Kulturelle Differenzen und ihre Auswirkung auf die ökumenische Frage im heutigen Judentum

ALINA PĂTRU*

Cultural differences and their impact on the ecumenical issue in today's Judaism

It is not only the case of Christianity that different religious options spring from cultural differences, but it goes the same for other religions too, even for ethnic religions. Using the example of today Judaism, this study seeks to show how different cultural backgrounds lead to different religious forms, and how they may bring about tensions between members of the same religion. I shall bring up to discussion situations where the cultural differences are finally bridged, as well as others where they persist, feeding the strained relationship. Via the example of Judaism, I shall elaborate on the importance of non-religious factors in the appearance of confessional differences and the attitude towards other practitioners. The material allows theologians to draw a comparison with the situation within Christianity and to reach to useful conclusions for Christian ecumenism.

Keywords: religion and culture, cultural factors in religion, religious practice, Judaism, Jewish denominations, inner-Jewish ecumenism, intra-Jewish conflicts, Diaspora Jewry, American Jewry, Israeli Jewry.

Eine Religion wie das Christentum, die sich an Angehörige aller Völker wendet, sieht sich notwendigerweise mit kulturellen Differenzen konfrontiert, und stellt bald fest, dass diese zu einem Prozess der Inkulturation der eigenen Botschaft führen. Die Kontextgebundenheit der theologischen¹ sowie der missionarisch-pastoralen Arbeit² werden heute als Faktum anerkannt. Es ist in theologischer Hinsicht interessant, zu verfolgen, inwi-

* Lekt. Dr. Alina Pătru, Orthodoxe Theologische Fakultät, „Lucian Blaga“-Universität, Sibiu, Adresse: Str. Mitropoliei 20, Sibiu 550179, Rumänien; e-mail: patru_alina_ro@yahoo.com.

¹ Für einen kurzgefassten Überblick über die Kontextgebundenheit der orthodoxen Theologie in der Moderne siehe Ioan I. Ică jr., „Teologia academică ortodoxă. Repere istorice și programatice“, in: Nicolae Moșoiu (Hrg.), *Relevanța operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viața bisericească și socială actuală. Direcții noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii și unității Bisericii*, Sibiu, Ed. Universității „Lucian Blaga“ 2010, S. 283-298.

² Siehe z. B. Jooseop Keum, „Together towards Life: Mission and Evangelism in a Changing Landscape. An Introduction to the New WCC Mission Statement“, in: Aurel Pavel et al., (Hrg.), *Making Mission from the Model of Christ. The Specificity of Orthodoxy and Ecumenism Today*, Sibiu, Astra Museum Publishing 2013, S. 11-16; oder Constantin Necula, *Perspective*

eweit auch interkonfessionelle Differenzen die Verschiedenheit der kulturellen Kontexte widerspiegeln, in denen die christliche Botschaft jeweils rezipiert wurde und wird. Die Religionswissenschaft kann zu dieser Diskussion beitragen, indem sie Einsichten darüber bietet, ob diese Problemstellung auch in anderen Religionen beheimatet ist, und wenn ja, wie hier damit umgegangen wird bzw. was für Erfahrungen andere damit schon gesammelt haben. Durch das Heranziehen von Beispielen aus einer anderen Religion kann man auch das Eigene in einem neuen Licht sehen und möglicherweise ergeben sich daraus neue, ungeahnte Perspektiven für ein besseres gegenseitiges Verständnis in der innerchristlich-ökumenischen Welt.

Genauso wie mit der geografischen Ausbreitung des Christentums auch die Vielfalt gewachsen ist, führt die geografische Ausbreitung anderer Religionen zu Unterscheidungen in den konkreten Formen, in die religiöse Inhalte gefasst werden. Dies betrifft v.a. universalistische Religionen, doch auch ethnischen Religionen, d.h. solchen, die sich auf die eine, ursprüngliche ethnische Gruppe beschränken und die keine Missionierung zur Werbung neuer Mitglieder von außen betreiben, bleibt es nicht erspart. Schließlich sind auch ethnische Religionen wie das Judentum oder die Hindu-Religionen heute nicht mehr nur an den geografischen Kontext der Entstehung gebunden, sondern sie haben sich durch Migration in vielen Ländern der Welt verbreitet. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Judentum ist für Christen auf jeden Fall empfehlenswert, „da es sich um eine Religion und eine Kultur handelt, mit der sowohl das Christentum als auch die europäische Kultur auf einzigartige Weise verwoben sind“³. Im Falle der Juden ist das Diasporawesen konstitutiv: diese Gruppe von Menschen ist mit dem Diasporaphänomen seit über 2600 Jahren vertraut und lebte fast 2000 Jahre ausschließlich in der Diaspora⁴. Das heutige Heimatland Israel ist ein neues, das für viele Angehörige dieser Gruppe nie auch eine wirkliche geografische Heimat wurde, sondern nur den Wert eines ideellen Bezugsortes besitzt. Die meisten Juden leben weiterhin in der Diaspora, welche für sie die Normalität darstellt.

Das jahrhundertelange Leben unter Diasporabedingungen hat das Profil einzelner Untergruppen des Judentums grundlegend geprägt. Ihre

catehumenale. Tradiție și contextualizare pastorală. Studii catehumenale și cateheze pentru ziua de azi, Sibiu, Astra Museum Publishing 2013.

³ Doru Doroftei, „Cunoașterea surselor iudaice în România: Talmudul și importanța lui în context creștin“, in: A.Pavel, Constantin Oancea (Hrg.), *Biblie și misiune creștină. Popas aniversar Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan*, Sibiu, Ed. Andreiană 2010, S. 634 - 655, hier: S. 655.

