

Julia Bernstein

## Die Rückkehr zur Religion als Herausforderung russischsprachiger Jüdinnen

*Der Beitrag analysiert die Rückkehr russischsprachiger Jüdinnen zur Religion nach ihrer Einwanderung nach Deutschland. Auf Basis qualitativer Interviews wird gezeigt, wie Religiosität als Ressource der Identitätsbildung und der Bewältigung von Migrationserfahrungen dient. Zugleich entstehen neue Konfliktlinien im Spannungsfeld zwischen jüdisch-religiöser Praxis, säkularen Normalitätsvorstellungen und familiären Beziehungen. Der Artikel arbeitet zentrale Herausforderungen und Strategien im Umgang mit diesen Spannungen heraus.*

*This article examines the return of Russian-speaking Jewish women to religion after migrating to Germany. Based on qualitative interviews, it shows how religiosity functions as a resource for identity formation and coping with migration experiences. At the same time, new conflicts emerge between Jewish religious practice, secular norms, and family relations. The article identifies key challenges and strategies for navigating these tensions.*

Insbesondere vor dem Hintergrund der Shoah werden jüdisches Leben oder Judentum in Deutschland in öffentlichen Diskursen zuweilen zur Projektionsfläche normativer Idealvorstellungen. Diese sind unter anderem auf die Motive eines christlich-jüdischen Abendlandes, der Versöhnung oder der Bereicherung einer vielfältigen Gesellschaft gerichtet.

An den Lebensrealitäten von Jüdinnen und Juden gehen diese Motive häufig vorbei. Das gilt auch und insbesondere für russischsprachige Jüdinnen und Juden, die ab den 1990er Jahren nach Deutschland eingewandert sind. Sie wurden häufig entlang stereotyper Vorstellungen weniger dem jüdischen Leben in Deutschland als vielmehr „den Russen“ zugerechnet, während sie ihre Identitäten zwischen den sowjetisch-jüdischen und migrantischen Erfahrungsräumen entwickelt haben.<sup>1</sup> Dabei haben viele russischsprachige Jüdinnen und Juden in Deutschland das Judentum als Religion für sich entdeckt und das jüdisch-religiöse Leben in Deutschland seither mitgeprägt.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kiesel, Doron: Differenz und Erfahrung. Zum Integrationsprozess jüdischer Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Jüdischen Gemeinden in Deutschland, in: Kessel, Fabian/Plößler, Melanie (Hg.): Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit mit den Anderen. Wiesbaden 2010, S. 49–76; Goldenberg, Olga: Neubeginn in der Fremde. Lebenssituation und Identitätskonstruktionen jüdischer Migranten aus der ehemaligen UdSSR. Hannover 2011.

<sup>2</sup> Bernstein, Julia: Man hat Juden erwartet und es sind Menschen gekommen. Berlin 2021, online unter: [www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/juedischesleben/331911/man-hat-juden-erwartet-und-es-sind-menschen-gekommen](http://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/juedischesleben/331911/man-hat-juden-erwartet-und-es-sind-menschen-gekommen) [21.03.2024]; Bernstein, Julia: „Ab und zu Kosher, ab und zu Shabbat“, in: Eine Studie zu Identitäten, Selbstwahrnehmungen und Alltagspraktiken von Kindern aus mixed families in Deutschland, Bericht des JDC – International Centre for Community Development, 2014, online unter: <https://archive.jpr.org.uk/download?id=1543> [02.06.2026]; Gromova, Alina: En-Gendering jüdische Migration: Narrative jüdischer Frauen mit sowjetischer Erfahrung in Deutschland nach 1990, in: Deutschland Archiv, Februar 2021, online unter: [www.bpb.de/326606](http://www.bpb.de/326606) [18.03.2024].

Das geht auch aus den im Projekt „Religion als Ressource“ erforschten Perspektiven russischsprachiger Jüdinnen und den Befunden darüber hervor, wie sie nach ihrer Einwanderung in Deutschland religiös geworden sind.<sup>3</sup> Basierend auf einer Interviewstudie konnte rekonstruiert werden, wie diese Frauen auch im biografisch-lebensweltlichen und an die Migration geknüpften Kontext eine religiöse Identität entwickelt haben.<sup>4</sup> Die Rückkehr zur Religion lässt sich deshalb auch als Antwort auf individuelle beziehungsweise auf das Umfeld oder die Familie bezogene Herausforderungen beziehungsweise auf gesellschaftliche oder soziale Krisenerfahrungen (wie Perestroika und dem damit verbundenen rasanten Wandel oder Migrationserfahrungen) deuten. In diesem Artikel wird die Frage behandelt, inwiefern aus dem Umstand, religiös geworden zu sein, selbst gänzlich neue Herausforderungen und soziale Konfliktlinien resultieren.

Zunächst wird die Interviewstudie in ihrer methodischen Durchführung skizziert, um darzulegen, auf welcher Grundlage Erfahrungen, Herausforderungen und Konfliktlinien im Zusammenhang damit, religiös geworden zu sein, rekonstruiert worden sind (Abschnitt 1). Anschließend werden Herausforderungen hinsichtlich mehrheitsgesellschaftlicher Normalitätswürfe über Religion dargestellt (Abschnitt 2), um die daran konturierten sozialen Bedingungen der gelebten jüdisch-religiösen Praxis aufzuzeigen (Abschnitt 3). Herausforderungen und Konfliktlinien bilden sich zudem innerhalb von Familien, im Verhältnis zu den Eltern und insbesondere zu den Müttern ab (Abschnitt 4). Mit einem Fazit werden die Befunde zusammengefasst (Abschnitt 5).

## 1. Methode und Sample

Auf der Basis von zehn narrativen Interviews mit nach Deutschland eingewanderten russischsprachigen Jüdinnen ist zunächst rekonstruiert worden, wie diese religiös geworden sind und das Judentum als Ressource für sich erschlossen haben.<sup>5</sup> Davon ausgehend sind die Interviewdaten mit dem Fokus auf Erfahrungen analysiert worden, die die Interviewpartnerinnen im Sinnhorizont von Herausforderungen oder Konflikten gedeutet haben.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Der Artikel bezieht sich auf das Projekt „Religion als Ressource. Religiosität bei russischsprachigen jüdischen Familien nach ihrer Einwanderung“, das von der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) gefördert und von Julia Bernstein geleitet wurde. Die dem Beitrag zugrunde liegenden Interviews (sieben auf Russisch, drei auf Deutsch) wurden im Jahr 2022 von Anastassia Pletoukhina durchgeführt.

<sup>4</sup> Die im Rahmen dieses Projekts gewonnenen Befunde zur Rückkehr in die Religion sind in zwei Artikeln dargestellt worden: „Von Reisen, Quellen und einer Wüste. Religion als Ressource von russischsprachigen Jüdinnen nach ihrer Einwanderung nach Deutschland“ sowie „Herausforderungen russischsprachiger Jüdinnen beim religiösen Lebenswandel“, beide erschienen im Deutschland Archiv der bpb, online unter: <https://www.bpb.de/themen/deutschlandarchiv/557743/von-reisen-quellen-und-einer-wueste/> und <https://www.bpb.de/themen/deutschlandarchiv/557741/rueckkehr-in-die-religion/> [28.04.2026]. Teile der hier dargestellten Befunde wurden in diesen früheren, teilweise gekürzten Fassungen bereits veröffentlicht; die vorliegende Fassung stellt eine inhaltlich erweiterte und ausdifferenzierte Bearbeitung dar.

