

Victoria Hegner

Wenn Migranten religiös werden – Die „Renaissance“ des Chassidismus und die Rolle der *baalai teshuva* am Beispiel von Chicago

Der aktuelle *American Religious Identification Survey* offenbart es: In dem Land, das nach Israel über die größte jüdische Bevölkerung weltweit verfügt, verliert das religiöse Judentum seine Verfechter.¹ Identifizierten sich 1990 noch 3,1 Millionen Männer und Frauen in den USA mit der jüdischen Religion, waren es – entsprechend der statistischen Berechnungen – 2001 nur noch 2,8 Millionen von ihnen, fast 10 % weniger als elf Jahre zuvor.² Doch so dramatisch die Verluste in den Reihen der Religionsanhänger sein mögen, zeigt sich seit einigen Jahren eine antagonistische Tendenz, wie sie sich auch für andere monotheistische Religionen bestätigen lässt.³ So verorten sich zwar immer weniger Frauen und Männer jüdisch-religiös, gleichzeitig aber wachsen die ultraorthodoxen Gemeinschaften innerhalb des Judentums. Der französische Historiker und Soziologe Jacques Gutwirth spricht mit Blick auf die streng-frommen Chassidim von einer „Renaissance“, die sich bereits seit Ende des Holocaust abzeichnet. So ist die chassidische Gemeinschaft nach dem Holocaust, den nur knapp 45.000 ihrer Anhänger überlebt hatten, auf heute ca. 400.000 angestiegen.⁴ Neben günstigen politischen wie ökonomischen Bedingungen, die diesen Aufschwung ermöglichten, sind es unter anderem säkulare Juden, die vermehrt seit den 1960er Jahren zum strengen Glauben „zurückkehren“ und die dadurch den Chassidismus stärken.⁵ Dabei hat sich die Topografie dieser Gemeinschaft nachhaltig verschoben: von Osteuropa nach Israel, Frankreich, Belgien und Kanada, vor allem aber nach den USA.

Im Folgenden möchte ich mich dieser „Renaissance“ des Chassidismus, wie sie sich gerade in den USA zeigt, ethnografisch-exemplarisch zuwenden und den Fokus auf die Rolle der vermehrten „Rückkehrer“ zum Glauben – der *baalai teshuva*⁶ – legen. Dabei gerät die Synagogengemeinde *Friends of Refugees of Eastern Europe* (FREE) in Chicago in den Mittelpunkt der Betrachtung und somit der Lubavitscher Chassidismus, der sich für die „Rückkehrer“ besonders offen zeigt. FREE ist eine Organisation, die global zu finden ist und deren Headquarter in New York liegt. Chicago stellt abgesehen von New York die größte und aktivste Dependence der *Friends* weltweit dar.⁷ Die Besonderheit von FREE liegt darin, dass die religiöse Rückführung von Juden die konstitutive Grundlage der Organisation darstellt. Zudem sind die Mehrheit ihrer Mitglieder – wie der Name bereits

impliziert – Flüchtlinge bzw. Immigranten, so auch in Chicago. Die Einwanderer kommen fast ausschließlich aus der ehemaligen Sowjetunion und haben sich in den 1970ern und seit den frühen 1990er Jahren in den USA niedergelassen.⁸ In der Mischung eine Gemeinschaft von mehrheitlich „Rückkehrern“ zur Religion und zugleich Migranten aus der ehemaligen Sowjetunion zu sein, lässt sich mit besonderer Anschaulichkeit zwei zentralen Fragen nachgehen.

Zum einen soll darauf geblickt werden, inwiefern die Aufnahme „rückkehrwilliger“ russischer Juden, nicht nur einschneidende Veränderungen für die „Rückkehrer“ mit sich bringt, sondern auch und vor allem das eng gefasste Sozialgefüge Lubavitscher Chassidim spezifisch modelliert. Russische Juden gelten aufgrund ihrer atheistischen Erziehung in der ehemaligen Sowjetunion als eine sehr schwierige Klientel, die in konzentrierter Weise die streng religiösen Vertreter zu Veränderungen herausfordert. Dabei kommt es in Teilen zu einer Modernisierung von Sozialstrukturen innerhalb der chassidischen Gemeinschaft. Der Grad der Religiosität ist immer noch ausschlaggebendes Kriterium für die Stellung innerhalb der Hierarchie. Maßgeblich werden aber auch säkulare Kenntnisse und die Fähigkeit mit einem säkularen jüdischen Publikum zu kommunizieren.

Zum anderen und eng mit der Frage nach Veränderungen verwoben, soll herausgestellt werden, wie sich zwischen streng frommen und „rückkehrwilligen“ Juden Gemeinschaft ergibt, trotz großer sozialer wie religiöser Differenzen. Flexibilität und Kreativität sind zentrale Momente im Umgang miteinander. Gemeinschaft wird dabei als ein performativer Akt betrachtet, der sich auch körperlich-leiblich darstellt. Es tritt hervor, dass eine Gemeinschaft, und so auch die ultraorthodoxe Gemeinschaft mit ihren engen Grenzziehungen, zwar die Kohärenz ihrer Mitglieder betont und einfordert, aber sich auch durch die Uneinigkeit eben ihrer Mitglieder konstituiert. Gemeinschaft oder *community* gerinnt zu einer gemeinsam geteilten *Form*, mit unterschiedlich zugeschriebenen *Inhalten*.

Indem hier Migranten in den Blick geraten, soll schließlich die „Wiedergeburt“ des Chassidismus seit 1945 zeitlich differenziert werden. So sind jüdische Migrationswellen der letzten 30 Jahre in die USA für das Wiedererstarken des Chassidismus wichtig.

Meine Daten beruhen auf einer viermonatigen Feldforschung in Chicago. Von Februar bis Juni 2002 besuchte ich regelmäßig die Synagoge der *Friends* im Nordosten der Stadt im Stadtteil West Rogers Park. Ich nahm an den dortigen (religiösen) Feierlichkeiten und Gottesdiensten teil. Mit 15 Männern und Frauen – russischen Juden sowie wichtigen Akteuren im Feld – führte ich mehrere themenzentrierte und offene Interviews durch. Die so gewonnenen Feld-Befunde wurden immer wieder mit historischen Untersuchungen und Darstellungen, unterschiedlichsten belletristischen und journalistischen Schilderungen sowie mit Statistiken kombiniert und hierdurch in vielfältiger Form „gegengelesen“ und kontextualisiert.

Die „Kandidatenliste“ oder das breite Spektrum der sozialen Verortungen bei FREE

Die Mitarbeiter und Aktiven bei FREE kommen fast ausschließlich aus der ehemaligen Sowjetunion. Die Herkunft ist biografisches Kapital bei der Arbeit in der Synagoge und der Schaffung einer religiösen Gemeinschaft.

Leonid Janowski beispielsweise ist Chefredakteur der synagogeneigenen russischsprachigen Zeitung „Schalom“. Er ist Mitte 50 und genießt ein hohes Ansehen in der Synagogenleitung, nicht zuletzt, weil er „diese Zeitung so erstaunlich gut im Griff“ hat.⁹ Zusammen mit seiner Familie kam er 1996 aus der ehemaligen Sowjetunion nach Chicago. Er, seine Frau und zwei Töchter leben streng religiös. Sie sind nicht *Frum from Birth*, also fromm von Geburt, wie Chassiden sagen und damit diejenigen unter sich meinen, die in eine streng religiöse, chassidische Familie hineingeboren wurden, aber sie sind auch nicht erst hier zur Religion „zurückgekehrt“, sondern haben diesen Schritt bereits in der Sowjetunion kurz nach der Perestroika vollzogen.¹⁰ Das ist in sofern wichtig, als dass die Frage, *seit wann* jemand religiös, chassidisch lebt, die soziale Hierarchie in der Synagogengemeinschaft grundlegend prägt. An der Spitze stehen neben Rabbiner Yizhak Pressman, die Präsidentin und Gründerin der Synagoge Lea Feinlayb sowie Rabbiner Joshua Horovitz und Rabbiner Moshe Levinson, die eine Dependance von FREE in Des Plaines, einem nordwestlichen Vorort von Chicago leiten. Sie alle sind *Frum from Birth* bzw. *Frummies* oder FFBS, wie man in chassidischen Kreisen auch sagt.¹¹ Die einzelnen Abteilungen der Synagogenarbeit wiederum werden von denjenigen geleitet, die zwar nicht von Geburt an religiös erzogen waren, also zur Gruppe der *baalei teshuva* gehören. Jedoch haben sie vor vergleichsweise langer Zeit zum Glauben bzw. zur streng religiösen Lebensweise zurückgefunden. „Lange Zeit“ kann dabei auf zweierlei Weise definiert werden und ist eng mit der Einwanderungsgeschichte des Einzelnen verknüpft. Es umfasst zum einen diejenigen, die in den 1970er Jahren immigriert sind und dann mit der Familie fromm wurden. Hierzu zählt beispielsweise der langjährige Leiter der Jugendabteilung von FREE – Rabbiner Marc Galliner. Seine Eltern sind zuerst nach Israel ausgewandert, wo man langsam anfang religiös zu leben. Später trennten sich die Eltern und seine Mutter und er kamen in die USA. Sein Vater, der in Israel blieb, hat es inzwischen zu großem Ansehen in der chassidischen Gemeinschaft weltweit gebracht, zählt er doch zu den wenigen, denen es erlaubt ist, Thoraschriftrollen anzufertigen.¹²