⁴ Daniel J. Elazar, „The Jewish People as the Classic Diaspora: A Political Analysis“, in: Gabriel Sheffer (Hrg.), *Modern Diasporas in International Politics*, London, Croom Helm 1986, S. 212.

jeweilige Identität lässt sich in mehreren Schichten dekonstruieren, darunter eine jüdische und mehrere andere, die sich von den langfristigen Residenzländern der betreffenden jüdischen Gruppe ableiten lassen. Dies wird von jüdischen Sozialwissenschaftlern einer wissenschaftlichen Reflexion unterzogen. So z.B. lässt sich die sephardische Identität aus der Sicht Jonathan Rays beschreiben:

Today for instance, the Sephardi diaspora has morphed into a double or triple diaspora of Jews who carry with them a strong sense of identity with an Iberian past, but also with a Turkish or North African past. In some cases, it is even possible to add the layer of an Israeli past for those Sephardim who have left through Israel and are now living in nations such as the United States or Canada.⁵

Derartige Feststellungen gelten selbstverständlich nicht nur im Fall der Sepharden, sondern jüdischer Gruppen allgemein. Dies betont u.a. Jonathan Webber, der die jüdische Identität so weit relativiert, dass er sie einer durch das Residenzland bestimmten kulturellen Identität entgegensetzt. Juden sind für ihn:

Only partially Jewish in the sense that their cultural identities as Frenchmen, Italians, and so on operate alongside, if not in competition with, their identities as Jews. They may belong to a synagogue or other community organization; but most of the time they go shopping for the same local food and watch the same television programmes as their non-Jewish neighbours and fellow-citizens. It means that the assumption that Jews form a single, transnational collectivity (whether in Europe or worldwide) needs careful empirical, ethnographic qualification. Such an assumption is not to be dismissed out of hand, for that would in its own way distort other sets of realities; but it does need to be set in context.⁶

Das Judentum bietet sich daher sehr gut an, um an ihm zu verfolgen, wie die genannten kulturellen Differenzen die ökumenische Frage prägen. Dafür soll hier ein kurzer Überblick in die heutige judentumsinterne religiöse Pluralität geboten werden, wobei jeweils die Bedeutung des Kulturellen hervorgehoben wird. Aus Raumgründen sollen hier jedoch nur jene Richtungen berücksichtigt werden, die sich innerhalb des in der Geschichte und heute mehrheitlichen rabbinischen Judentums herausgebildet haben.

⁵ Jonathan Ray, „New Approaches to the Jewish Diaspora: The Sephardim as a Sub-Ethnic Group“, in: *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* 15 (1/2008), S. 24.

⁶ Jonathan Webber, „Jews and Judaism in Contemporary Europe: Religion or Ethnic Group?“, in: *Ethnic and Racial Studies* 20, (2/1997), S. 259.

Die älteste bis heute erhaltene Unterscheidung im rabbinischen Judentum ist jene zwischen *Aschkenasim* und *Sephardim*, welche mittelalterliche Trennungen in Europa und dem Nahen Orient widerspiegelt. *Aschkenasim* oder *Aschkenasen* sind die Juden nördlich der Alpen, die sich später auch in Zentral- und Osteuropa ausgebreitet haben.⁷ Diese entwickelten v.a. in praktischer Hinsicht andere Traditionen als die *Sephardim*, *Sepharden* oder *Sefarad*, welche zunächst in Spanien, später vermehrt im Osmanischen Reich ihre Heimat fanden⁸. Es wurden mehrere Theorien aufgestellt, um die vielfachen Unterscheidungen zwischen den zwei großen Gruppen zu erklären; diese berücksichtigen anthropologische, historisch-kulturelle und sozio-politische Faktoren⁹. Fest steht, dass die Zweiteilung des mittelalterlichen europäischen Judentums auf eine noch frühere zurück zu führen ist, auf jene zwischen Juden in Palästina und in Babylonien, die bis in die Antike reicht:

Political circumstances prevailing in the Middle Ages were responsible for the fact that the Franco-German Jews came under the influence of Palestine through Italy as an intermediary, while Spanish Jewry was linked mainly through North Africa with Babylonia.¹⁰

Ebenfalls gesichertes Wissen ist, dass die unterschiedlichen politischen und sozialen Rahmenbedingungen, die die Juden im muslimisch dominierten Spanien und im Nahen Osten und jene im christlichen Europa hatten, sich auf ihre Einstellungen gegenüber der Welt, dem Alltagsgeschehen sowie religiöser Angelegenheiten ausgewirkt haben¹¹.

Sepharden sind *stricto sensu* nur die Juden, die einen mittelalterliche iberischen Hintergrund haben¹², doch aus religiösem Gesichtspunkt wie auch in der Sprache des heutigen Staates Israel werden auch *Maghrebi* (nordafrikanische) und *Mizrahi* (nahöstliche) Juden als Sepharden bezeichnet,

⁷ Siehe Johann Maier, „Aschkenas, aschkenasisch“, in: idem, *Judentum von A – Z. Glauben, Geschichte, Kultur*, Erfstadt, Hohe Verlag 2001, S. 43.

⁸ Idem, *Sefarad, sefardisch*, in: idem, *Judentum von A – Z.*, S. 375 f.

⁹ Hirsch Jakob Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa*, 2. Aufl., London, Oxford University Press 1969, S. 1 ff.

¹⁰ *Ibidem*, S. 4.

¹¹ *Ibidem*, S. 5 ff.

¹² Siehe Alan D. Corre et al., „Sephardim“, in: Michael Berenbaum, Fred Skolnik (Hrg.), *Encyclopaedia Judaica*, 2. Aufl., Bd. 18, Detroit, Macmillan Reference 2007, S. 292. <http://www.bjeindy.org/resources/library/access-to-encyclopedia-judaica/>, abgerufen am 6 Okt. 2014.

weil sie weitgehend die sephardischen Traditionen befolgen, wenn auch mit einigen Partikularitäten.

Aschkenasim und Sephardim unterscheiden sich, wie schon erwähnt, in vielerlei Hinsicht. „There is almost no department in which they did not differ“, schreibt Zimmels, und fährt fort: „The differences range from anthropological and social distinctions to differences of custom in the observance of religious laws which culminated in the crystallization of two separate legal systems“.¹³ Vor allem in den Bereichen liturgischer Praxis und Musik, Sitten und Bräuchen oder moralischen Auffassungen sind die Unterschiede brisant¹⁴. Die Beziehungen zwischen den zwei Gruppen haben von Zeit zu Zeit und von Region zu Region variiert. Nicht selten haben Mitglieder der einen Gruppe die Dienste der anderen in Anspruch genommen; dies geschah v.a. dann, wenn die eigenen religiösen Institutionen fehlten. Gelegentlich waren die Verhältnisse gespannt. In der Regel haben sie jedoch einfach nebeneinander gelebt und parallele Einrichtungen aufrechterhalten, was bis heute z.B. darin sichtbar wird, dass zwei Oberrabbinate in Israel parallel agieren.¹⁵

Im aschkenasischen Judentum sind seit dem Zeitalter der europäischen Moderne weitere konfessionelle Unterscheidungen ins Leben gerufen worden. So ist in Deutschland zu Beginn des 19. Jh. das *Reformjudentum* entstanden, welches das Bestreben des Judentums widerspiegelt, „vor dem Hintergrund der Tradition in die Moderne einzutreten“¹⁶. Als Reaktion dazu bildete sich Mitte des 19. Jh. die *jüdische Orthodoxie* als „Bewegung der rational unterfütterten Gegenreform zurück zu den Prinzipien einer absoluten und abgeschlossenen Offenbarung“¹⁷. Innerhalb der Orthodoxie existieren eine Vielzahl von Formen nebeneinander: die sogenannte *Modern Orthodoxy* westeuropäischen Ursprungs, die sich durch das Motto „In der Moderne leben und dennoch uneingeschränkte Treue zur Thora“¹⁸ leitet, und zahlreiche heute als ultra-orthodox bekannte Strömungen, die im osteuropäischen Chassidismus ihre Wurzeln haben. Das Ende des 19. Jh. entstandene *conservative Judentum* versuchte einen Mittelweg zwischen Reform und Orthodoxie zu finden, „mit dem Ziel, von der Tradition das unveränderliche

¹³ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, S. 1.