<sup>5</sup> Für die Durchführung der Interviews bedanke ich mich bei Anastassia Pletoukhina. Sieben Interviews sind auf Russisch durchgeführt worden. Die Zitate aus diesen Interviews sind von der Autorin für diesen Artikel aus dem Russischen übersetzt worden.

<sup>6</sup> Die Auswertung ist in Anlehnung an die Grounded Theory erfolgt. Erfahrungen und Deutungen der Interviewpartnerinnen sind nach Kategorien geordnet und verglichen worden.

Die Interviewpartnerinnen haben unterschiedliche Formen der Religiosität herausgebildet und rechnen sich unterschiedlichen Strömungen des Judentums zu.<sup>7</sup> Folglich spiegeln sie mit ihrer Zugehörigkeit zum Reformjudentum (1), zu traditionellen (1), religiös-zionistischen (1), orthodoxen (4) und chassidischen (3) Strömungen die Vielfalt des Judentums wider. Alle Interviewpartnerinnen sind aus der ehemaligen Sowjetunion (Russland oder Ukraine) nach Deutschland eingewandert. Der Zeitpunkt der Immigration unterscheidet sich, wobei sie mehrheitlich in den 1990er Jahren in ihrer Jugend mit ihren Eltern nach Deutschland eingewandert sind. Zwei Frauen sind in russischsprachigen Familien mit Migrationsgeschichte in Deutschland geboren worden und aufgewachsen. Eine Interviewpartnerin ist in einer religiös gewordenen Migrantenfamilie in Israel aufgewachsen und dann nach Deutschland migriert. Zwei Interviewpartnerinnen sind im Erwachsenenalter mit ihren Kindern nach Deutschland emigriert. Davon ist eine Interviewpartnerin wegen des russischen Angriffs 2023 aus der Ukraine nach Deutschland eingewandert. Insgesamt drei Interviewpartnerinnen sind aus Deutschland emigriert, zwei davon nach Israel und eine nach Belgien. Die Interviewpartnerinnen werden hier unter Pseudonymen angeführt.

## 2. Im Spagat zwischen gesellschaftlicher Normalität und dem Judentum

Die Interviewpartnerinnen haben bei ihrer Rückkehr zur Religion (Tschuva) einen wesentlichen Lebenswandel vollzogen.<sup>8</sup> Dieser hat sich als Prozess auf zwei Ebenen dargestellt: Zum einen haben sie das Judentum als Ressource über einen spirituellen Wandel und eine daran gekoppelte Selbstarbeit zur als Korrektur charakterisierten Persönlichkeitsentwicklung erschlossen. Zum anderen haben sie einen lebenspraktischen Wandel vollzogen, indem sie nach den Gesetzen des Judentums gelebt haben. In diesem Zusammenhang weist etwa Rabbi Hayim Donin darauf hin, dass „der Weg der Tschuva [...] lang und leidensvoll sein [kann], wichtig ist allerdings der erste Schritt“<sup>9</sup>.

Die Interviewpartnerinnen berichten von den Schwierigkeiten im Zusammenhang mit diesem lebenspraktischen Wandel, die sich auf mehreren Ebenen und in unterschiedlichen Phasen ergeben haben. Erst geht es um die persönliche Transformation, wenn man durch das Judentum ein anderer Mensch werden soll und wenn die praktischen Änderungen einem selbst nicht leichtfallen. Dabei sprechen die Interviewpartnerinnen Kaschrut (Speisegesetze), Schabbat und die Feiertage, Zniut (dezent es äußerliches Outfit, Kopfbedeckung) und für verheiratete Frauen die Shmirat Nega (Verbot des körperlichen Kontakts mit einem Mann, zum Beispiel eines

<sup>7</sup> Zu den unterschiedlichen Strömungen siehe Ufferfilge, Levi Israel: Nicht ohne meine Kippa! Mein Alltag in Deutschland zwischen Klischees und Antisemitismus. Stuttgart 2021.

<sup>8</sup> Tschuva (hebr. תשובה) bezeichnet im Judentum die Rückkehr zu Gott sowie einen Prozess der Umkehr und moralisch-spirituellen Neuausrichtung. Dieser umfasst sowohl eine innere Transformation als auch konkrete Veränderungen der Lebensführung im Einklang mit den religiösen Geboten und Praktiken. Siehe Bernstein, Julia: Von Reisen, Quellen und einer Wüste. Religion als Ressource von russischsprachigen Jüdinnen nach ihrer Einwanderung nach Deutschland, in: Deutschland Archiv, 2024, online unter: <https://www.bpb.de/themen/deutschlandarchiv/557743/von-reisen-quellen-und-einer-wueste/> 28.04.2026].

<sup>9</sup> Donin, Hayim: To Be a Jew. New York 1989.

Handdrucks oder einer Umarmung bei der Begrüßung) als Aspekte an, deren Umsetzung sie jeweils in anderer Form zum Teil herausgefordert hat.<sup>10</sup>

Diese lebenspraktischen Veränderungen nach den Gesetzen des Judentums stellen für die Frauen einen Möglichkeitsraum dar, etwas tun oder nicht tun zu können, zum Beispiel auswärts zu essen, beziehungsweise markieren sie potenziell als sichtbar jüdisch-religiös, etwa, wenn die Einhaltung von Gesetzen zur Sprache kommt oder eine Kopfbedeckung als jüdisch-religiöses Zeichen erkannt wird.

Während diese lebenspraktischen Veränderungen für die Interviewpartnerinnen – auch dann, wenn sie sich in einem mühevollen Prozess angeeignet werden mussten – eine Ressource und ein Ausdruck von Freiheit sind, basieren die Reaktionen von anderen Menschen eher auf gegenläufigen Annahmen einer Eingrenzung beziehungsweise einer selbstgewählten Ausgrenzung.

Die Lebenswelten der meisten Interviewpartnerinnen umfassen einen jüdisch-religiösen und einen säkular-gesellschaftlichen Bereich. Das Austarieren dieser beiden Bereiche erfordert von einigen der Interviewpartnerinnen einen Spagat, bemüht darum, sich in den diametral unterschiedlichen Vorstellungen des Normal-Seins, Aussehens und Handelns der beiden Lebenswelten zu verorten. Das gilt weniger für Yana und Ella, die die jüdisch-religiöse Praxis eher problemlos in die säkular-gesellschaftliche Lebenswelt integrieren und auf wenige Widersprüche stoßen, da sie den halachischen Weg der Einhaltung der Gesetze für sich nicht zwangsläufig oder nur partiell praktizieren.