Zum anderen sind die religiösen „Rückkehrer“, die in der Synagoge in leitenden Funktionen arbeiten, Migranten der jüngsten Einwanderungswelle, die aber allesamt *vor* der Auswanderung zum Glauben zurückgefunden haben. Häufig geben sie die Religionsfrage mit als Hauptgrund für die Auswanderung an. Man erkennt sie ein wenig daran, dass sie einerseits streng nach den Regeln des Lubavitscher Chassidismus leben, was sich nicht zuletzt in der Einhaltung der spezifischen Kleiderordnung widerspiegelt.¹³ Andererseits lassen sie ein bestimmtes „Requisit“ des religiösen Lebensstils, das auch

für Eingeweihte nicht sofort wahrnehmbar ist, weg oder verfügen darüber einfach nicht und thematisieren dies auch. Larissa Lehrman zum Beispiel leitet die Sozialabteilung der Synagoge, was hauptsächlich bedeutet, Jobs zu vermitteln. Sie kam 1988 mit ihrem Sohn nach Chicago. Schon in Moskau hatte sie dem Beispiel ihres Sohnes folgend angefangen, in die Synagoge zu gehen und organisierte für ihn sogar eine „Underground-Bar-Mitzwa“.¹⁴ Doch so sehr sie entsprechend chassidischer Richtlinien lebt, zieht Larissa eine klare Trennlinie zwischen sich und den „orthodoxen Familien“, denjenigen, die scheinbar vollkommen in der Lubavitch-chassidischen Tradition leben. „Die orthodoxen Frauen haben alle sehr viele Kinder“, meint sie einmal während des Schabbats und deutet auf eine Frau am anderen Tischende: „Eine Familie hat 12 oder 13 Kinder. Aber was gibt es auch anderes im Leben als Kinder.“¹⁵ Indem sie von „den orthodoxen Frauen“ spricht, die „12 oder 13 Kinder“ haben, stellt sie sich bewusst außerhalb dieses bestimmten Kreises, verfügt sie doch selbst keineswegs über so eine große Kinderzahl. Ihr Sohn Oleg blieb der Einzige.

Leonid Janowski wiederum lässt den breitkrepigen Hut häufig beiseite. Bei unserem ersten von Rabbiner Yizhak Pressman initiierten Gespräch führte er mich in sein kleines durch Pappwände abgetrenntes Büro. Was ich denn genau beforschen möchte, wollte er wissen. Ich erzählte von meinem Interesse an streng religiösen Gemeinschaften. Leonid begann, sich ausführlichst nach meinen Forschungsmethoden zu erkundigen. Welche Kategorien ich benutzen würde, wie ich die Leute kennen lerne, wie viele Gespräche ich führen würde, was für ein Ziel diese Untersuchung denn überhaupt hätte. Schließlich meinte er, dass ihn die Arbeitsweise doch sehr stark an die eines Schriftstellers erinnerte. Diese Einschätzung kam nicht von ungefähr. Wie mir Leonid eröffnete, war er ja selbst einer. Fünf Jahre lang hatte er einen alten litauischen Juden begleitet, seiner Lebensgeschichte nachgespürt und aufgezeichnet, wie sich der einzig Überlebende der Familie nach dem Holocaust als „Litauer“ neu erfunden und dabei versucht hatte, seinen jüdischen Hintergrund zu vergessen aus Angst vor neuer, jetzt stalinistischer, Verfolgung. „200 Interviews habe ich geführt. 200! Und ich habe auch Tagebuch geführt“, betonte Leonid. Das Buch, das hieraus entstand, war nicht nur in Läden im Viertel zu haben. Es wurde ins Deutsche übersetzt und vom Rowohlt Verlag publiziert. Die „Zeit“ hat das Buch besprochen und in der FAZ erschien ebenfalls eine Rezension, die mir Leonid stolz zeigte: „Sehen sie, ich habe auch Verbindungen nach Deutschland!“

In mehrerer Hinsicht ist dieses erste Gespräch mit Leonid signifikant. Indem er gleich zu Beginn unseres Zusammentreffens auf seine publizistische Arbeit zu sprechen kam, darauf, dass er Schriftsteller ist, der ganz ähnliche Methoden hat wie Ethnographen, verwies er eindringlich auf unsere „intellektuelle Ebenbürtigkeit“ und damit auch auf die Symmetrie unserer möglichen Beziehung – *auch* er hatte Tagebuch geführt, *auch* er hatte Verbindungen nach Deutschland.¹⁶ Er hatte *auch* länger studiert und dann *auch* „gefelforscht“ – in Kirgisistan. Er verstand also meine Untersuchung, konnte sie – was wiederum für mich in Teilen angstbesetzt war – fachmännisch beobachten und beurteilen.

Dass in unserem ersten Gespräch gerade das schriftstellerische Können und die Forschungen Leonids zum Thema wurden, beschreibt zugleich die Besonderheit seines Hintergrundes als *baal teshuva*. Mehr noch: Mit Blick darauf, dass er als einer der wichtigsten Repräsentanten der Gemeinde gilt, wurde hierdurch nachdrücklich auf das allgemeine Charakteristikum von FREE als einer Gemeinschaft mit einer Vielzahl von „Rückkehrern“ verwiesen. So ist in traditionellen jüdisch-chassidischen Kreisen, also unter Lubavitchern, die mit der Religion aufwuchsen, Intellektualität eher sekundär bis vollkommen unwichtig. Man besucht als junger Mann die Jeshiva, eventuell das Rabbiner-College, aber abgesehen davon wird akademische Erkenntnis und Streitbarkeit, wie man sie an einer Universität oder Fachhochschule lehrt, überhaupt nicht angestrebt. Zu sehr würde man so mit der säkularen oder nichtjüdischen Welt in Kontakt kommen, was die Gefahr der Assimilation birgt.¹⁷ Wissen wie Mathematik, allgemeine Menschheitsgeschichte, Literatur oder Biologie wird nur minimal und zensiert unterrichtet. Politik und Geschichte spielen nur insofern eine Rolle, wie sie im engen Lubavitscher Kreis gesehen und religiös interpretiert werden.¹⁸ Ist man so aufgewachsen, ist die Idee ein Buch zu schreiben, dass sich vordergründig mit nichtreligiösen Themen auseinandersetzt und sich an ein wenig frommes und nichtjüdisches Publikum richtet, vollkommen abwegig, weil sie „zu weltlich“ ist. Den Gedanken hierfür können im Grunde nur „Rückkehrer“ haben. „Rückkehrer“ sind trotz ihrer Abkehr vom Leben ohne Gott letztendlich durch die säkulare Welt und ihre Formen der intellektuellen Auseinandersetzung und Selbstbestätigung geprägt. Ein Buch zu verfassen, das über fromme Inhalte und Kreise hinausgeht, kann dabei denkbar werden. Ihre weltliche Bildung bietet ihnen zudem das nötige Handwerkszeug, einschließlich des Wissens darum, wie mit einem wenig religiösen und nichtjüdischen Publikum zu kommunizieren ist.¹⁹ Anerkennung für sein intellektuelles Schaffen erhält man von denen, die in die Religion „hineingeborenen“ wurden, jedoch nur bedingt, bedeutet es doch, dass man durch das Recherchieren und Schreiben weniger Zeit auf religiöse Alltagspraxen und das Studium der Schriften verwandte. Auch hier in der Synagogenleitung weiß man nur so ungefähr: „Leonid, der soll ja sogar ein Buch geschrieben haben!“²⁰

Doch seine Fähigkeit gerade mit einem säkularen Publikum zu kommunizieren, nimmt sie sehr wohl wahr. Mit der breiten Anerkennung seiner Person in frommen wie säkularen Kreisen wird Leonid zum *idealen* Repräsentanten der *Chicago Friends* mit seinen „Rückkehrern“. Seine Idealität macht ihn wiederum einzigartig und zugleich zu einem hervorragenden kulturellen wie religiösen Vermittler. So betrachtet wird auch verständlich, warum Pressman mich gerade an ihn verwiesen hatte.

Nachdem wir uns ein wenig über sein Buch ausgetauscht hatten und Leonid meinte genügend über meine Forschung zu wissen, ging er daran, mir eine Liste von – wie er sie nannte – „Kandidaten“ für meine Studie zusammenzustellen. Wie sich zeigte, stellen diese alle in einer bestimmten Form herausgestellte bzw. bekannte Persönlichkeiten bei FREE dar. „Bekannt“ bzw. besonders geachtet wird

man bei FREE auf zweierlei Weise, worin sich die spezifische Modellierung des chassidischen Sozialgefüges durch die „Rückkehrer“ anschaulich dokumentiert.

So genießen zum einen diejenigen hohes Ansehen, die „besonders religiös“ bzw. „ganz orthodox“ leben.²¹ Sie heben sich nicht nur aus der Gemeinschaft durch besonders strikte Beachtung frommer Riten hervor, dessen öffentlich sichtbares Indiz die genaue Beachtung der chassidischen Kleidungsordnung ist. Während die meisten der russisch-jüdischen Migranten bei FREE die religiöse „Rückkehr“ oftmals mit Ehemann oder -frau und sonst ohne weitere Familienangehörige vollziehen, lebt bei den „ganz orthodoxen“ russischen Juden die gesamte sozusagen *engere Verwandtschaft* – Schwestern, Brüder, Kinder, Schwiegersöhne, -töchter und -eltern – religiös in der chassidischen Tradition.

