auch umstrittene Themen verbinden, anhand derer die Frage nach verschiedenen Zugehörigkeitskonstruktionen und nach den Grenzen der Gemeinschaft kontrovers verhandelt wird. Ein zentrales Beispiel bilden die Diskussionen über die sogenannten Vaterjuden, die bis in die jüngste Gegenwart geführt werden.<sup>2</sup> Nach dem jüdischen Religionsgesetz, der Halacha, ist jüdisch, wer eine jüdische Mutter hat. Dieses

<sup>1</sup> <https://zwst.org/sites/default/files/2021-08/ZWST-Mitgliederstatistik-2020-kurzversion-RZ.pdf> [02.02.2021].

<sup>2</sup> Brumlik, Micha: Debatte um „Vaterjuden“. Wer entscheidet, wer Jude ist?, in: taz, 04.09.2021, online unter: <https://taz.de/Debatte-um-Vaterjuden!/5794252/> [09.09.2021]. Wer ist Jude – und wer nicht? Die jüdische Gemeinde streitet über sogenannte Vaterjuden. Gespräch zwischen Josef Schuster und Meron Mendel, in: Zeit Online, 5. September 2021, <https://www.zeit.de/kultur/2021-09/judentum-vaterjuden-identitaet-josef-schuster-meron-mendel-streitgesprach/komplettansicht> [09.09.2021].

Gesetz bestimmte auch die Aufnahmepraxis in den nach 1945 wiedergegründeten Gemeinden. Bereits für die Nachkriegsgemeinden stellten vaterjüdische Männer, Frauen und Kinder eine Herausforderung dar, weil sich die Gemeinden in ihren eigenen, am Religionsgesetz orientierten Zielsetzungen deutlich von den fremdbestimmten Kriterien der NS-Rassegesetze distanzieren wollten und umgekehrt mit biografischen Verläufen von halachisch nichtjüdischen Menschen konfrontiert waren, die während des Nationalsozialismus als ‚jüdische Mischlinge‘ verfolgt wurden und nun auf Mitgliedschaft hofften.<sup>3</sup> Die anfängliche Praxis der Gemeinden, Statusklärungen von Kindern jüdischer Väter relativ rasch zu vollziehen, wich in den kommenden Jahrzehnten einer deutlich restriktiveren Handhabung, die seit den 1970er Jahren wiederholt interne Kritik auslöste, in der es um den Umgang mit „Mischehen“ und damit verbunden um die Gegenwart und Zukunft des jüdischen Nachwuchses ging.<sup>4</sup> Das Thema ist also nicht neu, es gewinnt jedoch durch die Migration der russischsprachigen Jüdinnen und Juden zusätzlich an Gewicht, da Untersuchungen zufolge der Anteil an Vaterjuden in der eingewanderten Gruppe besonders groß ist.<sup>5</sup> Dies hängt zum einen mit den hohen Zahlen gemischter Ehen in der späten Sowjetunion zusammen und zum anderen mit dem Aufnahmeverfahren für „jüdische Kontingentflüchtlinge“, das die Einwanderung aus der Sowjetunion und den postsowjetischen Staaten nach Deutschland maßgeblich gesteuert hat.<sup>6</sup> Das Verfahren beschränkte das Recht auf Einwanderung nicht auf diejenigen, die nach dem Religionsgesetz jüdisch sind. Es erklärte auch Nachfahren jüdischer Väter als antragsberechtigt, die nach dem sowjetischen Nationalitätengesetz als Juden galten und entsprechende Einträge in ihrem sowjetischen Personalausweis vorweisen konnten, womit sich oftmals Erfahrungen von Antisemitismus und Diskriminierung verbanden. Diese Personen wurden jedoch nicht von den hiesigen jüdischen Gemeinden aufgenommen, weil sie halachisch als nichtjüdisch gelten.

Die Herausforderungen, die aus der wachsenden Zahl an vaterjüdischen Menschen folgen, beschäftigen seit den 2010er Jahren erste Forschungen, in denen auch die Frage nach der Zukunftsfähigkeit der jüdischen Gemeinden aufgeworfen wird.<sup>7</sup> Gleichzeitig

<sup>3</sup> Zu den Nachkriegsjahren siehe Brenner, Michael/Frei, Norbert: Konsolidierung, in: Brenner, Michael (Hg.): Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart, München 2012, S. 153–293, hier S. 230.

<sup>4</sup> Zu den Debatten in den jüdischen Gemeinden seit den 1970er Jahren siehe Goschler, Constantin/Kauders, Anthony: Positionierungen, in: Brenner, Geschichte, 2012, S. 295–377, hier S. 309 ff.

<sup>5</sup> Cohen und Kogan sprechen in ihrer Studie davon, dass fünfzig Prozent der nach Deutschland eingewanderten Jüdinnen und Juden nach dem Religionsgesetz nicht jüdisch sind, für Israel liegt die Zahl bei dreißig Prozent; Cohen, Yinon/Kogan, Irina: Jewish Immigration from the Former Soviet Union to Germany and Israel in the 1990s, in: Leo Baeck Institute Year Book 50 (2005), S. 249–265.

<sup>6</sup> Siehe Tolts, Mark: Trends in Soviet Jewish Demography since the Second World War, in: Ro'i, Yaakov (Hg.): Jews and Jewish life in Russia and the Soviet Union, Ilford 1995, S. 365–382. Das Aufnahmeverfahren für „jüdische Kontingentflüchtlinge“ (1991–2004) wurde mit der Ratifizierung des ersten Einwanderungsgesetzes 2005 beendet; die Regelungen für die jüdische Einwanderung wurden sodann verschärft. Fortan musste für eine Einreise nach Deutschland nachgewiesen werden, dass die Aufnahme in eine jüdische Gemeinde möglich ist. Siehe Körber, Karen: Zäsur, Wandel oder Neubeginn. Russischsprachige Juden zwischen Recht, Repräsentation und Realität, in: dies. (Hg.): Russisch-Jüdische Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel, Göttingen 2015, S. 13–36.