In der jüdisch-religiösen Gemeinschaft kann es als Druck wahrgenommen werden, sich bestimmten Gepflogenheiten anzupassen, etwa, als verheiratete Frau eine Kopfbedeckung zu tragen. Gleichzeitig kann diese Erwartung genau denen der säkular-gesellschaftlichen Lebenswelt und der erstrebten gesellschaftlichen Teilhabe als Migrantin zuwiderlaufen, da etwa eine Kopfbedeckung oder Kaschrut als Zeichen einer fanatischen Frömmigkeit, rückständigen Praxis oder Integrationsverweigerung gedeutet werden könnte.<sup>11</sup>

Die Art und Weise, wie Rebecca für sich in einen Aushandlungsprozess bezüglich des Tragens einer Kopfbedeckung tritt, veranschaulicht den Spagat zwischen den beiden Lebenswelten. Sie nimmt aus der jüdischen Community einen Druck wahr, ihre Haare zu bedecken, und will dieser internalisierten Erwartung nachkommen. Gleichzeitig, so berichtet sie, habe sie es als beklemmend empfunden, in der Öffentlichkeit ein Kopftuch zu tragen. Sie habe sich angestarrt gefühlt und habe Angst gehabt, als „Kopftuchträgerin“ angegriffen zu werden und gleichzeitig ihrem eigenen Stereotyp einer „russischen Babuschka“ beziehungsweise einer Muslima zu entsprechen.

Am Anfang habe ich mich schon ein bisschen unwohl gefühlt, wenn ich mein Band getragen habe, dann nicht, weil das in Deutschland sehr viele Leute haben.

<sup>10</sup> Kaschrut, Schabbat und die Feiertage, Zniut sowie Shmirat Negia strukturieren zentrale Bereiche der jüdischen religiösen Praxis und gehen mit konkreten lebenspraktischen Veränderungen einher. Zugleich fungieren sie als Marker religiöser Sichtbarkeit und Differenz, an denen sich soziale Erwartungen, Zugehörigkeiten und Konfliktlinien im Verhältnis zur säkularen Umwelt verdichten, die in Aushandlungsprozessen bearbeitet werden. Siehe Bernstein, Von Reisen, Quellen und einer Wüste, 2024.

<sup>11</sup> Zick, Andreas/Hövermann, Andreas/Jensen, Silke/Bernstein, Julia/Perl, Nathalie: Jüdische Perspektiven auf Antisemitismus in Deutschland. Ein Studienbericht für den Expertenrat Antisemitismus, im Auftrag des zweiten unabhängigen Expertenkreises zum Antisemitismus im Bundestag. Bielefeld 2017.

Als ich dann das allererste Mal mit einem kompletten Kopftuch rausgegangen bin, war ich sehr verunsichert. Und ich hatte Angst, dass mich irgendjemand anstarrt oder angemotzt oder irgendwas ... Ich hatte so einen Fight-Modus ...

Ihr sind die mit dem Status „Kopftuchträgerin“ verbundenen Vorurteile bewusst. Sie versucht, sich davon abzugrenzen, und findet für sich einen Kompromiss, um die beiden Welten zusammenzubringen. In einer großen Stadt trägt sie „so ein halbes Tuch“ und bedeckt den Kopf nur im religiösen Rahmen oder zu besonderen Anlässen, etwa am Jom Kippur, aus Ehrfurcht vollständig. Sie strebt in diesem Sinne nach einer Normalisierung der Kopfbedeckung in einer multikulturellen Großstadt, indem sie das Kopftuch nicht als religiöses Zeichen, sondern als modisches Accessoire rahmt. Sie möchte einerseits nicht auffallen und möchte so wie andere Menschen aussehen, die „irgendwas auf dem Kopf tragen“, andererseits will sie aber nicht auf Stereotype reduziert werden, sondern will „ein Gesicht haben“.

Die jüdisch-religiöse Praxis markiert häufig die Grenzen der Toleranz.<sup>12</sup> Sie wird zuweilen als rückständig und deshalb minderwertig angesehen und von einer scheinbar aufgeklärt-fortschrittlichen säkularen Position unterschieden und wird in diesem Sinnhorizont als Schrulle oder Ausdruck von Fanatismus, aber auch als antiemanzipatorisches, autoritäres oder patriarchales Ideologie- und Herrschaftssystem abgewertet.<sup>13</sup> Die Konfrontation mit den vorurteilsbeladenen „Alltagsweisheiten“, die fast als antireligiöse Grundannahmen der Postmoderne kommuniziert werden – etwa, wenn Religion als Ursache für alle Probleme in der Welt oder als unnötiges Überbleibsel in der aufgeklärten, wissenschaftsorientierten Welt abgewertet wird –, kann auf Gläubige belastend und diskriminierend wirken.

Daran knüpfen Stereotypisierungen und auch antisemitische Diskriminierung an.<sup>14</sup> Diese zeigen sich häufig daran, dass sich Juden vor dem Hintergrund stereotypisierter Vorstellungen rechtfertigen müssen, etwa als Schüler eine oder keine Kippah zu tragen.<sup>15</sup> Implizit werden mit solchen Rechtfertigungsinteraktionen auch Erwartungen kommuniziert, sich anzupassen und nicht durch religiöse Praxis abzuweichen: Was stelle man sich denn so an, Schweinefleisch oder Gummibärchen könne man ja mal probieren.<sup>16</sup> Die Notwendigkeit, die eigenen Lebensregeln erklären zu müssen, kann als belastend erlebt werden: am Schabbat oder an Feiertagen an Aktivitäten teilnehmen zu sollen, aber nicht zu können, sich bei der Begrüßung freundschaftlich küssen oder anfassen zu sollen, aber es nicht zu wollen, oder etwas zu Essen angeboten zu bekommen und es nicht essen zu wollen.

<sup>12</sup> Zick et al., Jüdische Perspektiven, 2017, S. 56.

<sup>13</sup> Die Kehrseite solcher Abwertungen findet ihren Ausdruck in exotisierend-philosemischem Handeln, das Jüdinnen und Juden ebenso außerhalb von Normalitätswürfen verortet und sie zu Objekten von Projektionen degradiert. Als solche werden sie unter anderem auf der Straße von Fremden umarmt oder pauschal qua Minderheitenidentität ehrfürchtig-würdigend wahrgenommen. Siehe Zick et al., Jüdische Perspektiven, 2017, S. 44; Bernstein, Julia: Antisemitismus an Schulen in Deutschland. Analysen – Handlungsoptionen. Weinheim 2020, S. 90.

<sup>14</sup> In Bezug auf die Schule siehe Bernstein, Antisemitismus an Schulen, 2020, S. 84 ff., in Bezug auf die Öffentlichkeit siehe Ionescu, Dana: Judenbilder in der deutschen Beschneidungskontroverse. Baden-Baden 2018.

<sup>15</sup> Bernstein, Antisemitismus an Schulen, 2020, S. 94 und 98; Bernstein, Julia/Diddens, Florian: „Traut euch, steht auf, wer hier Jude ist!“. Antisemitismus an Schulen. Eine Rekonstruktion der Perspektiven betroffener Schüler\*innen und Lehrer\*innen, in: Willems, Joachim (Hg.): Religion in der Schule. Pädagogische Praxis zwischen Diskriminierung und Anerkennung. Bielefeld 2020, S. 77–104.

<sup>16</sup> Bernstein, Antisemitismus an Schulen, 2020, S. 173.