Großen Bekanntheitsgrad und so einen wichtigen Platz in der sozialen Hierarchie erhält man bei FREE zum anderen durch seine „weltliche“ Ausbildung und daraus resultierendem Expertentum, beispielsweise bei Erziehungsproblemen oder der psychologischen Beratung. Der Grad der Frömmigkeit des jeweiligen Experten wird dabei sekundär. Dies stellt eine grundlegende Neuerung chassidischer Strukturen dar. Die „Rückkehrer“, die über solche – säkularen – Wissensbestände verfügen, werden bei familiären Schwierigkeiten häufig konsultiert, gerade auch von den *FFBs*. Religiöse Sichtweisen werden dabei nicht kompromittiert. Entsprechend der Logik des „sowohl als auch“ stellt man ihnen säkulare Erkenntnisse vielmehr zur Seite.²²

Mit seiner Liste bot Leonid Janowski mir genau diese zwei „Enden“ des weiten Spektrums von sozialen Verortungen in der Gemeinde an.

Immer wieder sonnabends – Die Herstellung von Gemeinschaft als performativer Akt

Als eine Organisation, die sich in erster Linie als eine Gemeinschaft *frommer* und *fromm werdender* Juden versteht, spielen bei den Chicago *Friends* der Synagogenraum und das mit ihm vorgegebene bzw. erwartete religiöse Ritualverhalten eine herausragende Rolle. Hier versichert man sich der Gemeinschaft, hier ist einer der zentralen Orte, wo sie hergestellt wird. Gerade der sonnabendliche Schabbat-Gottesdienst nimmt in diesem Zusammenhang einen wichtigen Platz ein. Der Schabbat, der gewöhnlicherweise mit der Dämmerung und dem Entzünden der Schabbatkerzen zu Hause am sechsten Wochentag – dem Freitag – einsetzt und am darauf folgenden Abend mit dem Löschen des Kerzenlichtes endet, ist die Zeit, in der man sich vom arbeitsreichen Alltag ausruhen soll, wie es entsprechend der Schöpfungsgeschichte Gott getan hat, nachdem er die Welt erschaffen hatte. Der Gottesdienst ist ein festliches Ereignis, zu dem sich, anders als bei der Andacht am Freitagabend, wo fast nur Männer zugegen sind, meist die gesamte Familie einfindet. Die Thora wird an diesem Tag aus ihrem Schrein gehoben und die Heilige Schrift entrollt. Man liest den jeweiligen Wochenabschnitt, betet

zusammen, es erfolgen Segenssprüche für die Gemeinschaft und der Rabbiner richtet einige lehrreiche Worte an seine Gemeinde, mit denen er den Wochenabschnitt kommentiert oder auch entsprechend des chassidischen Glaubens an Wunder, von Vorfällen berichtet, die „rational“ unerklärlich sind und erst verständlich werden, wenn man den Gedanken göttlicher Einwirkung zulässt. Am Ende des Gottesdienstes steht der Kiddusch, eine gemeinschaftliche Mahlzeit, bei der rituell Brot und Wein geweiht werden. Der Schabbat, der in dieser spezifischen Form allwöchentlich stattfindet, wird in seiner Bedeutung für gelebte Religiosität und der Erfahrung von Zusammengehörigkeit und Intimität nicht nur durch den *Inhalt* der spezifischen und streng regulierten Handlungen konstituiert. Geht man davon aus, dass der Schabbat als Ritual nicht allein *Symbol für* Etwas ist, sondern vielmehr eine *symbolische Inszenierung von* Etwas, so zeigt sich, dass Identifikation, Einbindung und Identität auch durch *die Praxen an sich* produziert werden.²³ Dabei kann es zu ganz unterschiedlichen Interpretationen oder Annahmen über den Inhalt der rituellen Handlung kommen, dies führt aber nicht notwendig zur Auflösung des rituellen Arrangements.²⁴

Dieser Ansatz ist insofern hilfreich, als dass dadurch nicht nur die *begrifflich-reflexive* Abbildung einer bestimmten Idee vom Selbst analytisch fassbar wird. In den Blick geraten ebenfalls die *unmittelbaren körperlich-habituellen* Darstellungen als Kollektiv und Einzelner, sowie die sprachlichen Interaktionen und szenisch-mimetischen Mit- und Nachvollzüge in der Gruppe, die in ihrer Wiederholung und Normativität ein spezifisches Selbstverständnis suggerieren, formen und sich dessen versichern.²⁵ Der Schabbat ist mithin ein performativer Akt bzw. eine Form der *Performanz*.

Wenn ich mich nun im Folgenden exemplarisch dem sonabendlichen Gottesdienst bei FREE zuwende und mit der Idee der Performanz ethnographisch-analytisch versuche zu fassen, so geschieht dies nicht vor der Folie der im jüdisch-religiösen Regelwerk, der *Halacha*, normativ formulierten Handlungspraxen und der Frage, wie diese nun unmittelbar vor Ort *inszeniert* und somit identitätsstiftend ausgehandelt werden. Ansatzpunkt der Untersuchung ist vielmehr, wie die Norm im Augenblick ihrer Umsetzung *gedacht* und vermittelt wird. In der ethnographischen Beschreibung und Analyse erfährt man also nicht so sehr etwas über die idealtypisch vorgegebene Struktur des Rituals, sondern darüber, was als strukturelle Vorgabe Thema wird.

Der Spaziergang:

Wenn das Ritual eine *Inszenierung*, mithin eine spezifische Realisierung von Performanz ist, dann braucht man vor allem eines: *die Bühne*. Sie bietet die topographische und zeitliche Rahmung.²⁶ Zudem liefert sie die nötige *Öffentlichkeit*, die Zuschauer, die aus „anderen“ sozialen wie religiösen Gruppen stammen können oder auch und gerade den „eigenen“ Reihen angehören, und denen man signalisieren kann, „wer man ist, und wie man gesehen werden möchte.“²⁷ Das *rituelle Wissen*, das hier

zur Aufführung kommt, reproduziert die soziale wie religiöse Ordnung und so die Integrität der Gemeinschaft.²⁸ Bei FREE ist die Bühne des Schabbats nicht auf den Synagogenraum beschränkt. Der Spaziergang zum und vom Gottesdienst, in Familie, einzeln oder mit einem Freund, ist bereits eine Aufführung gelebter Jüdischkeit am Sonnabendmorgen. Von der *synagogue row* im Osten und der Whipple Street im Westen sowie nördlich bis zur Howard Street sieht man nun weit mehr jüdisch-traditionell gekleidete Frauen, Männer und Kinder als während der Woche. Sie alle streben eine der vielen Synagogen im Viertel an. Einige unter ihnen sind zu FREE unterwegs. Mit ihrem spezifischen chassidischen Kleidungsstil dominieren sie das Straßenbild und prägen die Gegend mit ihrem streng-religiösen Verhaltenskodex. So gehen Frauen und Männer auch innerhalb der Familie teilweise getrennt voneinander und weithin, zumindest in den Seitenstraßen, ist kaum ein Auto in Sicht. Arbeit ist heute verboten. Nichts darf in seinem Wesen verändert werden. Mit der Benutzung eines Fahrzeugs und der Umwandlung von Energien würde jedoch genau das passieren. Kann man West Rogers Park während der Woche als Kaleidoskop religiöser und ethnischer Zugehörigkeit kennen lernen: als *Little Russia*²⁹, ebenso wie als *streets of saris, exotic crossroad*³⁰ und Gegend der *old Jewish community*³¹, so hat sich das Viertel für die Zeit des Schabbats verwandelt. In einem topographisch kleinen Gebiet – West Rogers Park – ist das Viertel jetzt verstärkt nur eines: die jüdische Enklave. Russische Juden der letzten Einwanderungswelle sind ein wesentlicher Teil dieses Schauspiels. Einige von ihnen mögen tags zuvor, anders als es die streng religiöse Kleidungsordnung vorschreibt, im kurzärmeligen Hemd und Shorts unterwegs gewesen sein, die Frauen mögen statt eines Rocks eine Hose getragen und ihre Haare einfach mal offen und unbedeckt gelassen haben, heute jedoch richten sie sich streng nach den Kleidungsvorschriften. Auch wenn manche unter ihnen sich als kaum religiös empfinden, haben sie sich in den sonnabendlichen Spaziergang eingereicht, teilweise aus Achtung vor den gläubigen Juden, die sie aufgrund ihrer thoratreuen Lebensweise als die „Bewahrer des Judentums“ sehen, teilweise, weil sie einfach nur die Geselligkeit unter russischsprachigen Juden suchen und die Kleiderordnung ein Zugangsrequisit ist.³² So sind sie ungeachtet ihrer Glaubenseinstellung weithin sichtbar Teil der Gemeinschaft frommer Chassiden geworden, die in ihrer Frömmigkeit „selbstverständlich“ auf dem Weg zum Schabbat-Gottesdienst sind.