<sup>7</sup> In den letzten Jahren haben sich vaterjüdische Wissenschaftlerinnen und Akteurinnen Gehör verschafft, die den Blick auf die schwierigen Fragen der institutionellen Zugehörigkeit und Anerkennung von vaterjüdischen Kindern lenken und deren ambivalente (Selbst-)Verortung in einer nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft thematisieren und zugleich auf die alltägliche Selbstverständlichkeit solcher Biografien aufmerksam machen. Siehe Zeifert, Ruth: Nicht ganz kosher: Vaterjuden in Deutschland, Berlin 2017; Wohl von Haselberg, Lea (Hg.): Hybride jüdische Identitäten. Gemischte Familien und patrilineare Juden, Berlin 2015; Olmer, Heinrich C.: Wer ist Jude? Ein Beitrag zur Zukunftssicherung der jüdischen Gemeinschaft, Würzburg 2010.

lässt sich in den letzten drei Jahrzehnten eine deutliche Zunahme an jüdischen Einrichtungen, Organisationen und Initiativen beobachten, die einer pluraler werdenden jüdischen Gemeinschaft Ausdruck verleihen.<sup>8</sup> An die Seite der orthodox geführten Einheitsgemeinden sind seit den 1990er Jahren auch liberale Gemeinden und globale orthodoxe Organisationen wie Chabad und die Lauder Foundation getreten. Zudem sind seit den 2000er Jahren jüdische Räume entstanden, in denen sich kulturjüdische oder säkulare Selbstverständnisse artikulieren können und die auch Vaterjuden offenstehen. Dazu zählen etwa das jüdische Studierendenwerk ELES (2008), die Europäische Janusz Korczak Akademie (2009) und seit 2012 NEVATIM, ein Programm der Jewish Agency for Israel, das bereits über 200 Projekte bundesweit fördert.

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit diesen Entwicklungen auf der Grundlage einer quantitativen und qualitativen Studie über junge russischsprachige Jüdinnen und Juden, die als Kinder und Jugendliche im Zuge der 1990er Jahre aus der ehemaligen Sowjetunion und den postsowjetischen Staaten eingewandert sind.<sup>9</sup> In der Online-Umfrage gaben von 267 Befragten 80 Prozent an, dass für sie patrilineare Jüdinnen und Juden zur jüdischen Gemeinschaft gehören. Vor diesem Hintergrund werden in Form von Fallbeispielen Personen aus dem Interviewsample vorgestellt, die im Prozess der Migration aufgrund ihrer Herkunft aus einer patrilinearen Familie in besonderer Weise mit der Redefinition jüdischer Zugehörigkeiten konfrontiert waren. Ausgewählt wurden drei Frauen, zum einen, weil ihre Erzählungen exemplarisch auf die vielfältigen Suchbewegungen der eingewanderten Gruppe verweisen, die sich mit dem Grenzübertritt verbinden können. Zum anderen richtet das jüdische Religionsgesetz an sie als Frauen im Unterschied zu vaterjüdischen Männern andere religiöse Anforderungen, da sich das Judentum über die mütterliche Abstammungslinie definiert. Unsere Interviewpartnerinnen schildern, wie sie im Zuge der Migration widersprüchliche Erfahrungen mit einer jüdischen Herkunft machen, die nach dem sowjetischen Nationalitätengesetz patrilinear bestimmt war, während die hiesigen jüdischen Gemeinden sie formal ausschließen. Gleichzeitig treffen sie sowohl in den Herkunftsregionen wie nach der Einreise auf eine wachsende Zahl neuer jüdischer Räume, die vaterjüdischen Kindern offenstehen und auch durch die Anwesenheit von transnationalen jüdischen Organisationen entstanden sind. Der Text geht der Frage nach, welche eigenen jüdischen Selbstverständnisse die jungen Frauen in diesen (un)gleichzeitigen Prozessen der Öffnung und Schließung für sich geltend machen können und welche verschiedenen jüdisch-religiösen und transnationalen Bezüge darin sichtbar werden.

<sup>8</sup> Siehe dazu auch Pletoukhina, Anastassia: Parallele Welten oder eine vielfältige Gemeinschaft? Organisationen und Initiativen junger jüdischer Erwachsener in Deutschland, in: Jalta. Positionen zur jüdischen Gegenwart 1 (2017), S. 113–120.

<sup>9</sup> Die Untersuchung wurde 2013–14 am Jüdischen Museum Berlin durchgeführt. Befragt wurden Angehörige der Generation 1,5, das heißt Personen, die als Kinder oder Jugendliche mit ihren Familien nach Deutschland eingewandert sind und somit über eine eigene Migrationserfahrung verfügen und die zum Zeitpunkt der Befragung zwischen 20 und 40 Jahre alt waren. An der Umfrage nahmen 60 Prozent Frauen und 40 Prozent Männer teil, davon waren knapp 87 Prozent halachisch jüdisch. Zusätzlich wurden im gesamten Bundesgebiet 31 leitfadengestützte Interviews mit 20 Frauen und 11 Männern geführt. Körber, Karen/Gotzmann, Andreas: Lebenswirklichkeiten. Russischsprachige Juden in der deutschen Einwanderungsgesellschaft, Göttingen 2021 (im Druck).

## Dascha

Dascha, Studentin der Logistik und Produktion, ist neun Jahre alt, als sie 1995 mit ihrem Bruder, ihrem jüdischen Vater und ihrer russisch-orthodoxen Mutter aus Moldawien einwandert. Das kleine Mädchen wächst in dem Wissen auf, dass der väterliche Teil der Familie jüdisch ist. Die Familie ist nicht religiös, versammelt sich jedoch jeden Freitagabend zum gemeinsamen Essen am Tisch des Großvaters. „Das war so mein jüdischer Bezug“, sagt die junge Frau im Interview und berichtet davon, dass sie bei ihrer Einschulung nach ihrer Religion gefragt wurde und zur Überraschung ihrer Mutter „jüdisch“ angab. Während die meisten Verwandten väterlicherseits nach Israel auswandern, ziehen ihr Vater und sein Bruder mit ihren Familien nach Deutschland und lassen sich gemeinsam mit anderen ausgewanderten jüdischen Familien in einer größeren Stadt in Nordrhein-Westfalen nieder, wo die ansässige jüdische Gemeinde für sie und ihre Familien das Zentrum ihres sozialen Lebens bildet:

Die Gemeinde hat uns auch sehr geholfen, sich hier einzuleben. [...] Mein Vater hat sich sehr gefreut und auch direkt Anschluss gefunden. Man hatte da auch einen Ansprechpartner. Einfach wirklich, wo es lang geht, wie man was regelt, und das war auch gut. Und wie gesagt, auch die Bekannten, mit denen wir in diesem Heim halt angekommen sind, die sind alle mit uns hier zusammen hingegangen und bei Feiern und bei allen Festen haben wir uns immer getroffen. [...] Und wir hatten da quasi, also unsere Jugend, unsere Generation, wir kannten uns, wir sind immer hingegangen, und dann immer ein bis zwei Tage in der Woche Religionsunterricht, da haben wir uns wiedergesehen, dann am Sonntag, und da hatte man immer ein zweites Zuhause quasi.<sup>10</sup>

