Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 50 (1994)

Artikel: Amerikanisches Judentum in der Gegenwart
Autor: Wertheimer, Jack
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960780

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Amerikanisches Judentum in der Gegenwart

Jack Wertheimer[*1]

Das amerikanische Judentum in der Gegenwart bietet eine beispiellose Auswahl an religiösen Optionen und eine verwirrende Anzahl innerer Widersprüche.

1. Vor 50 Jahren waren viele Juden in den Vereinigten Staaten bestrebt, ihre charakteristische Identität herunterzuspielen, indem sie ihre Namen anglisierten und äusserliche Zeichen ihrer jüdischen Identität beseitigten. Ein führender moderner orthodoxer Rabbiner pflegte seiner Gemeinde sogar zu raten, "eine Jarmulke[2] sei ein *Haus*kleidungsstück."[3] Heute tragen jüdische Männer in allen Lebenslagen - das Militär eingeschlossen - stolz eine Kippa, und jüdische Frauen zeigen ihre Identifikation öffentlich durch Schmuck mit jüdischen Symbolen. Trotzdem verschwinden gleichzeitig unzählige Juden in der Anonymität der amerikanischen Gesellschaft, einschliesslich ungefähr 200'000 Juden, die zum Christentum übergetreten sind.[4]

2. Religiöse Gegensätze zwischen Anhängern von verschiedenen Zweigen des Judentums haben eine neue Dimension erreicht. In den letzten Jahren haben einige militante Orthodoxe die jüdische Gemeinde angeklagt, sie hegten antisemitische Einstellungen gegenüber orthodoxen Juden. Umfragen zeigen auch, dass sich nicht-orthodoxe Juden zutiefst darüber ärgern, was sie als orthodoxe Intoleranz gegenüber ihren religiösen Praktiken empfinden. Diese vehemente religiöse Polarisierung übertrifft sogar die wachsende Indifferenz gegenüber der Religion unter amerikanischen Juden.

3. Eine 1990 durchgeführte nationale Studie, die sich mit amerikanischen Juden befasst, zeigt, dass ein kleinerer Prozentsatz von Juden Synagogenmitglieder sind als noch vor 20 Jahren. Es bilden sich aber vollkommen neue Arten religiöser Gemeinden heraus, die Leuten mit speziellen Interessen dienen. Sie richten sich an Feministinnen, Homosexuelle und spezifische Altersgruppen. Kürzlich konstituierte sich eine Gemeinde *ausschliesslich* für Paare mit unterschiedlichem Glauben.

4. Die Nationalstudie von 1990 stellte zudem eine dramatische Zunahme von Mischehen fest, wie auch eine geringer werdende Identifizierung mit Israel unter den jungen Juden. Gleichzeitig stossen sowohl Retraiten-Programme für Familien als auch jüdische Sommerlager und eine Auswahl an informellen Bildungsveranstaltungen auf reges Interesse. Diese Angebote finden ein grosses Echo bei den Juden, die sich danach sehnen, mit dem Judentum wieder in Ver-

---

* Prof. Dr. Jack Wertheimer, The Jewish Theological Seminary, 3o8o Broadway, 10027 New York, N.Y., USA

1 Aus dem Amerikanischen übertragen von Marianne Albrecht-Roth, Basel.

2 *Jarmulke:* Käppchen, Kippah (die Redaktion).

3 Jenna Weissman Joselit, New York's Jewish Jews (Bloomington: Indiana University Press, 1991)

4 Barry A. Kosmin, et al. , Highlights of the National Jewish Population Survey (New York: Council of Jewish Federations, 1991)

bindung zu treten und ihr Engagement zu verstärken. Mehr Kinder denn je besuchen Tagesschulen; darunter sind über die Hälfte der Kinder in New York zu zählen, die irgendeine Form von jüdischer Erziehung geniessen.

Für diejenigen, die eine eindeutige "Diagnose über den Gesundheitszustand" des amerikanischen Judentums suchen, muss das widersprüchliche Ergebnis schrecklich verwirrend erscheinen. Kein Schwarz-Weiss-Urteil kann dem farbenreichen Kaleidoskop, das das amerikanische Judentum heute ist, gerecht werden. Zum einen weist das erstaunliche Ausmass an Mischehen auf das Verschwinden eines bedeutenden Segments der amerikanischen jüdischen Gemeinde hin. Zum andern kann die Suche nach einer erneuten religiösen Bindung bei einer wichtigen jüdischen Minderheit festgestellt werden. Dies zeigt sich in Synagogenbesuchen und daran, dass Eltern ihre Kinder für ein intensives jüdisches Bildungsprogramm einschreiben; dazu kommen eine aktive Verbundenheit mit Israel und ein Engagement für jüdische Kultur. Der vorliegende Aufsatz versucht nicht so sehr, eine Diagnose zu geben, als vielmehr die wichtigsten Tendenzen im heutigen amerikanischen Judentum zu interpretieren.

I. Was wissen wir über die Religion der amerikanischen Juden?

Die Hauptquellen für quantitative Daten über das religiöse Verhalten von amerikanischen Juden sind Bevölkerungsstudien und Umfragen, die von lokalen Verbänden jüdischer Philanthropie durchgeführt wurden. Die Trennung von Kirche und Staat in den USA hindert staatliche Volkszählungsbeauftragte daran, Fragen über die Religion zu stellen. Deshalb sind wir vollständig angewiesen auf von Juden finanzierte Umfragen. Diese Erhebungen werden möglicherweise den beiden jüdischen Extrempositionen von Ultraorthodoxie und Assimilierung nicht vollständig gerecht. Die bestehenden Untersuchungen sind zu oberflächlich, als dass sie Informationen über den Kontext oder den Inhalt religiösen Verhaltens liefern könnten. Daher wissen wir etwas über die Häufigkeit von Synagogenbesuchen, aber wir haben keine Informationen über private Gebete oder über die Teilnahme am Sprechen eines *Kaddish* für die Toten. Wir haben Angaben über den Prozentsatz von Juden, die am *Jom Kippur*[5] fasten, aber wir wissen buchstäblich nichts darüber, warum sie dies für wichtig halten. Am offenkundigsten ist das fast gänzliche Fehlen von Forschungen über die Qualität religiösen Verhaltens. Wenn wir erfahren, dass ein grosser Prozentsatz von Juden an einem *Pessach-Seder*[6] teilnimmt, ist es uns daher kaum möglich, folgendes zu beurteilen: Dient eine solche Handlung einem religiösen Zweck, beinhaltet sie eine Reflexion über die Knechtschaft der alten Israeliten in Ägypten, lesen die Teilnehmer im religiösen Text der *Pessach Haggadah*, oder halten sie die speziellen Speisevorschriften für die *Pessach-Feiertage* ein? Mit diesen Einschränkungen vor Augen beginnen wir unsere Untersuchung über die verbreitetste Form der amerikanischen jüdischen Volksreligion anhand bestehender quantitativer Erhebungen über religiöses Verhalten.

5 *Jom Kippur:* Versöhnungstag (die Redaktion).

6 *Pessach-Seder:* Festessen am Vorabend des Pessachfestes (die Redaktion).

a) Synagogenzugehörigkeit und Synagogenbesuch

Die Synagogenzugehörigkeit kann als greifbares, obwohl relativ passives Mass für religiöses Engagement verwendet werden. Eine Untersuchung der Zugehörigkeitsraten im ganzen Land zeigt erhebliche Unterschiede. In einigen Gemeinden behaupten beinahe 80% der Juden, zur Zeit Mitglied einer Synagoge zu sein. Im Gegensatz dazu ist die Synagogenzugehörigkeit in Los Angeles und in Phoenix auf einen Viertel beziehungsweise auf einen Drittel der jüdischen Bevölkerung beschränkt. In so verschiedenen Städten wie Washington D.C., Philadelphia, New York, Denver und Boston pendelte die Synagogenzugehörigkeit Mitte der Achtzigerjahre ungefähr um 40% herum.

Eine kürzlich erstellte Studie stellte vier Variablen fest, welche die Raten der Synagogenzugehörigkeit innerhalb der Gemeinden zu bestimmen helfen.[7]

(1) Anzahl der Ehen: Gemeinden mit einem hohen Anteil an verheirateten Familienoberhäuptern haben eine höhere Synagogenzugehörigkeitsrate; umgekehrt, je grösser der Bevölkerungsanteil an geschiedenen oder ledigen Erwachsenen, desto niedriger die Zugehörigkeitsrate.

Dies entspricht einer vieldiskutierten Entdeckung, dass amerikanische Juden gewöhnlich den Synagogen beitreten, wenn sie Eltern werden, und dass eine Scheidung oft zu einem Austritt führt.

(2) Altersstruktur: Je höher der Prozentsatz von Juden zwischen 20 und 30 und zwischen 30 und 40 Jahren, desto niedriger die Zugehörigkeitsrate. Es ist weniger wahrscheinlich, dass jüngere Juden Eltern werden, und so treten sie nicht in nennenswerten Zahlen den Synagogen bei.

(3) Geburtsort: Es ist weniger wahrscheinlich, dass Durchreisende in eine Synagogenzugehörigkeit investieren als Juden, die in einer Gemeinde verwurzelt sind. Die Synagogenzugehörigkeitsraten sind dort hoch, wo die meisten Gemeindeglieder am Ort selbst geboren wurden. So ist es kein Zufall, dass in den Städten des Nordens eine Synagogenmitgliedschaft üblich ist, während sie sich in Orten wie Phoenix als relativ selten erweist.

(4) Identifikation mit einer Konfession: In Gemeinden, wo eine der religiösen Bewegungen dominant ist, wird es sozial wichtig, einer Synagoge beizutreten. In Minneapolis-St. Paul beispielsweise steht die hohe Zugehörigkeitsrate im Zusammenhang mit der grossen Stärke der lokalen konservativen Synagogen.

Allerneueste Untersuchungen meinen, dass die Synagogenzugehörigkeit überall im Land abnimmt. Verglichen mit den 48% amerikanischer Juden, die in einer nationalen Untersuchung von 1971 als Synagogenmitglieder ermittelt wurden, zeigt eine Gallup-Umfrage, dass 1987 nur noch 44% der befragten Juden angegeben haben, einer Synagoge anzugehören.[8]

Niedrige Mitgliederzahlen, wie man sie in den grössten jüdischen Bevölkerungszentren findet, deuten auch auf ein weiteres Sinken der Synagogenzugehörigkeitsraten in den Achtzigerjahren hin. In der Tat fand eine nationale

---

7 Peter Friedman und Mark Zober, "Factors Influencing Synagogue Affiliation: A Multi Community Analysis," North American Jewish Data Bank, Occasional Papers No. 3, May 1987, 11-23

8 George Gallup, Jr. und Jim Castelli, The People's Religion: American Faith in the 90's (N.Y. Macmillan Publishers, 1989), 116

Umfrage von 1990 heraus, dass nur 41% aller ganzjüdischen Haushalte zur Zeit Synagogenmitglieder sind. Zudem zeigt die Erhebung, dass andere Arten von jüdischen Familien sogar noch tiefere Mitgliederzahlen aufweisen.