Es muss hier bemerkt werden, dass Lubavitscher Chassidim stets betonen, dass eine Annäherung an oder „Rückkehr“ zur Religion nie schnell, sondern allmählich erfolgen soll, da der Einschnitt in Alltagspraxen so massiv ist, dass die augenblickliche vollständige „Rückkehr“ eine Überforderung für einen selbst und sein gewohntes soziales Umfeld darstellt.³³ Diese vorgeschlagene und dabei normativ gesetzte Vorgehensweise bildet sich – bei genauerer Betrachtung – auch beim sonnabendlichen Spaziergang zur Synagoge ab. So kann man anhand der „Vollständigkeit“ der Inszenierung die *Frummies* und „Rückkehrer“ gut voneinander unterscheiden. Blick man dann noch genauer, so kann zudem erkennen, wie weit jemand bereits „zurückgekehrt“ ist bzw. wie sehr man – unabhängig von der

religiösen Überzeugung – die Nähe, Gemeinschaft und Anerkennung Lubavitscher Chassidim und hier der *Friends* sucht. So gibt es einen nicht verbalisierten minimalen Grundkonsens über die Kleidungsordnung, dem man für das Gelingen des Rituals und die Akzeptanz in der Gruppe entsprechen muss: Männer müssen eine Kippa tragen und die Hosen sollen lang sein; Frauen tragen einen knielangen Rock und das Shirt bzw. die Bluse muss die Oberarme zumindest jedoch die Schlüsselbeine bedecken. Je stärker man sich nun mit den Lubavitscher Chassidim identifiziert oder sie als „seine“ soziale Gemeinschaft betrachtet und ihre Wertschätzung möchte, um so mehr Requisiten kommen hinzu und um so mehr entspricht man auch äußerlich dem Bild eines religiösen Juden.³⁴ Sveta Rosinskaja und Ira Shuba, beispielsweise, lerne ich während des Gottesdienstes bei FREE kennen. Sie sind Mitte 40 und kamen Ende der 1990er Jahre in die USA. Erst seit einigen Monaten besuchen sie hier den Schabbat. Sie haben sich inzwischen angefreundet und treffen sich meist, um gemeinsam zum Gottesdienst zu gehen. Beide sind entsprechend der Regel in Rock und mit einem den Ellenbogen bedeckenden Pullover oder Jacke bekleidet. Sveta jedoch nimmt es seit einiger Zeit ein wenig genauer mit der Kleiderordnung am Schabbat. Zwar will auch sie wie Ira die Haare nicht bedecken, weil „es so schöner ist“, aber inzwischen trägt sie am Sonnabend das gewünschte geschlossene Schuhwerk, was für Ira in Anbetracht des Chicagoer Sommers „absolut zu heiß“ wäre.³⁵ Die zusätzlichen Accessoires stehen im Einklang damit, dass Sveta nach einem tragischen Familienereignis „wieder zur Religion finden möchte“, um Wege zu entdecken, die ihr helfen mit ihrer Trauer und dem Verlust umzugehen. Als wir uns zu einem gemeinsamen „Schabbat-Spaziergang“ treffen, kommen wir ein wenig auf FREE zu sprechen. Ich frage sie sehr direkt, wieso sie gerade dorthin ginge: „Wir haben die gleiche Vergangenheit, wir verstehen uns ganz selbstverständlich, es ist nicht nur die Sprache“, meint sie, und indem sie anfügt: „Wir alle haben nicht so viel von der Religion gewusst,“ stellt sie heraus, wie wichtig ihr dabei die „religiöse Rückkehr“ als Gemeinschaftsprojekt ist, das individuell Unterstützung gibt. Das brauche sicher sehr viel Kraft, bemerke ich, die vielen religiösen Vorschriften zu lernen und dann auch noch zu befolgen. „Ich versuche mich langsam an die Regeln zu halten. Ich trage keinen Rock in der Woche. Wissen sie, ich fahre Auto, und da ist es mit einem Rock einfach nicht so bequem“, erzählt sie, „... sich zu verändern ist eine schwere Sache, es ist nicht einfach und geht auch nicht von heute auf morgen... Aber“, erklärt Sveta stolz und ein wenig triumphierend, „meine Küche ist fast koscher. Ich kaufe nur koschere Sachen. Ich mache das, weil das Essen sehr gesund ist und koscheres Essen auch sehr gut schmeckt.“ Hier wird deutlich, wie sehr sie ihre wachsende Religiosität als eine allumfassende Lebensumstellung sieht, die im wörtlichen wie übertragenen (bourdieuschen) Sinne eine neue „Geschmacksrichtung“ bereithält. Ihre Kleidung wird dabei zum öffentlich gemachten Spiegel des weitreichenden Wandels und der neuen Entdeckungen. Für Ira, ihre Freundin, steht weniger die religiöse als die *soziale* Gemeinschaft bei FREE im Vordergrund. Sie sucht vor allem den Austausch mit russischen Juden, die wie sie, mit den mentalen

wie finanziellen Problemen der Einwanderung zurecht kommen müssen. Ein wenig ist der Schabbat eine willkommene Pause von den wöchentlichen Schwierigkeiten Iras, die seit mehr als fünf Jahren ständig auf der Suche nach Arbeit ist. Auf sozialer Ebene dringt hier die religiöse Bedeutung des Schabbats als eine von Gott vorgegebene Unterbrechung des Alltags durch. Dass Ira vor allem am *sozialen* und weniger am *frommen* Austausch interessiert ist, zeigt sie bereits mit ihrer Kleidung an, mit der sie nur ein wenig über den minimalen Grundkonsens hinausgeht, der für sie während der Woche keine Relevanz hat.

Der Umstand, dass man diese Feinheiten der Inszenierung Svetas und Iras und so die soziale wie religiöse Struktur innerhalb der Gruppe erst durch ein *detaillierteres Wissen* erkennen kann, verweist darauf, dass die Differenzierungen in erster Linie eine Form der Verständigung *untereinander* sind. Der minimale Grundkonsens wiederum ist zweierlei: er signalisiert (auf eine bestimmte Zeit begrenzte) Zugehörigkeit nach innen *und* außen, entsprechen doch die hier formulierten Regeln ungefähr dem Kenntnisstand, den man auch bei Nichtjuden voraussetzen kann, so dass diese in der Lage sind, jemanden als Angehörigen der chassidischen, zumindest einer jüdischen Gruppe zu erkennen.

„Driinnen“ – Im Synagogenraum:

Wie Leonid meinte, kommen zur Organisation FREE im Durchschnitt mehr als 5.000 russische Juden. Sie wollen meist zur Sozialabteilung, suchen mitunter den Rat des Rabbiners, haben einen Artikel für die Zeitung „Schalom“ geschrieben und schicken ihre Kinder in die Sonntagsschule. Wenn Chanukka gefeiert wird, kann man bei FREE mehr als 3.000 Besucher zählen. Zu anderen hohen Feiertagen sind es noch 300 bis 400, die vorbeischaun. Zum Schabbat schließlich kommen maximal 200 bis 250 fromme und weniger fromm eingestellte Juden aus dem Viertel.³⁶ Unter ihnen sind nicht allein russische Juden, die in den 1970ern bzw. seit den späten 1980ern in die USA immigriert sind. Mindestens die Hälfte der Schabbatbesucher sind „sehr religiöse“ amerikanische Juden, wie russisch-jüdische Migranten der letzten zwei Einwanderungswellen sie nennen.³⁷ Ihre Vorfahren kamen vor zwei bis vier Generationen ebenfalls aus Russland bzw. Osteuropa, und es ist wohl gerade dieser Hintergrund, der sie verstärkt zu den russisch-jüdischen *Friends* gehen lässt. Mit Blick auf die etablierte soziale Hierarchie und religiöse Ordnung bei FREE bleibt jedoch die Dominanz russischer Juden (vs. amerikanischer Juden) gerade auf der Führungsebene unhinterfragt.

Auch der Umstand, dass eine Vielzahl russischer Juden bei FREE zwar zum Chanukka-Fest kommt, aber letztlich „nur“ ca. 100 bis 150 beim Schabbat anzutreffen sind, widerspricht nicht der zentralen Bedeutung, die dem sonabendlichen Ritual für die Stiftung von Gemeinschaft und Religiosität bei FREE zuerkannt wird. Der Schabbat gilt insbesondere unter Chassiden als das „Herz der jüdischen Religion“. In dieser Zeit – so heißt es – offenbart sich Gott der Welt im viel stärkeren Maße als in der Woche. Juden werden sich erst jetzt dem Wesen des eigenen Jüdischseins wieder vollends bewusst,

begreifen, dass sie Juden sind, mithin einen Teil der „jüdischen Nation“ darstellen.³⁸ Der Schabbat bietet sozusagen Identifikation in „konzentrierter Form“. Hält man ihn ein, so ist dies gleichgesetzt mit der Befolgung *aller* durch die Thora vorgegebenen Rituale. Aus dieser Perspektive betrachtet, wiegen die 100 bis 150 russisch-jüdischen Schabbatbesucher gewissermaßen die mehr als 1.500 russischen Juden zu hohen Feiertagen mehr als auf. Sie sprechen für die Größe des Erfolgs von FREE und schreiben den Charakter der *Friends* als einer Gemeinschaft, in der die „Rückkehr“ versucht wird, im bestimmenden Maße fort.

Doch durch welches konkrete Verhalten tun dies die Schabbatbesucher? Wie entsteht dieses Verhalten? Wie wird es vor Ort im Gottesdienst inszeniert? Welche Inhalte auch in Bezug auf den amerikanischen Kontext, den man lebt, werden verhandelt? Dazu im Folgenden.

