

Paula Wójcik

Identität in Transgression – Olga Grjasnowas „Der Russe ist einer, der Birken liebt“

Im Beitrag wird das vielschichtige Identitätsverständnis des Romans Der Russe ist einer der Birken liebt von Olga Grjasnowa unter dem Aspekt der Transgression herausgearbeitet. Unter Transgression werden Normüberschreitungen als Negierungen gängiger Rollenverständnisse verstanden. Das dynamische Moment der Überschreitungen entwickelt sich paradoxerweise zum stabilen Bezugspunkt auf den sich die zwischen unterschiedlichen Nationalitäten, Religionszugehörigkeiten, Geschlechterrollen fluktuierenden Identitäten zurückführen lassen. Dieser paradoxe Identitäts-Status kann mit dem Konzept der Transdifferenz erfasst werden, dessen Idee darin besteht, dass er sich der Dichotomie von Identität und Alterität entzieht.

This article explores the multifaceted ideas of identity apparent in Olga Grjasnowa's novel Der Russe ist einer der Birken liebt, focusing on the aspect of transgression. Transgression, within Grjasnowa's work, is to be considered a dynamic process of going beyond social norms and roles such as gender, nationality or religion. Paradoxically, the dynamic moment of transgression serves as the point of stability to which the protagonist's identities recur. We can summarise this condition of identities finding stability in fluctuation using the notion of transdifference, whose substance emerges from its resistance to or negation of the dichotomy of identity and alterity.

Einleitung

Der Titel von Olga Grjasnowas Erfolgsroman *Der Russe ist einer, der Birken liebt*¹ spielt nicht nur mit dem intertextuellen Verweis auf Anton Tschechows *Drei Schwestern*, sondern vor allem mit einer Gewohnheit, Identität zu denken. Der Kollektivsingular ‚Der Russe‘ imaginiert die Einheit ausgerechnet eines so heterogenen, weil vielsprachigen, multireligiösen und multiethnischen Konstrukts, wie es die ehemalige Sowjetunion war. Der Fortgang ‚ist einer, der Birken liebt‘ behauptet, das Wesen dieses Kollektivsingers anzugeben, und rekurriert dabei auf eine essentialistische Konzeption von Identität, die im heutigen Wissenschaftsdiskurs als weitestgehend überkommen gilt.² Dass aber eine solche Weise, kulturelle Identität zu denken und sie mit der individuellen Identität gleichzusetzen, im Alltag kursierende Selbst- und Fremdbilder beherrscht, dieses Thema

¹ Grjasnowa, Olga: *Der Russe ist einer, der Birken liebt*, München 2012. Im Folgenden werden die Seitenzahlen hinter den Zitaten im laufenden Text angegeben.

² Psychologische, soziologische und pädagogische Perspektiven zusammenfassend, stellt Jörg Zirfas fest, dass Identität „als (kognitives) Selbstbild, als habituelle Prägung, als soziale Rolle oder Zuschreibung, als performative Leistung, als konstruierte Erzählung usw.“ verstanden werden kann. Zirfas, Jörg: *Identität in der Moderne. Eine Einleitung*, in: ders./Jörissen, Benjamin (Hg.): *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Wiesbaden 2010, S. 9–19, hier S. 9. Alle diese Ansätze teilen eine konstruktivistische Basis, indem sie Identität nicht als Wesenseigenschaft verstehen.

wird in unterschiedlichen Konstellationen im Roman verhandelt. In dem sprichwörtlichen Bild der Birke kommt ein entscheidendes Moment, solche statischen Identitätsvorstellungen metaphorisch zu erfassen, zum Tragen: das Bild der Verwurzelung. Dieses Bild impliziert eine Verbindung mit dem Boden, mit dem geografisch-topografischen Raum. Das Verlassen dieses Raumes wird als ein Verlust thematisiert und mit dem Begriff der ‚Entwurzelung‘ normativ aufgeladen. Die Frage nach der ‚Herkunft‘ spiegelt dies wider, weil sie in der Entfernung von den ‚Wurzeln‘ ein Defizit unterstellt.³ In diesem Begriffskonglomerat drängt sich ‚Heimat‘ als „Denkfigur der menschlichen Gebundenheit“⁴ in einer Bedeutungsdimension auf, die neben dem traditionellen geografisch-topografischen Raumbezug auch die Parameter Zeit und Identität⁵ einschließt. Umgekehrt kommen Identitätsdiskurse auch ohne den Begriff ‚Heimat‘ aus, weil gerade diejenigen einen konstruktivistischen Charakter von Identität annehmen, die sich mit der Frage kollektiver, auf Mythen eines gemeinsamen Ursprungs fußender Identitäten befassen.⁶ Ideologisch vorbelastet und emotional aufgeladen, gerät ‚Heimat‘ jedoch jüngst wieder in den Fokus der Literaturwissenschaften, was sich einerseits auf den Spatial Turn⁷ und andererseits auf die Etablierung von Literatur zurückführen lässt, deren Autoren aus einer begrifflichen Notwendigkeit heraus unter dem Begriff der ‚interkulturellen Literatur‘, ‚Chamisso-Literatur‘ oder ähnlichen Konstrukten subsumiert werden.⁸ Zu den Vertretern dieser Kategorie zählt auch Grjasnowa, und im Falle ihres Romans ist dies keine Zuordnung auf der Basis von biografischer ‚Betroffenheit‘,⁹ sondern eine inhaltliche: Die zunehmende Selbstverständlichkeit von Mobilität und die damit einhergehende Veränderung von Selbst- und Fremdbildern bilden die Folie, vor der die Handlung ihres Romans aufgebaut wird. Heimat kann im Fall von Autoren wie Grjasnowa, aber auch Sabrina Janesch oder Saša Stanišić, die entweder noch im Kindes- beziehungsweise Jugendalter migrierten oder in Deutschland geboren wurden, jedoch nicht ausschließlich in dem Bedeutungsfeld von

³ Zu den verschiedenen Dimensionen der Konstruktion und Dekonstruktion dieser Identitätsvorstellung vgl. die Kapitel *Der Mensch als Pflanze I und II* in Wójcik, Paula: Das Stereotyp als Metapher. Zur Demontage des Antisemitismus in der Gegenwartsliteratur, Bielefeld 2013, S. 121–149.

⁴ Gebhard, Gunther/Geisler, Oliver/Schröter, Steffen: Heimatdenken: Konjunkturen und Konturen. Statt einer Einleitung, in: dies. (Hg.): Heimat: Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts, Bielefeld 2007, S. 9–56, hier S. 10.