¹⁴ Für Details siehe *Ibidem*, S. 82 ff.

¹⁵ Siehe dazu: Artikel ohne Autor, „Ashkenaz“, in: M. Berenbaum, F. Skolnik (Hrg.), *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 2, S. 569-571. <http://www.bjeindy.org/resources/library/access-to-encyclopedia-judaica/>, abgerufen am 6 Okt. 2014.

¹⁶ Gilbert S. Rosenthal, Walter Homolka, *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999, S. 13.

¹⁷ *Ibidem*, S. 13.

¹⁸ *Ibidem*, S. 22.

Wesen zu bewahren, die Mittel dafür aber den modernen Lebensumständen anzupassen“¹⁹.

Die Strömungen des Reformjudentums, der Orthodoxie und des konservativen Judentums hatten ihren Ursprung in Deutschland und widerspiegeln das dortige geistige Klima des 19. Jh. Gegen Ende des 19. Jh. ging das Zentrum des jüdischen Geschehens nach Amerika, Mitglieder aller jüdischen Richtungen migrierten dorthin und das brachte strukturelle Änderungen mit sich²⁰. Das konservative Judentum z.B. hatte in Deutschland „als Geisteshaltung bedächtiger Veränderung und Anpassung bereits existiert, nicht aber als deutlich abgrenzbare Richtung“²¹; liberale und konservative Rabbiner trafen Beschlüsse zusammen. In den USA wurden beide Gruppen zu autonomen, gründlich organisierten Denominationen²², nach dem Modell des christlichen Denominationswesens. „Die Saat mag im Deutschland Moses Mendelssohns, Heinrich Heines und Abraham Geigers gelegt worden sein“, schreibt Avraham Burg, „aber die Früchte erntete eindeutig das amerikanische Judentum. Die jüdischen ‚Kirchen‘ – Orthodoxe, Konservative, Reformer, Rekonstruktionisten und Säkulare – wurden durch Amerikas Religionsfreiheit ermöglicht.“²³ Aus dem konservativen Judentum

¹⁹ J. Maier, „Konservatives Judentum/Conservative Judaism“, in: J. Maier, *Judentum von A – Z*, S. 257.

²⁰ G. S. Rosenthal, W. Homolka, *Das Judentum hat*, S. 27 f.

²¹ *Ibidem*, S. 28.

²² Es würde den Rahmen dieser Studie sprengen, das Wort *Denomination* als Begriff zu problematisieren. Der Begriff *Denomination* entspricht allenfalls dem Selbstverständnis des amerikanischen Judentums und wird so auch im wissenschaftlichen Gebrauch verwendet. Siehe dazu die Definition des Wörterbuches „Religion in Geschichte und Gegenwart“: „»Denominationalismus« bez. ein System von unterschiedlichen rel. Strukturen und Kirchen, das in der modernen westlichen Welt unter den Bedingungen von rel. Pluralismus, Demokratie, Toleranz, Individualismus (Individualisierung), Religionsfreiheit und (zumindest einer de facto-) Trennung von Kirche und Staat aufgetreten ist. »Denomination« bez. eine Form der kirchl. Gemeinschaft, urspr. nur im prot., dann aber auch im jüd., kath. und isl. Bereich, die sich unter diesen Bedingungen herausgebildet hat.“ R. E. Richey, „Denomination/Denominationalismus“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-in-geschichte-und-gegenwart/denomination-denominationalismus-SIM_03545?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.religion-in-geschichte-und-gegenwart&s.q=denomination, abgerufen am 10.03.2017. Siehe dazu auch Studien wie Harriet Hartman, Moshe Hartman, „Jewish Identity, Denomination and Denominational Mobility“, in: *Social Identities* 5, (3/1999), S. 279-311; idem, „Denominational Differences in the Attachment to Israel of American Jews“, in: *Review of Religious Research* 41, (3/2000), S. 394-417; oder Steven M. Cohen, Gerald B. Bubis, „The Impact of Denomination: Differences in the Israel-Related Opinions of American Rabbis and Jewish Communal Workers“, in: *Jewish Political Studies Review* 1-2, (2/1990), S. 137-163.

²³ Avraham Burg, *Hitler besiegen. Warum Israel sich endlich vom Holocaust lösen muss*, Frankfurt am Main, Campus 2009, S. 48.

spaltete sich im Amerika der 1930er Jahre der *Rekonstruktionismus* ab²⁴; dieser trat „für eine ethnisch-kulturelle Profilierung des amerikanischen Judentums außerhalb der traditionellen Denominationen als einer «civilisation» ein, um auch die assimilierten Randschichten zu erreichen“²⁵. Somit teilte sich das ursprüngliche Reformjudentum auf amerikanischem Boden in eine liberale, eine konservative und eine rekonstruktionistische Richtung auf.

Die Geschichte geht auf amerikanischem Boden weiter und die vier Hauptrichtungen des Judentums kennzeichnen eigene Entwicklungen. Innere Kontroversen bleiben ihnen nicht erspart und führen schließlich zu neuen Phasen innerhalb der Bewegung. So z.B. waren die Reformatoren in Deutschland davon beseelt, einen Mittelweg zwischen halachischem Judentum und der Konversion zum Christentum zu finden. Unter den Bedingungen der amerikanischen religiösen Freiheit und des Pluralismus war dieses Problem nicht mehr stringent, so dass andere Sorgen ins Zentrum rückten und schließlich das Profil des Reformjudentums veränderten²⁶. Ein Beispiel: das Gründungsdokument des amerikanischen Reformjudentums, die *Pittsburgh Platform* (1885) sieht vor, dass nur die Moralgesetze des Judentums bindend seien; Hebräisch soll im Kultus durch Englisch ersetzt und viele Vorschriften ausgelassen werden: „die Ritualregeln etwa zu Kaschrut, über die priesterliche Reinheit oder die Vorschriften über Kleidung sind heidnischen Ursprungs und dienen heute nicht mehr unserer geistigen Erbauung“²⁷, heißt es im Dokument. Die Definition der jüdischen Identität wird zugunsten des Religiösen tranchiert: „Wir sind nicht länger eine Nation, sondern eine ‚religiöse Gemeinschaft‘ und wir erwarten nicht länger, nach Palästina oder in einen jüdischen Staat zurückzukehren, oder in einem Tempel jemals wieder Tieropfer darzubringen.“²⁸ Im krassen Gegensatz dazu stehen die 1937 in Columbus verabschiedeten *Guiding Principles* des Reformjudentums. Diese „betonen die Bedeutung der jüdischen Tradition in Gestalt der schriftlichen und mündlichen Thora, unterstreichen das Konzept des ‚jüdischen Volkes‘ über die religiöse Definition hinaus, ermuntern zu einem Leben, das von Mitzwot durchdrungen ist und rufen zur Unterstützung der Wiederbesiedlung Palästinas auf“²⁹. Das letztgenannte Dokument