Auch in Institutionen und bei der Arbeit zeigen sich Benachteiligungen in erster Linie daran, nicht problemlos Ruhe- oder Feiertage einhalten zu können.<sup>17</sup> Rebecca etwa berichtet davon, dass sie zu Wochenbeginn Überstunden leisten muss, um sich am Freitag freinehmen und Schabbat einhalten zu können. Überdies nutzt sie ihren Urlaub dafür, jüdische Feiertage begehen zu können. All das empfindet sie ebenso wie informelle Verpflichtungen – etwa die Party mit Kolleg:innen am Freitagabend – als herausfordernd:

Mach ich nicht aus Spaß. Ja, anstrengend. Sehr anstrengend. Es ist anstrengend. Also zwei Tage offline, zwei Tage zu haben, drei Tage zu arbeiten, dann am Freitag alles aufzuarbeiten, damit die nächsten Montag, Dienstag halt weniger gemacht hat, meine Vertretung halt weniger gemacht werden muss, bis ich halt alles schaffen der Zeit. Und einfach nur drei Tage für die Arbeit zu haben, für die ich normalerweise fünf Tage hätte. Und auch einfach jüdische Feiertage sind auch an sich anstrengend.

Stereotype Bilder über Religion werden von manchen Interviewpartnerinnen auch zum Referenz- und Kontrasthorizont ihres Handelns gemacht. So diskutiert etwa Lea vor dem Hintergrund einer antizipierten nichtreligiösen und abwertenden Perspektive ihren Anspruch, das Judentum an ihre Kinder weiterzugeben, ohne sie zu „Verrückten“ oder mit Zwang zu erziehen:

Man möchte nicht solche Lunatics kreieren, ja? [...] Und ich würde mir natürlich wünschen, dass die Kinder dieses Geschenk von uns nutzen. Aber sie werden selbst entscheiden. Das ist der Punkt, auf den ich hinauswill. Niemand wird sie zwingen. Wenn jemand etwas nicht tun will, dann ist das seine Sache. Aber solange ich noch Einfluss habe, möchte ich ihnen die freudigen Seiten des Judentums zeigen.

Der Wandel des Lebensstils brachte für viele Interviewpartnerinnen auch wesentliche Änderungen im sozialen Umfeld und im Freundeskreis mit sich. Diese Änderungen werden von Bat Sheva und Nechama als Prozess der Distanzierung und des Auseinanderlebens erklärt, wobei beide zuerst der Ansicht waren, man könne auch Freundschaften zu nichtreligiösen Menschen aufrechterhalten. Bat Sheva erklärt diesen Prozess wie folgt:

Solange es [die Religiosität; Anm. J. B.] unbemerkt blieb, meine ich, war es normal, irgendwann wurde es unbequem dort. Ich meine, ich konnte am Samstag nicht zu irgendwelchen Treffen kommen gehen oder ich kam und musste aber anderes als alle essen. Also, nach und nach haben wir uns einfach auseinandergeliebt.

Auch Nechama weist auf einen Prozess hin, an dessen Ende sie keine nichtjüdischen Freundinnen und Freunde mehr gehabt habe, obwohl sie „eine Zeit lang dachte [...], dass wir Freunde bleiben können, auch wenn ich den Schabbat halte, und da ist es so, dass es im Prinzip nicht stört“.

<sup>17</sup> Bernstein, Julia/Beck, Volker: Jüdische Perspektiven auf das religionssensible Schulsystem, in: Bernstein, Julia/Grimm, Marc/Müller, Stefan (Hg.): Schule als Spiegel der Gesellschaft – Antisemitismen erkennen und handeln. Frankfurt am Main 2022, S. 331–359.

Die Annahme, dass die eigene Persönlichkeit letztlich der ausschlaggebende Grund für den Erhalt einer Freundschaft sei und die Freunde die Hinwendung zur Religion auch einsehen würden, traf bei Weitem nicht immer zu. Regina beschreibt diesen für sie schwierigen und von den vormaligen Freundinnen initiierten Prozess der Distanzierung detaillierter. Nachdem sie angefangen habe, Schabbat zu halten, ihren Kopf zu bedecken und Kaschrut zu beachten, habe sie bei ihren Freundinnen eine Vorsicht ihr gegenüber wahrgenommen und ebenso ein Vermeidungsverhalten. Ihr Selbstbild und ihre Überzeugung, dass sie sich durch die Religion zu einem im moralischen Sinne besseren Menschen entwickelt habe, aber dabei eben keine andere Person geworden sei, seien von ihren Freundinnen nicht geteilt worden.

Und die Tatsache, dass ich, sagen wir mal, besser geworden bin und mich in meiner Einstellung zu Menschen verbessert habe oder den Schabbat halte, das alles hat mich nicht geändert, ich bin immer noch bereit zu helfen, ich liebe alle meine Freundinnen, die meine Gäste sind. Ich habe mich nicht verändert, aber für sie hat sich meine Wahrnehmung verändert.

Geändert habe sich der Blick der vormaligen Freundinnen auf sie. Diese haben sie nicht mehr als Individuum wahrgenommen, sondern sie aufgrund des Befolgens von religiösen Gesetzen einer wenig schmeichelhaften Kategorie zugeordnet:

Und sie [eine Freundin; Anm. J. B.] sagte, dass ich ihr gegenüber arrogant geworden bin. Und plötzlich sehen sie mich als einen anderen Menschen. Und das ist der Grund, warum es für viele Menschen, ob sie nun säkular erzogen wurden oder nicht durch die Sicht des Judentums und dieses Verständnis des Lebens im Allgemeinen, für sie sieht es so aus, als sei man eine letzte Fanatikerin.

Im Bild der „letzten Fanatikerin“ schwingt die moralische Abwertung mit, mit der sie von einer Freundin konfrontiert worden ist, die ihr Arroganz gegenüber nichtreligiösen Menschen vorwarf. Sie wurde als überheblich wahrgenommen und ihre religiöse Transformation galt ihrer Freundin als Ausdruck der Überzeugung, dass säkulare Juden nicht auf die richtige Weise leben würden.

### 3. Lösungsstrategien: Trotzdem dazugehören?

Die Interviewpartnerinnen haben unterschiedliche Strategien entwickelt, um mit dem Spagat zwischen der jüdisch-religiösen und der säkular-gesellschaftlichen Welt umzugehen.

Nechama, Bat Sheva und Lea haben Deutschland – auch vor dem Hintergrund der Erfahrungen eines eingeschränkten jüdischen Lebens – verlassen. Sie sind nach Israel beziehungsweise Belgien ausgewandert, um mit ihren Familien in einem jüdisch-religiösen Umfeld leben zu können. Folglich haben sie das Spannungsverhältnis zugunsten des Judentums aufgelöst.

Die in Deutschland lebenden Interviewpartnerinnen orientieren sich mehrheitlich an jüdisch-religiösen Lebenswelten. Sie tendieren dazu, in jüdischen Strukturen zu arbeiten und einen jüdischen Erziehungsrahmen für ihre Kinder zu wählen, sei es ein Kindergarten oder die Schule. Damit mindern sie Konfliktlogiken entlang einander zuwiderlaufender Erwartungen, tragen aber dem religiösen Motiv Rechnung, ein gesetz-

treues Leben führen und einen jüdischen Ort schaffen zu können. Der Prozess der Tschuva als Rückkehr zu G'tt – einer seiner zahlreichen Namen auf Hebräisch lautet Makom (der Ort) – stellt eine Sehnsucht und Suche nach einem Ort, einer Heimat auf allen Ebenen dar: auf der persönlichen Ebene des Sich-im-Judentum-heimisch-Fühlens, auf der Ebene des Aufbaus eines jüdischen Familienhauses (Bait Yehudi) sowie auf der Ebene der Heimat als stimmiger Umgebung in Form einer passenden religiösen Community.