⁵ Gebhard/Geisler/Schröter, Heimatdenken, 2007, S. 11.

⁶ Vgl. Giesen, Bernhard: Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2, Frankfurt 1999, S. 11–23.

⁷ Vgl. Eigler, Friederike: Critical Approaches to Heimat and the „Spatial Turn“, in: *New German Critique* 39 (2012), 1, S. 27–48.

⁸ Die Diskussion um den Sinn und Unsinn dieses und verwandter Begriffe (Gastarbeiter-, Migrantenliteratur) setzte kurz nach ihrer Begründung in den 1980er Jahren, an der maßgeblich Harald Weinrich und Irmgard Ackermann beteiligt waren, ein und lebt bis heute unvermindert fort. Dass die Prägung einer solchen literarischen Kategorie ein gewaltsamer und hegemonialer Akt sei, der der ‚Kolonialisierung‘ gleichkäme, diskutiert Günther, Petra: Kolonialisierung der Migrantenliteratur, in: Hartmann, Christof/Sieber, Cornelia (Hg.): Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in der Theorie und Literatur, Oldenburg 2002, S. 151–159, ebenso wie Amodeo, Immacolata: Die Heimat heißt Babylon: Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik Deutschland, Opladen 1996. Gegenwärtig wird teilweise versucht, Literatur von Autoren, die in irgendeiner Weise als grenzüberschreitend zu bezeichnen sind, unter dem Begriff der Weltliteratur zu subsumieren, wobei sich die Forschung über die konkrete Bedeutung des Begriffs streitet. Eine Begriffs- und Konzeptdiskussion findet sich beispielsweise bei Lamping, Dieter: Die Idee der Weltliteratur: Ein Konzept Goethes und seine Karriere, Stuttgart 2010, und bei Ette, Ottmar: TransArea: Eine literarische Globalisierungsgeschichte, Berlin 2012.

⁹ Betroffenheit als Kriterium und Maßstab für die sogenannte ‚Migrationsliteratur‘ wurde bekannt durch den Aufsatz Schami, Rafik/Biondi, Franco: Literatur der Betroffenheit. Bemerkungen zur Gastarbeiterliteratur. In: Schaffernicht, Christian (Hg.): Zu Hause in der Fremde: ein bundesdeutsches Ausländer-Lesebuch. Fischerhude 1981, S. 124–135. Kritisiert unter anderem von Amodeo, Die Heimat heißt Babylon, 1996, vor allem S. 25.

„Verlust – Distanzierung – Reflexion“¹⁰ verstanden werden, wie dies für Exilliteratur geltend gemacht wird. Hier findet gerade eine Annäherung an teilweise Unbekanntes statt, das dennoch ‚irgendwie‘ als Heimat gilt.¹¹ Das reflexive Moment hingegen wird zunehmend wichtiger, wenn Heimat einer Neukonzeptualisierung bedarf, weil der Begriff als „politisch fundierte[r] Regionalismus“¹², wie er in der Literatur des 19. Jahrhunderts stark verbreitet war, heute weniger denn je trägt. Vor allem die Funktion der Selbstvergewisserung in der auf essentialistischen Wesenszuschreibungen basierenden binären Opposition von fremd und eigen wird durch ein Konzept verdrängt, das auf Handlungsmacht zielt. Heimat so begriffen ist ein „Handlungsraum und [...] Verantwortungsraum, in dem der Mensch ‚die Fäden noch selber in der Hand hält“¹³. Wie aber sieht es mit einer ‚Heimat‘ aus, in der gerade die Erfahrung des Verlusts von Handlungsmacht durch Pogrome, Kriege oder Katastrophen dominant ist? Eine solche ‚Heimat‘ teilen die Protagonistin Maria oder Mascha Kogan und die Autorin Olga Grjasnowa: In Aserbaidschan fielen zu Beginn des Jahres 1990 Angehörige der armenischen Minderheit Pogromen zum Opfer. Das durch diese Geschehnisse ausgelöste Trauma, das sich im Bild einer Frau im blauen Kleid, die blutüberströmt vor die Füße des kleinen Mädchens Mascha fällt, verdichtet, begleitet die Protagonistin durch den Roman hindurch. Es wird mit der neuen traumatischen Erfahrung, dem unerwarteten Verlust ihres Lebenspartners Elias, verflochten, wodurch sich die ‚Heimat‘ in Aserbaidschan und die in Deutschland im Trauma überlagern.

Grenzüberschreitung ist bereits in Olga Grjasnowas Biografie, die sie weitgehend mit ihrer Protagonistin Mascha teilt, angelegt, die sich als eine Absage an Wesenszuschreibungen liest, die monokausal den Zusammenhang von Herkunft und Identität behaupten. Autorin wie Protagonistin wurden in einer jüdischen Familie in Aserbaidschan geboren, als dieses noch Teil der Sowjetunion war, und migrierten Mitte der 1990er Jahre nach Deutschland. Sie verkörpern damit eine Identitätsvorstellung, die sich heute im Zusammenhang mit dem Stichwort ‚Globalisierung‘ herausbildet und sich als „Entgrenzung und Zerstreuung nationaler, kultureller, ethnischer und geschlechtlicher Identität“¹⁴ zusammenfassen lässt. Vor diesem Hintergrund werden im Roman kulturell vordefinierte Identitätsmuster anhand von Phänomenen wie Rassismus, Antisemitismus, Sexismus oder Chauvinismus verhandelt. Dem Bild der Verwurzelung wird dabei eines der Transgression entgegengestellt, weil die Protagonistin die Grenzen von kulturellen Rollen beständig überschreitet und so deren normative Funktion auf die Probe stellt.

Der Titel dieses Beitrags lässt sich folglich in zweifacher Hinsicht lesen. Mit ihm soll das romanspezifische Verständnis von Identität exemplifiziert werden, das darin besteht, Identität nicht ontologisch als statische Wesenseigenschaft, sondern als beständige Grenz- und Normüberschreitung zu denken, und zugleich darin, in ebenjener Transgression paradoxerweise das Konstante der individuellen Identität zu sehen.

¹⁰ Gebhard/Geisler/Schröter, Heimatdenken, 2007, S. 11.