Was sagt die Synagogenzugehörigkeit über das eigentliche Teilnehmen am Gottesdienst aus? Gemäss einer nationalen Umfrage über das religiöse Verhalten der Amerikaner geben 24% der amerikanischen Juden an, im vergangenen Monat die Synagoge besucht zu haben. (Diese Zahl liegt weit unter der Zahl der Kirchenbesuche der christlichen Bevölkerung, wie wir noch sehen werden.)[9] Im Gegensatz dazu zeigt eine in den Achtzigerjahren unter jüdischer Schirmherrschaft durchgeführte Umfrage, dass in kaum einer Gemeinde ein annähernd hoher Prozentsatz von "häufigen" Synagogenbesuchen zu verzeichnen ist. Der Begriff "häufig" wird von den befragten Juden unterschiedlich verstanden: einmal als wöchentlicher Besuch, ein andermal als ein Besuch mindestens einmal im Monat. Ausserdem besuchen in allen Gemeinden zwischen einem Drittel und der Hälfte aller Juden den Gottesdienst entweder nie oder nur an den hohen Feiertagen. Während es umfassende Beweise dafür gibt, dass früher in unserem Jahrhundert der Synagogenbesuch ziemlich schwach war, so scheint es, dass die Juden in den letzten Jahrzehnten sogar noch seltener zum Gottesdienst in die Synagoge gehen.

b) Religiöse Observanz

Da das Judentum so sehr auf rituellen Vollzug ausgerichtet ist, hat die Umfragenforschung versucht, die Struktur des Beachtens religiöser Pflichten zu erfassen. Anstatt über die unzähligen Riten Fragen zu stellen, haben Sozialwissenschaftler ihre Untersuchungen darauf beschränkt, eine Anzahl von Bräuchen auszuwählen, die charakteristisch sind für weitergefasste Verhaltensmuster. Ihre Aufgabe wurde dadurch erschwert, dass innerhalb der Konfessionen Uneinigkeit darüber herrschte, welche spezifischen Bräuche im modernen Kontext noch immer verbindlich seien. So ist die Einhaltung der Speisevorschriften in der Reformbewegung freiwillig, im orthodoxen und konservativen Judentum dagegen obligatorisch. Der Verzicht auf Transportmittel am Schabbat wird von den orthodoxen Rabbinern als obligatorisch angesehen, während konservative Rabbiner solche Reisen erlauben, wenn sie für den Synagogenbesuch notwendig sind. Ausserdem sagen quantitative Daten wenig aus über die Qualität und die Bedeutung von religiösen Erfahrungen, wie wir schon bemerkt haben. Trotz ihrer Mängel ermöglichen Umfragen über das religiöse Verhalten wichtige Einblicke in das religiöse Leben.

Sowohl die Nationalstudie von 1990 über amerikanische Juden wie auch Untersuchungen von lokalen Gemeinden, die sich in ihrer Grösse, der geographischen Lage und der sozialen Beschaffenheit erheblich unterscheiden, zeigen übereinstimmend die gleichen Muster religiöser Bräuche. In jeder Gemeinde ist das meistbefolgte Ritual die Teilnahme an einem *Pessach-Seder*; danach kommen das Anzünden der *Chanukkah*-Kerzen, das Vorhandensein einer *Mesusah*[10]

9 Yearbook of American and Canadian Churches, vol. 52, 1985, 283-84

10 *Mesusah:* Kästchen am Türpfosten (wörtl. bedeutet Mesusah "Türpfosten"), die Pergamentröllchen mit 5. Mose 6,4-9 und 11,13-21 enthalten (die Redaktion).

am Rahmen der Eingangstür und das Fasten am *Jom Kippur*. Es ist in der Tat bemerkenswert, dass über zwei Drittel aller Juden in den Gemeindeumfragen angeben, diese Rituale zu befolgen. Ausserdem scheint sich in den letzten Jahrzehnten das Einhalten dieser vier Rituale weiter verbreitet zu haben, als es Mitte des Jahrhunderts der Fall war.[11]

Wie erklären wir die Popularität dieser vier Rituale im Verhältnis zu der relativ geringen Quote, andere Rituale einzuhalten, wie z.B. das *Koscher*-Halten[12] des Hauses und das Anzünden der Kerzen am Freitagabend? Der Soziologe Marshall Sklare bestimmte fünf Kriterien, die zu erklären helfen, warum amerikanische Juden bestimmte Rituale beibehalten, während andere ignoriert werden. Nach Sklare machen es folgende Punkte am wahrscheinlichsten, dass ein Ritual beibehalten wird: wenn es a) die Möglichkeit einer Neudefinition im modernen Kontext hat; wenn es b) nicht soziale Isolation oder die Aneignung eines ungewöhnlichen Lebensstils erfordert; wenn es c) mit der religiösen Kultur des soziologischen Umfeldes harmoniert und trotzdem eine jüdische Alternative bietet, falls eine solche als notwendig empfunden wird; wenn es d) aufs Kind konzentriert ist; wenn es e) nur einmal jährlich oder selten abgehalten wird.[13] Das weitverbreitete Feiern des *Seder*-Abends oder von *Chanukkah*[14] stimmt gut mit allen fünf Kriterien überein, während das Fasten am *Jom Kippur* zum ersten und zum letzten Punkt passt. Eine *Mesusah* am Türrahmen anzubringen entspricht sicherlich dem letzten Punkt; zudem spiegelt es vielleicht auch das gegenwärtige Bemühen von Juden wieder, ihre religiöse und ethnische Identität öffentlich zu zeigen.

Sklares Kriterien helfen auch zu erklären, warum die Speisevorschriften und die Schabbatverbote relativ selten eingehalten werden. Beide Rituale isolieren die Juden von ihren Nachbarn; zudem verlangen sie nicht nur ein sporadisches sondern ein regelmässiges Befolgen. Das Einhalten der Speisevorschriften und des Schabbats war bereits früher in unserem Jahrhundert rückläufig; in den letzten Jahrzehnten deutet sich sogar ein noch stärkerer Rückgang an.

c) Die Bevorzugung einer bestimmten Konfession

Die Selbstidentifikation mit einer der Konfessionen des amerikanischen Judentums gibt uns weitere Informationen über das religiöse Leben der amerikanischen Juden. Es lässt sich jetzt zeigen, dass das Sich-Identifizieren mit einer

---

11 Siehe Marshall Sklare und Joseph Greenblum, Jewish Identity on the Suburban Frontier, 52

12 *Koscher:* rein gemäss den biblischen und talmudischen Vorschriften (die Redaktion).

13 Marshall Sklare, America's Jews, (N.Y.: Random house, 1971), 114

14 Über die Geschichte, wie amerikanische Juden Chanukkah zu einem der höchsten Feiertage machten, siehe Jenna Weissman Joselit, "'Merry Chanuka': The Changing Holiday Practices of American Jews, 1880-1950," in Jack Wertheimer, ed., The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era (N.Y. und Cambridge, MA: The Jewish Theological Seminary of America und Harvard University Press, 1993), 303-329

Konfession insgesamt etwas darüber aussagt, wie intensiv sich Juden engagieren und wie ihr religiöses Verhalten ist. Die Behauptungen des Soziologen Paul Ritterband über die jüdische Bevölkerung von New York bewahrheiten sich auch in bezug auf die ganze Nation: "Die Orthodoxen bekunden das am meisten pro-jüdische Verhalten, gefolgt zuerst von den Konservativen, dann von der Reformbewegung. Dies lässt sich an den folgenden Punkten messen: 1) Anteil der Freunde, die Juden sind; 2) Mischehen; 3) Übertritte im Fall von Mischehen; 4) Leben in einer jüdischen Nachbarschaft; 5) Spenden von mehr Geld an jüdische als an nicht-jüdische Hilfswerke und 6) Anzahl von Besuchen nach Israel. Orthodoxe Juden verwenden mehr von ihren zeitlichen und materiellen Mitteln darauf, ihr Leben als Juden zu leben, als es die Konservativen tun; diese ihrerseits überflügeln die Reformer."[15] Wir müssen deshalb die Bevorzugung einer Konfession analysieren und uns dann überlegen, welche Konsequenzen dies für die Zukunft des amerikanischen Judentums hat.

Kürzlich durchgeführte Bevölkerungsstudien zeigen, dass sich die überwiegende Mehrheit der amerikanischen Juden weiterhin mit einer der grössten Konfessionen identifizieren, obgleich in unterschiedlichem Ausmass. In der nationalen Umfrage von 1990 identifizierten sich ungefähr vier Fünftel der erwachsenen jüdischen Kernbevölkerung[16] mit einer der religiösen Konfessionen: Unter denjenigen, die sich über die jüdische Religion definieren, lehnten nur 9% ein konfessionelles Etikett ab. Alle ausser 8% der Wahljuden (Konvertierte) identifizierten sich ausserdem mit einer bestimmten Konfession. (Drei Viertel der säkularen Juden identifizierten sich mit keiner Konfession, was nicht weiter überrascht.) Die Selbstidentifikation mit dem orthodoxen Judentum, dem konservativen, dem Reform-Judentum oder dem rekonstruktionistischen Judentum wirkt sich nicht unbedingt direkt auf die Synagogenzugehörigkeit oder die religiöse Observanz aus. Trotzdem zeigt sie, dass die Mehrheit der amerikanischen Juden noch immer ein religiöses Etikett in irgendeiner Form akzeptiert. Wenn man dies allerdings mit der Nationalstudie von 1971 vergleicht, bei der nur 11% der amerikanischen Juden keine Konfession bevorzugten, so identifiziert sich scheinbar heute ein steigender Prozentsatz von Juden mit keiner der religiösen Bewegungen.

Die allerneueste nationale Umfrage unter amerikanischen Juden liefert den Beweis einer massiven Verschiebung in der konfessionellen Identifizierung während der letzten Generation. Gemäss einer 1990 durchgeführten nationalen

---

15 Paul Ritterband, "The Social Basis of American Jewish Religious Organisation," Studies in Jewish Demography, 1989 (Jerusalem: Institute for Contemporary Jewry, erscheinend), Maschinenabschrift, vom Autor bereitgestellt, 5

16 Die Nationalstudie von 1991 unterschied zwischen den folgenden Kategorien von Juden: 1. Juden durch Geburt, die das Judentum als ihre Religion angeben; 2. Wahljuden (zum Judentum Konvertierte); 3. Juden durch Geburt ohne Religion - d.h. säkulare Juden sowie Nichtjuden, die von Juden aufgezogen wurden oder mit Juden leben.
Die jüdische Kernbevölkerung wurde auf 5'515'000 geschätzt. Die restliche Bevölkerung zählte etwas über 3 Mio. Falls nichts anderes angegeben wird, untersucht dieser Aufsatz nur die jüdische Kernbevölkerung.