Die kürzlich eingewanderten Juden mögen nur die Hälfte der Besucher beim Gottesdienst stellen und sie mögen auch nicht so fromm sein wie die amerikanischen Juden bei FREE, das bedeutet aber nicht, dass sie dadurch auf den einfachen Nachvollzug ritueller Handlungen während des Schabbats reduziert sind. Im Gegenteil! Als mehr oder weniger religiöse wie soziale *newcomer* folgen sie zwar der Struktur des Rituals, testen aber gleichzeitig und immer wieder dessen Grenzen aus. Neben der Normativität und Einheitlichkeit werden dadurch die Freiräume des Schabbats für spontanes, kreatives und individuelles Handeln sichtbar. Veränderungen und Möglichkeiten zur Kritik werden geprobt und „eingebaut“. Das *spielerische* der Inszenierung tritt kurzum hervor.³⁹ Auf der Straße während des Spaziergangs ist dies auch zu beobachten, in der Synagoge, als einem geschlossenen und in sich rituell stark regulierten Raum, verdichten sich jedoch solche spielerischen Momente und Praxen. Die strenge räumliche Ordnung greift bereits, wenn man die Synagoge betritt. Qua Geschlecht ist man auf einen Bereich des Raums festgelegt. Frauen erreichen von der Straße her ihre „Abteilung“. Männer eilen durch die Hintertür zu dem ihnen zugewiesenen Teil der Synagoge. Die rituelle Trennung zwischen den Geschlechtern beruht auf dem Gedanken, dass allein die sichtbare Präsenz des Mannes bzw. der Frau sowie die Möglichkeit auch nur flüchtiger Berührungen der religiösen Vertiefung abträglich sind. Die hier intendierte Form von Erotik und Sexualität läuft dem Wesen des Gottesdienstes grundlegend zuwider. Bei FREE separiert man die beiden Bereiche mit stoffbespannten beweglichen Wänden. Sichtkontakt ist kaum möglich. Für Kinder gilt die Geschlechtertrennung zwar auch, aber bis zum neunten/zehnten Lebensjahr gelten sie in gewissermaßen als „geschlechtslos“. Man ist nicht allzu streng, wenn die Jungs mal überkommen und die Mädchen ihren Vater suchen. Außerdem macht es einen riesigen Spaß, zum Ende des Gottesdienstes seine Geschwister noch einmal quer durch die ganze Synagoge zu jagen.

Pünktlich um 11 Uhr bin ich in der Synagoge. Ich bin mit Marina Orlowskaja verabredet. Wir hatten uns bei einem vorherigen Besuch der Synagoge, zum Pessachfest kennengelernt. Ich bin froh darüber,

eine Person zu haben, auf die ich mich beziehen kann. Wir hatten uns am zweiten Abend des Pessachfestes in der Synagoge kennengelernt.

Marina wartet bereits. Wie die meisten russischen Jüdinnen sitzt sie im hinteren Teil des Frauenbereiches an einem in U-Form hergerichteten Tisch. Die amerikanisch-jüdischen Frauen haben weiter vorne in den Stuhlreihen Platz genommen.⁴⁰

Marina ist eine kleine 70jährige Frau, die 1995 in die USA kam und einstmals in Wolgograd gelebt hat. Zusammen mit ihrem Mann, den sie erst hier bei FREE kennen gelernt hat und der ebenfalls russischer Jude ist, lebt sie heute in der Gegend um die Devon.⁴¹ Sie sei einfach nur neugierig gewesen, etwas über ihren eigenen jüdischen Hintergrund zu erfahren, erklärte sie mir einmal den Grund, warum sie anfang zu FREE zu gehen. Das hätte nichts mit Religion zu tun gehabt, versicherte sie, eher mit der Neugier auf die jüdische Geschichte, auf die „eigenen Wurzeln“, wie sie sagte. Außerdem lag FREE um die Ecke, da konnte man bequem mal vorbeischauen und falls es einem nicht gefiel, schnell wieder nach Hause gehen. Doch Marina blieb, und inzwischen ist es gerade die jüdische Religion und der Wunsch noch mehr davon zu erfahren und einzuhalten, was sie hierher führt. Wenn es möglich ist, sind sie und ihr Mann sonnabends in der Synagoge. Was meistens klappt.⁴² So gehört Marina inzwischen zu einem „festen Kreis“ von regelmäßigen Schabbat-Besuchern. Dieser kann grob in drei Gruppen gegliedert werden. Die jeweilige Zugehörigkeit richtet sich im entscheidenden Maße nach dem Einwanderungsdatum und dem Grad der Religiosität des Einzelnen. Wer zu welcher Gruppe zählt, wird bereits durch das äußere Erscheinungsbild bzw. die körperlich habituelle Praxis signalisiert.

So gibt es ca. 40 amerikanische Jüdinnen. Sie sind immer in Familie da – von der (Ur)Großmutter bis zum Kleinstkind. Sie sitzen zum Thoraschrein gewandt, der vom Frauenbereich nicht einzusehen ist. Abgesehen von den Kleinsten, ca. drei Jahre, haben sie eine hebräisch verfasste Thora vor sich und sind in die Lektüre des Wochenabschnittes und in die einzelnen Gebete vertieft. Als mehrheitlich *Frummies* kennen sie den Ablauf des Schabbats genau. Sie wissen, an welcher Stelle des Gebets sie sich zu erheben haben und welche Bewegungen dabei auszuführen sind. Als streng gläubige Jüdinnen versuchen sie sich vollständig an die chassidische Kleidervorschrift zu halten: Langes, weites Kleid in einer unauffälligen Farbe, blickdichte *stockings*, festes Schuhwerk und ein *sheitel* (Perücke) bzw. ein nach hinten zusammengebundenes Kopftuch („Turbans“).

Eine weitere, nicht ganz so große Gruppe stellen russische Jüdinnen dar, die Mitte 40 sind oder sich im Rentenalter (ab 65 Jahre) befinden. Zu ihr gehören Marina wie auch Ira und Sveta. Die Frauen sind allesamt mit der letzten russisch-jüdischen Einwanderungswelle seit 1987 in die USA und nach Chicago gekommen. Einige leben erst seit einigen Monaten in den USA. Sie sitzen am Tisch im hinteren Bereich der Synagoge und lesen die russische Thora. Oftmals haben sie erst hier nach der Immigration das erste Mal eine Synagoge besucht. Die im Gottesdienst geforderten rituellen Handlungen sind ihnen unterschiedlich, manchem kaum vertraut. „Wo sind wir gerade“, flüstern sich die

Frauen zu – eine in der Gruppe weiß es immer und zeigt den jeweiligen Abschnitt in der Thora. Und falls doch niemand so genau sagen kann, an welchem Punkt der Schabbat angekommen ist, orientiert man sich an den amerikanischen Jüdinnen. Mimetisch werden dann deren Handlungen nachvollzogen. Erheben sich einige von ihnen, steht man ebenfalls auf. Selbst das Umschlagen der Thoraseiten wird jetzt genau „ins Visier genommen“ und erfolgt zeitgleich. Aus einer Situation der Verunsicherung entstehen so Momente erstaunlicher Synchronität im Frauenbereich.

Man mag sich synchron bewegen, doch gerade in dieser Gruppe haben die Bewegungen unterschiedlichste Intentionen und Bedeutungen. Hier gilt in logischer Konsequenz, was bereits für den Schabbat-Spaziergang gesagt wurde: Einige wollen frommer werden. Andere wiederum suchen in erster Linie die soziale, freundschaftliche Nähe zu den Leuten bei FREE oder wollen allgemein Respekt vor den „Bewahrern des Judentums“ bekunden und tun dies, indem sie minutiös den rituellen Handlungen folgen. Die Verschiedenheit von Einstellungen und Deutungen spiegelt sich im heterogenen Kleidungsstil. Von minimalem Grundkonsens bis zu einer *fast* vollständigen Beachtung der chassidischen Kleiderordnung lassen sich die unterschiedlichsten Abstufungen und Schattierungen des jüdisch-religiösen *dress code* in der Gruppe ausmachen. Eine *vollkommene* Entsprechung der Kleiderregeln und so volle Übereinstimmung mit dem Chassidismus wird nicht angestrebt. So sind russische Jüdinnen – auch wenn sie viele Vorschriften beachten – stets farbenfroh gekleidet. Der Hut dient nicht so sehr als bescheidene Bedeckung des Haares, sondern ist zum modischen Accessoire für Rock und Bluse umfunktioniert, was oft sehr elegant wirkt. Perücken trägt niemand. Abgesehen davon hat hier fast jeder seine „persönliche“ Ausnahme zum *dress code* gewählt. Es ist meist eine einzelne, im Erscheinungsbild zuerst unauffällige Regel, der man nicht entsprechen will, egal wie sehr man sich dem Chassidismus annähern würde. Zu stark greift sie in die Gewohnheiten ein, und so in die Idee vom Selbst und davon, wie man gesehen werden möchte. Marina zum Beispiel geht mit ihrer Kleidung weit über den minimalen Grundkonsens hinaus, hat festes Schuhwerk an und trägt eine Kopfbedeckung. „Doch ohne ein wenig Schminke“, meint sie einmal zu mir in Anspielung auf das Schminkverbot, „kann ich nicht auf die Straße gehen, Lippenstift muss sein. Auch am Schabbat.“⁴³

Last but not least gibt es unter russischen Juden eine kleine Gruppe, die als „ganz orthodox“ gilt. Es sind ungefähr fünf bis sieben Frauen, die ebenfalls Mitte 40 oder im Rentenalter sind. Einige leben bereits seit den 1970er Jahren in den USA. Die anderen sind Ende der 1980er bis spätestens Mitte der 1990er hierher immigriert. Larissa Lehrmann, Gita Levina wie auch Leila Kleyner, die als „ganz Orthodoxe“ und aufgrund ihrer Kenntnisse über das religiöse Judentum unter russischen Juden besonders Ansehen genießt, sind hier anzutreffen. Sie sitzen an einem der Kopfbenden des Tisches zusammen. Die russische Thora liegt vor ihnen. Äußerlich und in der Sicherheit, wie sie dem Ablauf des Schabbats folgen, gleichen sie den amerikanisch-jüdischen Frauen. Nur die Tatsache, dass sie hier und nicht in den Stuhlreihen Platz genommen haben, verrät bereits auf den ersten Blick, dass sie

nicht zu den amerikanischen *Frummies* sondern zu den russischsprachigen „Rückkehrern“ zählen. Als inzwischen „ganz Orthodoxe“ oder „sehr Religiöse“ sind sie mit ihren jugendlichen Kindern und Enkeln gekommen, die wiederum in den Stuhlreihen sitzen. Räumlich bildet sich hier der Prozess der sozialen bzw. religiösen Inkorporation ab – die nächste Generation zählt sich selbstsicher zu den amerikanischen Juden. Ihre Mütter und Großmütter, die stets zwischen Stuhlreihen und Tisch hin- und herpendeln, gewinnen dabei innerhalb der drei Gruppen die größte Bewegungsfreiheit. In gewisser Weise versinnbildlicht sich hier ihre Position zwischen den streng frommen amerikanischen und (noch) wenig religiösen russischen Juden bei FREE. Die Vermittlerrolle, die sie dabei einnehmen, wird bei den *Friends* in dem Sinne institutionalisiert und fortgeschrieben, als dass „ganz orthodoxe“ russische Juden jüdische Migranten systematisch in Fragen der jüdischen Religion unterweisen.