¹¹ Das wird in beiden Romanen von Sabrina Janesch, *Katzenberge* (Berlin 2010) und *Ambra* (Berlin 2012), deutlich und auch bei Stanišić, der die bosnische Heimat in *Wie der Soldat das Grammofon repariert* (München 2006) ebenso beschreibt wie ein Dorf in der Uckermark (*Vor dem Fest*, München 2014).

¹² Schumann, Andreas: Heimat denken. Regionales Bewusstsein in der deutschsprachigen Literatur zwischen 1815 und 1914, Köln 2002, S. 12.

¹³ Vgl. Gebhard/Geisler/Schröter, Heimatdenken, 2007, S. 45.

¹⁴ Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia: Identität, Bielefeld 2004, S. 56.

Um diesen Doppelcharakter herauszuarbeiten, soll Transgression zunächst als räumliche Überschreitung in den Blick genommen werden, wobei der physische und geopolitische Raum auch als ein imaginiertes verstanden wird, der in einem bidirektionalen Verhältnis zu Konstruktionen von Selbst- und Fremdbildern steht. Im darauf folgenden Abschnitt wird die Analyse die Überschreitung von Grenzen religiöser Identität fokussieren. Im vierten Abschnitt werden Transgressionen des ‚Ichs‘ analysiert, die Übergangszustände zwischen (psychischer wie physischer) Gesundheit und Krankheit, Wachheit und Traum, alkohol- oder drogenbedingtem Delirium und Klarheit und letztendlich auch zwischen Leben und Tod markieren. Schließlich soll eine zusammenfassende Analyse erfolgen, die zeigt, dass die Transgressionen der Identität im Roman ein neues Identitätsbild erschaffen, das nicht im Schwellenraum, im Dazwischen binär organisierter Gegensätze angesiedelt ist, sondern quer zu einem solchen Polaritätsdenken insgesamt steht.

Transgression im Raum und Räume der Transgression

Das Potenzial des geografischen Raums, als Boden einer Nation identitätsstiftend zu sein, wird bei Grjasnowa geradezu programmatisch auf die Probe gestellt. Mascha und ihre beiden Freunde Sami und Cem verkörpern mit ihren Biografien das, was heute schon alltagssprachlich als hybride Identität bezeichnet wird, und weisen zugleich auf die Problematik eines solchen Selbstverständnisses hin: Mag es für die Betroffenen selbstverständlich sein, die individuelle Identität als liminales und dynamisches Konzept zu denken, so fordert ihre Umwelt eine Zugehörigkeitsbekundung zu einem (hier meist nationalen) Kollektiv, das sich in gängige, stabile Selbst- und Fremdbilder fügt. Maschas Aserbaidschanisch-russisch-deutsch-jüdisch-Sein findet ein Pendant in Sami, der in Beirut geboren wurde, in der Schweiz und Frankreich aufwuchs und in den USA eine Doktorarbeit über den Deutschen Idealismus verfasst, und Cem, dem in Deutschland geborenem Türken – sie alle leben, um mit Ulrich Beck zu sprechen, in „Ortspolygamie“, sind mit „mehreren Orten verheiratet“¹⁵.

In Maschas näherer Umgebung ist es einzig ihr in Thüringen geborener Freund Elias, der sich klar als ‚Deutscher‘ beschreiben lässt. Doch nicht nur die Raumwechsel und die damit zusammenhängenden Grenzüberschreitungen der Personen werden als Transgressionen monolithisch verstandener Identitätskonzepte inszeniert, auch der geopolitische Raum selbst ist im Wandel begriffen. Die Unabhängigkeit Aserbaidschans von der Sowjetunion dient als historischer Hintergrund, vor dem in unterschiedlichen Szenarien durchgespielt wird, wie willkürlich die Gewohnheit ist, Nation und Boden gleichzusetzen sowie Grenzen und Sprache eines Landes als identitätskonstitutiv zu verstehen.

Nach Elias' Tod verlässt die Protagonistin ihre Heimatstadt Frankfurt und flüchtet nach Israel, wo sie hofft, ihre jüdische Identität zu entdecken. Doch das Land zeigt sich abweisend: Ihr Notebook wird auf dem Flughafen zerstört, sie selbst als Terrorverdächtige behandelt. Auch ihre Hoffnung, sich als Jüdin in Israel zugehörig fühlen zu können, wird von Maschas Cousine, die ihr gleich nach der Ankunft attestiert, nicht jüdisch auszusehen, zerschlagen. (S. 167)

Israel ist insofern ein Sonderfall einer Nation, weil hier das Versprechen, eine Heimat für Juden zu sein, durch das Konzept der ‚Aliyah‘ explizit gemacht wird. Territorium, Nation und Identität stehen in einem programmatischen und ideologischen Zusammenhang, der in

¹⁵ Vgl. Beck, Ulrich: Was ist Globalisierung, Frankfurt am Main 1997, S. 127–135.

Maschas Fall nicht greifen will. Das Konzept der Nation erweist sich als unzuverlässiger und defizitärer Parameter der Identitätskonzeption, sie findet keine Heimat, weder in Aserbaidschan noch in Deutschland oder Israel.

Neben geografischen Räumen, die semantisch mit identitätsstiftenden Konzepten wie Nation, Heimat oder Herkunft aufgeladen sind, spielt die Handlung des Romans nahezu ausschließlich in urbanen Räumen wie dem Stadtviertel, Clubs, Cafés, dem Krankenhaus, der Universität und der Wohnung. Ihnen wird nur einmal ausdrücklich der rurale Raum – der Ort, in dem Elias' Eltern leben – in klischeehaften Bildern entgegengestellt: „Das Dorf war gepflegt und sauber. Hier gab es nicht viel: eine Eisdiele, eine Sparkasse und rundliche, ungeschminkte Gesichter. In den Vorgärten taten Pudel ihren Dienst, und die NPD-Plakate hingen niedrig.“ (S. 113) Das leer und leblos wirkende Dorf ist kein Schwellenraum zwischen Stadt und Natur, die Natur ist gebändigt, ein „akkurat geschnittener Rasen“ (S. 111) und eine Eiche neben dem Haus sind alles, was an Natur hier gedeiht. Und wenn es heißt, „[h]inter ihrem Haus hörte das Dorf auf“ (S. 111), dann werden Wiesen und Äcker, die üblicherweise mit einem Dorf assoziiert werden, ausgespart. Natur spielt insgesamt kaum eine Rolle, es gibt keine romantischen Naturerfahrungen, in denen der Mensch auf das Universelle zurückgeworfen wird, weil es keine unberührte Natur gibt, genauso wenig wie ein idyllisches Landleben. Als Mascha gemeinsam mit dem Palästinenser Ismael ein Flüchtlingslager in der Westbank aufsucht, heißt es: „Das Flüchtlingslager war ein Dorf mit engen Gassen. Ich hatte den Übergang zwischen Stadt und dem Lager nicht bemerkt.“ (S. 278) Und als sie dieses in einem Panikanfall verlässt, verliert sie vollkommen die Orientierung: „Um mich herum wuchsen Olivenbäume und jeder sah gleich aus.“ (S. 284) Zwar befindet sie sich auf einem kultivierten Olivenbaumhain und am Horizont sind „die roten Dächer einer Siedlung“ (S. 284) zu sehen, doch weiß sie nicht, wo sie ist. Naturerfahrung, so es denn eine gibt, bringt ein Gefühl der Entfremdung mit sich, nicht das der romantisch geprägten Einheit.