Umfrage gibt die erwachsene Kernbevölkerung der Juden ihre Identifikation wie folgt an: Reformjudentum 38%, gefolgt von den Konservativen mit 35%, Orthodoxe 6%, Rekonstruktionisten etwas über 1%. Das zeigt eine erhebliche Abweichung von den Ergebnissen der vorherigen Nationalstudie, die 20 Jahre früher durchgeführt wurde: Die Mehrheit der amerikanischen Juden (56%) waren in ihrem Selbstverständnis Konservative, 24% Reformer und 9% Orthodoxe. Diese gegenwärtige konfessionelle Rückläufigkeit ist auch deshalb von Bedeutung, weil sie dem Modell der christlichen Konfessionen entgegenzulaufen scheint: Bei den Christen haben die liberalen Gruppen von Protestanten erhebliche Verluste erlitten, während die konservativen christlichen Gruppen grösser geworden sind. Bei den Juden hingegen gewinnen die zwei liberalsten Fraktionen - Rekonstruktionisten und Reformer - im Vergleich mit den anderen Gruppierungen, während die traditionelleren Bewegungen - Konservative und Orthodoxe - einen relativen Verlust erleiden. Schliesslich zeigt diese Rückläufigkeit auch, dass trotz der triumphalistischen Rhetorik der führenden Köpfe der Orthodoxen der Prozentsatz der amerikanischen Juden, die sich mit der Bezeichnung "orthodox" identifizieren, weiterhin zurückgeht.

Bei genauerer Prüfung enthüllen diese Daten einen komplexeren Sachverhalt. Es besteht kein direkter Zusammenhang zwischen der Selbstidentifikation der Juden und der eigentlichen Mitgliedschaft. Wenn wir die faktischen Beitritte betrachten, so finden wir 43%, die den konservativen Gemeinden beitreten, 35%, die sich Reformtempeln anschliessen, 16%, die den orthodoxen und 2%, die den rekonstruktionistischen Synagogen beitreten.[17] Bei Juden, die das "Reform-Etikett" wählen, ist es weniger wahrscheinlich als bei Juden der anderen Bewegungen, dass sie ihr Geld in einer Synagogenmitgliedschaft investieren. Die deutlich tiefere Mitgliedschaftsrate von Juden, die sich als Reformer bezeichnen, ist eine von vielen Beweisen, dass die Bezeichnung "Reformer" heute von vielen Juden verwendet wird, die sich nicht notwendigerweise der Bewegung verpflichtet haben.

Sich wandelnde Tendenzen in der Bevorzugung einer Konfession sind äusserst wichtig, denn die Bezeichnung, die ein Jude wählt, ist in der Regel ein wesentliches Indiz für das Mass der inneren Bindung an das Judentum. Bei einer Anzahl von Erhebungen über jüdisches Verhalten behält folgende Volksweisheit erstaunlicherweise recht: Juden, die sich als Orthodoxe, Konservative und Reformer bezeichnen, markieren die Bandbreite der inneren Beteiligung am jüdischen Glauben: die Orthodoxen sind am intensivsten, die Reformer am wenigsten jüdisch. Die Gruppe der Konservativen steht in der Mitte dazwischen. Manchmal sind sie den Orthodoxen näher, ein andermal den Reformern.[18] Es sollen nur zwei Beispiele angeführt werden: Bei Juden, die sich als Orthodoxe

17 Kosmin, et al., Tabelle 29, 37

18 Für die Regel gibt es Ausnahmen, da wir ja das Verhalten einer Gesamtmenge beschreiben. Ausserdem entspricht das tatsächliche Verhalten von Juden, die sich zu einer Bewegung zählen, nicht unbedingt der Ideologie dieser Bewegung. Die meisten Juden wählen scheinbar ein konfessionelles Etikett, nicht weil ihnen die Ideologie der Konfession entspricht - falls sie diese überhaupt kennen -, sondern weil es mit dem Grad ihres Engagements übereinstimmt.

bezeichnen, ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie einer Synagoge beitreten, zweimal so hoch wie bei Reformern. Ausserdem ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie mindestens einmal pro Woche einem Gottesdienst beiwohnen, sechsmal so hoch wie bei den Konservativen. Eine Reise nach Israel ist bei den Orthodoxen wahrscheinlicher als bei Konservativen und viel wahrscheinlicher als bei Reformern; mit grösserer Wahrscheinlichkeit haben Orthodoxe, im Gegensatz zu Konservativen und Reformern, jüdische Freunde und bestimmen die meisten ihrer Spenden für jüdische Zwecke. Deshalb sagt uns die konfessionelle Bezeichnung, die ein Jude wählt, viel über seine innere Verpflichtung dem Judentum gegenüber aus. Wir müssen betonen, dass die Konfessionen viele der erwähnten Verhaltensmuster nicht gutheissen und dass sie oft bestürzt darüber sind, was selbsterklärte Anhänger im Namen ihrer Konfession tun.

Um aber den Zustand des religiösen Lebens der Juden in Amerika zu beurteilen, ist es wichtig zu sehen, dass die Bezeichnung "Reformer" die populärste geworden ist und dass die Bezeichnungen "orthodox" und "konservativ" im Verhältnis Einbussen erlitten haben. Es hat eine fortlaufende Verschiebung bei der konfessionellen Selbstidentifizierung der Juden gegeben. In den frühen Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts genoss die Bezeichnung "orthodox" grosse Popularität. Um die Mitte des Jahrhunderts erfreute sich das Etikett "konservativ" grosser Beliebtheit, und gegenwärtig erlebt die Reformbewegung einen grossen Aufschwung. Für viele Juden heute zeugt die Bezeichnung "Reformer" von einem Abdriften in einen religiösen Minimalismus.

Wie amerikanisch ist das religiöse Verhalten der Juden?

Wenn Juden das Nachlassen der religiösen und kommunalen Verpflichtungen diskutieren, die für die moderne jüdische Erfahrung charakteristisch ist, so führen sie ausnahmslos den Begriff "Assimilierung" an.[19]

Gemäss der herkömmlichen Vorstellung assimilieren sich Juden und suchen Zugang zur amerikanischen Gesellschaft, indem sie sich vom Gottesdienst fern-

19 Ein anderer Ausdruck, der in einem solchen Kontext oft angewandt wird und der hier absichtlich fehlt, ist "Säkularisierung". Vor allem vor dem Hintergrund des neu erwachten religiösen Interesses seit den Siebzigerjahren haben Religionssoziologen die sogenannte "Säkularisierungsthese" debattiert. Diese These äussert die Vermutung, dass moderne Gesellschaften sich unausweichlich der Säkularisierung zuwenden. Für eine knappe Diskussion der These, siehe Thomas Robbins und Dick Anthony, In God's We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America (zweite Ausgabe, New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1990), 7-8; und für einen guten Überblick darüber, inwiefern sich diese Debatte auf das amerikanische Judentum anwenden lässt, siehe Stephen Sharot, "Judaism and the Secularization Debate", Sociological Analysis Herbst 1991, 255-73. Sharot unterstützt eine modifizierte Version der Säkularisierungsthese das Judentum betreffend und schreibt über "die säkularisierte Mehrheit und die traditionalistische Minderheit." Ich vermeide den Ausdruck "säkular", weil er eine "Entweder-Oder-Analyse" erfordert. Eine solche vermag der Komplexität des religiösen Suchens der Menschen nicht gerecht zu werden.

halten, indem sie sich mit Nichtjuden verheiraten und indem sie die religiösen Riten aufgeben. Wenn man dies jedoch genauer betrachtet, ist es nicht so offensichtlich, dass das Abdriften eines grossen Prozentsatzes der amerikanischen Juden in einen religiösen Minimalismus die Juden ihren christlichen Nachbarn gleichmache. Irgendwie bleiben sie trotz ihrer religiösen Indifferenz unterscheidbar, auch wenn sie möglicherweise in der amerikanischen Gesellschaft aufgehen.

Beim Vergleich von Juden mit christlichen Gruppen zog George Gallup Jr. düster den Schluss, dass "Religion für amerikanische Juden von untergeordneter Bedeutung ist". Um diese These zu unterstützen, zitieren Gallup und andere eine Anzahl von offenkundigen Divergenzen zwischen Juden und Christen: Mitte der Achtzigerjahre gaben 40% der allgemeinen amerikanischen Bevölkerung an, sie besuchten wöchentlich den Gottesdienst. Unter den Juden machen weniger als die Hälfte dieses Prozentsatzes dieselbe Aussage. 35% der Juden sagten, dass in ihrem Leben "Religion nicht sehr wichtig ist". Dasselbe sagen nur 14% der allgemeinen Bevölkerung.[20] Wir können noch weitere Divergenzen anführen: Der Prozentsatz der Juden, die nie eine Synagoge besuchen, ist grösser als derjenige der Christen, die angeben, nie zur Kirche zu gehen.[21] Während sich in den Siebzigerjahren ungefähr sechs von zehn Amerikanern zu einer Kirche zählten, waren im Judentum nur vier von zehn Juden Synagogenmitglieder.[22]

Der Vergleich zwischen jüdischen und christlichen Modellen wird schwieriger, wenn andere Masse angewandt werden. Wir brauchen nur zu erwähnen, dass sich die Umfragenforschung über die amerikanische Religion stark auf das Erfassen des religiösen Glaubens stützt. Umfragen unter Juden versäumen es in der Regel, über solche Dinge Fragen zu stellen. Weil im Judentum jedoch das Hauptgewicht auf dem rituellen Handlungsvollzug liegt, fragen die Studien über Juden nach religiösen Praktiken, die im Christentum keine Entsprechung finden. Sie erkundigen sich zum Beispiel danach, ob zwei Geschirrgarnituren gebraucht werden oder ob am Schabbat kein Geld berührt wird. Trotz allem gibt es ein paar aufschlussreiche Studien, die eine Basis für einen Vergleich liefern.

In seiner Studie von 1989 befragte der Soziologe Steven M. Cohen ausgewählte Juden und Jüdinnen über ihren Glauben an Gott. Er erhielt beinahe von einem von fünf Befragten skeptische Antworten. Im Gegensatz dazu beteuern in der allgemeinen amerikanischen Bevölkerung über neun von zehn Personen, dass sie an Gott glauben.[23] Cohen fand auch heraus, dass 30% der Juden Religion als nicht sehr wichtig in ihrem Leben betrachten. In der Gallup-Umfrage ga-

---

20 Gallup und Castelli, 116.

21 Gallup und Castelli, 33-35.

22 Theodore Caplow, et al., All Faithful People: Change and Continuity in Middletown's Religion (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), 29.