Dascha berichtet von einem jüdischen Gemeindeleben, das gleichermaßen durch religiöse, kulturelle und soziale Belange und Abläufe geprägt ist und maßgeblich von den Eingewanderten bestimmt wird. Die Gemeinde bietet ein Dach für die sozialen Netzwerke derjenigen, die gemeinsam ihre Ankunft in Deutschland organisiert haben und sich nun ein Leben aufbauen wollen. Sie verschafft der nichtjüdischen Mutter über Jahre eine Arbeit und dient ihrem Vater bei dem Versuch, sich auf dem lokalen Arbeitsmarkt zurechtzufinden, als Informationsbörse. In dieser Gemengelage wächst das junge Mädchen als Teil einer lokalen jüdischen Gemeinschaft auf, die mehrheitlich die Züge der eingewanderten russischsprachigen Gruppe trägt, geprägt durch verwandtschaftliche und soziale Beziehungen, die Erfahrung der Migration, eine gemeinsame Sprache, gemeinsame Feiern und Ähnliches mehr. Dass Dascha als Vaterjüdin nach dem orthodox jüdischen Religionsgesetz nicht jüdisch ist, hat sie nach eigenem Bekunden „nie zu spüren bekommen“.

Weil es war damals eine Zeit, also wie gesagt, diese Freunde, die alle so mitgezogen sind, das sind alles nicht streng religiöse Leute. Das heißt, es war zu der Zeit nicht so extrem, dass man jetzt sagen könnte, okay, man kann euch erkennen, dass ihr nicht dazu gehört, sozusagen. Das war viel einfacher damals.

<sup>10</sup> Dascha, Transkript, S. 5, Zeile 181–204.

Und es gab nie diese Klarstellung eigentlich, ob ich ein Mitglied der Gemeinde bin oder nicht.<sup>11</sup>

Als die junge Frau wegen ihres Studiums in eine andere Stadt zieht, muss sie feststellen, dass die bis dahin unhinterfragte jüdische Zugehörigkeit nun Gegenstand einer Überprüfung wird, an der sie scheitert. Gefragt nach einer dokumentierten Mitgliedschaft in einer Gemeinde, muss Dascha sich eingestehen: „Ich hatte nichts! Und das hat sich wirklich so fortgesetzt, also das erste Jahr dort war echt deprimierend für mich, weil ich kann nicht nachweisen [...], also, ich werde so gesehen als Jüdin nicht anerkannt vor der Gemeinde.“<sup>12</sup> Die bis dahin für sie selbstverständliche Identifikation als Jüdin, die auch innerhalb der lokalen Gemeinschaft akzeptiert und bestätigt worden war, verändert sich durch ihren Ortswechsel in doppelter Hinsicht: Sie muss einen offiziellen Nachweis ihrer Mitgliedschaft erbringen und stellt fest, dass sie nicht über einen solchen verfügt, weil sie halachisch keine Jüdin ist. Um diese Hürde zu nehmen, bedürfte es einer spezifischen Handlung, Dascha müsste einen „Giur machen“, also den Prozess der religiösen Konversion durchlaufen, an dessen Ende sie eine Prüfung ablegen und im Falle ihres Bestehens übertreten könnte.

Als der orthodoxe Rabbiner der jüdischen Gemeinde sie auffordert, den Weg zum Übertritt zu beschreiten, weist die junge Frau dies mit der Begründung zurück, dass damit eine Lebensführung verbunden wäre, die sie nicht mit den praktischen Anforderungen an ihren Alltag in Einklang bringen könnte.

Wenn ich bei ihm das Judentum annehmen müsste, müsste ich auch zu streng orthodox wechseln und ganz ehrlich gesagt, ich möchte das nicht. Also, das ist mir eine zu große Umstellung überhaupt im Leben. Und ich habe jetzt auch eine Lebenssituation, ich muss arbeiten, ich habe keine Wahl, um mein Leben zu finanzieren.<sup>13</sup>

Der Verweis auf die Notwendigkeit, Geld verdienen zu müssen, um ihr Studium zu finanzieren, hilft Dascha, ihre Entscheidung gegen einen solchen Übertritt mit vorhandenen Sachzwängen zu legitimieren. Dieser Argumentation folgend, könnte sich die junge Frau nun beispielsweise für eine Konversion zum liberalen Judentum entscheiden, um über andere jüdisch-religiöse Antworten und Handlungsspielräume im Hinblick auf die Herausforderungen an eine moderne Lebensführung zu verfügen. Im weiteren Verlauf des Interviews wird jedoch deutlich, dass es weniger die besonderen Bedingtheiten des orthodoxen Übertritts sind, die sie an einem solchen Schritt hindern, der Grund ist vielmehr ein Verständnis von Religiosität, in dessen Zentrum ihr persönlicher Glaube steht.

Für mich steht immer der Glaube an vorderster Stelle. Also, ich glaube an Gott. Ich glaube an all das Gute und mir persönlich reicht das soweit. Ich gehe auch gerne in die Gemeinde. Ich habe gerne den Bezug dazu. Und das ist so mein Anschluss an das Judentum an sich, dass ich da Freunde habe, dass ich da auch einen Bezug habe. Ich werde versuchen, mir das zu erhalten. Und auch meinen

<sup>11</sup> Dascha, Transkript, S. 9, Zeile 335–341.

<sup>12</sup> Dascha, Transkript, S. 9, Zeile 355–358.

<sup>13</sup> Dascha, Transkript, S. 9, Zeile 366–371.

zukünftigen Kindern das zu erhalten, weil ich das schön finde. Ich finde, man sollte das nicht verlieren. [...] [A]ber dazu muss ich keine Röcke tragen, oder kein Licht am Samstag anmachen. Das sind für mich frühere Gebote. Ich verstehe sie. Ich finde es auch okay, wenn Leute die befolgen. Jeder muss es für sich entscheiden und wissen. Aber für mich persönlich bringt das nicht zum Ausdruck, dass ich Jüdin bin, nur deswegen, weil ich die Sachen mache.<sup>14</sup>