²⁴ J. Maier, „Reconstructionism“, in: J. Maier, *Judentum von A – Z*, S. 352.

²⁵ *Ibidem*, S. 352.

²⁶ Dana Evan Kaplan, „Reform Judaism“, in: M. Berenbaum, F. Skolnik (Hrg.), *Encyclopedia Judaica*, Bd. 17, S. 166. <http://www.bjeindy.org/resources/library/access-to-encyclopedia-judaica/>, abgerufen am 7 Okt. 2014.

²⁷ G. S. Rosenthal, W. Homolka, *Das Judentum hat*, S. 56.

²⁸ *Ibidem*, S. 57.

²⁹ *Ibidem*, S. 61.

„markiert das Ende der klassischen Reform-Bewegung mit ihrer streng antitraditionalistischen Haltung“³⁰. Tatsächlich nimmt seitdem die Observanz der rituellen Mitzwot im Reformjudentum immer mehr zu und es kam zur Wiedereinführung des Hebräischen, in der vorausgehenden Zeitspanne nicht praktizierter Gebete und Feiertage, der Kippa und des Gebetschals, des traditionellen Schabbats und der Kaschrut-Regeln³¹. Das hier aufgeführte Beispiel macht nicht nur deutlich, wie stark konfessionelle Unterschiede auf kulturelle Gegebenheiten zurückzuführen sind, sondern zeigt ebenfalls, wie stark veränderte kulturelle Rahmenbedingungen sich auf das Profil ein und derselben religiösen Richtung auswirken und es verändern.

Ähnliches gilt für die anderen drei Denominationen des heutigen Judentums. Die Situation der Orthodoxie soll als ein weiteres, ergänzendes Beispiel herangezogen werden. Gerade innerhalb des orthodoxen Spektrums findet sich eine Fülle von Möglichkeiten religiöser Observanz. Dazu gehört die deutsche Neo-Orthodoxie bzw. die amerikanische und später weltweit verbreitete Modern Orthodoxy, das traditionell litauisch-geprägte Judentum Osteuropas, die sephardischen und die weiteren asiatischen und afrikanischen Traditionen wie auch die ultra-orthodoxen chassidischen Strömungen und die Charedim.³² Manchmal werden die Chassiden auch unter die Charedim oder Haredim gezählt, somit dient der Begriff als Umschreibung des als pejorativ empfundenen Wortes *ultra-orthodox*³³. Nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb der orthodoxen Subgruppen gibt es Spannungen. So z.B. werden innerhalb der amerikanischen Modern Orthodoxy die Fragen nach der autoritativen Natur der Halacha oder nach dem dynamischen Charakter der mündlichen Thora kontrovers diskutiert³⁴.

Viele Unterschiede spalten die Orthodoxen, doch sie sind sich „einig in ihrem Glauben an den einen, personhaften Gott, an die schriftliche und mündliche Thora als Israels verbindliche Richtschnur, an die Mitzwot als die Gebote Gottes, an den Schabbat und die Feiertage, an traditionell gesungene hebräische Gebete, an die Speisegesetze und an die Bedeutung der jüdischen Hochzeits- und Scheidungsgesetze. Ihre Observanz beruht

³⁰ *Ibidem*, S. 61.

³¹ *Ibidem*, S. 60ff.

³² G. S. Rosenthal, W. Homolka, *Das Judentum hat*, S. 145 ff.

³³ Samuel C. Heilman, Fred Skolnik, „Haredim“, in: M. Berenbaum, F. Skolnik (Hrg.), *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 8, S. 348-352. <http://www.bjeindy.org/resources/library/access-to-encyclopedia-judaica/>, abgerufen am 7 Okt. 2014.

³⁴ Nathaniel Katzburg, et al., „Orthodoxy“, in: M. Berenbaum, F. Skolnik (Hrg.), *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 15, S. 495 ff. <http://www.bjeindy.org/resources/library/access-to-encyclopedia-judaica/>, abgerufen am 7 Okt. 2014.

im Wesentlichen auf der Beachtung der Auslegung von schriftlicher und mündlicher Thora, wie sie im «Schulchan Aruch»³⁵ des Joseph Karo von 1564 niedergelegt worden ist.³⁶

Die Ausführungen über die jüdische Orthodoxie haben angedeutet, dass die Unterschiede letztlich auf die unterschiedliche Herkunft der betreffenden orthodoxen Subgruppen zurückzuführen sind. Daher einige Einsichten in die Herkunftsvielfalt des amerikanischen Judentums und den damit verbundenen kulturellen Differenzen. Zugleich soll auch gezeigt werden, wie diese sich auf das interkonfessionelle Klima auswirken.

Mehrere Einwanderungswellen liegen dem amerikanischen Judentum zugrunde.³⁷ Im 17. Jh. fanden schon einige sephardische Juden den Weg nach Amerika, sie waren vorher aus Spanien in die Niederlande geflüchtet. Mitte des 19. Jh. kommt es zur „Germanisierung des amerikanischen Judentums“³⁸ – die Zahl der Juden wächst von 1000 auf 150000 durch Einwanderung von Juden aus den deutschen Ländern³⁹. Zur selben Zeit begannen auch osteuropäische Juden nach Amerika zu migrieren, so dass 1880 die Gesamtzahl der amerikanischen Juden auf 250000 anwuchs⁴⁰. Nach 1880 und bis zum Beginn des 1. Weltkriegs kamen ca. 2 Millionen osteuropäische aschkenasische Juden hinzu, welche vor den Pogromen flohen. Da sie viel ärmer und „unzivilisiert“⁴¹ waren, wurden sie von den schon in den USA ansässigen Volksgenossen mit Überlegenheitsgefühlen betrachtet.