23 Steven M. Cohen, Content or Continuity? Alternative Bases for Commitment: The 1989 National Survey of American Jews (N.Y.: American Jewish Committee, 1991, 67. Über den amerikanischen religiösen Glauben, siehe Andew W. Greeley, Religious Change in America (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 13-14.

ben nur 14% der befragten Amerikaner dieselbe Antwort. Einige Erhebungen über den Glauben an einen persönlichen Gott zeigen deutlich niedrigere Zahlen bei Juden als bei Christen. Einige dieser Divergenzen lassen sich vielleicht der Tatsache zuschreiben, dass es bei Juden, anders als bei Christen, zum Glauben gehört, dass er gewisse religiöse Verpflichtungen beinhaltet: Traditionell ist im Judentum die Tat viel wichtiger als ein reines Glaubensbekenntnis. Aber wir haben gesehen, dass der rituelle Handlungsvollzug in der jüdischen Gemeinde stark abgenommen hat. Für schätzungsweise die Hälfte der jüdischen Bevölkerung spielt die Religion als Glaubensbekenntnis und die Religion in ihrer rituellen Form eine minimale Rolle.

Dies ist bei der amerikanischen Gesellschaft als ganze nicht der Fall. Viele Umfragen haben gezeigt, dass die amerikanische Gesellschaft auf eine überwältigende Weise religiös ist und dass das religiöse Verhalten der Amerikaner eine bemerkenswerte Stabilität aufweist. Der Glaube an "grundlegende Lehren, Kirchgang, organisatorische Zugehörigkeit und Aktivität, (und an) religiöse Erfahrung ... hat sich nicht verändert,"[24] sagen Andrew Greeley und andere, die das religiöse Leben der Amerikaner studiert haben. Anders als in anderen Ländern besucht die grosse Mehrheit der Amerikaner weiterhin Gottesdienste und akzeptiert den religiösen Glauben.

Die Frage bleibt bestehen, warum Juden weniger religiös sind als der Rest der amerikanischen Bevölkerung. In der Tat gelingt es vielen Juden nicht einmal, die Intensität der amerikanischen Religiosität und deren Allgegenwart in der amerikanischen Geschichte zu verstehen.[25] Vielleicht ist es das, was der Demographe Barry Kosmin meinte, als er davor warnte, dass sich die amerikanischen Juden "an ein mythisches Amerika angleichen, das nur von ein paar Mitgliedern der Episkopalkirche und von ein paar Unitariern bewohnt wird."

Obwohl sie keine rechtsgerichteten Gruppierungen fürchten, die Amerika christianisieren wollen, so scheinen viele Juden ihre eigene religiöse Indifferenz auf die amerikanische Gesellschaft zu projizieren. Im Gegensatz dazu waren aussenstehende Betrachter von Alexis de Tocqueville und Max Weber bis hin zu zeitgenössischen Soziologen erstaunt über die Allgegenwart der Religiosität in der amerikanischen Gesellschaft. Im Abdriften in einen religiösen Minimalismus, was einen bedeutenden Teil der jüdischen Bevölkerung charakterisiert, liegt eine bemerkenswerte Ironie. Diese Ironie ist vom Soziologen Paul Ritterband geschickt eingefangen worden: "Als die Juden in ihrem Lebensstil mehr amerikanisch (und weniger jüdisch) wurden, wurden sie auf einer anderen Ebene, auf der religiösen Ebene, weniger amerikanisch."[26]

---

24 Andrew Greeley, Religious Change in America (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 115-116.

25 Zitiert von Raanan Gerberer, "Its Time to Market Judaism," Long Island Jewish World 20. Dezember 1991, 21.

26 "The Determinants of Jewish Charitable Giving", in Kosmin und Ritterband, ed., Contemporary Jewish Philanthropy in America (Savage, MD: Rowman und Littlefield, 1991), 59-60.

II. Die organisierten Bewegungen - die Implikationen der Kontroverse

Veränderungen der Observanz und eine neue religiöse Sensibilität, die in den letzten Jahrzehnten die amerikanische jüdische Gemeinde erfasst hat, haben das organisierte religiöse Leben von Grund auf neu gestaltet. Alle Bewegungen des amerikanischen Judentums antworteten auf neue soziale und innergemeindliche Herausforderungen. Jede Bewegung ihrerseits war gezwungen, auf die neuen Richtungen zu reagieren, die von den anderen Gruppierungen auf der religiösen Skala eingeschlagen wurden. Als Folge davon haben sich die drei grössten Gruppierungen - das amerikanische Reformjudentum, die Konservativen und die Orthodoxen[27] - neu eingerichtet auf eine Weise, die die religiöse Polarisierung innerhalb und zwischen jeder Bewegung noch verstärkt hat.

Die treibende Kraft hinter einem grossen Teil dieses Wandels ist eine neue Perspektive, die das amerikanische jüdische Denken seit den Sechzigerjahren beeinflusst hat: der Geist des Individualismus. Obwohl der Individualismus in der amerikanischen Gesellschaft schon lange gepriesen wurde, hat er seit den Sechzigerjahren auf das religiöse Leben auf eine neue Weise eingewirkt. Erstens hat er die Frage nach Ungezwungenheit und Engagement im kirchlichen und synagogalen Leben geweckt. Junge Juden verwarfen in den Sechzigerjahren auf eine vernichtende Weise die kalten, formellen, "kathedralen-ähnlichen" Synagogen der amerikanischen Vororte. Sie ersetzten diese durch Studier- und Gebetskreise, an denen sich jeder beteiligen konnte *(Chavurot)*. Mit der Zeit schlossen sich auch kleine Gruppen von Juden mit gemeinsamen Interessen und Bedürfnissen zusammen; daraus gingen Synagogen für Schwule, Lesben, Feministinnen etc. hervor.

Der neue Geist des Individualismus veranlasste ausserdem Nonkonformisten dazu, Veränderungen im religiösen Leben zu *fordern*. Sie verlangten zum Beispiel liturgische Veränderungen, Revisionen von synagogalen Bräuchen und neue Interpretationen des jüdischen religiösen Gesetzes. Schliesslich machte der Individualismus den einzelnen Mut, das Judentum als eine normative Institution zurückzuweisen. Er gab ihnen zudem die Macht, das Judentum dort, wo es angebracht war, neu zu erfinden. Um ein Beispiel zu nennen: Jüdische Männer, die nicht-jüdische Frauen heirateten, begannen jetzt zu *verlangen*, dass ihre Kinder zu den Juden gezählt werden.

Der neue Geist des Individualismus stellte alle organisierten Bewegungen vor neue Herausforderungen. Im folgenden werden die wichtigsten Herausforderungen dargestellt.

---

27 Der Rekonstruktionismus definiert sich heute als die "vierte Bewegung". Der Rekonstruktionismus wurde von Rabbiner Mordechai M. Kaplan gegründet; er war über sechzig Jahre lang Professor am konservativen Seminar. Die neue Bewegung brach mit den Konservativen und bildet heute ihre eigenen Rabbiner an einem Seminar in Philadelphia aus. Da die Anhänger des Rekonstruktionismus weniger als 1% aller amerikanischen Juden ausmachen, wird der Rekonstruktionismus in der vorliegenden Diskussion nicht berücksichtigt.

1. Die Frauenbewegung

Seit den Sechzigerjahren haben jüdische Frauen versucht, die Perspektiven des Feminismus in das jüdische religiöse Leben zu integrieren. Schon in den frühen Siebzigerjahren forderte eine Gruppe mit dem Namen *'Esrat Nashim*[28] die Gleichberechtigung der Frauen in den Synagogen. Sie bestanden auf dem Recht der Frauen, im *Minjan*[29] gezählt zu werden, als Vorbeterinnen *(Schelichei Zibur)* und als Rabbinerinnen zu dienen. Jede der religiösen Bewegungen hat sich mit diesen Forderungen auseinandersetzen müssen. Die Reformbewegung ordinierte 1972 ihre erste Frau zur Rabbinerin. Ausserdem entschied ein Jahr später das konservative Rabbinat, jeder Gemeinderabbiner könne selbst bestimmen, ob die Frauen als Teil des *Minjan* (Gebetsquorum) seiner Synagoge zählen.[30] In den Achtzigerjahren machte die Bewegung für die Gleichberechtigung der Frauen in der Synagoge weitere Fortschritte. Reformgemeinden, wie auch etwa die Hälfte aller konservativen Synagogen, gewährten Frauen routinemässig die gleichen Rechte wie Männern.[31] Trotzdem war der Veränderungsprozess oft mit einigen Widerwärtigkeiten verbunden. In konservativen Synagogen beispielsweise liess man die "Verlierer" der Kämpfe verbittert zurück. Die "Gewinner" ihrerseits ärgerten sich über den übermässig langen und qualvollen Prozess.

In der konservativen Bewegung wurde der heftigste Kampf um die religiöse Beteiligung von Frauen über das Thema "Frauenordination" ausgetragen. Von 1977 bis 1984 setzten konservative Rabbiner ihre rabbinische Schule, das *Jewish Theological Seminary of America*, unter Druck, Frauen zum rabbinischen Studium und zur Ordination zuzulassen. Kommissionen prüften die Frage, der Lehrkörper des Seminars debattierte, und schliesslich unterstützte der damalige Seminarvorsteher, Gerson D. Cohen, die Ordination von Frauen. Strittig war die Frage, ob das jüdische Gesetz insofern interpretiert werden kann, dass Frauen als gleichberechtigte, amtierende Lehrerinnen, Entscheidungsträgerinnen des jüdischen Gesetzes, Vorbeterinnen und religiöse Zeugen legitimiert werden können. Als eine Konfession, die sich "Tradition und Veränderung" verpflichtet sieht, wurde die konservative Bewegung besonders hart bedrängt, eine Lösung zu finden, vor allem weil die Befürworter der Veränderung für ihre Sache im Namen von Gleichberechtigung, Fairness und Ethik kämpften. Diese Lösung sollte "Tradition" im Zeichen der Veränderung herausfordern. Nach Jahren intensiver Auseinandersetzung wurden Frauen zum konservativen Rabbinat zugelassen

---

28 *Esrat Nashim:* wörtl.: "Frauenhof" (im Tempel), Frauenabteilung in der Synagoge (die Redaktion).

29 *Minjan:* Quorum, mindestens 10 erwachsene jüdische Männer zum gemeinsamen Gebet (die Redaktion).

30 Jack Wertheimer, A People Divided: Judaism in Contemporary America (N.Y.: Basic Books, 1993), 22.

31 Edya Artz, "Our Rights to Rites," Women's League Outlook, Herbst 1988, 17-18; idem "Survey Update: Women's Rights to Rites," Women's League Outlook, Sommer 1990, 20-21.