Verhandlungen bei Tisch:

Die Lubavitscher Chassidim mögen in ihren religiösen wie sozialen Ansichten außerordentlich restriktiv und eng gefasst sein, in den Methoden auch weniger fromme Juden wieder zur Religion zurückzuführen, sind sie jedoch sehr flexibel, experimentierfreudig und geradezu unorthodox. In gewisser Weise müssen sie dies sein, da ihnen zwar einerseits Respekt entgegengebracht wird; andererseits aber begegnet man ihnen ob der strengen religiösen Regelungen auch mit besonders großem Unverständnis und mit massiver Ablehnung. Selbst wenn man als potentieller „Rückkehrer“ bereits regelmäßig den Schabbat besucht, hat man noch entscheidende Vorbehalte. So äußern während des Gottesdienstes die weniger religiösen russischen Juden auch immer wieder ihren Unmut über bestimmte orthodoxe Vorschriften. In den Gesprächen wird dabei die „Unerfüllbarkeit“ und „Realitätsferne“ chassidischer Regeln zum beherrschenden Thema. An dem Schabbat, zu dem ich mich mit Marina verabredet hatte, sitzen wir beispielsweise mit den anderen russischen Jüdinnen zusammen und unterhalten uns. Marina erklärt mir mit Stolz, wie schwierig es sei, den Schabbat „auch wirklich“ einzuhalten. Eine ältere Dame hakt ein und meint zu Marina gewandt: „Ja, da haben sie vollkommen recht“, und indem sie jetzt zu mir blickt, gibt sie der Aussage eine neue Bedeutung und fügt an: „Ich bin zum Beispiel allein. Eigentlich darf man ja nicht den Fernseher anstellen, aber da langweile ich mich ja zu Tode. Andere haben ihre Familie, aber was habe ich? Ich brauche die Unterhaltung. Sonnabendvormittags macht mir das nichts aus, aber am frühen Abend, da will ich dann doch den Fernseher anstellen. Überhaupt, ich finde, dass die Orthodoxen einfach zu streng sind, das liegt mir gar nicht.“ Ich bin ein wenig verwundert: „Und trotzdem gehen sie hierher?“, FREE sei nun mal in ihrer Nähe, sagt sie kurz, „und so komme ich hierher.“⁴⁴ Diese kritischen Bemerkungen über die „Orthodoxen“ sind im Gottesdienst immer wieder zu hören. Statt diese nun unbeachtet zu lassen in der Hoffnung, dass mit fehlender Aufmerksamkeit die Kritik letztendlich verstummt, wird nun bei FREE der umgekehrte Weg beschritten und diese identitätsstiftend institutionalisiert. So hat Leila Kleyner, als sie

zwei russischsprachigen Damen zuhörte, wie diese sich wie des öfteren über die Unverständlichkeit der Thora und ihre Vorschriften unterhielten, zu diesen gemeint: „Do you want me to explain it to you? I can try to explain it to you, if you have questions you can ask me questions.“⁴⁵ Hieraus entstand eine Art Seminarrunde, die regelmäßig während des Gottesdienstes von 11 bis 12 Uhr am großen Tisch stattfindet und zu der an die zwanzig russische Jüdinnen – kaum religiöse wie manchmal auch „ganz orthodoxe“ – kommen. Leila erklärt den Wochenabschnitt, man diskutiert lebhaft chassidische Regelungen und wie diese sich begründen und setzt sich auch mit der jüdischen Geschichte auseinander. Unorthodox ist diese Seminarstunde in der Hinsicht, dass eine Art intellektuelle, also begrifflich-reflexive Aneignung religiösen Judentums im regulären Verlauf des Schabbat-Gottesdienstes keinesfalls vorgesehen ist. Der Schabbat bestimmt sich durch das Gebet, nicht durch die Diskussion. Doch gerade die Diskussion und weniger das Beten ist es, warum russische Juden so gerne hierher kommen. So ist auch der Unterricht das erste, von dem mir Marina erzählt, als wir uns zum Schabbat treffen. Gleich nach der Begrüßung meint sie enthusiastisch: „Um 11 Uhr kommen wir gewöhnlich zusammen und eine Dame diskutiert mit uns für eine Stunde die Thora. Ach, ich liebe sie, sie ist so sehr gebildet. Sie kennt die Thora auswendig, und ihr russisch ist so wunderschön.“⁴⁶ Leila Kleyner weiß, dass das Seminar die Hauptattraktion des Schabbats für viele russische Jüdinnen darstellt und sieht dies als eine Anforderung an die eigene Religiosität: „I can't miss one Shabbes because I know they are waiting. And sometimes I want to stay home and... I can't, they are waiting.“⁴⁷

Es kann nun argumentiert werden, dass bei aller methodischen Flexibilität der Unterricht bzw. die Seminarrunde nicht allein die Kritik an chassidischen Lebensweisen und -auffassungen institutionalisiert, sondern sie damit zugleich unter Kontrolle bringt, einhegt. Dies lässt außer Acht, dass der „Unterricht“ und die hier gebotenen Erklärungen mitunter grundsätzliche Unterschiede zwischen chassidischen Anschauungen und den Überzeugungen kaum religiöser russischer Jüdinnen erst zutage bringen. Das Seminar ist dann weniger eine Art Einhegung sondern ein schwer zu kontrollierendes Wagnis, in dem die sonst körperlich-habituell signalisierte Gemeinschaftlichkeit und dabei das Projekt der „religiösen Rückkehr“ auf dem Spiel steht.

So ist im Unterricht die Gemeinschaftlichkeit häufig sehr schwer herzustellen und es wird die Sinnhaftigkeit fromm zu werden hinterfragt. Als beispielsweise Leila die messianische Idee der Chassiden hier erklärt – die Vorstellung, dass der Erlöser demnächst kommen wird –, müssen ein paar der Anwesenden spontan und herzlich anfangen zu lachen.⁴⁸ Schließlich wirft Ira provokativ schmunzelnd ein: „Was, wenn er nicht kommt?“ „Nun, er kommt und wir werden die Generation sein, die es erleben wird“, meint Leila daraufhin und fügt konfrontativ an: „Sie brauchen darüber gar nicht zu lachen. Es wird passieren. Wir alle werden uns hoffentlich in Jerusalem wiedersehen.“ Kopfschüttelnd, teilweise belustigt, blicken sich die Frauen an, schweigen aber weiter. Erst als Leila auf einige Passagen in der Thora verweist, wird das Lachen abgestellt. Man hat großen Respekt vor der Schrift.

Sie gilt als herausragendes bzw. als *das* Dokument jüdischer *Geschichte* unter russischen Juden bei FREE. Es symbolisiert Zugehörigkeit qua Abstammung, unabhängig davon, ob man bestimmte religiöse Ansichten teilt oder nicht.⁴⁹

Konnte hier, wenn schon keine Frömmigkeit so doch wenigstens eine Form von Gemeinschaftlichkeit jenseits der „Religiositätsgrade“ hergestellt werden, so gelingt selbst das nicht mehr, als man einige Wochen danach die Regeln des Schabbats diskutiert.⁵⁰ Leila erzählt, dass man wenigstens am Schabbat keine Musik hören solle, die einen von Gott entfernt. Man solle beispielsweise kein Bach hören. Bach sei kein Jude gewesen, führe also von Gott weg. „Aber, ich liebe Bach“, meldet sich Marina entrüstet zu Wort, „was kann denn daran falsch sein, seine Musik zu hören? Das begreife ich nicht. Es gibt soviel gute nichtjüdische Komponisten und Künstler. Darf ich mich denen nicht mehr zuwenden?“ „Aber Bach war ein Christ und er hat seine Musik mit der Überzeugung eines Christen geschrieben, und so wird auch einiges dieser Überzeugung auf sie abfärben“, entgegnet Leila. „Aber das ist doch kleingeistig. Nur Juden.“ Marina schüttelt beständig den Kopf und wendet sich demonstrativ und verärgert von der Unterrichtsrunde ab, was sich darin ausdrückt, dass sie ihren Stuhl ein wenig zur Seite rückt. Leila versucht nun mit dem Verweis auf einige Thorastellen, Marina gewissermaßen Gemeinschaft anzubieten, sie „zurückzuholen“. Doch dies nützt nichts. Marina bleibt in ihrer ablehnenden Haltung sitzen. „Das ist doch kleingeistig“, wiederholt sie zur Gruppe gewandt. „Ich lese die Bücher, die ich gut finde, egal ob der Schriftsteller ein Jude ist oder nicht. Soll ich dem entsagen, was ich bisher kenne? Das verstehe ich einfach nicht.“ Hat Leila versucht, ihr Gemeinschaft „anzubieten“, zieht Marina klare Grenzen ihr gegenüber: „Gehen denn diese orthodoxen Leute nicht ins Museum? Rodin beispielsweise, darf ich mir seine Plastiken nicht mehr ansehen, weil er kein Jude war?“ Da der gedankliche Austausch den Konflikt eher zu verschärfen scheint, versucht Leila nun eine andere Strategie. Um die gemeinschaftsstiftende Frömmigkeit erlebbar zu machen, fordert sie die Gruppe auf, nun in die Gebete „einzusteigen“, die gerade gesprochen werden – sie wechselt also von der begrifflich-reflexiven zur körperlich-habituellen Form der Aneignung bzw. Darstellung jüdisch-religiösen Selbstverständnisses. Doch Marina „steigt“ nicht ein. Sie setzt sich auf ihren angestammten Platz zurück. Sicher, sie wird auch weiterhin zur Gemeinschaft FREE kommen und sich zugehörig fühlen. Aber gerade heute sind ihr die Grenzen ihrer „Rückkehr“ klar geworden.