Es versteht sich, dass die ersten Synagogen auf amerikanischem Boden den sephardischen Ritus befolgten. Die ersten aschkenasischen Einwanderer nahmen die Dienste der sephardischen Einrichtungen in Anspruch, doch mit der Zeit übertrafen die Aschkenasen numerisch ihre ehemaligen Gastgeber so stark, dass die meisten Synagogen aschkenasisch umgebaut wurden. Viele dieser ursprünglich sephardischen Synagogen wurden später, zusammen mit der angeschlossenen Gemeinde, konservativ oder reformjüdisch. Nur wenige Synagogen blieben sephardisch, so dass die ersten Juden Amerikas sich gezwungen sahen, neue religiöse Einrich-

³⁵ Jüdischer Gesetzeskode.

³⁶ G. S. Rosenthal, W. Homolka, *Das Judentum hat*, S. 144.

³⁷ Siehe Howard M. Sachar, *A History of the Jews in America*, New York, Vintage Books 1993.

³⁸ *Ibidem*, S. 38 ff.

³⁹ 1861. Siehe *Ibidem*, S. 72.

⁴⁰ *Ibidem*, S. 117.

⁴¹ *Ibidem*, S. 121 ff.

tungen für sich zu gründen.⁴² Es ist nachvollziehbar, dass dieser Prozess nicht reibungslos stattfand.

Doch die Spannungen hören mit der Trennung zwischen Aschkenasen und Sepharden nicht auf. Die Unterschiede zwischen den beiden aschkenasischen Gruppen, der deutschen und der osteuropäischen, sind so groß, dass es während der ersten Generation nicht zur Verschmelzung zu einer einheitlichen Gemeinschaft kam. Die Juden deutscher Herkunft, die sich das deutsche kulturelle Klima angeeignet hatten, vertraten moderne Auffassungen und liberale Einstellungen zur Religion. Die osteuropäischen hatten nicht nur die kulturellen Auseinandersetzungen aus Deutschland nicht mitgemacht, sondern sie erwiesen sich auch in religiöser Hinsicht unflexibel: sie waren einfach in ihrer Version der Orthodoxie verankert. Dies zeigt noch einmal, wie stark die konkreten religiösen Einstellungen von kulturellen Gegebenheiten abhängig sind. Die Situation änderte sich jedoch schon bei der zweiten Generation, welche mit religiösen Inhalten flexibler umging, da die religiösen Modelle ihrer Eltern an Gültigkeit verloren hatten und stattdessen das neue amerikanische Klima maßgebend war⁴³. Die zweite Generation findet somit mehrheitlich den Weg zur Integration in das amerikanische Judentum. Ein neuer Beweis dafür, dass kulturelle Faktoren für das Vorhandensein und den Auslauf religiöser Konflikte maßgebend sind.

Nach dem Zweiten Weltkrieg kommt es zu neuen Turbulenzen: über 100 000 osteuropäische Holocaust-Überlebende, die Hälfte davon chassidischer Ausrichtung, bilden eine neue Einwanderungswelle⁴⁴. Sie stärken die Reihen der Ultraorthodoxen, die Situation spannt sich wieder an. Streng orthodoxe Flügel nehmen seit den 1970er Jahren zahlenmäßig und an Bedeutung zu.⁴⁵ Zu einer neuen Vereinheitlichung ist es seidem nicht gekommen, im Gegenteil, die neuen Gruppen setzen ihre ganze Energie ein, um sicherzustellen, dass ihre Nachkommen sich nicht durch progressivere Formen des Judentums und selbstverständlich keinesfalls durch die nichtjüdische Gesellschaft anstecken lassen⁴⁶. „Das Judentum hat schon immer in einer ungelösten Spannung zwischen absolutem Universalismus und Abschottung

⁴² Siehe dazu: Marc D. Angel, „Sephardi and Middle Eastern Jews in the United States“, in: M. Avrum Ehrlich (Hrg.), *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture*, Bd. 2, Santa Barbara, ABC-CLIO 2009, S. 560ff.

⁴³ Siehe Chaim I. Waxman, „Modern Jewish Orthodoxy in America“, in: M. A. Ehrlich (Hrg.), *Encyclopedia of the*, Bd. 2, S. 608 f.

⁴⁴ H. M. Sachar, *A History of the*, S. 696.

⁴⁵ Jack Wertheimer, *A People Divided. Judaism in Contemporary America*, New England, Brandeis University Press 1993, S. 114 ff.

⁴⁶ H. M. Sachar, *A History of the*, S. 699.

hinter hohen Mauern gelebt“⁴⁷, formuliert Burg. Die neuen Orthodoxen verkörpern eindeutig die Tendenz zur Abschottung. Durch ihre Einstellung sind sie jedoch jene, die die orthodoxe Mehrheit prägen. Es gelingt ihnen sogar, innerhalb der Vereinigungen orthodoxer Juden in Amerika die Meinung mehrheitlich durchzusetzen, dass nichtorthodoxe Rabbiner „heterodox“ seien und dass man sich davor zurückhalten sollte, mit ihnen in Dialog oder Zusammenarbeit zu treten⁴⁸. Es wird von einem „shift to the right“ innerhalb der Orthodoxie gesprochen⁴⁹ und von einem internen Kulturkampf „between its modern and antimodern wings“⁵⁰. Durch diese neuen Einwanderer, durch ihr Profil und ihre Hartnäckigkeit in dessen Bewahrung wächst jedoch auch der Einfluss der Orthodoxen auf das gesamte amerikanische Judentum: „The Orthodox make up about 10 percent of American Jewry, but for a variety of reasons, their significance far exceeds their actual numbers.“⁵¹ Zahlenmäßig bleiben demnach die orthodoxen Fraktionen zusammen klein, doch sie werdenschließlich als Formen, in der amerikanischen Gesellschaft jüdisch zu sein, akzeptiert.

Die gegenwärtige Situation lässt sich wie folgt beschreiben: „A large population of Jews moving toward religious minimalism and a minority gravitating toward greater participation and deepened concern for religion“.⁵² Prozentuell betrachteten sich im Jahr 1998 25 % der Juden in Amerika als nicht religiös, 34 % als Reformjuden, 30 % als Konservative oder Rekonstruktionisten, 11 % als Orthodox oder Chassidische⁵³. Interne Spannungen nehmen in allen Denominationen zu; demzufolge werden diese auch gegeneinander aggressiver⁵⁴. Auch diese Veränderungen können auf die allgemeine amerikanische Geisteshaltung der letzten Jahrzehnte zurückgeführt werden. Dazu gehören nach Wertheimer die „interrelated sexual and feminist revolutions“, der „spirit of religious individualism“ oder die „quest for community and personal meaning“⁵⁵. „By elevating the autonomy of the individual or the community to a central tenet, by sanctioning an approach to

⁴⁷ A. Burg, *Hitler besiegen*, S. 250.