Die Handlung wird an Orten inszeniert, die Überschreitung im Sinne von Dynamik und Fortbewegung verkörpern. Dazu gehören das Automobil oder das Flugzeug oder auch Orte, an denen Überschreitungen stattfinden, wie Grenzübergänge/Checkpoints (S. 257), Busbahnhöfe (S. 189) oder Flughäfen (S. 161–165 und 236–241). Eine räumliche Besonderheit stellt die Dolmetscherkabine dar, in der bei Mascha ein Vertrautheitsgefühl aufkommt. Sie ist ein Durchgangs- und Transformationsort, in den Informationen, Bruchstücke der Welt-politik eindringen und verändert weitergeleitet werden. All diese von der Protagonistin erfahrenen Räume fügen sich für Mascha zu einer *Mental Map* zusammen, die nicht den üblichen geografischen Parametern gehorcht, sondern mit Erinnerungen und Hoffnungen aufgeladen ist und eine Achse Aserbaidschan – Deutschland – Israel bildet. Aserbaidschan ist eine Chiffre für eine spärlich thematisierte Kindheit wie auch für das Trauma, das Mascha begleitet. Ihre eigene Vergangenheit verdichtet sich in der Erinnerung auf das Trauma, kontrastiv dazu ist der Stellenwert Aserbaidschans für die Eltern. Vor allem für Maschas Vater liegt dort jene Heimat, in der er innerhalb der bekannten Strukturen und Netzwerke handlungsfähig war, wohingegen er in Deutschland „nicht damit klarkam, keine Verbindungen mehr zu haben“ (S. 157).

Der geopolitische Raum Deutschland existiert auf der mentalen Landkarte der Protagonistin im eigentlichen Sinne nicht. Bis auf die Leere des Dorfes, in dem Elias' Eltern leben, ist es nur Frankfurt, wo Mascha zu Hause ist, das eine Rolle spielt und im weitesten Sinn die ‚Heimat‘ der Protagonistin ist. Als Cem sie bittet, aus Israel „nach Hause“ zu kommen, fragt Mascha skeptisch: „Deutschland? Zu Hause?“, woraufhin Cem ihr antwortet: „Ich spreche nicht von Deutschland, was da los ist, das weißt du ja selbst. Ich meine

Frankfurt, Gallus.“ (S. 223) Als Heimat im Diminutiv beweist das multikulturelle Gallusviertel eine Subversionskraft, weil es homogene Zuschreibungen nationaler oder kultureller Eigenschaften unmöglich macht.

Die Konzentration auf das Stadtviertel und auf urbane Räume bildet eine Strategie der Entnationalisierung. Die geografischen Standorte der Cafés, Wohnungen und Clubs scheinen irrelevant zu sein, sie fügen sich als Zentren urbanen Geschehens zu einer Weltkarte ohne nationale Grenzen zusammen. Sie funktionieren überall auf der Welt nach ähnlichen Regeln, ein *Clash of Cultures* bleibt so aus. Menschen trinken auf dem Sofa oder in Küchen sitzend Tee, sie tun dies in der ostdeutschen Provinz genauso wie in Frankfurter Wohnungen oder in israelischen Siedlungsblöcken in der Westbank. Wie angenehm die Atmosphäre dabei ist, hängt nicht mit der Nationalität der Gastgeber zusammen: Die deutlichsten biografischen Parallelen entdeckt Mascha bei dem Palästinenser Ismael, dessen Alltag und Familie sie an ihre eigene Vergangenheit in Baku und ihre Eltern erinnert. (S. 274)

Sowohl geografische als auch imaginäre Räume in *Der Russe ist einer, der Birken liebt* werden beständig ent- und begrenzt. Das ist kein Widerspruch, sondern beschreibt nach Foucault das Wesen der Überschreitung: „Die Grenze, die absolut nicht überquert werden könnte, wäre inexistent; umgekehrt wäre eine Überschreitung, die nur eine scheinbare oder schattenhafte Grenze durchbrechen würde, nichtig.“¹⁶ Maschas Identität besteht in der ständigen Überschreitung von nationalen und kulturellen Grenzen, deren Konstruktcharakter auf diese Weise exponiert wird. Die Kontingenz geopolitischer Grenzziehungen ist gerade im Europa der letzten Jahrzehnte ausdrücklich spürbar, wo sich die inner-europäischen Grenzen auflösen. Die Grenze wird teilweise als eine permeable, stärker verbindende, denn trennende Entität wahrgenommen.¹⁷ Dabei besteht die Gefahr, ein euphemistisches, romantisierendes Narrativ eines geeinten Europa zu transportieren, das die Kehrseite der ‚Festung Europa‘ invisibilisiert, die unüberwindbaren Grenzen nach außen, die weiterhin für ‚die Fremden‘ undurchlässig bleiben.¹⁸ Diesen ambivalenten Charakter hebt Susan Friedman hervor:

„Borders are fixed and fluid, impermeable and porous. They separate but also connect, demarcate but also blend differences. Absolute at any moment in time, they are always changing over time. [...] They protect but also confine. [...] [T]hey are always being crossed, transgressed, subverted. [...] They regulate migration, movement, travel – the flow of people, goods, ideas, and cultural formations of all kinds. [...] They insist on purity, distinction, difference but facilitate contamination, mixing, creolization.“¹⁹

Die Kontingenz von Grenzziehungen zwischen Nationen beschäftigt Autoren und Filmemacher weltweit. Eine Auseinandersetzung mit der Thematik liefert Jonathan Safran Foer in seinem Erfolgsroman *Everything is Illuminated*, in dem er den materiell-imaginären Doppelcharakter von Grenzziehungen hervorhebt. Die Grenze des jüdischen Schtetl Trachimbrod wird als die zwischen ‚Menschen‘ und ‚Juden‘ bezeichnet und unterliegt einer so

¹⁶ Foucault, Michel: Vorrede zur Überschreitung, in: Defert, Daniel/Ewald, François (Hg.): Michel Foucault: Schriften zur Literatur, Frankfurt am Main 2003, S. 64-85, hier S. 69.