Dascha bringt ein weitverbreitetes Verständnis einer individualisierten Religiosität zur Geltung, das ihr in einer modernen Lebenswelt als angemessen erscheint, anders als die aus ihrer Sicht „früheren Gebote“, die eine geschlechtsspezifische Kleiderordnung und ritualisierte Handlungen einfordern. Diese hätten nicht nur eine andere Ordnung ihres Alltags zur Folge, sondern würden sie auch mit der Sichtbarkeit einer jüdisch-religiösen Existenz konfrontieren, auf die Dascha keinen Wert legt. Während Religion Privatsache bleiben soll, stellt sich ihr Bezug zum Judentum im Wesentlichen über die sozialen Bindungen her, die sie in ihrer alten Gemeinde geknüpft hat und die sich im eigenen Freundes- und Familienkreis niederschlagen. Dascha hat einen jüdischen Partner, der ebenfalls aus einer eingewanderten Familie kommt und bei dessen Eltern am Freitagabend die Kerzen zum Schabbat angezündet werden. Sie liebt den „gefüllten Fisch“, den die Mutter ihres Freundes zubereitet, und ist froh über geteilte Traditionen und die gemeinsame russische Sprache, die ein verbindendes Element der Familien vor Ort und mit der in Israel lebenden Verwandtschaft ist. Die junge Frau fühlt sich eingebettet in eine lokale soziale Gemeinschaft, die zugleich Teil einer transnationalen russisch-jüdischen Diaspora ist, in die die eigenen verwandtschaftlichen Netzwerke verwoben sind.<sup>15</sup> Die Einbindung in das eigene migrantische Herkunftsmilieu und die damit verbundene Anerkennung sind für das eigene jüdische Selbstverständnis maßgeblich, während der Übertritt stellvertretend für ein existierendes Set von Codes und Regeln steht, die der jungen Frau lebensweltlich fremd sind.

## Lisa

Auch Lisa macht die widersprüchliche Erfahrung, als Vaterjüdin im Prozess der Migration nach Deutschland zugleich ein- und ausgeschlossen zu sein. Die studierte Kulturwissenschaftlerin ist zum Zeitpunkt der Einwanderung ihrer Familie im Jahr 1999 sechzehn Jahre alt. Wie in vielen anderen Fällen auch, stammt sie aus einer „typisch assimiliert[en]“ Familie, in der über die jüdische Herkunft ihres Vaters nicht gesprochen wurde. Ihre Eltern klären sie erst darüber auf, als dem kleinen Mädchen in der Grundschule aufgrund seines Nachnamens nahegelegt wird, zu Hause die Herkunftsfrage noch einmal zu klären. Die Familie beginnt sich mit dem Judentum zu beschäftigen, als in den frühen 1990er Jahren transnationale jüdische Organisationen auch in der Ukraine beginnen, ein neues jüdisches Leben aufzubauen. Lisa erinnert sich an dieses „jewish revival“ in ihrem Herkunftsort, das für sie wie auch für ihre Eltern zahlreiche Angebote bereithielt, sich jüdischer Kultur und Religion zu nähern. Vermittelt

<sup>14</sup> Dascha, Transkript, S. 11, Zeile 455–477.

<sup>15</sup> Siehe dazu auch Pfaff-Czarnecka, Joanna: Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung, Göttingen 2012.

über die Jewish Agency, bekommt die Fünfzehnjährige die Möglichkeit, nach Israel zu gehen, um dort für drei Jahre ein Internat zu besuchen und das Abitur machen zu können. Das junge Mädchen ist begeistert von Israel, vom Leben im Internat, dem Land, der Sprache und den neuen Freunden. Da die Eltern sich jedoch für eine Emigration nach Deutschland entscheiden, muss ihre nicht volljährige Tochter den Aufenthalt schweren Herzens bereits nach einem Jahr abbrechen.

Im Zuge des Aufnahmeverfahrens wird die Familie nach Mecklenburg-Vorpommern verteilt. Dort angekommen, wenden sich die Eltern der ansässigen jüdischen Gemeinde zu und sind erstmals mit den geltenden halachischen Aufnahmekriterien konfrontiert. Der Anfang, so erinnert sich Lisa, war „unangenehm“, denn ihre Familie musste erfahren, dass sie nach den Statuten der jüdischen Gemeinde „anscheinend nicht dazu gehört“.

Weil meine Mutter nicht jüdisch ist, nur mein Vater. Und so hieß es natürlich: Leider können wir Sie hier nicht aufnehmen, weil Sie ja keine Juden sind. Und das war dann der erste Schock. Nachdem man gerade festgestellt hat, man ist jüdisch, hieß es dann plötzlich, nein, doch nicht. Das sorgte für viel Verwirrung in der Familie. Aber letztlich hat man dann doch irgendwie Anschluss gefunden und ich habe da ein Jugendzentrum geleitet. Und mein Vater und ich haben im Theater mitgespielt, wir waren in der Bibliothek tätig, also wir sind schon sehr aktiv gewesen. Mein Vater war auch Sozialmitarbeiter in der Gemeinde und hat den weiteren Neuankömmlingen geholfen.<sup>16</sup>

Anders als Dascha erfährt Lisa also direkt nach ihrer Ankunft, wie es um die Aufnahmeregeln in eine hiesige jüdische Gemeinde steht. Nach anfänglichen Schwierigkeiten nimmt ihre Familie jedoch am lokalen Gemeindeleben teil. Da die Gemeinde nach ihrer Zerstörung im nationalsozialistischen Deutschland erst im Zuge der Einwanderung reetabliert wurde, sind die russischsprachigen Familien auch dort fast vollständig unter sich.

Die Zurückweisung vonseiten der Gemeindeleitung mit Verweis auf das jüdische Religionsgesetz schildert die junge Frau als einen „Schock“. Gleichzeitig macht sie im Interview jedoch deutlich, dass sie die exklusive Haltung der Gemeinde von Beginn an als einen Widerspruch zu ihren bisherigen Erfahrungen mit anderen jüdischen Organisationen sieht, denen sie bereits in ihrem Herkunftsland begegnet war. Schließlich hatte die Jewish Agency sie in der Ukraine darin bestärkt, dass „man [...] jüdisch“ ist, und ihr das Angebot gemacht, als Schülerin nach Israel zu gehen, um dort im Internat entsprechend sozialisiert und auf ein mögliches Leben im jüdischen Staat vorbereitet zu werden.

Nach dem Abitur nimmt sie in einer Universitätsstadt ihr Studium auf und trifft bei der Suche nach jüdischen Organisationen auf den Bundesverband Jüdischer Studierender in Deutschland e. V. (BJSD)<sup>17</sup>. Zum damaligen Zeitpunkt orientiert sich der Verband an den religionsgesetzlichen Mitgliedschaftsregeln und bietet „patriarchalen Juden [...] keine Möglichkeit“ der Mitgliedschaft an. Eine andere Erfahrung macht Lisa, als sie an ihrer Universität die global tätige jüdische Studierendenorganisation Hillel aus den

<sup>16</sup> Lisa, Transkript, S. 6, Zeile 251–262.

<sup>17</sup> Seit 2016 Jüdische Studierendenunion Deutschland.