⁴⁸ H. M. Sachar, *A History of the*, S. 700.

⁴⁹ J. Wertheimer, *A People Divided*, S. 126 ff.

⁵⁰ *Ibidem*, S. 136.

⁵¹ C. I. Waxman, „*Modern Jewish Orthodoxy*“, S. 608.

⁵² J. Wertheimer, *A People Divided*, S. 188.

⁵³ Gemäß einer Befragung durch die Zeitschrift „Los Angeles Times“, zitiert in: Kenneth D. Wald, Michael D. Martinez, „Jewish Religiosity and Political Attitudes in the United States and Israel“, in: *Political Behavior* 23, (4/2001), S. 383 f.

⁵⁴ J. Wertheimer, *A People Divided*, S. 189.

⁵⁵ *Ibidem*, S. 190 ff.

religion that encourages each Jew to select from the tradition as he or she sees fit, Reform and Reconstructionist Judaism have demonstrated just how attuned they are to the new American individualism“, formuliert Wertheimer. Er weist nicht nur auf die gesellschaftlich-kulturellen Einflüsse hin, sondern stellt auch eine Parallele zum Geschehen innerhalb des Christentums auf: „Like their counterparts in liberal versions of Christianity, they are challenged by traditionalists who castigate such an approach as pandering to the pick-and-choose mentality“. ⁵⁶

Nun ist es Tatsache, dass heutige kulturelle Entwicklungen aus den USA als externe Einflüsse auch andere Gesellschaften prägen. Aufgrund seines starken Einflusses auf andere diasporische jüdische Zentren in vielen Ländern der Welt wird das amerikanische Judentum häufig in vereinfachender Weise mit dem Diasporajudentum gleichgesetzt. V.a. weitere englischsprachige jüdische Gemeinden (etwa aus dem Commonwealth) und solche in Lateinamerika verleihen dem amerikanisch-jüdischen Geschehen einen Referenzwert. Der Prozess des Kulturtransfers braucht jedoch Zeit und verläuft in unterschiedlichen geografisch-kulturellen Räumen in unterschiedlichem Ausmaß und mit unterschiedlicher Geschwindigkeit. So erklärt sich, dass in Israel, einem Staat mit einer eindeutigen jüdischen Mehrheit, mit einem starken jüdischen Erbe in der Öffentlichkeit und mit einer starken Beziehung zwischen Staat und Religion, die Dynamik etwas diffuser und langsamer ist ⁵⁷. „The revolutionary transformations in American religious life during the past few decades, which are so much a reflection of the singularly American ethos, have virtually no echo in Israeli Judaism“, findet Wertheimer ⁵⁸. Israel hat eine ganz andere Ausgangssituation für religiöse Angelegenheiten und das israelische Judentum weist folgerichtig ein ganz anderes Profil als das amerikanische auf. Somit erweist sich die kulturelle Situation wiederum als maßgebend für die religiösen Einstellungen.

Was das heutige weltweite Judentum betrifft, ist die Einteilung in zwei große Gruppen sinnvoll: die israelischen Juden und die amerikanischen bzw. die Diasporajuden. Einige statistische Daten sollen die Größennordnungen veranschaulichen. Am 1. Januar 2012 betrug die Anzahl der jüdischen Kernbevölkerung (*core Jewish population*, d.h. jener, die unumstritten als Juden anerkannt werden können) weltweit 13,746 Millionen, davon lebten 7,845 Millionen oder 57 % in der Diaspora und 5,901 Millionen, d.h. 43 % in Israel. Betrachtet man die *enlarged Jewish population*

⁵⁶ *Ibidem*, S. 192.

⁵⁷ Uzi Rebhun, Shlomit Levi, „Unity and Diversity: Jewish Identification in America and Israel 1990-2000“, in: *Sociology of Religion* 67, (4/2006), S. 394.

⁵⁸ J. Wertheimer, *A People Divided*, S. 193.

(umfasst auch die Halbjuden patrilinearer Abstammung sowie weitere Familienmitglieder), sind es weltweit 17,936 Millionen, von denen 11,710 Millionen oder 65,3 % in der Diaspora und 6,226 Millionen, d.h. 34,7 % in Israel leben. Von den Diasporajuden nennen 5,425 Millionen oder 39,4 % der weltweiten Juden (core population) bzw. 8,300 Millionen oder 46,2 % der Gesamtzahl der Juden (enlarged population) die USA als ihre Heimat⁵⁹. D.h., je nachdem wie man Jüdischsein definiert, ist die zahlenmäßig größte jüdische Gruppe entweder in Israel oder in den Vereinigten Staaten zu lokalisieren. Zwecks Vereinfachung kann man festhalten, dass Israel und die USA von einer ähnlich starken jüdischen Präsenz ausgehen; sie beheimaten mit jeweils ca. 40 % einen ähnlichen Prozentsatz der jüdischen Bevölkerung. Die restlichen weniger als 20 % der Juden sind v.a. in Westeuropa (8,2 %), Lateinamerika (3,0 %) und Kanada (2,9 %) zu finden.⁶⁰

Die Zahlen zeigen ebenfalls, dass man von zwei großen Zentren jüdischen Lebens sprechen kann: den Vereinigten Staaten und Israel. In dieser Hinsicht wird auch deutlich, wie sich die unterschiedlichen kulturellen Bedingungen auf die ökumenische Offenheit auswirken. So z.B. hat sich die oben aufgeführte konfessionelle Verteilung als ein Spezifikum des Diasporajudentums etabliert, da liberale Einstellungen zur Religion das westliche geistige Klima widerspiegeln. Obwohl heute das institutionelle progressive, d.h. reforme, rekonstruktionistische und konservative Judentum in Israel seine Zentren hat, kann man behaupten, dass die progressiven Formen des Judentums dem israelischen Judentum fremd bleiben. Das letztere kennt keine Entsprechungen zu den vier konfessionellen Richtungen des Diasporajudentums. Dies hat v.a. historisch-kulturelle Gründe: die in Israel eingewanderten Juden stammen nicht vorwiegend aus Amerika und Westeuropa, sondern mehrheitlich aus anderen Ursprungsländern, und sind zu einer Zeit migriert, als diese Formen des Judentums in ihrem Heimatland noch nicht bekannt waren.