Schluss

Seit den 1960er Jahren sind die „Rückkehrer“ zur Religion ein fester Bestandteil des ultraorthodoxen Judentums, insbesondere des Lubavitscher Chassidismus geworden. Die von Lubavitscher Chassidim entworfenen Strategien, säkulare Juden für ein Leben in Frömmigkeit „zurückzugewinnen“, erweisen

sich dabei in Teilen als sehr flexibel. Sie sind den zugeschriebenen sozialen wie kulturellen Spezifika potentieller *baalai teshuva* angepasst. Anhand russisch-jüdischer Migranten wird dies deutlich. So kommen die Mitarbeiter und Aktiven bei FREE fast ausschließlich aus der ehemaligen Sowjetunion. Die Herkunft avanciert in der täglichen Arbeit zum lebensgeschichtlichen Kapital. Man versteht den biografischen Hintergrund der „Neuankömmlinge“ und hat selbst die unmittelbare Erfahrung der Immigration. In dem hier bestimmenden Prinzip „von Migranten für Migranten“ reflektiert sich zugleich die Spezifik des amerikanischen Kontextes. In den USA als prominentes Immigrationsland ist die Selbsthilfe von Migranten historisch verfestigt und eine klar erwartete Form gelebten Selbstverständnisses.

Russische Juden gelten nun aufgrund ihrer atheistischen Prägung in der ehemaligen Sowjetunion als religionsfern. Säkulare Bildung ist für sie, die mehrheitlich über hohe Bildungsabschlüsse verfügen, wichtig, auch dann, wenn sie sich einem streng religiösen Leben schrittweise zuwenden.⁵¹ Bei FREE begegnet man dieser kulturellen wie sozialen Prägung indem man in der täglichen Gemeindegarbeit nicht allein auf religiösen Kenntnisreichtum sondern auch auf säkulare Wissensbestände setzt. Personen mit einer universitären Ausbildung sind in der frommen Gemeinschaft für ihr „Expertentum“ geachtet und in der Funktion als Redakteur organisationseigener Medien und als Berater institutionalisiert und bekleiden dabei leitende Funktionen. Dies mag als religiöse bzw. kulturelle Einhegungsversuche durch „Integration“ gedeutet werden. Dabei wird außer acht gelassen, dass die Einbindung „weltlichen“ Wissens in die religiöse Arbeit zu einschneidenden Veränderungen von Alltagspraxen und Daseinsvorstellungen auch bei den *Frummies* führt, die z.B. bei psychologischen Problemen jetzt zunehmend auch Hilfe außerhalb der Familie suchen und sich dabei an die universitär gebildeten fromm werdenden „Experten“ wenden. Zudem ordnet sich ein Teil der *Frummies* einer Sozialstruktur innerhalb der Gemeinde unter, in der B.T.s in führenden Positionen sind, was für das chassidische Verständnis neuartig ist. So kommt es im Kontakt mit den „Rückkehrern“ zu einer Modernisierung überkommener ultraorthodoxer Praxen und Vorstellungen. Dabei sind nicht der „Bruch“ mit religiösen „Traditionen“, engen Moralvorstellungen und dem wörtlichen Schriftglauben angesprochen, vielmehr ergibt sich eine Form der „Gleichzeitigkeit“: Weltliche „Einsichten“ werden religiösen und damit verwobenen kulturellen Vorstellungen zur Seite gestellt werden. Man greift sich gewissermaßen das heraus, was zueinander „passt“ auf der Seite der *Frummies* wie der B.T.s. Widersprüchen steht man innerhalb bestimmter Grenzen gelassen gegenüber oder setzt sich damit intensiv auseinander, indem sie in rituelle Handlungen inkorporiert werden. Vorsichtig und dabei genauer formuliert zeigt sich hier das Beispiel einer reflexiven Modernisierung.⁵²

Angaben zur Autorin:

Dr. Victoria Hegner promovierte 2007 im Fach Europäische Ethnologie. In ihrer Dissertation beschäftigte sie sich in ethnografisch vergleichender Perspektive mit den Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin (Buchtitel: Gelebte Selbstbilder. Gemeinden russisch-jüdischer Migranten in Chicago und Berlin, Frankfurt am Main 2008). Derzeit arbeitet sie als Lehrkraft für besondere Aufgaben am Institut für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie in Göttingen.

¹ In den USA leben entsprechend des *World Jewish Population* -Überblicks von 2007 5.275.000 Juden. In Israel leben laut dieser Statistik derzeit 5.313.800. Es wird die sog. *Core Jewish Population* gezählt. Siehe: *World Jewish Population*, in: *American Jewish Yearbook*, 2007 (107. Jg.), S. 551-600, hier S. 557, 563, Table 1, S. 577, Table 3, online: http://www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/AJYB727.CV.pdf [13.11.08].

² Kosmin, Barry A./Mayer, Egon/Keysar, Ariela: *American Religious Identification Survey*, New York, Exhibit 1, 2001, S. 12. Die Frage, die für die Statistik gestellt wurde, war: What is your religion, if any?

³ Hierzu siehe die religionssoziologische Studie von Riesebrodt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000; Beck, Ulrich: *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt am Main 2008, bes. S. 34-65.

⁴ Gutwirth, Jacques: *The Rebirth of Hasidim. 1945 to the Present Day*, London 2005. Franz. Original: *La renaissance du hassidisme. De 1945 a nos jours*, Paris 2004. Ich verwende „Renaissance“ wie auch „Wiedergeburt“ in Anführungszeichen, um auf den metaphorischen Charakter dieser Begriffe hinzuweisen, zumal sie implizieren, dass „etwas, das schon mal da war“ unverändert wieder aufgegriffen wird, was fraglich ist.

⁵ Einen historischen Überblick über die vermehrte „Rückkehr“ säkularer Juden in den USA zur jüdischen Orthodoxie (Lubavitscher Chassidismus in erster Linie) sowie ethnographische Beschreibung wie die „Rückgewinnung“ säkularer Juden zur jüdischen Orthodoxie erfolgt bietet: Fishkoff, Sue: *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York 2003. Eine Ethnografie zu jüdischen Frauen, die zur Orthodoxie „zurückgekehrt“ sind, bietet: Kaufman, Debra Renee: *Rachel's Daughters. Newly Orthodox Jewish Women*, New Brunswick 1991. Eine historische Studie über chassidische Frauen allgemein, darunter „Rückkehrerinnen“ ist: Morris, Bonnie J.: *Lubavitcher Women in America. Identity and Activism in the Postwar Era*, New York 1998.

⁶ Baal teshuva, Hebräisch, wörtlich „derjenige, der Buße getan hat“. Ich verwende „Rückkehrer“ in Anführungszeichen. Damit soll betont werden, dass es sich dabei um ein Konzept handelt, das ähnlich gelagert ist wie die Idee von der „Rückkehr zu den Wurzeln“, in diesem Fall eine Besinnung auf ein Judentum, wie es – nach den Vorstellungen von Chassidim – mehreren Altersgenerationen vor den Einwanderern osteuropäischen Juden gemein war.

⁷ Siehe: <http://www.russianjewry.org> sowie <http://www.russianjewry.org/about/worldwide.php> [20.11.2008].

⁸ Entsprechend der Angaben der staatlichen Einwanderungsbehörde *U.S. Citizenship and Immigration Services* kamen von 1990 bis 2006 454.570 Personen aus der ehemaligen Sowjetunion als Flüchtlinge in die USA. Mit Blick auf die Gesetzgebung kann davon ausgegangen werden, dass die überwiegende Mehrheit russische Juden sind, da die zweite große Flüchtlingsgruppe aus der ehemaligen Sowjetunion – armenische Flüchtlinge – bereits »heraus gerechnet« wurde. Die Zahl 350.000 wird hier gewöhnlich angegeben. *Yearbook of Immigration and Naturalization*, 2004, 2005, 2006, 2007, Tabelle 13, 14.

⁹ Gespräch mit Rabbiner Joshua Horovitz, 24.4.2002.

¹⁰ Für die soziale Hierarchie in chassidischen Gemeinden ist die Frage, ob man „fromm von Geburt“, kurz „Frummie“ ist oder zu den baalai teshuva, zu den B.T.s gehört, entscheidend, wie sich in den folgenden Ausführungen zeigt. Siehe auch: Harris, Lis: *Holy Days. The World of a Hasidic Family*, New York 1985, S. 200-215, hier S. 209.