Rebecca arbeitet in einem nichtjüdischen Umfeld und beschreibt im Interview, wie sie sich innerhalb dieser mehrheitsgesellschaftlichen Sphäre darum bemüht, observant zu leben. So habe sie etwa an einem gemeinsamen Essen in einem Restaurant teilgenommen, aber eben nichts bestellt, sondern ihr koscheres Essen aus einer Tupperdose gegessen, was zu Nachfragen der Kolleg:innen geführt habe.

Bei Regina und Nechama wird deutlich, dass sie ihre Erfahrungen, mit der Rückkehr zur Religion Freundinnen und Freunde verloren zu haben, in einen religiösen Sinnhorizont überführen und darin ausdeuten. Sie interpretieren ihre Erfahrungen mit dem Konzept „Gam Su Letova“ (alles zum Guten) und fokussieren die positiven Seiten der Distanzierung ihrer Freundinnen. Regina etwa sieht diese darin, keiner Gelegenheitsstruktur zur Lashon Hara (üble Rede) mehr ausgesetzt zu sein, da das Tratschen als soziale Konvention zur freundschaftlichen Interaktion gehört habe. Nechama sieht die Distanzierung als Folge ihrer Entwicklung und der Veränderung ihres Lebens. Dabei ordnet sie dies auch in das Verhältnis divergierender Weltanschauungen ein. Laut ihrer Wahrnehmung beginnen die Schwierigkeiten der Rückkehr zur Religion mit äußerlichen Merkmalen, vor allem mit der Kleidung, mit Essensregelungen oder der Kücheneinrichtung. Sie setzen sich mit innerlichen Schwierigkeiten wesentlicherer Art fort, insbesondere damit, eigene „Bilder, Verhaltensweisen, eine Weltanschauung, eine Denkweise“ entsprechend der Torah zu entwickeln. Zur Versinnbildlichung dieser Schwierigkeiten zitiert sie eine bekannte jüdische Weisheit: „Der Auszug von Juden aus Ägypten ist leichter als der von Ägypten aus Juden.“

Bei Regina zeigt sich noch ein weiterer Aspekt. Sie ist bemüht, das Judentum stolz in einer nichtjüdischen Umgebung zu vertreten und durch ihr Auftreten Aufklärungsarbeit in der und für die Öffentlichkeit zu leisten:

Und deshalb ... war es [in der Öffentlichkeit; Anm. J. B.] wichtig für mich, wissen Sie, sich normal zu kleiden, sich normal zu schminken, nicht so rüberzukommen, dass das Religiös-Sein jüdischer Frau dem Leben widerspricht, im Gegenteil, es ergänzt es. Aber man versteht es nur, wenn man es lebt, wenn man es nicht in den Köpfen der Leute lebt, weiß man es sofort, man hat seine eigenen Klischees, seine eigene Wahrheit gegenüber religiösen Menschen.

Dabei ist ihr daran gelegen, die schönen Seiten des Lebens religiöser Menschen zu verdeutlichen, eine Anschlussfähigkeit jüdisch-religiösen Lebens an gesellschaftliche Normalitätshorizonte aufzuzeigen und auch auf Frauen gerichtete religionsbezogene Vorurteile abzubauen. Solche Vorurteile konturiert sie damit, dass „von der Presse, von den Medien der falsche Eindruck von ‚ultraorthodoxen‘ Menschen“ ausgehe: „Es ist alles

voller zurückgebliebener Schwärze [gemeint ist die schwarze Bekleidung von Orthodoxen; Anm. J. B.], weißt du?<sup>18</sup>

#### 4. Konflikte in der Familie

In den Kernfamilien zeichnen sich bei den Interviewpartnerinnen keine tiefgreifenden Konflikte ab. Bei divergierenden Handlungsorientierungen der Ehepartner – etwa mit Blick auf die Frage, ob und wie Schabbat einzuhalten sei – treten beide in einen Aushandlungsprozess. Regina hat angefangen, Schabbat zu halten, wobei sie davon ausging, dass ihr Ehemann dies nicht tun würde. Entgegen ihrer Erwartung haben aber beide mit der Zeit angefangen, zusammen Schabbat zu halten. Bei Rebecca und Lea ist die Situation hingegen eine andere, denn ihre jeweiligen Ehemänner halten den Schabbat nicht ein. Rebecca geht daher laut ihrer Erzählung einen Kompromiss ein, der es ihr ermöglicht, den Schabbat-Raum für sich und die Kinder beizubehalten, und mit dem sich beide Ehepartner bis zu einem gewissen Grad arrangiert haben:

Genau, dass wir diese Balance gefunden haben zwischen durch Respekt und Kommunikation. Wie leben wir so, dass wir uns gegenseitig nicht behindern? Wie leben wir ein respektvolles jüdisches Leben? Für ihn ist natürlich Judentum sehr wichtig, aber er hält jetzt keinen Schabbat. Er hält jetzt kein koscher und ... halt unsere Küche ist komplett koscher und wir haben dann ein ganzes System ausgearbeitet. Wie machen wir es mit Schabbat und machen wir es mit dem Licht? Wie machen wir es mit dem koscheren Essen, sodass er sich nicht eingeschränkt fühlt. Das heißt, er kann sein Leben so leben, wie er es möchte. Und dass ich auch nicht eingeschränkt bin.

In der Kindererziehung sind die Interviewpartnerinnen mehrheitlich bemüht, jüdisch-religiöses Wissen und Handeln zu vermitteln, dabei jedoch keinen Zwang walten zu lassen. Konflikte aufgrund der Religion haben sich mit den eigenen Kindern zum größten Teil (acht Interviewpartnerinnen) nicht ergeben, wenngleich Hannah berichtet, sich während ihrer Jugend von ihren religiösen Eltern und dem aus ihrer Sicht von ihnen ausgehenden Zwang distanziert zu haben, und Hava erzählt, dass ihre Kinder Ethik anstelle des Religionsunterrichts gewählt haben und zeitweise von einer strengen Einhaltung der Gesetze abgekommen sind. Die Interviewpartnerinnen stehen aber vor der Herausforderung, eine religiöse Erziehung zu gestalten, ohne sie selbst erfahren zu haben. Dabei kommt erschwerend hinzu, dass ihre eigenen Familien im Vergleich zum damaligen familiären Umfeld in der Sowjetunion eher kinderreich sind; in der Sowjetunion war es dagegen üblich gewesen, durchschnittlich zwei Kinder zu haben.

<sup>18</sup> Das Bild über orthodoxe Juden, das von Regina moniert wird und das sie praktisch zu widerlegen versucht, kann etwa auf die Netflix-Serie *Unorthodox* bezogen werden, die die Lebensgeschichte von Deborah Feldman aufgreift: Eine junge Frau flieht aus ihrem von Unterdrückung und Zwang gekennzeichneten Leben innerhalb der chassidischen Satmarer-Gemeinschaft in New York nach Berlin, wo sie ihre Religion als Akt der Befreiung und Integration in die weltoffene Gemeinschaft ablegt. Wenngleich damit laut der Einschätzung von Alan Posener eine durchaus als realitätsgerecht zu charakterisierende Skizze eines spezifischen Milieus gelungen sei, bediene die Serie antisemitische Klischees ([www.welt.de/kultur/article206965399/Netflix-Serie-Warum-Unorthodox-antisemitische-Klischees-bedient.html](http://www.welt.de/kultur/article206965399/Netflix-Serie-Warum-Unorthodox-antisemitische-Klischees-bedient.html) [20.03.2024]). Die unterkomplexe, verzerrende und stereotypische Darstellung orthodoxer Religiosität wird etwa von Julie Joanes kritisiert. Siehe hierzu [forward.com/culture/445173/everything-unorthodox-gets-wrong-about-being-orthodox](http://forward.com/culture/445173/everything-unorthodox-gets-wrong-about-being-orthodox) [20.03.2024].