(und später auch zum Kantoren-Amt). Die konservative Bewegung begann, sich selbst als eine "traditionelle, egalitäre" Form des Judentums zu definieren.[32]

Eine leisere, aber ebenso harte Debatte quälte auch die moderne orthodoxe Gemeinde in jener Periode, in welcher die weiblichen Mitglieder der othodoxen Synagogen der Mitte versuchten, ihre Bindung an die Orthodoxie mit dem neuen feministischen Bewusstsein der Siebziger- und Achtzigerjahre zu vereinbaren. Blu Greenberg, die wohl herausragendste Vertreterin dieser Gruppe, erzählte folgende Anekdote, um ihr eigenes wachsendes Unbehagen mit der Rolle zu beschreiben, die den Frauen in den orthodoxen Synagogen zugewiesen wird: An einer *Simchat-Torah-Feier*[33] in den späten Siebzigerjahren bat der Rabbiner die Gemeinde um Ruhe und fügte hinzu, dass "wir den Gottesdienst nicht abschliessen, bis jede einzelne Person hier eine *Hakafah* gehabt hat" (d.h. die Torahrolle in der Synagoge herumgetragen hat).[34] Da ja die Frauen in den orthodoxen Synagogen an den Hakafot nicht teilnehmen, hat der Rabbiner gedankenlos seine weiblichen Gemeindemitglieder auf den Status einer "Unperson" verwiesen. Die orthodoxen Frauen, die eine aktive Rolle in Gottesdiensten einzunehmen wünschten, gründeten ein Netz von *Tefillah*-Gruppen (Gebetsgruppen) in den Siebzigerjahren, weil sie die Trennung von Männern und Frauen in ihren eigenen Synagogen akzeptierten und die Tatsache annahmen, dass es für Frauen unmöglich ist, aktiv an den Gottesdiensten teilzunehmen. Die neuen Gebetszirkel unternahmen Schritte, um einen Konflikt mit der grösseren orthodoxen Gemeinde zu vermeiden: Sie setzten die Gottesdienste nur einmal monatlich an, damit die Mitglieder weiterhin ihre eigenen Synagogen an drei von vier Schabbat-Tagen besuchen konnten. Sie liessen ausserdem diejenigen Teile des Gottesdienstes aus, die nur von einem Männerquorum vorgetragen werden können. Ebenfalls vermieden sie den Ausdruck *Minjan*, der ein offizielles Gebetsquorum bezeichnet. Sie wollten nicht den Eindruck erwecken, sie führten eine Handlung aus, die nur für Männer reserviert ist.

Mit nur wenigen Ausnahmen reagierten Rabbiner der orthodoxen Synagogen der Mitte negativ auf diese Aktivitäten ihrer eigenen weiblichen Mitglieder.[35] Deshalb trafen sich die *Tefillah*-Gruppen meistens in Privathäusern, weil ihnen nur wenige Synagogen Platz anboten. Die Gebetsgruppen wurden zudem abgewiesen, wenn sie sich für halachische Leitlinien an Rabbiner wandten. Wie eine der Wortführerinnen der Bewegung beobachtete, so war dies eines der wenigen Male in der jüdischen Geschichte, "dass sich Juden für halachischen Rat an Rabbiner wandten und abgewiesen wurden."

Ein anderer Schwerpunkt der jüdischen Frauenbewegung innerhalb der religiösen Sphäre will den Frauen eine grössere Rolle im traditionellen Leben gewähren. Deshalb wurden bei jüdischen Hochzeiten Doppelring-Zeremonien ein-

---

32 Wertheimer, A People Divided, 138-154.

33 *Simchat Torah:* Gesetzesfreude, achter Tag des Sukkotfestes (die Redaktion).

34 Blu Greenberg, On Women and Judaism (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1981), 76-77.

35 "Orthodox Women's Prayer Groups," Lilith, no. 14 Herbst/Winter 1985, 5-6.

geführt, damit die Braut eine aktivere Rolle spielen kann. Die *Brit-Millah*-Feier[36] wurde revidiert, um Müttern die Gelegenheit zu geben, einen Teil der Liturgie bei der Beschneidung ihres Sohnes vorzutragen. Als diese Hürden genommen waren, verschoben jüdische Feministinnen den Schwerpunkt ihrer Aufmerksamkeit auf das Feiern der Ereignisse des weiblichen Lebenszyklus'.[37] Am meisten wurden von diesen Feiern zweifellos Geburtsfeste für neugeborene Mädchen abgehalten. Es gibt Feiern, wie zum Beispiel die *Simchat Bat*[38] oder die *Shalom Bat*[39], die ausser Äusserungen der Eltern des neugeborenen Mädchens keine neue Liturgie oder Zeremonie beinhalten. Andere, wie zum Beispiel die *Brit Banot*[40], nehmen sich nicht nur die Liturgie der *Brit Millah* zum Vorbild, sondern suchen in einigen Fällen einen Ersatz für den Akt der Beschneidung in analogen körperlichen Handlungen. So wird das neugeborene Mädchen beispielsweise in ein rituelles Bad getaucht, oder seine Füsse werden mit Wasser gewaschen. Wie die Anthropologin Chava Wiessler bemerkt, streben solche Feiern danach, mehrere Ziele zu erreichen: 1. Sie wollen eine sorgfältig ausgearbeitete Feier schaffen, die der *Brit Millah* gleichkommt. 2. Es soll eine Liturgie entwickelt werden, die das Kind in den Bund einführt, der Israel an seinen Gott bindet. 3. Man will einen Zugang zur Unterscheidung geschlechtsspezifischer Rollen festlegen.

Eine grosse Auswahl von Feiern wurde entwickelt, um andere Marksteine im Leben der Frauen zu feiern. Diese umfassen das Auslösen der erstgeborenen Tochter *(Pidyon Ha-Bat)*, Entwöhnungszeremonien sowie spezielle Gebete, die es Frauen möglich machen, sowohl der Schwangerschaften als auch der Fehlgeburten zu gedenken. Ferner wurde eine Reihe von Liturgien für den Fruchtbarkeitszyklus der Frau geschaffen. Man feiert den Beginn der Menstruation, statt ihn als Fluch zu empfinden. Er wird als ein "Mündigwerden" bezeichnet, das an einem öffentlichen Ort von Tochter und Mutter verkündet werden soll.[41] Jüdische Feministinnen schufen auch andere Zeremonien, um die monatliche Feier des rituellen Waschens in der *Mikweh*[42] zu adaptieren. Andere Feste feiern den Beginn der Menopause. Für Feministinnen sind solche Rituale wertvoll, weil

---

36 *Brit Millah:* rituelle Beschneidung (die Redaktion).

37 Texte von solchen Zeremonien sind bei den Akten im Jewish Women's Resource Center. Für einen Überblick, siehe Susan W. Schneider, Jewish and Female, (N.Y.: Simon and Schuster, 1984) welcher einen Abschnitt über "Rituals for the Landmarks of our Lives", 117-48, beinhaltet.

38 *Simchat Bat:* Tochter-Freudenfest (die Redaktion).

39 *Schalom Bat:* Tochter-Willkommensfest (die Redaktion).

40 *Brit Banot:* Töchter-Bundesfest (in wörtl. Analogie zur Beschneidungsfeier der Knaben) (die Redaktion).

41 Für eine Zeremonie, die das Einsetzen der Menstruation feiert, siehe Penina V. Adelman, Miriam's Well: Rituals for Jewish Women around the Year (Fresh Meadows, N.Y: Biblio Press, 1986), Abschnitt über "Sivan". Siehe auch Siddur Nashim, comp. Maggie Wenig und Tama Janowitz (unveröffentlicht, Providence, 1976), für ein "Prayer On Menstruation."

42 *Mikweh:* rituelles Bad (die Redaktion).

sie den einzigartigen Erfahrungen von Frauen Anerkennung zollen. Ausserdem feiern diese Feste die Marksteine in ihrem Leben; so werden diese weder ignoriert noch in private Feiern verbannt. Trotzdem bedeutet es für einige Feministinnen einen Rückschritt, wenn der Schwerpunkt auf die biologischen Funktionen der Frau gelegt wird. "Ist das Feiern der Menstruation Feminismus, oder ist es eine Zeremonie, die die Instrumentalität ehrt?", fragt Cynthia Ozick in einem bekannten Aufsatz. Feminismus, sagt sie, muss es den Frauen ermöglichen, die Biologie zu übersteigen. Folglich sollte der jüdische Feminismus versuchen, der Aussonderung der Frau ein Ende zu machen.[43]

Einige jüdische Feministinnen verwenden auch das Fest des Neumondes neu. Sie bauten darauf auf, dass dieses Fest traditionell mit der Frau in Verbindung gebracht wird. Rabbinische Texte untersagen den Frauen, im Gegensatz zu den Männern, seit langem, am Neumond *(Rosch Chodesch)* ihren alltäglichen Arbeiten nachzukommen. In der Tat steht für einige dieser Texte *Rosch Chodesch* für eine Belohnung der Frauen, d.h. für eine Zeit, wenn in der zukünftigen Welt "Frauen erneuert werden wie Neumonde".[44] Wegen der starken historischen Verbindung von Frauen und diesem monatlichen Feiertag bot sich *Rosch Chodesch* als Gelegenheit an, die einzigartigen spirituellen Bedürfnisse von Frauen zu untersuchen. Indem sie auf den traditionellen *Techinot* (Bittgebete der Frauen) aufbauten, verfassten feministische Liturginnen neue Texte, um die Feier des Neumondes zurückzufordern. Seit den frühen Siebzigerjahren, als diese Feiern populär wurden, treffen sich *Rosch Chodesch*- Gruppen im ganzen Land, normalerweise am Abend, wenn der Neumond erscheint. Dieser Anlass wird gekennzeichnet durch Aktivitäten, die "von einer gelehrten (oder hagiographischen) Darstellung eines Aspektes der jüdischen Frauengeschichte, über künstlerische Wiedergaben von Frauenerfahrungen (verbal, musikalisch oder bildnerisch) und Kochen von symbolischen Speisen, bis hin zu bildlichem Darstellen unter Anleitung und zum Schreiben von Mythen"[45] reichen.

In allen diesen Aktivitäten haben jüdische Feministinnen die Spannung in Angriff genommen, die zwischen den folgenden zwei Wünschen besteht: dem Wunsch, den Frauen Gelegenheit zu geben, ihre eigenen religiösen Bedürfnisse auszudrücken, und dem Wunsch, die Frauen in alle Facetten des jüdischen religiösen Lebens zu integrieren. Ersteres führt zu Liturgien und Riten, die ausschliesslich für Frauen sind; letzteres findet für Frauen Ausdruck in religiösen Gemeindeaktivitäten, die nicht geschlechtsspezifisch sind.

In Diskussionen über liturgische Überarbeitungen ist folgende Frage zentral: Ist das Ziel der neuen Liturgien, sich an Gott zu wenden mit weiblichen

---

43 Cynthia Ozick, "Bima: Torah as a Matrix for Feminism", Lilith vol. 13, Winter/Frühling 1985, 48-49

44 Für eine gute Einführung in historische wie auch zeitgenössische Rosch Chodesch-Feiern von Frauen, siehe Arlene Agus, "This Month is for You: Observing Rosh Hodesh As A Woman's Holiday", in Elizabeth Koltun, ed., The Jewish Woman: New Perspectives (N.Y.: Schocken Books, 1976), 84-93.