USA kennenlernt, die auch vaterjüdischen Studierenden offensteht.<sup>18</sup> Die junge Frau engagiert sich in dem Verband und nimmt auf dessen Einladung hin an einer Konferenz in den USA teil, wo sie erstmals ein plurales religiöses Judentum kennenlernt, dem sie bis zu diesem Zeitpunkt in den jüdischen Organisationen in Deutschland nicht begegnet war:

Was ich in Amerika entdeckt habe, dass es auch anders geht und dass man sowohl liberale als orthodoxe als auch Reformrichtungen miteinander vereinen kann. Das heißt, ich war bei einer Hillel-Konferenz in St. Louis an der Washington University und dort habe ich zum ersten Mal erlebt, okay, Shabbat-Gottesdienst, es gibt fünf oder sechs verschiedene Gottesdienste, man kann auswählen, wo man hingeht. Es ist überhaupt kein Problem.<sup>19</sup>

Lisa beeindruckt nicht allein die Vielfalt an Gottesdiensten der verschiedenen jüdisch-religiösen Denominationen, sondern, damit verbunden, auch die Möglichkeit, für sich selbst den jeweiligen Ritus wählen zu können. Sie gewinnt Einblick in eine andere Form der Organisation von Religion, die Pluralität und damit auch eine mögliche Konkurrenz zwischen verschiedenen jüdisch-religiösen Richtungen zulässt. Dazu gehört sowohl eine Auswahl an verschiedenen religiösen Anbietern als auch die Wahlfreiheit der Einzelnen, die es erlaubt, sich optional zwischen diesen zu entscheiden.

Lisa vertieft ihr Engagement bei Hillel und entscheidet sich schließlich für einen Giur, den sie nach längerem Abwägen liberal vollzieht. Im Interview äußert sie sich über ihren Übertritt und bringt eine gewisse Distanz zu dem religionsgesetzlichen Vorgang an sich zum Ausdruck.

[I]ch habe da eigentlich für mich keine Fragen mehr gehabt, was meine Identität angeht. Aber deswegen ist es natürlich auch ein gewisser Widerspruch, das als Übertritt zu bezeichnen, weil, es ist nicht klar, von was in was tritt man eigentlich über, wenn man davor quasi jüdisch war und jetzt das auch noch ist, dann verstehe ich nicht, wo da der Übertritt ist. Aber ich habe das einfach nur als – ja, als einen bürokratischen Akt vielleicht verstanden.<sup>20</sup>

Der Giur, der durch eine Phase des Lernens eingeleitet wird, endet mit einer Befragung durch ein Beit Din<sup>21</sup>, welches darüber befindet, ob der Übertritt vollzogen werden kann. Im Unterschied zu Konversionen in andere Religionen ist der Aufwand, in das Judentum überzutreten, vergleichsweise hoch.<sup>22</sup> Zwar unterscheiden sich (nicht nur) orthodoxe und liberale Übertritte voneinander, gleichwohl geht es in den verschiedenen jüdisch-religiösen Denominationen um einen Prozess, der ein Vorher und ein Nachher

<sup>18</sup> Die Organisation ist seit 2012 in Deutschland ansässig und folgt der Praxis des US-amerikanischen Reformjudentums, das seit 1983 Kinder jüdischer Väter als jüdisch anerkennt, wenn sie sich mit dem Judentum identifizieren. Brüggemann, Veronique: „Offen für alle Strömungen“, in: Jüdische Allgemeine, 16.05.2013, online unter: <https://www.juedische-allgemeine.de/kultur/offen-fuer-alle-stroemungen/> [09.09.2021].

<sup>19</sup> Lisa, Transkript, S. 8, Zeile 315–321.

<sup>20</sup> Lisa, Transkript, S. 14, Zeile 616–622.

<sup>21</sup> Rabbinatsgericht, in dessen Zuständigkeitsbereich neben Personenstandsregelungen und Streitschlichtung auch die Aufnahme ins Judentum fällt.

<sup>22</sup> Das liegt zum einen daran, dass das Judentum nicht missioniert, und zum anderen an der besonderen Verfasstheit einer Gemeinschaft, die sowohl auf einer Volks- als auch einer Religionszugehörigkeit beruht. Überzutreten bedeutet vor diesem Hintergrund, einerseits die religiösen Werte und Traditionen zu adaptieren und sich andererseits als Teil des jüdischen Kollektivs zu verorten, das heißt Geschichte und Schicksal des jüdischen Volkes zu kennen.

signalisiert und durch eine Phase des Übergangs gekennzeichnet ist, an deren Ende eine mit religiöser Autorität ausgestattete Expertengruppe über die Aufnahme entscheidet.<sup>23</sup> Der Giur konfrontiert die junge Frau insofern noch einmal mit dem Umstand, dass in ihrer eigenen familiären Biografie verschiedene Definitionen jüdischer Herkunft Gültigkeit beanspruchen. Im Rahmen der sowjetischen Nationalitätenpolitik galt die patrilineare Zugehörigkeit als Definitionsmerkmal einer jüdischen Nationalität und war oftmals mit Diskriminierungen verbunden. Als Jugendliche war Lisa in der Ukraine vonseiten der transnationalen jüdisch-israelischen Organisationen in dieser Zugehörigkeit bestätigt worden und hatte auch nach ihrer Einwanderung nach Deutschland ihr Engagement in jüdischen Einrichtungen und Organisationen fortgesetzt. Da für sie selbst feststeht, dass sie Jüdin ist, widerstrebt es ihr, einen Prozess durchlaufen zu müssen, der die Zugehörigkeit, die sie für sich in Anspruch nimmt, nicht anerkennt und zudem festlegt, dass schlussendlich autorisierte Dritte darüber zu befinden haben, ob sie dazugehören kann. Dementsprechend redefiniert Lisa den Vorgang als einen „bürokratischen Akt“ und deutet ihn damit symbolisch um: Aus einer religions-gesetzlichen Prüfung wird ein verwaltungstechnisch notwendiger Schritt, der formalen Charakter hat und im Grunde nur beglaubigt, was in ihren Augen bereits der Fall ist.