Daraus resultiert ein Szenario, in dem sie ihre Kinder teils experimentell religiös erziehen oder sich in Erziehungsfragen von religiösen Autoritäten beraten lassen.

Nechama berichtet von einer sie betrübt machenden Schwierigkeit, die seit vielen Jahren besteht: Da ihre in Deutschland lebende Verwandtschaft nicht religiös ist, fehlt ihren Kindern das für eine religiöse Umgebung sonst charakteristische unterstützende familiäre Netzwerk.

Im Gegensatz zu anderen Familien, die sich zu Geburtstagen und anderen Feiertagen mit der Verwandtschaft treffen, bleibt die Familie von Nechama eher unter sich. Und wenn die säkularen Eltern ihres Ehemannes sie besuchen kommen, fallen sie in der streng religiösen Gegend stark auf. Sie berichtet darüber, dass es gar nicht leicht war, als ihr Sohn die große Bar-Mizva-Feier hatte, zu der seine Mitschüler und zahlreiche Familienmitglieder angereist waren. Es klingt so, als hätte sie sich für diese Menschen geschämt beziehungsweise als wäre es eine große Herausforderung gewesen, die beiden Welten auf der Feier zu vereinbaren.

In Familien treten Konflikte in der Regel mit der eigenen Mutter auf, die weder selbst religiös ist noch ihre Kinder dazu erzogen hat und die Religiosität ihres Kindes als irritierend, gefährlich oder bedrohlich wahrnimmt.

Rebecca geht deshalb einen Kompromiss bezüglich der Kaschrut-Regeln ein und isst das Essen, das ihre Mutter in nicht koscheren Töpfen zubereitet. Das begründet sie mit einem religiösen Argument und dem Gebot, ihre „Eltern ehren zu müssen“. Damit wägt sie ihrer eigenen Logik nach zwei religiöse Pflichten gegeneinander ab und agiert zugunsten der Eltern. Auch in ihrem Fall tritt ein Aushandlungsprozess zutage, da Rebecca die Tatsache, dass ihre Mutter mittlerweile eigene Töpfe für die Zubereitung koscheren Essens habe, als Resultat vorheriger Abstimmungen rahmt: „Soweit habe ich sie bekommen.“

Im Gegensatz zu tendenziell konfliktbeladenen Fällen wie dem von Rebecca berichten Regina, Malka und Lea eher von einem verständnisvollen und akzeptierenden Handeln ihrer Mütter.

Lea etwa habe zu der Zeit, als die Familie noch in der Sowjetunion lebte, ihrer Mutter gegenüber offen kommuniziert, dass sie sich von nun an koscher ernähren wolle. Ihre Mutter habe eine logische Erklärung vorgebracht, warum das in dem Moment nicht möglich sei. Es gebe schlicht kein Angebot für koscheres Essen in der Stadt. Die Mutter bestätigt aber die hierarchische Struktur in der Familie, in der sie als Oberhaupt den Haushalt nach ihren Regeln führt. Nichtsdestotrotz habe ihre Mutter Lea das Gefühl einer freien Wahl vermittelt. Sie habe aufgehört, Schweinefleisch zu verzehren und das Milchige mit dem Fleischigen zu mischen: „Das heißt, wir haben ganz allmählich und ganz schmerzlos diese Schritte gemacht. Und meine Eltern sahen darin nichts, außer etwas Gutes.“

Wichtig ist für viele Familien, dass sich ihre Töchter beim Besuch des Elternhauses wohlfühlen können. Darauf weisen Malka, Regina, Bat Sheva und Hanna hin. Malka schildert eine Episode, die das Entgegenkommen ihrer Eltern veranschaulicht:

Das heißt, sie gaben mir einen Platz in der Küche, sie gingen in die Synagoge, und die X Stadt (Russland) Synagoge ist ziemlich weit weg von ihrem Wohnort ... super weit weg, ... sie gingen in den Synagogenladen, sie kauften mir milchig, sie

kauften mir fleischig. Ich fragte: ‚Warum habt ihr es gemacht?‘ Ich sagte: ‚Bringe den Topf mit, ich bringe ihn mit, du musst kein Geld ausgeben.‘ Sie haben mir Geschirr gekauft.

Auch mit Blick auf andere religiöse Handlungsformen haben sich laut den Berichten innerhalb der Familien, vorwiegend mit den Müttern, Konflikte entsponnen. Bei Malka etwa haben die Eltern die Orientierung an den Speisegesetzen zwar gebilligt, das Gebet jedoch als Ausdruck einer Art von Verrücktheit wahrgenommen.

Aber das ist genau das, was Religion ist, wie, na ja, wie Gebete? Es ist wie [bei] allen anderen, Mama, als hätte ich ein bisschen was am Auge verloren. Es hieß, es ist verrückt geworden. Sie sind also weit entfernt von alldem.

An dieser Passage wird deutlich, dass Malka den Haushalt ihrer Mutter als säkular charakterisiert und damit in gewisser Weise deren Wahrnehmung der Religiosität als Verrücktheit plausibilisiert. Damit tritt ein Bruch zu einer religiösen Traditionslinie in der Familie hervor, die Malka zuvor anhand ihrer Großmutter beschrieben hat, die eine koschere Küche gehabt und Schabbat eingehalten habe. Auf diese Weise werden die künstlichen Überbrückungen deutlich, mit denen aus einzelnen religiösen „Fetzen“ der Großeltern auf eine symbolische Kontinuität geschlossen wird.

Bei Rebecca ist sittsame Bekleidung zum Ausgangspunkt eines Konfliktes mit ihrer Mutter geworden. Ihrer Mutter sei daran gelegen gewesen, dass Rebecca ihre „schönen Beine“ zeige und diese nicht mit langen Röcken – wie es dem Zniut-Gesetz im Judentum entspricht – bedecke. Rebecca habe sich „durchgekämpft“, wobei die Spannungen mit ihrer Mutter „noch jahrelang“ angedauert haben.

Die aus religiösen Zwangsverhältnissen bekannten Lebensverläufe von Kindern, die sich gegenüber ihren Eltern das Recht erkämpfen müssen, frei von Religion leben zu können, verkehren sich hier zu einem Kontrastphänomen. Mehrere Interviewpartnerinnen, darunter Bat Sheva und Lea, haben sich gegen ihre säkularen Eltern behaupten müssen und mussten sich einen selbstbestimmten Freiraum erkämpfen, in dem sie ihre Religiosität ausleben können.