¹⁷ Vgl. Janet Ward, Marc Silberman und Karen E. Till (Hg.): Walls, borders, boundaries. Spatial and cultural practices in Europe, New York 2012.

¹⁸ Vgl. Sywensky, Irene: Representations of German-Polish Border Regions in Contemporary Polish Fiction. Space, Memory, Identity, in: German Politics and Society 31 (2013), 4, S. 59–84.

¹⁹ Friedman, Susan Stanford: Migrations, Diasporas, and Borders, in: Nicholls, David G. (Hg.): Introduction to Scholarship in Modern Languages and Literatures, New York 2007, 260-293 S. 273.

stetigen Wanderung, dass die Synagoge auf Räder gesetzt wird: „It was in 1783 that wheels were attached, making the shtetl’s ever-changing negotiation of Jewishness and Humanness less of a schlep.“²⁰ Diesen Doppelcharakter hebt auch Randall Halle in seiner Analyse von Hans-Christian Schmidts Film *Lichter* (2003) und Andreas Dresens Film *Halbe Treppe* (2002) hervor: „Whatever else they are, borders are first and foremost ideational before they are material.“²¹ So verdichten sich an den Grenzen und Schwellen auch in Grjasnowas Roman Überschreitungen personaler und kollektiver Identitäten. Diese Überschreitungen sind nicht selbstbezüglich, sondern fordern die Validität grundlegender Konzepte von Identität heraus.

Die Ambivalenz und die Dynamik des geopolitischen Raums bei Grjasnowa widersprechen fundamental der von Samuel P. Huntington populär gemachten These vom *Clash of Civilizations*²², deren Kultur- und Identitätsverständnis auf geschichtlich und räumlich statisch gedachten Kulturmonolithen gründet. Verstehen wir Globalisierung im Anschluss an Stuart Hall als „solche Prozesse, die weltweit wirken, nationale Grenzen durchschneiden, Gemeinschaften und Organisationen in neuen Raum-Zeit-Verbindungen integrieren und miteinander in Beziehung setzen und die Welt real wie in der Erfahrung stärker miteinander verbinden“²³, so ist das Denken huntingtonischer Prägung kaum damit in Übereinstimmung zu bringen. Zugleich ist dieses Kultur- und Identitätsverständnis nach wie vor wirksam und von einer enormen politischen Reichweite, wie ein Blick auf außenpolitische Konflikte (spätestens) nach 9/11 und innenpolitische Einwanderungsdebatten zeigt. Die Auseinandersetzung mit diesen paradigmatischen Weltordnungen ist ein verbreiteter Gegenstand der Gegenwartskultur weltweit.²⁴ Literatur selbst wird zum Gegenstand des Kampfes um Weltdeutungen, wie dies beispielsweise an der medialen Aufregung um Salman Rushdies *Satanic Verses* deutlich wurde.²⁵ Folgt man Ottmar Ette in seiner Einschätzung, dass „es keinen besseren, keinen komplexeren Zugang zu einer Gemeinschaft, zu einer Gesellschaft, zu einer Epoche und ihren Kulturen gibt als die Literatur“²⁶, dann lässt sich Grjasnowas Roman als Manifest einer postnationalen Generation lesen, die Hybridität und Entgrenzung gegen das Denken in Auto- und Heterostereotypen setzt. Sie folgt damit dem „Imperativ der Grenzüberschreitung, der das moderne Subjekt – in einer entfremdeten, vermassten und von Konventionen geprägten Welt – auf Ideale wie Echtheit und Authentizität oder Individualität und Einzigartigkeit verpflichtet.“²⁷

Heimat wird im Roman in geradezu programmatischer Weise *ex negativo* verhandelt. Eine räumlich umrissene ‚Heimat‘, die als Vergewisserung des Eigenen oder als sozialer Gestaltungsraum funktioniert, gibt es nur im Minimalkonsens des Gallusviertels. ‚Heimat‘ als Handlungsraum wird durch traumatische Erfahrungen von Tod und Verlust als Konzept destabilisiert. Tod als eine existenzielle Erfahrung, die eigene Handlungsmacht zu verlieren,

²⁰ Foer, Jonathan Safran: *Everything is Illuminated*, London/New York 2003.

²¹ Halle, Randall: Views from the German-Polish Border: The Exploration of Inter-national Space in „Halbe Treppe“ and „Lichter“, In: *The German Quarterly* 80 (2007), 1, S. 77–96, hier S. 77.

²² Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 2011.

²³ Hall, Stuart: *Kulturelle Identität und Globalisierung*, in: Hörning, Karl H./Winter, Rainer (Hg.): *Widerspenstige Kulturen*, Frankfurt am Main 1999, S. 393–441, hier S. 424.

²⁴ Ottmar Ette erörtert dies am Beispiel von Amin Maalouf. Die Thematik lässt sich bei sogenannten postkolonialen Autoren finden, die in der Debatte um Weltliteratur eine Rolle spielen, wie beispielsweise Salman Rushdie. Vgl. Ette, *TransArea*, 2012.

²⁵ Vgl. Plumpe, Gerhard: *Globale Konflikte. Anmerkungen zur Rushdie-Affäre*, in: Göckede, Regina/Karentzos, Alexander (Hg.): *Der Orient, die Fremde. Positionen zeitgenössischer Kunst und Literatur*, Bielefeld 2006, S. 67–83.

²⁶ Ette, *TransArea*, 2012, S. 4.

²⁷ Lauterbach, Dorothea/ Spörl, Uwe: *Einleitung*. In: Dies./ Wunderlich, Uli (Hg.): *Grenzsituationen: Wahrnehmung, Bedeutung und Gestaltung in der neueren Literatur*. Göttingen 2002, S. S.7-21, hier S. 9.

macht Heimat unheimlich und so möchte Mascha auch nicht nach Frankfurt zurückkehren, weil „dort Elias [...] gestorben“ ist. Indem Cem mit „[n]icht im Gallus“ (S. 223) kontert, bestätigt er dieses Konzept und versucht zugleich, ihre ‚kleine Heimat‘ zu retten.