45 Shulamit Magnus, "Re-inventing Miriam's Well", in: Jack Wertheimer, ed., The Uses of Tradition, 337.

Pronomen oder mit Pronomen, die mit keinem der beiden Geschlechter in Verbindung gebracht werden? Diese Diskussionen hallen noch immer im amerikanischen jüdischen religiösen Leben wieder: alle ausser der orthodoxen Bewegung erwägen, eine "geschlechtsneutrale" Sprache in den Gebeten und Riten einzuführen, die die Erfahrungen der Frauen berücksichtigt. Wie eine Feministin sagt, "können wir nicht nur 'Frauen beigeben und umrühren': ... Wenn die Hälfte des Judentums, wie viele argumentieren, gefehlt hat, so kann niemand sicher sein, wie das Judentum aussehen wird, wenn es erst einmal wieder mit seiner anderen Hälfte vereinigt ist."

2. Der religiöse Status der Homosexuellen

Der Geist des sexuellen Experimentierens, ideologische Protestbewegungen sowie soziale Befreiung haben Homosexuelle seit den Sechzigerjahren ermutigt, gleichwertige Behandlung vor dem Gesetz und volle Akzeptanz ihrer sexuellen Ausrichtung zu verlangen. Dieser grosse Öffnungsdrang wurde noch verstärkt durch die katastrophale Aids-Epidemie, welche das Bedürfnis für Homosexuelle steigerte, ihre Notlage bekannt zu machen. Homosexuelle haben Trost gesucht bei religiösen Institutionen, die ausschliesslich für die spirituellen Bedürfnisse und die Sehnsucht nach Gemeinschaft von Homosexuellen und Lesben sorgen. Die erste homosexuelle Synagoge, *Beth Chayim Chadaschim*[46] in Los Angeles, wurde 1972 gegründet. Seit damals wurden ungefähr zwanzig zusätzliche Gemeinden geschaffen; die grösste davon, die *Congregation Beth Simchat Torah* in New York, gibt an, 1100 Mitglieder und an hohen Feiertagen 2000 Gottesdienstbesucher zu haben.[47] In Interviews beschreiben die Mitglieder dieser Gemeinden ihre frühe Erziehung in *Jeshivas* und hebräischen Schulen sowie ihre anschliessende Ablehnung des Judentums wegen des Konflikts zwischen ihrer sexuellen Ausrichtung und den traditionellen jüdischen Normen.[48] Synagogen für Homosexuelle bieten diesen Leuten eine Möglichkeit, am jüdischen Leben teilzunehmen zusammen mit Männern und Frauen, die ihre Lebensweise teilen.

---

46 *Beth Chaim Chadaschim:* Haus des neuen Lebens (die Redaktion)

47 Über die Gemeinde Beth Simchat Torah und ihren neuen Rabbiner, siehe Yoseph I. Abramowitz, "Rabbi takes on Congregation's Risks, Challenges," LI Jewish World, 10.-16. April 1992, 12.

48 Barry Alan Mehler, "Gay Jews," Moment vol. 2, März 1977, 22; Henry Rabinowitz, "Talmud Class in a Gay Synagogue", Judaism vol. 32, Herbst 1983, 433-43. Janet R. Marder, "Getting to Know the Gay and Lesbian Shul", The Reconstructionist vol. 51, Okt.-Nov. 1985, 20-25. An der 12. internationalen Konferenz von homosexuellen Juden 1991 wurden separate Gottesdienste abgehalten, um die religiösen Sensibilitäten von Reformern, Konservativen und Orthodoxen zu berücksichtigen. Als ein Teilnehmer gefragt wurde, wie er es vereinbaren könne, orthodox und homosexuell zu sein, zuckte er die Achseln und sagte: "Wir halten 612" anstelle der geforderten 613 Gebote ein. Tamar Kaufman, "Gays, Lesbians Show Their Pride", The Jewish Week 7.-13. Juni 1991, 33.

Vieles von der traditionellen Liturgie wird bei Gottesdiensten in Synagogen der Homosexuellen verwendet. Es werden aber auch neue Gebete hinzugefügt, um "geschlechtsspezifische Bezeichnungen für Gott zu entfernen, um Beiträge von Frauen wie von Männern zu berücksichtigen... und um die Erfahrungen von lesbischen und schwulen Juden wiederzuspiegeln." Ein neues Gebet in der Liturgie von *Sha'ar Zahav*[49] in San Francisco drückt folgende Hoffnung aus: "Lass den Tag kommen, der ganz zum Schabbat wird, wenn alle Leute, alle Religionen, alle Menschen mit ihren verschiedenen sexuellen Ausrichtungen als eine Familie frohlocken, alle Kinder Deiner Schöpfung."[50] Homosexuelle Synagogen bieten auch "rites de passage" (Übergangsriten) an, die es in den meisten Synagogen nicht gibt: zum Beispiel Einsegnung, Hochzeit und Bestätigungsgottesdienste für homosexuelle Paare, ausserdem Namensgebungszeremonien für homosexuelle Paare, die ein Kind adoptieren und "coming out"-Feiern. Da die Aids-Epidemie in der homosexuellen Gemeinde wütet, bietet die Gemeinde auch einzigartige Betreuung und Liturgien an, um die Kranken und ihre Angehörigen zu trösten.

Wie dies in der amerikanischen Gesellschaft allgemein der Fall ist, suchen jüdische Homosexuelle nicht nur separate Institutionen, sondern wollen auch gleichberechtigt am ganzen Spektrum des jüdischen Lebens teilnehmen. Die meisten Segmente der Gemeinde haben öffentliche Beschlüsse verabschiedet, die die zivile Diskriminierung von Homosexuellen verurteilen. Die Frage nach der Haltung des Judentums gegenüber der Homosexualität ist noch immer ein Streitpunkt zwischen den religiösen Bewegungen: Ist die eindeutige biblische Verurteilung von homosexuellen Handlungen im Amerika des späten 20. Jahrhunderts noch von Bedeutung? Die spezifischen Fragen, denen sich religiöse Gruppen ausgesetzt sehen, drehen sich um den Status der Juden, die offen zu ihrer Homosexualität stehen: Sollen homosexuelle Synagogen als eine konfessionelle Organisation zugelassen werden? Sollen Juden, die sich öffentlich zu ihrer Homosexualität bekannt haben, zu Rabbinern und Kantoren ordiniert werden und in Autoritätspositionen in Synagogen dienen? Und sollen Rabbiner öffentliche "Bestätigungs"-Feiern für homosexuelle Paare durchführen?

In bezug auf diese Fragen haben die jüdischen religiösen Bewegungen verschiedene Positionen eingenommen. Orthodoxe Gruppen behalten die Ansicht bei, dass biblische und rabbinische Gesetze homosexuelle Handlungen verurteilen. Deshalb verwerfen sie jede Bemühung, die Homosexualität in der jüdischen Gemeinde zu legitimieren. Im Magazin *"Tradition"*, der Zeitschrift der Orthodoxie der Mitte, argumentiert Hillel Goldberg, dass das "homosexuelle Gotteshaus die regressivste aller Institutionen sei, weil es die religiöse Akzeptanz der Homosexualität und die religiöse Ungleichheit der Homosexuellen betone. Dies sei genau das Gegenteil dessen, was religiös gefordert werde: das Verwerfen der

49 *Scha' ar Zahav:* Goldenes Tor (die Redaktion)

50 Michael Rankin und Gary Koenigsberg, "Let the Day Come Which is All Shabbat: The Liturgy of the 'Gay-Outreach' Synagogue", Journal of Reform Judaism vol. 33, Frühling 1986, 70.

Homosexualität und die Akzeptanz der Homosexuellen." Am entgegengesetzten Ende des Spektrums ist die rekonstruktionistische Bewegung, eine der wenigen Konfessionen in Amerika mit einer Glaubenstradition, die auf einem gleichberechtigten religiösen Status von homosexuellen und heterosexuellen Beziehungen besteht. Im Juni 1993 forderte die *Reconstructionist Rabbinical Association* ihre Mitglieder auf, Bindungs- und Ablösungsfeiern für gleichgeschlechtliche Paare zu entwickeln. Die rekonstruktionistische Bewegung verwirft explizit die traditionelle jüdische Lehre über Homosexualität. Jetzt hat eine rekonstruktionistische Gemeinde sogar eine Diskussion über Sündenböcke an die Stelle der traditionellen Torahlesung am Nachmittag des *Jom Kippur* gesetzt. Dieser Torahtext zählt die sexuellen Verbote - einschliesslich jenem von homosexuellen Handlungen - einzeln auf.

1990 stimmte die Reformbewegung offiziell dafür, dass die sexuelle Ausrichtung als ein Kriterium für die Zulassung von rabbinischen Studenten entfällt. Sie bestätigte aber die Präferenz des Judentums für die Heterosexualität vor der Homosexualität. Es überrascht nicht, dass dieses Werturteil im *Hebrew Union College*, dem Seminar, das Reformrabbiner ausbildet, jetzt heftig debattiert wird: Denn wie kann man erwarten, dass homosexuelle Rabbiner bei heterosexuellen Hochzeiten amtieren, während ihnen die Möglichkeit versagt ist, ihre eigenen homosexuellen Beziehungen einsegnen zu lassen?

Die missliche Lage der jüdischen religiösen Gruppen in der Konfrontation mit Homosexualität zeigt sich am allerdeutlichsten in den Debatten, die jetzt drohen, die Einheit der konservativen Bewegung weiter zu untergraben. Konservative Rabbiner haben sich darauf festgelegt, jeder Form von ziviler Diskriminierung von Homosexuellen entgegenzutreten. Auch in der jüdischen Gemeinde haben sich konservative Gruppen für das Einbeziehen von homosexuellen Juden eingesetzt. Konservative Gruppen sprachen sich also für das Mitmachen der Gemeinde aus, als das *Beth Simchat Torah*, die Synagoge der Schwulen und Lesben in Greenwich Village, sich bewarb, in der New Yorker *"Salute to Israel"*-Parade im Frühling 1993 mitzumarschieren. Ungeachtet solcher Offenheit war die konservative Bewegung vehementen Attacken ausgesetzt. Die Befürworter einer noch radikaleren Öffnung warfen den Konservativen vor, sie seien "Fundamentalisten". Die Kritiker der Konservativen waren besonders erzürnt über den Entscheid des *Committee on Law and Standard* der konservativen Bewegung, die traditionelle rabbinische Lehre über Homosexualität beizubehalten und den Aktivitäten von Juden, die offen zu ihrer Homosexualität stehen, im religiösen Leben Beschränkungen aufzuerlegen.[51]

3. Mischehe

Die Fragen, die die Gemüter am tiefsten entzweien und aufwühlen, entstehen aufgrund der steigenden Zahlen von Mischehen. Ehen zwischen Personen mit verschiedenem religiösem und ethnischem Hintergrund, ja sogar von ver-

51 Siehe Jack Wertheimer, A People Divided, 105-107.

schiedener Hautfarbe sind in den letzten Jahrzehnten in der amerikanischen Gesellschaft zur Norm geworden. Nur etwa eines von fünf Kindern der kinderreichen Familien mit italienischen, irischen und polnischen Vorfahren heiraten jemanden der eigenen ethnischen Gruppe.[52] Auch Ehen zwischen Katholiken und Protestanten, wie auch zwischen den verschiedenen protestantischen Konfessionen sind steigend. Schon in den Sechzigerjahren heirateten die Hälfte der jungen Katholiken Protestanten. Und zur selben Zeit heirateten über zwei Drittel von Methodisten, Lutheranern und Presbytern Christen anderer Konfessionen.