Es wäre jedoch falsch anzunehmen, dass das israelische Judentum keine Einteilung der Religionsangehörigen in Kategorien praktiziert. Allerdings wird in Amerika von Zugehörigkeit zu verschiedenen Glaubensrichtungen innerhalb des Judentums gesprochen, aus israelischer Sicht hingegen von „the corresponding divisions among Israeli Jews were antireligious (21 %), secular (35 %), traditional (27 %) and Orthodox/Haredi (17 %)“⁶¹. Es wird

⁵⁹ Sergio Della-Pergola, „World Jewish Population, 2012“, in: Arnold Dashefsky, Ira Sheskin (Hrg.), *American Jewish Year Book 2013*, Dordrecht, Springer 2013, S. 271 ff.

⁶⁰ S. Della-Pergola, „The Demography of Modern Diaspora Jewry“, in: M. A. Ehrlich (Hrg.), *Encyclopedia of the*, Bd. 1, S. 394 f.

⁶¹ K. D. Wald, M. D. Martinez, „Jewish Religiosity and“, S. 384. Die Daten sind von einer 1998 durch die Zeitschrift *Yedioth Ahronoth* durchgeführten Volksbefragung übernommen.

hier ersichtlich, dass das Niveau der religiösen Observanz bei den israelischen Juden nicht sehr hoch ist. Das israelische Rabbinat kämpft somit gegen die religiöse Indifferenz der Religionsangehörigen und hat keine Ohren offen für von auswärts kommende Vorschläge einer in fremden kulturellen Auseinandersetzungen begründeten religiösen Pluralisierung.

Aus der Sicht des israelischen Judentums soll es also keine legitim nebeneinander stehende Denominationen innerhalb des Judentums geben, sondern lediglich die orthodoxe Art und Weise, die in unterschiedlichem Ausmaß befolgt wird. In solchen Einteilungen werden jedoch Reformjuden auf unzureichend akkurate Weise aufgrund der Anzahl der befolgten Gebote als säkular eingeschätzt, während Konservative als traditionell angesehen werden⁶². In der Umgangssprache der Israelis werden unter dem Begriff „religious Jews“ streng orthodox praktizierende Juden gefasst, während alle anderen Kategorien als „secular Jews“ angesehen werden.

Es versteht sich von selbst, dass solch unterschiedliche Einstellungen zum Problem des judentumsinternen Pluralismus zu den größten Schwierigkeiten in den Beziehungen zwischen den „zwei jüdischen Welten“⁶³ führen. Amerikanische Juden fühlen sich missverstanden, wenn sie als säkular angesehen werden, weil sie ihre Religion in liberaler Form praktizieren. Sie können nicht genug betonen, dass sie nicht unzureichend religiös sind, sondern eine andere Art religiöser Praxis aufweisen, die auf Ethik und gemeinschaftliche Zugehörigkeit Wert legt und weniger auf Rituale⁶⁴. Dabei versuchen sie zu zeigen, dass es sich im Fall des amerikanischen Judentums nicht um einen Mangel an Religiosität handelt, dass jedoch die Prioritäten des religiösen Lebens anders gesetzt werden, dies passiert in Widerspiegelung der allgemein geltenden gesellschaftlich-kulturellen Werte.

Auch andere Unterschiede weisen darauf hin, dass kulturelle Differenzen das Verständnis von Religion und die Formen der religiösen Praxis wesentlich mitbestimmen. So z.B. unterscheiden amerikanische Juden zwischen Glauben und religiöser Praxis, während Israelis die zwei Kategorien nicht trennen.⁶⁵ Die Beispiele können fortgesetzt werden: für amerikanische Juden beruht die Zugehörigkeit zu einer religiösen Bewegung oder zu einer Synagogengemeinde auf freiwilliger, aber offizieller Mitgliedschaft, die eine finanzielle Verpflichtung mit sich bringt, während Israelis automatisch als An-

⁶² *Ibidem*, S. 384.

⁶³ J. Wertheimer, *A People Divided*, S. 193.

⁶⁴ Mehr dazu in: Uzi Rebhun, Lilach Lev Ari, *American Israelis. Migration, Transnationalism and Diasporic Identity*, Leiden, Brill 2010, S. 112 ff.

⁶⁵ U.Rebhun, S. Levi, „Unity and Diversity: Jewish Identification in America and Israel 1990-2000“, in: *Sociology of Religion* 67, (4/2006), S. 396, S. 413.

gehörige der Religionsgemeinschaft gelten, ob sie es wollen oder nicht und jenseits jeder Verpflichtung⁶⁶.

Es gibt auch weitere unterschiedliche Einstellungen, die zum Trennungsmerkmal für die zwei jüdischen Gruppen werden. So z.B. betrachten heute die amerikanischen Juden Diaspora „as a positive factor in Jewish existence“ oder „an integral part of Jewish life“⁶⁷, weil ihnen das Leben in den Vereinigten Staaten Freiheit und eine Fülle von Möglichkeiten bietet. Israelische Juden kritisieren hingegen bei ihren Counterparts die Leichtigkeit der Anpassung an gesellschaftliche Werte, den Drang zur Modernisierung und die hohe Assimilationsrate⁶⁸. Auf amerikanischer Seite können daher nur orthodoxe Juden die religiösen Optionen Israels nachvollziehen. „For the rest of American Jews, religion is a barrier to their attachment to Israel. And it appears that Israeli Jews of all stripes cannot relate to the non-Orthodox versions of Judaism that attract the vast majority of American Jews.“⁶⁹ Dies vertieft die Kluft zwischen den zwei Gruppen, so dass bei den amerikanischen Juden der letzten Jahrzehnte ein „declining emotional attachment to Israel“ und sogar ein „declining sense of peoplehood“ feststellbar ist⁷⁰. „An increased knowledge of the other through loving attention“⁷¹, die Grundlage der gegenseitigen Akzeptanz, erhält somit eine Aura des Utopischen. In diesem Fall wird ersichtlich, wie in der Religionspraxis aufgesaugte kulturelle Unterschiede religiöse Gruppierungen so stark gegeneinander aufbringen, dass daran auch weitere einigende kulturelle Bande zu zerreißen drohen.

Alle hier aufgeführten Divergenzen beruhen letztendlich auf unterschiedlichen kulturellen Faktoren, die die jeweils spezifische Denkweise prägen. Mit dem Judentum wurde hier eine Religion untersucht, die sich aufgrund der jahrtausendelangen weltweiten Verbreitung stark mit den Einflüssen unterschiedlicher kultureller Kontexte auseinandersetzen musste. Nun soll kurz zusammengefasst werden, welche Einsichten in die Auswirkung kultureller Faktoren auf religiöse Gegebenheiten und v.a. auf die

⁶⁶ U. Rebhun, L. L. Ari, *American Israelis*, S. 120 ff.