Ihre Erinnerungen aus der Zeit in Baku machen deutlich, dass auch jene als Heimat empfundene Zugehörigkeit höchst prekär ist, wenn Menschen, die einst dazugehörten, aufgrund willkürlicher Akte symbolischer und physischer Macht es nicht mehr tun:

„Mein Großvater [...] war ein dunkeläugiger und dunkelhaariger Mann mit stark ausgeprägten Wangenknochen. Als er mit der Tram zur Universität fuhr, wo er anorganische Chemie unterrichtete, wurde er für einen Armenier gehalten und zusammengeschlagen. Drei Tage später starb er an einem Herzinfarkt.“ (S. 47)

Die geografische und imaginäre Entgrenzung des Heimatkonzepts ist eine der Transgressionen, weil für Mascha Heimat – entgegen *jedem* der zahlreichen Angebote, Heimat zu denken – immer ‚unheimlich‘ ist.

Glaube und Religion als Marker kultureller Identität

Ähnliche Widersprüche sind auf dem Feld der Religion rekonstruierbar. Hier nimmt die Protagonistin einen Nihilismus für sich in Anspruch, der sie nicht davon abhält, in unterschiedlichen Kontexten religiöse Handlungen auszuführen. In einer Schlüsselszene, in der sie von Ismael nach ihrem Glauben gefragt wird, lehnt sie nicht nur Religion, sondern auch mögliche Substitute ab, die hier auf eine Sakralisierung von Identitätskonzepten hinauslaufen:

„An was glaubst Du?“
 „An nichts.“
 „Gott?“
 „Nein.“
 „Kultur?“
 „Auch nicht.“
 „Nation?“
 „Weißt du, in meiner Kindheit gab es einen gepackten Koffer zu Hause, für den Fall der Fälle. In unserem Fall war es die ehemalige Aktentasche meines Großvaters, und darin waren frische Unterhosen, Familienfotos, Silberlöffel und Goldkronen, das Kapital, das sie unter dem kommunistischen Regime akkumulieren konnten.“ (S. 276)

Diese Absage an Großkonzepte wie Religion, Kultur oder Nation ist auch eine an ihre statische Begrenztheit im Sinne von nicht nur Liminalität, sondern auch Limitation. Die Bereitschaft zur Transgression dieser konzeptuellen Begrenzung wird im Bild der bereitstehenden gepackten Tasche eingefangen, in der sich keine Kulturgüter wie Bücher bestimmter Nationalautoren befinden, sondern persönliche Erinnerungen in Form von Familienfotos und Überlebensnotwendiges wie Wertsachen und Kleidung. Wird diese Tasche anstelle der Großkonzepte gesehen, ergibt sich ein individualisierter, entideologisierter und dynamischer Identitätsbegriff. Dass eine so verstandene Identität sich gegen die Differenz von kultureller Identität und Alterität sperrt, wird daran deutlich, wie kulturunspezifisch und

damit allgemeingültig – oder vielmehr allgemeinmenschlich – die eingepackten Gegenstände sind.

Religion dient hier nicht als Marker einer kulturellen Identität, weil sie keine Differenz mehr stiftet, kein kulturelles Paradigma eröffnet, wie dies so wirkungsstark in Huntingtons *The Clash of Civilizations* behauptet wurde. Religiöse Rituale sind individualisiert, jedem zugänglich und von der Konfession unabhängig – analog zu Becks Begriff der Ortspolygamie ließe sich hier von einer Religionspolygamie sprechen. Genauso wie Mascha kurz nach ihrer Einreise in Israel mit ihrer Cousine die Klagemauer besucht und sagt: „[h]ier nun, an der heiligsten Stätte des Judentums, hätte ich, in pinkes und blaues Polyester gewickelt, mit Gott Rücksprache halten können. Klagen.“ (S. 169), so folgt sie per Livestream griechischen Klageweibern, die, von ihrem Freund Cem angeheuert, traditionellerweise über Elias' Tod lamentieren. (S. 107) Maschas Welt besteht nicht aus Konfessionen, sondern aus ritualisierten Bruchstücken, die die Grenzen der einzelnen monotheistischen Religionen ebenso sprengen wie den Gegensatz von Tradition und Moderne („pinkes Polyester“ und „Livestream“) und den Kurzschluss zwischen kultureller und religiöser Identität, der durch Huntington prominent gemacht wurde, und eine kaum gebrochene, dafür um den Aspekt des Fundamentalismus angereicherte Konjunktur erlebt.

Transgressionen des Ichs

In Grjasnowas Roman gibt es zwei Formen von transgressiven Zuständen, in denen die Grenzen des Ichs überschritten werden. Zum einen sind dies Bewusstseinszustände, die zwischen Realität und Traum oder Delirium wechseln, und die unkontrolliert durch das Trauma aus der Vergangenheit und Elias' Tod oder bewusst durch Drogen, Alkohol oder Tabletten herbeigeführt eintreten. Zum anderen ist das der körperliche Zustand der Protagonistin, der sich in einem Schwellenbereich zwischen Leben und Tod befindet.

„Mein Immunsystem gab kurz nach dem Begräbnis auf. Ich hatte alles, teilweise nacheinander, teilweise gleichzeitig, Mittelohrentzündung, Bronchitis, Magen-Darm-Grippe, Migräne. Mein Körper wollte nicht weitermachen. Ich unternahm nichts, um gesund zu werden, aber Todessehnsucht allein reichte nicht aus.“
(S. 117)