Hava berichtet zum Beispiel, dass sie heimlich lange Strümpfe getragen habe, nachdem dies bei ihrer Mutter zunächst Missfallen ausgelöst habe. Sie habe die Strümpfe in die Tasche gepackt, sie nach dem Verlassen der Wohnung angezogen und vor der Rückkehr wieder ausgezogen. Es sei ihr als harmoniebedürftigem Menschen darum gegangen, einen offenen Konflikt mit ihrer Mutter zu vermeiden. Dabei habe sich der Konflikt daran entzündet, dass die Mutter ihr Gebetsbuch gefunden habe:

Dann begann eine große Konfrontation mit meiner Mutter. Ich meine, dass meine Mutter mich mit Sidur [Gebetsbuch; Anm. J. B.] sah. Das war etwas völlig Unvorstellbares. Sie hat nicht verstanden, was da los war. Ich war ... ein Teenager, und sie dachte, ich hätte etwas falsch gemacht. Ich meine, es war alles schwer für sie zu akzeptieren.

Aufgrund ihres Hangs zur Konfliktvermeidung habe es sehr lange gedauert, bis sie ihren lebenspraktischen Wandel hin zur Observanz habe vollziehen können. Wie es für viele russischsprachige Rückkehrerinnen typisch ist, hat sie sich nicht getraut, ihre Religiosität gegenüber ihrer Mutter klar kundzutun:<sup>19</sup>

Ich merkte, dass bestimmte meiner Handlungen sie sehr irritierten ..., und ich habe versucht, das Beste daraus zu machen. Sagen wir, ich ging in die Synagoge, meine Mutter sagte: ‚Es ist so heiß, warum hast du Strümpfe angezogen?‘ Ich zog meine Strümpfe aus, steckte sie in meine Tasche, ging hinaus und zog sie im Eingang wieder an. Dann bin ich rausgegangen. Wenn ich zurückkam, zog ich sie aus, kam nach Hause und alles war in Ordnung, kein solcher Konflikt.

Der Konflikt mit ihrer Mutter eskalierte, als Hava eine zweite Reise nach England antreten wollte, um dort ein religiöses Seminar zu besuchen:

Für sie war es ein weiterer Schritt der Radikalisierung, sagen wir, in ihren Augen. Mir ist klar, dass ich damals nicht wirklich verstanden habe, worum es ging. Ich meine, das ist cool.

Laut Havas Bericht behält ihre Mutter in dieser Situation ihre dominante Rolle und überführt ihre Missbilligung der Religiosität ihrer Tochter in das Schreckensszenario einer Indoktrination und Radikalisierung. Darin könnte auch eine sowjetisch sozialisierte Wahrnehmung und die durch die Christianisierung nach der Perestroika mobilisierte Angst zum Ausdruck kommen, ihre Tochter sei als Teil einer Sekte gehirngewaschen worden.

Ihre Mutter, so Hava, habe sich umso mehr Sorgen gemacht, als sie bemerkt habe, dass Hava mit ihrer kleinen Schwester über Religion rede beziehungsweise diese an ein religiöses Umfeld herantühre. Die Mutter legt das so aus, dass Hava ihre Schwester „reinzieht“. In der Beschreibung von Hava mutet die Situation fast wie eine Konkurrenz zwischen ihr und ihrer Mutter an, wer berechtigt ist, der kleinen Schwester die „richtigen“ Werte zu vermitteln:

Als dann meine kleine Schwester ein bisschen größer wurde, wir sind zehn Jahre auseinander, habe ich angefangen, sie auch mitzunehmen. Und ich habe versucht, sie auch zu fördern. Da hat meine Mutter ein bisschen nervös reagiert und gesagt, das ist doch mein Kind, also bitte! Sozusagen, vermindere das Tempo!

Hervorzuheben ist, dass die Mutter sich nicht kategorisch gegen einen religiösen Einfluss ausgesprochen und etwa gemeinsame Besuche der Synagoge oder der Familie eines Rabbiners gebilligt hat. Worum es ihr laut Havas Bericht ging, war, einen Fürsorgeanspruch geltend zu machen und den religiösen Einfluss kontrollierend einzudämmen beziehungsweise zu dosieren.

Auch bei Bat Sheva hinterfragte die Mutter den religiösen Lebenswandel – offensichtlich aus Furcht vor konstruierten negativen Effekten auf ihre Kinder (zum Beispiel eingeschränkter Haarwuchs durch das Tragen einer Kippah). So habe sie Bat Sheva angefleht, „bitte ohne Fanatismus“ religiös zu leben. Dabei ist Bat Sheva erst

<sup>19</sup> Kushnir, Asher: Know What to Answer: Questions and Answers. Ohne Ort 2009.

religiös geworden, als sie schon längere Zeit nicht mehr mit der Mutter zusammenlebte. Dass man gleichzeitig religiös und „normal“ sein kann, verlangt aus Sicht einiger Mütter und zum Teil auch aus Sicht des Freundeskreises einen Beweis, denn die Veränderungen im Handeln und in der Persönlichkeit stellen das Vertrauen des Umfelds auf die Probe. Zum Tragen kommen dabei auch die stereotypen (antisemitischen) Bilder über jüdisch-orthodoxe Männer, die man als Ehemänner meiden sollte. So habe Lea ihrer Kunstlehrerin, die ihr als wichtige Bezugsperson galt, erzählt, dass sie einen Chassiden heiraten wolle, woraufhin von dieser erwidert worden sei: „Igitt, wie schrecklich!“ Hava erwähnt in diesem Zusammenhang das Horrorszenario ihrer Mutter, dass sie einen Rabbiner heiratet und zwanzig Kinder bekommt:

Ihre größte Angst war einmal, dass ich einen Rabbiner heiraten würde, ich hatte zwanzig Kinder und überhaupt kein Leben. Das war ihr schlimmster Alptraum. Ich denke jetzt, dass ich so einen Alptraum sehr gerne hätte. Für mich wäre es genau das Gegenteil, cool, [...] so eine Entwicklung der Beziehungen, also jetzt, versteht sie. Ich habe keine zwanzig Kinder, mein Mann ist kein Rabbiner, und ich bin kein fanatischer Fanatiker, aber man kann sich beruhigen und entspannen.

Auch Rebeccas Mutter hat befürchtet, dass der religiöse Lebenswandel ihrer Tochter sie zu einer „schwarz-weißen ultraorthodoxen Bnei Brak- oder Mea Shearim-[Jüdin]“ mache: „Sie hat mir sehr oft gesagt: ‚Bitte werde nicht so wie sie!‘“ Mit dem in Deutschland gängigen Begriff „ultraorthodox“ reproduziert Rebeccas Mutter einen Sinnhorizont, der einer Übersteigerung des Religiösen hin zum Fanatismus entspricht und die Selbstbeschreibung „Charidim“ (auf Deutsch: orthodox) konterkariert. Ihre Sorge untermauert sie damit, schlechte Erfahrungen mit „Ultraorthodoxen“ gemacht zu haben. Ihre Tochter wählte letztlich tatsächlich die weniger strenge Richtung des modern-orthodoxen Judentums und zeigt sich bestrebt, ihre Mutter über die Vielfalt der religiösen Strömungen aufzuklären und ihr damit die Angst zu nehmen.