¹¹ Harris, *Holy Days*, 1985, S. 209.

¹² Gespräch mit Rabbiner Marc Galliner, 22.4.2002.

¹³ Im Kleidungsstil gibt es unter Chassidim Spielraum. Aber die Schwierigkeit, diesen „auszutariieren“, zeigt sich daran, dass es hier immer auch zu Konflikten innerhalb der Familie kommen kann: Mintz, Jerome: *Hasidic People. A Place in the New World*, Boston, 1994, S. 60-70, S. 176-188.

¹⁴ Gespräch während des Schabbats bei FREE, 18.5.2002.

¹⁵ Feldnotizen, 18.5.2002.

¹⁶ Zur Symmetrie der Beziehung als „wechselseitige Beobachtung“ siehe auch: Lindner, Rolf: *Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozess*, in: *Zeitschrift für Volkskunde*, 1981, 77. Jg., H. 1, S. 51-66.

¹⁷ Sharot, Stephen: *Messianism, Mysticism, and Magic. A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapel Hill

1982, S. 189-205. Die Ablehnung säkularer Bildung als Form der „Identitätswahrung“ diskutiert: Shaffir, William: Boundaries As Self-Preservation among the Hasidim: A Study in Identity Maintenance, in: Belcove-Shalin, Janet S. (Hg.): New World Hasidim. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America, New York 1995, S. 31-68, S. 42-49.

¹⁸ Shaffir, Boundaries, 1995, S. 42-49.

¹⁹ Wie Lis Harris beschreibt, stehen Frummies eindeutig über den *ba'alei teshuva*. Jedoch sehen sich die „Rückkehrer“ mitunter auch über den Frummies stehend, da sie über die säkulare Erfahrung und Bildung verfügen: Harris, The World of a Hasidic Family, 1985, S. 209f.

²⁰ Gespräch mit Rabbiner Joshua Horovitz, 24.4.2002.

²¹ „Ganz orthodox“ und „sehr religiös“ wird umgangssprachlich bei FREE gesagt bzw. von Leuten, die bei FREE jemanden näher kennen, Feldnotizen, 14.3.2002 (Gespräch mit der Frau von Rabbiner Joshua Horovitz, der die FREE Dependence in Niles leitet), 19.3.2002 (Gespräch mit Semjon Kleyner, selbst „sehr religiös“ bei FREE geworden), 30.3. und 4.4.2002 (Gespräch mit Marina Orlovskaja beim Schabbat), 24.4.2002 (Gespräch mit Rabbiner Joshua Horovitz), 6.5.2002 (Gespräch mit Valentina Wischnewskaja).

²² Darauf, dass in der Spätmoderne für das eigene Selbstverständnis häufig auf kulturelle, soziale und religiöse „Ressourcen“ zurückgegriffen werden, die auf den ersten Blick im Widerspruch zueinander stehen könnten, verweist sowohl Ulrich Beck mit dem Konzept der reflexiven Modernisierung als auch Stuart Hall in seinen Ausführungen zum spätmodernen Konzept von Identität. Siehe: Beck, Ulrich/Lau, Christoph: Theorie und Empirie reflexiver Modernisierung. Von der Notwendigkeit und den Schwierigkeiten, einen historischen Gesellschaftswandel innerhalb der Moderne zu beobachten und zu begreifen, in: Soziale Welt, 2005, 56. Jg., S. 107-135; Hall, Stuart: Who Needs Identity?, in: ders./Du Gay, Paul (Hg.): Questions of Cultural Identity, London 1996, S. 1-17.

²³ In der Definition und Interpretation orientiere ich mich an Christoph Wulf und Jörg Zirfas, die verschiedene Ritual- und Performanztheorien diskutieren. Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg: Die performative Bildung von Gemeinschaften. Zur Hervorbringung des Sozialen in Ritualen und Ritualisierungen, in: Fischer-Lichte, Erika/Wulf, Christoph (Hg.): Theorien des Performativen, Berlin 2001, S. 93-116, hier S. 108.

²⁴ Wulf/Zirfas, performative Bildung, 2001, S. 99.

²⁵ Zur Begrifflichkeit „begrifflich-reflexiv“ und „körperlich-habituell“ siehe auch: Wulf/Zirfas, performative Bildung, 2001, S. 98.

Hierbei beziehen sich die Autoren insbesondere auf Pierre Bourdieu.

²⁶ Zur Begriffsdefinition von „Inszenierung“ siehe: Fischer-Lichte, Erika: Performance, Inszenierung, Ritual. Zur Klärung kulturwissenschaftlicher Schlüsselbegriffe, in: Martschukat, Jürgen/Patzold, Steffen (Hg.): Geschichtswissenschaft und „Performativ Turn“. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit, Köln 2003, S. 33-54, hier S. 41-47. Zur „Rahmung“ siehe: Handelman, Don: Re-Framing Ritual, in: Kreinath, Jens/Hartung, Constance/Deschner, Annette (Hg.): The Dynamics of Changing Rituals. The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context, New York 2004, S. 9-20.

²⁷ Wulf/Zirfas, performative Bildung, 2001, S.109. Hervorhebungen im Original.

²⁸ Wulf/Zirfas, performative Bildung, 2001, S. 96.

²⁹ Galloway, Paul: Light in Chicago. Skokie-Based Newspaper Is Russian in Language and American in Spirit, in: Chicago Tribune, 16.6.1993.

³⁰ Taylor Sen., Colleen: Incense and Spice. Traveling to that Exotic Crossroad Called Devon Avenue, in: Chicago Tribune, 9.9.1993; Kogan, Rick: Streets of Saris, in: Chicago Tribune, 19.9.1999.

³¹ Interview mit Peter Friedman, Vize-Präsident der Chicago Jewish Federation, 12.4.2002.

³² Gespräch mit Vadim Spivak, 12.4.2002; 29.4.2002. Vadim war einer der „weniger religiösen“ Kandidaten auf der Liste. Feldnotizen aus Schabbatbesuch bei FREE, 6.4.2002.

³³ Sharot, Messianism, 1982, S. 203; Kaufman, Rachel's Daughters, 1991; Harris, Holy Days, 1985; Morris, Lubavitcher Women, 1998, S. 45.

³⁴ Zur Abstufung im Kleidungsstil und ihre Symbolik siehe: Solomon Polls Studie über die Satmarer Chassidim: Poll, Solomon: The Hasidic Community of Williamsburg, New York 1969, S. 66-68.

³⁵ Gespräch/Feldnotizen, 18.7.2002, im Folgenden wird aus diesem Gespräch zitiert.

³⁶ Angaben von Larissa Lehrmann, Telefonat am 18.12.2003.

³⁷ Gespräch/Feldnotizen mit Semjon Kleyner, 19.3.2002.

³⁸ Gurary, Noson: The Jewish Holy Days in Chasidic Philosophy, Compiled and Edited by Binyomin Kaplan, Northvale 2000, S. 181-196, hier S. 181, S. 189.

³⁹ Zum Ludischen im Ritual siehe auch: Wulf/Zirfas, performative Bildung, 2001, S. 110.

⁴⁰ Feldnotizen, 30.3.2002.

⁴¹ Feldnotizen, 30.3.2002 sowie 4.4.2002. „Subventionierte Wohnung“ ist der umgangssprachliche Begriff russischer Juden für Apartments bzw. Häuser, in denen überwiegend oder ausschließlich Personen mit geringem Einkommen wohnen dürfen. Die Mieter zahlen 30% ihres Einkommens als Miete, die Differenz zur „eigentlichen Miete“ wird von der Stadt oder dem Bundesstaat gezahlt.

⁴² Gespräch/Feldnotizen, 26.4.2002.

⁴³ Feldnotizen, 4.5.2002.

⁴⁴ Feldnotizen, 30.3.2002.

⁴⁵ Interview, 18.4.2002. Ich fragte sie, wie der „Unterricht“ zustande kam.

⁴⁶ Feldnotizen, 30.3. 2002.

⁴⁷ Interview, 18.4.2002.

⁴⁸ Feldnotizen, 4.5.2002; folgende Beschreibungen beruhen darauf.

⁴⁹ In Interviews oder Gesprächen, wenn man auf die wachsende Bedeutung der eigenen jüdischen Herkunft zu sprechen kommt, wird als erster schriftlichen Nachweis oft die Thora anführt.

⁵⁰ Feldnotizen, 15.6.2002; folgende Beschreibungen beruhen darauf.

⁵¹ Das Research Institute for New Americans hat seit 1998 kontinuierlich Statistiken zu russisch-jüdischen und russischsprachigen Migranten in den USA erstellt. Eine Studie zum Bildungsniveau russischer Juden (exemplarisch wurden die Städte Philadelphia und New York genommen) ergab, dass zugewanderte russische Juden allgemein über ein höheres Bildungsniveau als amerikanische Juden verfügen: 60% der Befragten hatten einen Hochschul- bzw. Collegeabschluss (im Vergleich: 35% der amerikanischen Juden). Siehe: Kliger, Sam: Russian Jews in America: Status, Identity and Integration, Vortrag, gehalten auf der Internationalen Konferenz „Russian-speaking Jewry in Global Perspective: Assimilation, Integration and Community-building“ vom 14.-16. Juni 2004, Bar Ilan University, Israel, http://www.ajcrussian.org/atf/ct/%7B66BD09D8-5251-4553-8C19-5FC7BEAF0E76%7D/russian_jews_in_america.pdf [27.11.08].

⁵² Beck/Lau, Theorie und Empirie reflexiver Modernisierung, 2005, S. 107-135.