Verwundung und Krankheit als leibliche Übergangszustände zwischen Leben und Tod bilden auch den Rahmen der Handlung. Elias' Verletzung ist zunächst banal, ein gebrochener Oberschenkel bei einem Fußballspiel. Doch der erwartbare, lästige, aber nicht bedrohliche Krankheitsverlauf tritt nicht ein: Die Wunde entzündet sich und er stirbt letztlich an einer Lungenembolie. Die leibliche Grenzerfahrung der Krankheit und des Todes entzieht sich sowohl dem Handeln der Ärzte als auch Maschas. Diese Kontingenzerfahrung versucht die Protagonistin zu bewältigen, indem sie im Tausch gegen Elias' Leben einen angefahrenen Hasen tötet. (S. 23–25) Dieser letzte Versuch der Einflussnahme scheitert und nach Elias' Tod verselbstständigt sich auch ihr eigener Körper. Sie ist nicht nur krank, ihre Körperverneinung macht sich auch am extremen Gewichtsverlust bemerkbar: „Ich war nackt und dünner, als ich es jemals zuvor gewesen bin. Ich hatte keine Hüften mehr, die Rippen zeichneten sich deutlich ab, und mein Bauch wölbte sich nach innen.“ (S. 133) Die körperliche Veränderung hin zum Androgynen deutet auf den Verlust ihrer sozialen Rolle hin. Als Frau in einer Beziehung übernimmt sie den konventionalisierten Habitus, indem sie in geradezu klischeehaft weibliche Verhaltensweisen verfällt. Während sie Elias' Rückkehr aus dem

Krankenhaus erwartet, heißt es, „[d]en halben Vormittag lang entfernte ich mit heißem Wachs penibel die Haare von meinem Körper, danach räumte ich auf, spülte, fegte, wischte und ging einkaufen.“ (S. 79) Diese vor Klischees strotzende Beschreibung wird noch in derselben Szene gebrochen: „Der Frauennacken in der Schlange vor mir war so makellos, so schmal und so weiß, dass in mir sofort ein Verlangen aufkam.“ (S. 80) Mit Elias' Tod fällt sie aus der Geschlechterrolle gänzlich heraus und beginnt eine Affäre mit der Israelin Tali. Sie verliert als weiblich geltende Marker der Fruchtbarkeit, ihre Hüften schwinden, ihr Bauch wölbt sich nach innen, sie betrachtet Nacken anderer Frauen mit einem männlichen Blick.²⁸ Im Sinne Judith Butlers wird Maschas ‚sex‘ zu ‚gender‘.²⁹ Damit wird auch die personale Identität überschritten, denn „[d]er Körper hat immer noch bedeutenden Anteil an der Entwicklung der Identität jedes Menschen und Identität wird in hohem Maße körperlich ausgedrückt und gelebt.“³⁰ Maschas körperliche Beschwerden und Veränderungen sind ein Symptom ihrer Orientierungslosigkeit. Sie verliert sich förmlich:

„Es dauerte eine Weile, bis ich mich zurechtgefunden hatte. Wegen des Datums hatte ich recht viele Schlafmittel genommen und konnte mich zunächst nicht orientieren. [...] Ich lief barfuß auf die Terrasse, denn ich musste mich vergewissern, dass es die Welt außerhalb meiner Wohnung noch gab.“ (S. 205)

Identität als das In-der-Welt-Sein eines Individuums wird auf die Probe gestellt. Denn wenn es „die Welt außerhalb der Wohnung“ nicht gäbe, wo wäre Mascha und wer beziehungsweise was wäre sie? Dass sie jedoch nicht wirklich in die Welt zurückfindet, wird daran deutlich, dass sie sich von ihrer Terrasse aus, die ebenso wie der Balkon oder die Veranda selbst einen Schwellenraum zwischen innen und außen bildet,³¹ von deren Existenz überzeugen muss, statt auf die Straße zu treten und Teil jener Realität zu werden.

Der Ich-Verlust als Ich-Transgression macht sich im Roman als Junktim zwischen räumlicher Desorientierung, psychischer und körperlicher Schwäche bemerkbar. Am deutlichsten geschieht dies in dem bereits zitierten Ende, in dem sich Mascha auf dem palästinensischen Olivenbaumhain verliert. Von dort aus ruft sie ihren Freund und ehemaligen Geliebten Sami an und verkündet ihm, sie verliere Blut; körperlicher Verfall und Desorientierung entgrenzen Maschas irdisches Ich: Der Absatz, der darauf folgt, ist ein imaginiertes oder vergangenes Gespräch mit Elias. Mit ihm endet das Buch, und es ist nicht klar, was genau mit der Protagonistin geschieht, deutlich bleibt nur, dass sie in dem Schwellenzustand zwischen Realität und Fantasie vorerst verharrt. (S. 284) Hier wird eine Qualität von Rausch und Delirium deutlich, die sich als Entgrenzung der eigenen ontologischen Beschränkung verstehen lässt. Nach Helmuth Kiesel und Sandra Kluwe vermag Rausch die Grenze zwischen dem „allzumenschlichen Sein und dem Vorschein von Göttlichem allenfalls vergessen zu machen, nicht aber zu überwinden“³², und so ist die

²⁸ Gemeint ist hier ein nach Laura Mulvey aktiver, kontrollierender, neugieriger Blick. Vgl. Mulvey, Laura: Visual Pleasure and Narrative Cinema, in: Badmington, Neil (Hg.): The Routledge Critical and Cultural Theory Reader, London 2008, S. 202–212.

²⁹ Butler, Judith: Gender Trouble, New York 1990.

³⁰ Ehlers, Hella/Linke, Gabriele/Milewski, Nadja/Rudlof, Beate/Trappe, Heike: Einleitung, in: dies. (Hg.): Körper – Geschlecht – Wahrnehmung: Sozial- und geisteswissenschaftliche Beiträge zur Genderforschung, Berlin 2013, S. 9–15, hier S. 9.

³¹ Vgl. Jentsch, Tobias: Da/zwischen. Eine Typologie radikaler Fremdheit, Heidelberg 2010, S. 41–49.

³² Kiesel, Helmuth/Kluwe, Sandra: Jenseits von Eden. Eine Einführung in die Ideen- und Kulturgeschichte des Rauschs, in: Kiesel, Helmuth/Dölling, Dieter (Hg.): Rausch, Berlin 1999, S. 1–25, hier S. 2.

transzendente Kommunikation mit Elias zeitlich auf diese Momente des Ich-Verlusts begrenzt.