## Katia

Ähnlich ergeht es auch Katia, Studentin der Sozialwissenschaften und Leiterin des Jugendzentrums einer jüdischen Gemeinde. 1998 wandert sie im Alter von zwölf Jahren mit ihren Eltern und Großeltern mütterlicherseits nach Deutschland ein. Katias Großvater ist Jude, was der Familie die Aufnahme im Rahmen des Kontingentverfahrens ermöglicht. In Moskau wächst das Mädchen bei den Großeltern auf. Die Familie ist atheistisch geprägt, man feiert das russische Neujahrsfest und den 9. Mai. Mit der Übersiedlung erfährt das junge Mädchen zum ersten Mal, dass ein Teil ihrer Familie jüdisch ist:

Und als ich dann zwölf war und es hieß, wir wandern aus, habe ich gefragt, warum? Also, wie kommt's? Und dann wurde mir erzählt, aber ich glaube schon fast sogar in Deutschland: Ja, weil wir jüdisch sind. Und da hat es mich unglaublich interessiert, was das denn überhaupt ist. Und dann habe ich noch ein paar Erinnerungen zusammengekratzt, dass ich doch mit meinem Großvater mal in der Synagoge war und auch bei irgendeiner Veranstaltung war, einer jüdischen Veranstaltung, und dann kamen die ganzen Traditionen auf.<sup>24</sup>

Auch in Katias Familie wird der Umstand, dass es jüdische Angehörige gibt, lange beschwiegen. Die Mitteilung, dass der väterliche Zweig der mütterlichen Familie jüdischer Herkunft ist, hat zur Folge, dass sie sich fortan, teilweise begleitet von ihrem Großvater, daran macht, innerhalb der eigenen Familie den verdeckten jüdischen Spuren nachzugehen. Das junge Mädchen wächst in die kleine lokale jüdische Gemeinde ihres

<sup>23</sup> Siehe Trepp, Leo/Wöbken-Ekert, Gunda: „Dein Gott ist mein Gott.“ Wege zum Judentum und zur jüdischen Gemeinschaft, Stuttgart 2005; Cohen, Shaye J. D.: The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties, Berkeley 2000.

<sup>24</sup> Katia, Transkript, S. 4, Zeile 145–152.

neuen Wohnortes in Schleswig-Holstein hinein und nimmt aktiv am Gemeindeleben teil. Wie in den anderen beiden Fällen handelt es sich auch hier um eine Immigrantengemeinde, die nach 1990 gegründet wird. In der kleinen jüdischen Gemeinschaft, die „sehr familiär aufgebaut ist“ und in der „jeder jeden kennt“, gilt „das jiddische Kind“ Katia, obgleich halachisch nichtjüdisch, als „Kind der Gemeinde“. Sie nimmt am Chor und der Theatergruppe teil und besucht regelmäßig die Gottesdienste.

Insgesamt habe ich mich da einfach unglaublich wohl gefühlt und habe mich absolut zu Hause gefühlt und das Gefühl gehabt, das ist meins. Und auch das ganze Religionskonzept erschien mir so schlüssig und so unglaublich richtig. Also da habe ich dann angefangen, auch sehr viele Sachen zu befolgen, und bin dann immer weiter gegangen auf dieser Leiter sozusagen.<sup>25</sup>

Als die Gemeinde im Zuge der Einwanderung wächst, wird ein Jugendzentrum gegründet, in dem sich Katia bald engagiert. Das Jugendzentrum entsteht in Zusammenarbeit mit dem deutsch-israelischen Projekt Lehawa<sup>26</sup> und öffnet sich auch für vaterjüdische Kinder und Jugendliche. Es wird von jungen Israelis geleitet, die als Freiwillige ein Soziales Jahr in Deutschland absolvieren. Sie vermitteln den Heranwachsenden – eingebettet in Freizeitaktivitäten – jüdische Religion, Tradition, Geschichte und Kultur und bringen ihnen den israelischen Staat und die israelische Gesellschaft sowie die hebräische Sprache nahe. Für Katia sind die Begegnungen mit den jungen Israelis eine wichtige und „spannende“ Erfahrung, weil sie „das jüdische Leben auch noch mal von einer anderen Seite“<sup>27</sup> zeigen.

Während Katia in der Gemeinde wie auch bei den jungen Israelis im Jugendzentrum dazugehört, kann sie an den Ferienprogrammen der Zentralwohlfahrtsstelle nicht teilnehmen, weil sie nach der Halacha keine Jüdin ist.

Wo ich ausgegrenzt wurde, das war die Zentrale Wohlfahrtsstelle. Und zwar ganz unangenehm. Du bist kein Gemeindemitglied, also hast du keinen Anspruch auf irgendwelche Reisen, Fahrten und so weiter. Und ja, das hat mich sehr geprägt. Also, mich hat das insofern geprägt, dass, erstens: Ich fand das einfach eine strukturelle Ungerechtigkeit. Und das hatte dann für mich nichts mit Judentum zu tun, obwohl es, klar, natürlich, unmittelbar was mit Judentum zu tun hat. Aber für mich war das nicht so, dass das Judentum das Böse ist, das waren eher so die Strukturen, die böse sind. [...] Und das hat für mich die Folge gehabt, dass ich dann eigentlich ganz empowered wurde, selbst was zu machen, es anders zu machen.<sup>28</sup>

Ähnlich wie Dascha und Lisa macht also auch Katia als Heranwachsende im Hinblick auf die Frage, ob sie mit ihrer patrilinear jüdischen Familiengeschichte teilhaben darf oder nicht, durchaus widersprüchliche Erfahrungen mit den verschiedenen lokalen, nationalen und transnationalen jüdischen Organisationen. Vor diesem Hintergrund

<sup>25</sup> Katia, Transkript, S. 4, Zeile 165–171.

<sup>26</sup> Lehawa (hebr. Flamme) wurde 2000 von der Zentralwohlfahrtsstelle (ZWST) als eine deutsch-israelische Projektinitiative ins Leben gerufen, die jährlich israelische Freiwillige im Rahmen eines Sozialen Jahres nach Deutschland holte, um den hiesigen jüdischen Gemeinden beim Aufbau der Jugendarbeit zu helfen, siehe Ben-Rafael, Eliezer/Glückner, Olaf/Sternberg, Yitzhak: Jews and Jewish Education in Germany Today, Leiden 2011, S. 301.

<sup>27</sup> Katia, Transkript, S. 6, Zeile 178–179.

<sup>28</sup> Katia, Transkript, S. 11, Zeile 461–477.

reagiert sie auf den Ausschluss aus den Programmen der Zentralwohlfahrtsstelle zwar verärgert, beschließt jedoch eher pragmatisch, selbst im sozialen Umfeld der eigenen Gemeinde tätig zu werden, um eine andere, inklusiv ausgerichtete Jugendarbeit zu etablieren. Als Beauftragte für Jugendarbeit und später als Leiterin eines Jugendzentrums versucht sie, im Rahmen ihrer Tätigkeit Strukturen zu schaffen, die auch Kindern aus gemischten Familien offenstehen. Dabei kann sie nicht nur auf Unterstützung in ihrer lokalen Gemeinde setzen, sondern findet Kooperationspartnerinnen in anderen jüdischen Organisationen, wie etwa der Jewish Agency. Ihr Handeln begründet sie zum einen mit Verweis auf die Praxis gemischt-jüdischer Familien in der Sowjetunion, die mit solchen Partnerschaften die nachwachsenden Generationen vor Diskriminierungen zu schützen versuchten, zum anderen verteidigt sie in ihrer Gemeindegearbeit das Recht der freien Wahl einer Partnerin beziehungsweise eines Partners unabhängig von Herkunft oder Religion, das in Konflikt mit dem Religionsgesetz gerät.