⁶⁷ S. Daniel Breslauer, „Great American Jewish Thinkers and Their Attitudes toward Diaspora“, in: M. A. Ehrlich (Hrg.), *Encyclopedia of the*, Bd. 2, S. 566.

⁶⁸ Siehe U. Rebhun, „The Jewish Diaspora in America: Social Integration, Political Liberalism, and Attachment to Homeland“, in: M. A. Ehrlich (Hrg.), *Encyclopedia of the*, Bd. 2, S. 572.

⁶⁹ J. Wertheimer, *A People Divided*, S. 193f.

⁷⁰ C. I. Waxman, „American Jews and the State of Israel“, in: M. A. Ehrlich (Hrg.), *Encyclopedia of the*, Bd. 2, S. 643.

⁷¹ Clementina Mihăilescu, *Interpersonal Relationships in Iris Murdoch's Novels via Kelly and Jung*, Sibiu, Ed. Universităţii „Lucian Blaga“ 2004, S. 5.

innerjüdischen Beziehungen gewonnen werden konnten. Folgendes wurde ersichtlich: Reform- sowie Gegenreformbewegungen entstehen dort, wo das allgemeine geistig-kulturelle Klima dafür förderlich ist. Des Weiteren ist deren Institutionalisierung bzw. die Form, die sie als Institutionen annehmen (ob formelle Mitgliedschaft oder nicht, damit verbundene finanzielle Verpflichtungen usw.) ebenfalls eine Frucht der Immersionskultur. Auch für Veränderungen im Profil organisierter religiöser Denominationen sind kulturelle Faktoren ausschlaggebend. Wenn sich auf fremdem Boden mehrere Gruppen derselben religiösen Richtung treffen, so mag es sein, dass kulturelle Differenzen zwischen den Mitgliedern die Einheit der Gemeinde herausfordern. Es kann dazu kommen, dass die zweite Generation durch die sozio-kulturelle Integration auch die religiösen Maßstäbe anders setzt als die erste. In dem Fall wird die Kultur des Gastlandes zum Katalysator einer einheitlichen religiösen Identität, dies selbstverständlich ohne Verlust der zentralen religiösen Werte. Es kann aber auch sein, dass Neuangekommene sich mit so großem Einsatz um die Bewahrung und Weitergebung des Eigenen an die Nachkommen bemühen, dass die Einflüsse vonseiten der umgebenden Kultur äußerst gering bleiben. In diesem Fall sind andere religiöse Gruppen mit offeneren inhaltlichen Grenzen und einem stärkeren Bedarf nach Einheit innerhalb der Organisationslinien der Denomination jene, die sich durch die Neuangekommenen beeinflussen lassen, auch wenn die letzteren zahlenmäßig unterlegen sind. Doch die stark abgeschotteten Neuangekommenen verändern nicht nur die in religiöser Hinsicht nächststehenden Nachbarn, sondern auch das Gesamtklima: die Verurteilungen von unterschiedlich praktizierenden Angehörigen derselben Religion spannen das Verhältnis innerhalb der Denomination an.

Die Beschäftigung mit dem gegenwärtigen Judentum hat demnach gezeigt, dass es falsch ist, alles, was unter einem Label zusammengefügt wird, als einheitlich zu betrachten: am deutlichsten wird dies am Beispiel der jüdischen Orthodoxie. Des Weiteren hat sie bewiesen, dass es, jenseits der Zugehörigkeit zu einer Denomination, auch weitere Arten religiöser Praxis gibt, die sich in Anlehnung an die dominanten gesellschaftlich-kulturellen Einstellungen entwickeln: in westlichen Gesellschaften haben z.B. ethische und gemeinschaftliche Werte einen höheren Rang als die schlichte Durchführung eines Rituals, während in traditionelleren Kulturen rituelle Teilnahme das Wohl des Individuums sowie die Kohäsion der Gesellschaft sichern sollte. Es wurde ersichtlich, dass die jeweiligen kulturellen *loci communes* auch von den Religionen angeeignet werden, und dass die kulturelle Identifikation der Religionsangehörigen für ihre Art der religiösen Praxis ausschlaggebend ist. Aus den Ausführungen über die in Amerika

residierenden Ultraorthodoxen lässt sich herauslesen, dass nicht die geografische Lokation die entscheidende Rolle spielt, sondern dass die kulturelle Identifikation geografische Verortungen abtun kann: wenn man genug Wille und Energie einsetzt, kann man sich von der umgebenden Kultur ausreichend abschotten und sicherstellen, dass die eigene Identität, welche auswärtige kulturelle Prägungen in sich trägt, über mehrere Generationen weitergegeben wird.

Ohne den kulturellen Hintergrund, der eine religiöse Transformation in Auseinandersetzung mit neuen Fragen in Gang setzt, sind die Metamorphosen der Religionsgenossen aus dem kulturell dynamischeren religiösen Raum unverständlich, und ohne eine organisatorische Kultur, die auf formeller Mitgliedschaft und den entsprechenden finanziellen Beiträgen beruht, macht auch eine derartige Organisation keinen Sinn. Wenn sie dennoch übernommen werden, wirken sie wie Fremdkörper im eigenen Gefüge. Dies wurde aus der Gegenüberstellung des amerikanischen und des israelischen Judentums ersichtlich. Auch die Toleranz gegenüber anders gearteten religiösen Formen wächst nur auf einem Boden der allgemeinen Toleranz gegenüber Ideen. Religiöse Behörden in geografischen Räumen mit einer dominanten, staatlich geförderten religiösen Form, sehen sich anderen Herausforderungen, wie etwa der Indifferenz der Adressaten gegenüber dem selbstverständlich vorhandenen religiösen Angebot, ausgesetzt als jene, die unter freier Konkurrenz zu leben gelernt haben. Toleranz für die religionsinterne Pluralität kann zwar auch hier wildwuchsartig vorhanden sein, doch den günstigen kulturellen Nährboden um zu wachsen hat sie nicht. Die Unterschiede zwischen den zwei Typen der religiösen Einstellung, die letztendlich auf zwei Möglichkeiten des Umgangs mit kultureller Pluralität zurückzuführen sind, können entweder durch einen neuen, von allen Seiten assimilierten gemeinsamen kulturellen Hintergrund reduziert werden, oder aber zu derart starken Spannungen führen, dass sie auch weitere einigende Gemeinsamkeiten der zwei Gruppen gefährden.