Transgression und Transdifferenz

Im Roman werden Identitätskonzepte aufgerufen und überschritten, die auf räumlicher Zuordnung, sozialen oder kulturellen Rollen, Leiblichkeitsvorstellungen oder psychologischen Ich-Konzeptionen basieren. Jedes für sich genommen ist ausgesprochen komplex, reiht sich in eine jeweils unterschiedliche Debatte ein und wird im Roman deshalb nur bruchstückhaft verhandelt. Dennoch ergibt sich aus diesen Bruchstücken ein Gesamtbild, das sich unter dem Begriff der Transdifferenz fassen lässt. Dieser Begriff trifft den Kern dessen, worauf die Transgressionen im Roman abzielen, weil er quer zur Dichotomie von Identität und Alterität steht: „Transdifferenz bezeichnet [...] nicht die Überwindung beziehungsweise Aufhebung von Differenz, denn das entspräche dem Denken der Einheit, sondern das Aufscheinen des in dichotomen Differenzmarkierungen Ausgeschlossenen vor dem Hintergrund des polar Differenten.“³³ Wenn Transdifferenz also im Sinne einer „Dissonanzerfahrung“³⁴ zu verstehen ist, die erfordert, „Momente der Ungewissheit, der Unentscheidbarkeit und des Widerspruchs“³⁵ auszuhalten, ohne sie in binäre Differenzen aufzulösen, dann ist die Romanfigur Mascha eine solche Herausforderung für ihre Umwelt, da sie sich nahezu allen gängigen Formen, Identität zu denken, entzieht.

Sie widerspricht ihrer sozialen Rolle als Frau, indem sie als Mann begehrt, verfällt aber nicht in einen durchgehend männlichen Habitus, sondern spielt mit beiden Rollen, oszilliert zwischen ihnen und negiert so deren Polarität. Sie lässt sich nicht für eine kulturelle Identität vereinnahmen, steht aber auch nicht für eine kulturelle Einheit. Im Gegenteil wird mit Mascha und ihren Freunden Cem und Sami eine Form der Gemeinschaft konstruiert, deren Angehörige jung, mobil, kosmopolitisch und gebildet sind und sich dem Eindeutigen entziehen. Diese Gemeinschaft wird vor der Negativfolie von Deutschen erschaffen, die im Roman einen besonderen Hang dazu haben, vorgefertigte Schubladen ihrer Vorstellungen mit Stereotypen zu befüllen. Der Deutsche – und an dieser Stelle ist der Kollektivsingular bewusst gewählt, um die Darstellungsweise im Roman zu treffen – ist Philosemit wie Maschas Studienkollege Daniel (S. 64–65), Rassist wie der unbekannte deutsche Autofahrer, der Cem als „Kanake[n]“ beschimpft (S. 155), oder scheinheiliger Befürworter einer aggressiven Assimilation wie die Mitglieder der CDU, deren Wahlkampfveranstaltung Cems Vater besucht, um seinen Teil zur Integration beizutragen, und die er „als gebrochener Mann“ verlässt (S. 135–137), weil er dort ausschließlich ausländerfeindliche Gemeinplätze zu hören bekommt. Vor dieser Folie klischeehafter Denkweisen, die von ebenso klischeehaften Figurentypen vertreten werden, kann die Transdifferenz von Mascha und ihren Freunden besonders deutlich inszeniert werden, weil sie weder diesem starren „Wir“ der Deutschen angehören noch dem „Ihr“ der Ausländer oder Migranten. Besonders Mascha überschreitet die ontologischen wie normativen Grenzen jeglicher Gewohnheit, Identität zu denken, und findet in dieser Transgression ihre eigene. Sowohl in Israel als auch in der Westbank – beides Gebiete, deren Bewohner in unterschiedlicher Weise, jedoch ähnlich massiv und mit

³³ Lösch, Klaus: Begriff und Phänomen der Transdifferenz. Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte, in: Alolio-Näcke, Lars/Kalscheuer, Britta/Manzeschke, Arne (Hg.): Differenz anders denken. Bausteine zu einer Theorie der Transdifferenz, Frankfurt am Main 2005, S. 26–49, hier S. 27.

³⁴ Lösch, Transdifferenz, 2005, S. 28.

³⁵ Lösch, Transdifferenz, 2005, S. 27.

traumatischen Folgen Vertreibung und Verfolgung erfahren haben – findet sie zahlreiche Grenzgänger, die sich nicht mit Konzepten wie Nation, Kultur, Religion oder Gender identifizieren. Und doch begegnet sie überall auch immer wieder dem Bedürfnis nach Kategorisierung, Ausgrenzung und Hass gegen ‚andere‘:

„Der Hass war nichts persönliches, er war strukturell. Die Menschen hatten keine Gesichter, keine Augen, keine Namen und keine Berufe mehr – sie wurden zu Aserbaidshanern, Armeniern, Georgiern und Russen. Menschen, die sich ein Leben lang gekannt hatten, vergaßen alles über die anderen. Nur die vermeintliche Nationalität blieb.“ (S. 46–47)

Diese Struktur aus Hass und Ausgrenzung, die sie aus Aserbaidshan kennt, wiederholt sich in Deutschland ebenso wie in Israel, wo die Dichotomie zwischen Juden und Nichtjuden das Alltagsleben und die Politik beeinflusst. Als jüdische Dolmetscherin, die Russisch, Französisch, Deutsch, Englisch und Arabisch, jedoch ausgerechnet kein Hebräisch spricht, verstößt sie dagegen. Ihr israelischer Freund Ori versucht, sie in der Dichotomie zu verorten, wenn er auf das Schicksal ihrer Großeltern, die Holocaust-Überlebende waren, verweist, dies aber augenblicklich selbst sarkastisch bricht und als „Judenmonopoly“ bezeichnet. (S. 241) Grenzüberschreitend sind also nicht nur die Identitäten im Roman, sondern auch Verfolgung und Ausgrenzung, wie Maschas Großmutter im Angesicht der Pogrome in Baku konzise feststellt: „Alles wiederholt sich.“ (S. 283) Damit wird die geografische Achse Aserbaidshan – Deutschland – Israel zeitlich ausgedehnt und um die Shoah erweitert, wodurch die vergangene und gegenwärtige Geschichte als ein Wechselverhältnis zwischen Entgrenzung und Begrenzung, Öffnung und Schließung, Transgression und Limitierung erscheint.

Zitiervorschlag Paula Wójcik: *Identität in Transgression – Olga Grjasnowas „Der Russe ist einer, der Birken liebt“*, in: *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung*, 9 (2015), 16, S. 1–12, online unter http://www.medaon.de/pdf/medaon_16_Wojcik.pdf [dd.mm.yyyy].

Zur Autorin Paula Wójcik ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forschungszentrum Laboratorium Aufklärung der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Forschungsschwerpunkte sind deutsch-jüdische Literatur, interkulturelle Literatur, deutsch-polnische Literaturbeziehungen. Neueste Publikation: *Das Stereotyp als Metapher. Zur Demontage des Antisemitismus in der Gegenwartsliteratur* (transcript 2013).