Und als ich dann das Jugendzentrum in der jüdischen Gemeinde geleitet habe, habe ich das sehr stark kommuniziert. Also, da habe ich Strukturen aufgebaut, um eben diese Kinder aufzufangen, die ausgeschlossen wurden. [...] [D]as ist kein Fehler, wenn zwei Menschen sich lieben, dass sie heiraten und Kinder bekommen. Aber die Kinder müssen nicht für die Entscheidungen der Eltern in dieser Art und Weise die Verantwortung tragen. Vor allem, weil die Entscheidungen teilweise politische Hintergründe hatten. [...] Und deswegen habe ich dann auch als Jugendzentrumsleiterin sehr viel mit der Jewish Agency zusammengearbeitet.<sup>29</sup>

Gemeinsam mit ihrem Partner, einem russischsprachigen Juden, der ebenfalls aus einer vaterjüdischen Familie kommt, befindet sie sich zum Zeitpunkt des Interviews im Prozess des Giur. Beide fühlen sich zur modernen Orthodoxie hingezogen, halten Schabbat und begehen die Feiertage und haben zu Hause eine entsprechende Küche, um milchig und fleischig zu trennen. Außerhalb der eigenen vier Wände verzichten sie weitgehend auf warme Speisen und versuchen auf diese Weise, möglichst strikt den Kashrut-Vorschriften zu folgen. Katia hat verschiedene Möglichkeiten für sich gefunden, ihr Haar zu bedecken. Das junge Paar ist sehr aktiv im religiösen wie kulturellen Gemeindeleben. Auch Katia kommentiert abschließend ihre Haltung zu dem geplanten Übertritt, indem sie das Spannungsverhältnis zwischen der Selbstaneignung einer jüdisch-religiösen Identität und der Anerkennung derselben durch religiöse Experten thematisiert.

Ich formuliere es positiv. Also, positiv, mit einem positiven Vorzeichen. Für mich hat der Giur eine Bedeutung von Richtigstellung. Weil, jüdisch bin ich schon. Es ist für mich kein Übertritt. Für mich ist es eine Richtigstellung von einem Sachverhalt, der schon seit 15 Jahren besteht. Seitdem ich verstanden habe, warum wir in Deutschland sind, beziehungsweise verstanden habe, was das alles in meinem früheren Leben zu bedeuten hatte, dass wir eben so gelebt haben, wie wir gelebt haben.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Katia, Transkript, Zeile 477–499.

<sup>30</sup> Katia, Transkript, Zeile 354–352.

Katias Anspruch, den Giur nicht als einen Übertritt, sondern als eine „Richtigstellung“ zu verstehen, stellt mehr als nur eine Akzentverschiebung dar. In ihren Augen vollzieht sie mit diesem Schritt nicht einen angeleiteten Wechsel zum Judentum, der durch eine Aufnahmeprüfung abgeschlossen wird, sondern erlangt offiziell eine Zugehörigkeit, die für sie selbst bereits seit Jahren Geltung besitzt. Diese Deutung erlaubt es ihr auch, jenseits der Kriterien, die im Zuge eines Giurs Gültigkeit beanspruchen – wie das Lernen und Praktizieren der orthodox religiösen Gesetze –, die Bedingtheiten ihrer russisch-jüdischen Herkunftsfamilie sowie ihres eigenen Werdegangs sichtbar zu machen und in ein eigenes jüdisches Selbstverständnis zu überführen. Dazu gehört etwa, dass sie Rituale in der Familie wie den wöchentlich gekochten Tscholent der Urgroßmutter oder den wiederkehrenden Verzehr von Mazze in jedem Frühjahr ohne einen Verweis auf das jüdische Pessachfest rückblickend als eine verdeckte, aber vorhandene jüdische Erinnerungsspur begreift. Ebenso verweist sie auf die beruflichen Restriktionen, denen der Großvater als Jude in der Sowjetunion ausgesetzt war. Katia beschreibt für sich selbst also einen Prozess, der als ein Wandel von einer passiven jüdischen Existenz hin zu einer aktiv angeeigneten Form der jüdischen Lebensführung verstanden werden kann. Diese Sichtweise ermöglicht es der jungen Frau, den Übertritt als einen Vorgang zu begreifen, der nicht allein der Deutungshoheit der religiösen Instanzen untersteht, sondern selbst angeeignet und sinnhaft in den eigenen Lebensverlauf integriert werden kann.

## Schlussfolgerungen

Die vorgestellten Fallbeispiele geben Auskunft darüber, wie jüdische Zugehörigkeit im Prozess der Migration wiederholt redefiniert und schlussendlich von den Betroffenen selbst angeeignet wird. Die drei jungen Frauen sind mit der Anforderung der jüdischen Gemeinden konfrontiert, für die Mitgliedschaft entweder eine matrilineare Abstammung vorweisen oder konvertieren zu müssen. Gleichzeitig treffen sie jedoch auf andere jüdische Räume und Organisationen, in denen ihre vaterjüdische Herkunft (Teil-)Zugehörigkeit ermöglicht, weil dort kulturelle, plural religiöse sowie ethnonationale jüdische Identifikationen zugelassen sind. Die Frauen kritisieren zwar die in ihren Augen widersprüchlichen und hierarchischen Regelungen der Zugehörigkeit, sie berichten aber auch von Handlungsspielräumen, in denen ein eigenes jüdisches Selbstverständnis sich entwickeln und zum Ausdruck gebracht werden kann.

An diesem Vorgang sind verschiedene nationale wie transnationale jüdische Akteure beteiligt, die den Heranwachsenden unterschiedliche Bezüge einer jüdischen Identität nahebringen und dabei sowohl in- wie auch exklusiv auftreten. Die hiesigen jüdischen Gemeinden repräsentieren als Institutionen die jüdische Identität als Religionsgemeinschaft, die den Zugang zur Gemeinschaft über das Religionsgesetz regelt und von vaterjüdischen Menschen einen Übertritt fordert. Allerdings gibt es mittlerweile mehr als nur eine Möglichkeit, diesen Schritt zu gestalten: Während Katia einen orthodoxen Giur anstrebt, ist Lisa liberal übergetreten, nachdem sie über die jüdische Studierendenorganisation Hillel aus den USA Zugänge zu verschiedenen jüdisch-religiösen Denominationen gewonnen hatte. Die Niederlassung internationaler jüdischer Organisationen, die Existenz religiöser Institutionen, wie in diesem Fall der Allgemeinen