Die Zahl von Mischehen ist unter Juden seit Mitte der Sechzigerjahre explodiert; sie stieg steil an bis zum Punkt, wo mehr als die Hälfte der Juden, die zwischen 1985 und 1990 heirateten, die Ehe mit einem nicht-jüdischen Partner eingingen. Die nationale jüdische Bevölkerungsstudie von 1971 war die erste Untersuchung, die ihr Augenmerk auf die sich verändernden Dimensionen dieses Phänomens richtete. Wenn verheiratete Juden in der nationalen Erhebung gefragt wurden, ob sie mit jemandem verheiratet sind, der nicht als Jude geboren wurde, so bejahten dies ungefähr zwei bis drei Prozent derjenigen, die zwischen 1900 und 1940 geheiratet hatten. Die Zahl stieg auf 6,7% für diejenigen, die in den Vierziger- und Fünfzigerjahren geheiratet hatten, sie sprang dann auf 17,4% für die, die zwischen 1961 und 1965 geheiratet hatten, schliesslich stieg die Zahl auf 31,7% für jene, die zwischen 1966 und 1970 geheiratet hatten. Kürzlich durchgeführte Bevölkerungsstudien zeigen klar, dass die Zahl der Mischehen hoch geblieben ist und dass sie die Zahlen von vor zwanzig Jahren dramatisch übersteigen. Der Demograph Sidney Goldstein fasst die Resultate der Umfrage von 1990 zusammen und drückt die Tatsachen nüchtern aus: Seit der Mitte der Achtzigerjahre "gibt es für jedes neue Paar mit zwei jüdischen Partnern zwei neue Paare, bei welchen nur einer der beiden jüdisch ist."[53]

Selbst wenn alle Mischehen zum Übertritt des nicht-jüdischen Partners führen würden, so würde das Problem der Mischehe trotzdem noch wichtige Fragen für die amerikanischen Juden aufwerfen. Diese würden sich jedoch um die Frage drehen, wie die Konvertierten richtig in die jüdische Gesellschaft zu integrieren sind. In den meisten Gemeinden jedoch ist der Prozentsatz von Haushalten, wo kein Übertritt zum Judentum stattgefunden hat (Mischehen), bei weitem grösser als der Prozentsatz von Haushalten mit einem Übertritt. So stellt sich die Frage nicht nur, wie mit den Konvertierten umgegangen werden soll, sondern auch, wie man mit dem viel grösseren Bevölkerungsteil von Juden umgehen soll, die einen Nichtjuden heirateten, sich aber trotzdem als Juden identifizieren und ihre Kinder als Juden aufziehen.

Die Reformbewegung hat ein aggressives Programm angefangen, um Familien mit gemischtem Glauben für ihre Synagoge zu gewinnen. Dies versuchte sie vor allem deswegen, weil die Hälfte der Mitglieder von Reformtempeln heute aus gemischten Paaren und deren Kindern besteht. Einige Gemeinden verbieten streng jede Teilnahme des nicht-jüdischen Ehegatten am Ritus, auch wenn sie

52 Richard D. Alba, Ethnic Identity: The Transformation of White America (New Haven, Yale University Press, 1990), 13.

53 "Profile of American Jewry", AJYB, 1992, 127.

dessen Ehepartner im Tempel willkommen heissen. Aber die meisten Reformtempel sind wesentlich offener. Eine Untersuchung, die von der *Commission on Reform Jewish Outreach* durchgeführt wurde, fand folgendes heraus: 88% der Reformgemeinden akzeptieren die Mitgliedschaft von Nichtjuden als Teil einer Familienmitgliedschaft. 62% dieser Gemeinden erlauben den Nichtjuden, bei Synagogenfragen abzustimmen und 87% erlauben ihnen, in einem Synagogenausschuss tätig zu sein. 27% erlauben Nichtjuden, als Amtsträger zu fungieren. Im rituellen Leben der Gemeinde erlauben mehr als 90% den Nichtjuden, an den Ereignissen des Lebenszyklus in irgendeiner Weise teilzunehmen. 41% gestatten es den Nichtjuden, Schabbatkerzen in der Synagoge anzuzünden. Es ist bemerkenswert, dass 22% den Nichtjuden gestatten, zur Torahlesung aufgerufen zu werden *(Alijah)*.[54]

Trotz dieser Offenheit gemischten Paaren gegenüber erhält die Reformbewegung die Verpflichtung aufrecht, den nicht-jüdischen Ehepartner in Mischehen zu bekehren. Es war im Zusammenhang der Mischehen, dass der *Central Council for American Rabbis* (CCAR) an seiner Jahresversammlung 1983 dafür stimmte, die jüdische Identität neu zu definieren. Das rabbinische Gesetz hat traditionellerweise einen Juden definiert als eine Person, die von einer jüdischen Mutter geboren wurde oder sich der Konversion unterzogen hat. In seiner Verfügung von 1983 hat der CCAR neue Kriterien für die Definition der jüdischen Identität geschaffen: Ein Kind muss mindestens einen jüdischen Elternteil haben. Die Anerkennung der jüdischen Identität des Kindes muss "durch angemessene und zeitgemässe öffentliche und formale Handlungen, durch welche es sich mit dem jüdischen Glauben und dem jüdischen Volk identifiziert, geschaffen werden."[55] Es ist interessant, dass die jüdische Identität nicht mehr automatisch da ist, wenn jemand eine jüdische Mutter hat, sondern dass sie auch einen nicht genauer bestimmten Glaubenstest beinhaltet. In der Debatte über die Resolution argumentieren die wichtigsten Befürworter, wie z.B. Rabbiner Alexander Schindler, die Resolution bestätige explizit lediglich Praktiken, die auf einer *de facto*-Basis in der Reformbewegung bereits bestanden hätten. Ausserdem verbessere sie die Position von jüdischen Vätern, die ihre Kinder als Juden aufziehen möchten. Schliesslich führe sie den Prozess der Gleichberechtigung von Männern und Frauen fort, da sie verhindert, dass weder jüdische Mütter noch jüdische Väter bevorteilt werden. Gegner der Resolution fürchteten, die neue Definition würde die Reformbewegung zu einer Sekte machen mit Nachkommen, die als Ehepartner für andere Juden inakzeptabel sein würden. Sie argumentierten ausserdem, es sei ein Fehler, so radikal mit den vom jüdischen Volk akzeptierten Definitionen von Identität zu brechen. Sie fürchteten zudem weitere Angriffe gegen die gesellschaftliche Stellung der Reform in Israel. Die Resolution wurde am 15. März 1983 angenommen. Sie rief wegen ihrer weitreichenden

54 Debra Nussbaum Cohen, "Reform Grapple with Role of Non-Jews in Synagogue", Jewish Week 15.-21. Nov., 6.

55 Für den kompletten Text des "Report of the Committee on Patrilinear Descent on the Status of Children of Mixed Marriages", siehe Walter Jakob, American Reform Responsa (N.Y.: CCAR, 1983), 546-50.

Wirkung auf allen Sektoren der jüdischen Gemeinde Proteste in den orthodoxen und konservativen Gemeinden hervor.[56] Die orthodoxe und die konservative Bewegung lehnen beide weiterhin die patrilineare Definition ab. Sie bleiben den traditionellen rabbinischen Leitlinien auf die Frage "Wer ist Jude?" treu.

4. Religiöse Polarisierung und religiöser Pluralismus

Die einseitige Neudefinition der jüdischen Identität durch die Reformbewegung ist charakteristisch für das neue Selbstbewusstsein in den organisierten religiösen Gruppierungen. Alle Bewegungen haben auf eine Reihe von neuen Herausforderungen, welchen die amerikanische jüdische Gemeinde ausgesetzt ist, reagiert. Sie reagierten unter anderem auf die steigenden Zahlen von Mischehen zwischen Juden und Nichtjuden und die daraus folgende Frage, wie die Kinder dieser Ehen in die jüdische Gemeinde integriert werden sollen. Sie hatten es mit der feministischen Revolution und den Forderungen von jüdischen Frauen nach Gleichberechtigung im religiösen Leben zu tun. Sie beschäftigten sich mit der sinkenden Zahl von Synagogenmitgliedern und der Frage, wie amerikanische Juden der dritten und vierten Generation einbezogen werden können. All dies hat die jüdischen Institutionen gezwungen, in einen Wettbewerb um Mitglieder zu treten. Die Taktiken der jüdischen Konfessionen wurden auch vom aggressiven Tenor geprägt, der die religiösen Streitgespräche zwischen Teilen des amerikanischen Christentums - und offensichtlich zwischen religiösen Widersachern auf der ganzen Welt - charakterisiert.

Jede religiöse Bewegung hat verschieden auf die neuen Herausforderungen reagiert und hat sich einseitig Taktiken angeeignet, ohne nennenswerte Absprachen mit den anderen Gruppierungen zu treffen. Die resultierenden Taktiken sind geprägt durch gänzlich verschiedene Vorstellungen über die jüdische Identität, über religiöse Reform und über die Zukunft des amerikanischen Judentums. Die Position der Reformer über die Patrilinearität ist nicht vereinbar mit den Definitionen der Konservativen und der Orthodoxen darüber, wer Jude sei. Die Ordinierung von Frauen zu Rabbinerinnen wird von einigen als die logische Erweiterung der jüdischen ethischen Werte angesehen, und von andern als eine inakzeptable Abweichung von der jüdischen Unterscheidung geschlechtsspezifischer Rollen gewertet. Die Abkapselung der orthodoxen Juden wirft die Frage auf, ob Juden überhaupt im Einvernehmen handeln können: Viele orthodoxe Wortführer lehnen es nämlich ab, mit nicht-orthodoxen Rabbinern an Gemeindeorganisationen teilzunehmen, aus Furcht, eine solche Teilnahme könnte den unechten Leitern Legitimität verschaffen. Wie Rabbiner Irving Greenberg meint, handeln beide Extreme des religiösen Spektrums, als ob sie einander bereits abgeschrieben hätten. Beide Extreme nehmen an, die andern könnten ignoriert werden, weil diese zunehmend irrelevant für die Zukunft der Juden sein werden. Die überwiegende Mehrheit von orthodoxen Rabbinern handelt, als würden sie erwarten, die nicht-orthodoxe Welt würde sich ihnen anpas-

56 CCAR Yearbook vol. 93, 1983, 114-60

sen. Ausserdem vermittelt die Einseitigkeit der Reformer bei der Frage der Patrilinearität die Einstellung, dass die Anhänger der *Halachah* eine aussterbende und verkalkte Spezies seien. Nur diejenigen auf der konservativen Rechten und der orthodoxen Linken scheinen allzu sehr Anteil zu nehmen - vielleicht weil sie Verbindungen zu allen Teilen der jüdischen Gemeinde haben.[57]