## 6. Fazit

Der radikale gesellschaftliche Umbruch in der späten Sowjetunion im Zuge der Perestroika, die damit einhergehenden sozialen und normativen Orientierungsverluste sowie die anschließende Migration nach Deutschland haben für die Interviewpartnerinnen außergewöhnliche Lebensbedingungen geschaffen. Diese mehrfachen Transformationsprozesse sind mit Krisenerfahrungen verbunden, die biografische Reflexions- und Neuorientierungsprozesse anstoßen, in denen Fragen von Zugehörigkeit, Lebensführung und Identität neu verhandelt werden. In diesem Zusammenhang erweisen sich Krisenerfahrungen als Bedingungen für auf das Leben oder die Identität bezogene Reflexionsprozesse.

Die mehrfache Transformation der Baalei Hatschuva (Rückkehrerinnen zur Religion) stellt einen stetigen, unabgeschlossenen, innerlich wie äußerlich erkennbaren Prozess dar. In den ersten Jahren der Rückkehr findet eine wesentliche Veränderung äußerlich erkennbarer Merkmale oder Handlungen statt, zum Beispiel bei den Essensgewohnheiten durch Kaschrut-Vorschriften oder in der nach den Zniut-Regeln

angepassten Kleidung (Röcke, langärmelige Oberteile ohne tiefe Ausschnitte, Kopfbedeckung).

Diese Veränderungen sind zwar drastisch für die Umgebung und gewöhnungsbedürftig für die Rückkehrerinnen selbst. Sie werden allerdings mit der Zeit eher als eine Selbstverständlichkeit, nicht als eine Eingrenzung erlebt. Der innerliche Prozess der Tschuva sowie das Verhältnis zur nichtreligiösen Außenwelt schaffen hingegen auf Dauer komplexe Herausforderungen wie auch ernst zu nehmende Konfliktpotenziale.

Die Interviewpartnerinnen haben in der säkularen Lebenswelt – sei es am Arbeitsplatz, im Freundeskreis oder im öffentlichen Raum – Herausforderungen und Konflikte im Zusammenhang mit einer weitverbreiteten Skepsis gegenüber und Vorurteilen über Religion erlebt. Dabei konfliktieren ihre Empfindungen und die Erfahrung, die Religion als Ressource und das religiöse Leben als Ausdruck von Freiheit zu erleben, mit mehrheitsgesellschaftlich verbreiteten Bildern einer rückständig-patriarchalen Religion als Eingrenzung der weiblichen Emanzipation und Freiheit. Aus den Spannungsverhältnissen zwischen jüdisch-religiöser und gesellschaftlich-säkularer Lebenswelt heraus schaffen sich die Interviewpartnerinnen ein weitgehend jüdisches Umfeld. Sie verlieren ihren Freundeskreis und suchen nach neuen unterstützenden Beziehungen wie auch sozialen Kontakten und einem Umfeld mit jüdisch-religiösem Charakter. Drei Interviewpersonen sind als Folge der Rückkehr ausgewandert und in religiöse Gegenden in Israel oder Belgien gezogen. Dort zeichnen sich allerdings zwei weitere Herausforderung ab, nämlich die des Religiös-genug-Seins und die des Einbezugs des säkularen Teils der Familie in die neue Lebenswelt.

In erster Linie ist die Rückkehr zur Religion für die meisten Interviewpartnerinnen nicht in Erfahrungen gesellschaftlicher Krisen oder der Migration eingebettet, vielmehr vollzieht sie sich primär in einem im Jugendalter als Autonomieakt erlebten Ablösungsprozess vom Elternhaus und insbesondere von den dominanten Erziehungsmustern ihrer Mütter. In allen Interviews spielt einerseits eine starke, als Vorbild bewunderte Frau – die Großmutter, die Mutter oder die Tante – eine wichtige Rolle. Andererseits tritt das Streben nach Selbstbestimmung und Selbstwirksamkeit durch das neu entdeckte Judentum deutlich zutage. Dabei hilft die rebellische Zeit der Pubertät, „den erstaunlichen Mechanismus“ in Gang zu setzen, mit dessen Hilfe weibliche Jugendliche durch die Reflexion der Automatismen in ihrem Umfeld spiritueller wachsen können.<sup>20</sup>

Während Konflikte mit dem Freundeskreis meist zur Distanzierung und zur Annäherung an die jüdische Community geführt haben, lässt sich im Interviewmaterial ein positiver Wandel des Konflikts mit den eigenen Eltern und vor allem Müttern beobachten. Dieser setzt zumeist ein, sobald die Rückkehrerinnen Kinder zur Welt bringen. Viele Mütter der Interviewpartnerinnen passen sich an den religiösen Stil der Familien ihrer Töchter an, und einige nähern sich durch ihre Töchter sogar selbst der religiösen Praxis an.

Das für Migrationsprozesse typische Phänomen, dass sich die Kinder schneller in der neuen Umgebung zurechtfinden als die Eltern, die Sprache, die kulturellen und sozialen

---

<sup>20</sup> Kushnir, Know What to Answer, 2009, S. 62.

Gegebenheiten schneller erlernen als ihre Eltern und gewissermaßen selbst zu Eltern ihrer Eltern werden, lässt sich auf ähnliche Weise auch in Bezug auf die Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln beobachten. So werden viele Eltern, aber vor allem die Mütter von ihren Töchtern religiös „umerzogen“ und an das religiöse Weltbild herangeführt.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Interviewpartnerinnen trotz zahlreicher Herausforderungen die Tschuva beziehungsweise das Judentum als eine starke Ressource, Wissens- und Kraftquelle und als Weg zu selbstbestimmter Freiheit ansehen.<sup>21</sup> Dabei zeigt sich ein Spannungsverhältnis zwischen traditionellen religiösen Frauenrollen – insbesondere der Rolle der Frau als Hüterin von Familie und Haus – und dem jüdisch-sowjetisch geprägten Ideal der gebildeten, berufstätigen und emanzipierten Frau. Die Interviewpartnerinnen erleben diese Vorstellungen jedoch nicht als unvereinbar, sondern verbinden sie im Bild einer starken jüdischen Frau. Zugleich stellen sie die jüdische Kindererziehung und Bildung in den Vordergrund.

**Zitiervorschlag** Julia Bernstein: *Die Rückkehr zur Religion als Herausforderung russischsprachiger Jüdinnen*, in: *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung*, 20 (2026), 38, S. 1–15, online unter [https://www.medaon.de/pdf/medaon\\_38\\_bernstein.pdf](https://www.medaon.de/pdf/medaon_38_bernstein.pdf) [dd.mm.yyyy].

**Zur Autorin** Julia Bernstein ist Professorin für Diskriminierung und Inklusion an der Frankfurt University of Applied Sciences und leitet den Forschungsbereich „Gesellschaftliches Erbe des Nationalsozialismus“. Sie ist Vorsitzende des Netzwerks jüdischer Hochschullehrender in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Ihre Forschung fokussiert auf Antisemitismus in Institutionen und im Alltag sowie auf jüdische Perspektiven in der Migrationsgesellschaft, insbesondere seit dem 7. Oktober 2023. Sie ist Mitleiterin des BMBF-Projekts „Antisemitismus im Kontext Schule“ und einer hessischen Studie zu Antisemitismus an Hochschulen. Zuletzt erschienen unter anderem Studien zu jüdischem Leben in München und zu aktuellen Entwicklungen seit dem 7. Oktober.

---

<sup>21</sup> Siehe Bernstein, *Von Reisen, Quellen und einer Wüste*, 2024.