Rabbinerkonferenz, und die wachsende Zahl an liberalen jüdischen Gemeinden sorgen somit für schrittweise Öffnungen im religiösen Feld, die den Einzelnen verschiedene Wege ins Judentum ermöglichen.<sup>31</sup> Dokumentieren sich hierin sichtbar Prozesse einer religiös jüdischen Pluralisierung, so stehen den institutionellen Schließungen zudem im Alltag die faktischen (Teil-)Öffnungen der Gemeinden als russisch-jüdischen Immigrantengemeinden gegenüber, die als Räume der „Selbstorganisation“ wesentlich durch „Beziehungsstrukturen unter Einwanderern“ gekennzeichnet sind.<sup>32</sup> In diesem lokalen Setting überlagern sich nicht nur kulturelle und religiöse Selbstverständnisse mit sozialen Aufgaben und Anforderungen, darin sind auch eingewanderte Familien, in denen beide Eltern jüdisch sind, und solche, in denen nur ein Elternteil jüdischer Herkunft ist, eine soziale Tatsache, ebenso wie ein ethnisch verstandenes Judentum wechselseitig als selbstverständlich angesehen und akzeptiert wird. Wenn unsere Interviewpartnerin Dascha sich gegen einen Giur entscheidet, verzichtet sie zwar auf die institutionelle Form der Gemeindezugehörigkeit. Sie fühlt sich jedoch weiterhin in der lokalen russisch-jüdischen Herkunftsgemeinschaft aufgehoben und anerkannt und ist eingebettet in ein verwandtschaftliches Netzwerk zwischen Deutschland und Israel, das Züge einer russisch-jüdischen Diaspora trägt. Die Schilderungen unserer Interviewpartnerinnen weisen zudem auf die (nicht nur) in Deutschland wachsende Zahl israelischer Angebote und Kooperationen hin, die zumeist von der Jewish Agency organisiert sind. Für Lisa und ihre Familie haben sich über die Teilhabe an den Programmen der israelischen Organisation bereits im Herkunftsland kulturelle Wege ins Judentum eröffnet, die an die besonderen historischen Erfahrungen der russischsprachigen Jüdinnen und Juden angeschlossen haben und zugleich die Auswanderung nach Israel vorbereiten sollten. Katia wiederum sind zwar die Ferienfreizeiten der Zentralwohlfahrtsstelle verschlossen geblieben, zugleich hat sie jedoch durch die Formate der Jewish Agency über Gestaltungsräume im Bereich der Jugendarbeit verfügen können, die auch vaterjüdischen Kindern offenstehen. In diesen Aktivitäten zeichnen sich die Konturen einer transnationalen israelischen Organisation ab, die im Unterschied zu den hiesigen religiös jüdischen Institutionen die ethnonationalen Definitionen sowjetischer Jüdischkeit anerkennt und damit jungen Jüdinnen und Juden neue Artikulationsräume eröffnet.<sup>33</sup>

Die vorgestellten Fallbeispiele geben exemplarisch Auskunft darüber, wie die Einzelnen durch die erweiterten Angebote religiös und kulturell verschiedene jüdische Lebensentwürfe ausbilden können und im Ergebnis zu einer Pluralisierung jüdischen Lebens in Deutschland beitragen. In den geschilderten Erfahrungen der drei Frauen

<sup>31</sup> Während die Orthodoxe Rabbinerkonferenz (ORD) in Bezug auf die gewachsene Zahl an Vaterjuden weiterhin auf der konsequenten Einhaltung der Halacha besteht und eine vollumfängliche Konversion vorschreibt, bietet die Allgemeine Rabbinerkonferenz verbunden mit Statusklärungen vereinfachte Konversionen an; siehe <http://a-r-k.de/betdin/>.

<sup>32</sup> Siehe Heckmann, Friedrich: Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie interethnischer Beziehungen, Stuttgart 1992, S. 97; Lehmann, Karsten: Community-Kirchen im Wandel. Zur Entwicklung christlicher Migrantengemeinden zwischen 1950–2000, in: Berliner Journal für Soziologie 4 (2006), S. 485–501.

<sup>33</sup> Darin folgt sie der Aufnahmepolitik der säkularen Institutionen des israelischen Staates im Zuge der Einwanderung russischsprachiger Juden und Jüdinnen nach Israel. Siehe Panagiotidis, Jannis: The Unchosen Ones: Diaspora, Nation, and Migration in Israel and Germany, Bloomington 2019. Zu den innerisraelischen Konflikten um die hohe Zahl an eingewanderten nichthalachischen Jüdinnen und Juden siehe Kravel-Tovi, Michal: „National Mission“: Biopolitics, Non-Jewish Immigration and Jewish Conversion Policy in Contemporary Israel, in: Ethnic and Racial Studies 35 (2012), S. 737–756; Ben-Porat, Guy: Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel, Cambridge 2013.

werden nicht nur unterschiedliche Bezüge zum Judentum sichtbar, vielmehr wird deutlich, wie sich mit den verschiedenen Grenzziehungen auch die Identifikationen in Bezug auf die Frage einer jüdischen Zugehörigkeit verändern. Gleichzeitig zeigen die vorgestellten Fälle, dass die Einwanderung russischsprachiger Jüdinnen und Juden seit den 1990er Jahren neben jüdischen Gemeinden und Organisationen aus Deutschland auch transnationale und global tätige jüdische Organisationen auf den Plan gerufen hat, die in den USA und in Israel beheimatet sind und den Aufbau der hiesigen Gemeinschaft begleiten und zu formen suchen.

**Zitiervorschlag** Karen Körber: *Ausgeschlossen dazugehören.*

*Russischsprachige Jüdinnen aus vaterjüdischen Familien im Prozess der Migration nach 1990, in: Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung, 15 (2021), 29, S. 1–14, online unter [http://www.medaon.de/pdf/medaon\\_29\\_korber.pdf](http://www.medaon.de/pdf/medaon_29_korber.pdf) [dd.mm.yyyy].*

**Zur Autorin** Dr. Karen Körber, Soziologin, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg, und forscht zur jüdischen Zeitgeschichte nach 1945 und zum gegenwärtigen sozialen und religiösen Wandel der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland. 2012–2014 Fellow am Jüdischen Museum Berlin, 2014–2015 Vertretungsprofessorin am Institut für Europäische Ethnologie/Kulturwissenschaft an der Philipps-Universität Marburg. Publikationen (Auswahl): *Russisch-Jüdische Gegenwart in Deutschland. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Diaspora im Wandel*, Göttingen 2015; *Lebenswirklichkeiten. Russischsprachige Juden in der deutschen Einwanderungsgesellschaft*, (mit Andreas Gotzmann), Göttingen 2021 (im Druck).