Vom Blickpunkt der orthodoxen Rabbiner aus stellen die kürzlich getroffenen Entscheidungen der nicht-orthodoxen Bewegungen eine Aggression gegen die Orthodoxie dar: "Wir befinden uns im Krieg," bemerkte ein orthodoxer Wortführer, "nicht in einem, den wir angefangen haben, aber in einem, von dem wir uns nicht zurückziehen werden. Ein Krieg über solche Fragen wie die patrilineare Nachkommenschaft, das Amt des amerikanischen Militärgeistlichen (d.h. ob Rabbinerinnen Dienst tun werden), das Spendewesen für israelische Institutionen durch die *Jewish Agency* und über die Einrichtung und Anerkennung des Reformjudentums und des konservativen Judentums in Israel."[58] Orthodoxe Gruppen reagierten auf diese Entwicklungen mit der Einschränkung ihrer Teilnahme an Organisationen, die nicht-orthodoxe Leiter einschliessen. In den letzten Jahren haben vermehrt gemässigtere orthodoxe Rabbiner die 1956 von Jeshiva-Exponenten publizierte Verfügung unterstützt, die die Zusammenarbeit mit nicht-orthodoxen Rabbinern verbietet.[59]

Es gibt auch eine grössere Bereitschaft seitens der orthodoxen Rabbiner, ihrer Geringschätzung für die religiösen Aktivitäten von Juden ausserhalb ihres Lagers öffentlich Ausdruck zu geben. Bereits in den Fünfzigerjahren ordneten orthodoxe Entscheidungsträger an, dass Synagogen ohne *Mechiza* (die Abschrankung zwischen Männern und Frauen) unrechtmässig[60] seien. Ausserdem beschlossen sie, dass Ehen, die von konservativen Rabbinern und von Reformrabbinern durchgeführt werden, religiös ungültig seien, und deshalb keines jüdischen Scheidungsvertrags *(Get)* bedürften.[61] Erst in den Achtzigerjahren aber

57 Über Greenbergs Ansichten, siehe Gary Rosenblatt, "Judaism's Civil War: How Deep Is the Rift?" Baltimore Jewish Times, 29. Jan. 1988, 56-59. Und seine Aufsätze "Will There Be One Jewish People in the Year 2000?" Moment vol. 10, Juni 1985 und "The One in 2000 Controversy" Moment vol. 12 März 1987.

58 Pressemitteilung des Rabbinischen Rats der USA: "Die Orthodoxie sollte eine Taktik des 'kreativen Engagements' mit den Konservativen und den Reformern befolgen, sagt der Präsident des RCA," 20. Mai 1987.

59 Walter Wurzburger, "Orthodox Cooperation With Non-Orthodoxy", Jewish Life new series, vol. 5, Sommer/Herbst 1981, 25-27 und ibid.

60 Über die eindeutige Verwerfung von Synagogen ohne *Mechiza* durch Rabbiner Joseph b. Soloveitchik, siehe die zitierten Briefe in "A Call to 'Every Jew' and Some Responses", Jewish Observer, Jan. 1985, 37-39.

61 Die Verfügung von Moses Feinstein war als eine Lockerung gemeint, um die Zahl der *Mamserim* - Kinder, deren Eltern ohne eine richtige jüdische Scheidung sind - zu verringern. Siehe David Ellenson, "Representative Orthodox Responsa on Conversion and Intermarriage in the Contemporary Era", Jewish Social Studies vol. 47, Sommer/Herbst 1985, 215-18.

wurden diese Beschlüsse öffentlich verkündet. So begann die rechtsstehende rabbinische Organisation *"Agudas Harabbonim"*, Zeitungsannoncen aufzugeben, die Juden dazu drängten, an hohen Feiertagen besser zuhause zu bleiben, als eine nicht-orthodoxe Synagoge zu besuchen.[62] Darüberhinaus kündigte die gleiche Organisation im September 1988 eine neue Kampagne an, um Juden darüber zu unterrichten, dass das Reformjudentum "zu Mischehen führe" und dass das konservative Judentum "sogar noch schädlicher sei, weil es als 'Sprungbrett' für Reform diene."[63]

Obwohl einige Beobachter diese Unstimmigkeiten als unbedeutende Zänkereien von Rabbinern über Kleinigkeiten abtun, gibt es bereits gewisse Anzeichen für eine weitverbreitete soziale Folge der religiösen Polarisierung. Es deutet sich ein Rückzug an seitens grosser Teile der orthodoxen Gemeinde weg von sozialer Interaktion und Freundschaft mit nicht-orthodoxen Juden.[64] Es ist zwar nicht weit bekannt, aber die implizite, wenn nicht explizite Haltung der mehr rechtsstehenden orthodoxen Gruppen ist es, solche sozialen Kontakte zu vermeiden.[65] Ein Autor, der Audiokassetten prüfte, die für orthodoxe Kinder hergestellt wurden, fand "ein Universum von Gesprächen ... (die) ausschliesslich orthodox sind. ... Juden, die anders als orthodox sind, kommen kaum vor, und falls überhaupt nur ... als Negativfolien"; ausserdem als Juden, die nicht sehr gescheit sind, oder als potentielle Konvertiten.[66] Weil die überwältigende Mehrheit von jungen Orthodoxen heute konfessionseigene Tagesschulen und Sommerlager, sowie in ihren Mittelschul-Jahren konfessionseigene Jugendprogramme besucht, bewohnen diese Jugendlichen vermehrt eine exklusive soziale Welt. Diese Welt erlaubt ihnen nicht einmal den Kontakt mit nicht-orthodoxen Gleichaltrigen. Mit ihrer Tendenz zum Separatismus haben sich die Orthodoxen ihrerseits die nicht-orthodoxen Juden zu Feinden gemacht: Eine in den späten

---

62 Joseph Berger, "Split Widens on a Basic Issue: What is a Jew?" New York Times, 28. Feb. 1986, 1. Siehe auch Solomon Freehof, "The Non-Observant Orthodox", Journal of Reform Judaism vol. 33, Winter 1986, 43.

63 The Jewish Week, 20. Sept. 1988, 12.

64 Samuel Heilman und Steven M. Cohen, Cosmopolitans and Parochials: Modern Orthodox Jews in America (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 122-23.

65 Andeutungen für diese soziale Haltung tauchen von Zeit zu Zeit auf. Diese Haltung ist das Thema eines Editorials von Gary Rosenblatt, einem Journalisten, der sich mit der Orthodoxie identifiziert und dennoch viele Kontakte mit dem Rest der Gemeinde hat. Rosenblatt meint, dass "orthodoxe Rabbiner ... ihren Gemeindegliedern sagen, sie sollen sich weder mit nicht-jüdischen noch mit nicht-orthodoxen Familien zusammentun." Als Folge davon "fühlen (diese Gemeindeglieder), dass sie kaum Gemeinsamkeiten oder eine Verbindung mit ihren sogenannten Brüdern haben." "'Frum' Here to Modernity", Baltimore Jewish Times 25. Sept. 1992, 10.

66 Ira Robinson, "The Marvelous Midos Machine: Audio Tapes as an Orthodox Educational Medium", Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society II Simcha Fishbane und Stuart Schoenfeld, ed., (Hoboken, H.J.: Ktav Publishing, 1992), 165.

Achtzigerjahren durchgeführte Umfrage unter amerikanischen Juden besagt, dass die Mehrheit angibt, "sehr gekränkt" zu sein "durch orthodoxe Juden, die ihrer Weise, Jude zu sein, keinen Respekt zeigen."[67] Soziale Schranken zwischen den orthodoxen und den nicht-orthodoxen Welten werden in dem Masse höher, wie sich der religiöse Konflikt verschärft.

Einige Gruppen haben versucht, eine Brücke über die Trennlinie zu schlagen, weil sie die Gefahr für die Einheit erkannt haben, die in der religiösen Polarisierung liegt. Dies ist der zentrale Punkt auf der Tagesordnung des CLAL *(National Jewish Center for Learning and Leadership)*, welches eine spezielle Abteilung mit dem Namen *Am Echad* - "ein Volk" - hat. In lokalen Gemeinden haben Rabbiner des ganzen Spektrums Programme initiiert, die die Kommunikation offen halten und bei Fragen von gesamtjüdischem Interesse zusammenarbeiten sollen.[68] Rabbiner aller Bewegungen erklären, dass jüdische Anführer in der Öffentlichkeit Einheit zeigen und nicht andere Juden als unrechtmässig ansehen sollen. Trotzdem führen genau die gleichen Rabbiner den Streit weiter.[69]

Aber trotz vieler lobenswerter Bemühungen, eine Brücke über die Trennlinie zu schlagen, bleiben die Streitigkeiten über den persönlichen Status von Juden ungelöst. Tiefe Unstimmigkeiten über die religiöse Definition, Legitimität und Wucherungen der Veränderung bleiben bestehen. Soziale Interaktionen zwischen verschiedenen Arten von Juden bleiben weiterhin gespannt oder sind gar nicht existent. Zudem schleudern aus dem Hintergrund israelische politische Gruppierungen, die sich nicht mit Fragen der religiösen Verschiedenartigkeit beschäftigen, von Zeit zu Zeit aufwieglerisch Herausforderungen in das unbeständige Gebräu, das das amerikanische Judentum darstellt.[70] Somit, während das amerikanische Judentum sich mit einer steigenden religiösen Indifferenz seitens der Mehrheit auseinandersetzt, ist es zugleich in einen *Kulturkampf* verwikkelt, der diejenigen in der Minderheit trennt, denen zutiefst etwas am Judentum liegt, - eines der vielen Paradoxe des zeitgenössischen amerikanischen Judentums.

---

67 Steven M. Cohen, Content or Continuity? Alternative Bases for Commitment (N.Y.: American Jewish committee, 1990), 71.
Wenige Wortführer der Orthodoxie werden sich in ihren Ansichten festlegen, aber es ist kein Geheimnis, dass viele die nicht-orthodoxen Versionen des Judentums als eine andere Religion ansehen. Ein rechtsgerichteter Aktivist hat folgendes gesagt: "Wenn wir sie auf die Probe stellen und irgendeinen Standard anwenden, den ein noch so ungebildeter, uneingeweihter Nichtjude anerkennt, was jüdische Zugehörigkeit ausmache (Einhalten des Schabbats, koscher essen, die Stirn runzeln über Ehebruch und die Zehn Gebote), diese Leute würden sowieso nicht übereinstimmen. Ich sage deshalb, dass sie eine Religion praktizieren, die nicht das Judentum ist." Zitiert aus James Davison Hunter, Culture Wars: The Struggle to Define America (N.Y.: Basic Books, 1991), 15.

68 Siehe zum Beispiel "A Message from our Rabbi", The Community Review vol. 43 15. Dez. 1988, 1, welches den Ruf zur Einheit im Namen aller Rabbiner in Harrisburg, PA zeigt.

69 Samuel Heilman, Jewish Unity and Diversity, 16-17.

70 Wertheimer, A People Divided, XI-XII.