



Potsdamer Jüdische Studien Band 7

Eik Dödtmann

Die Charedim in Israel im 21. Jahrhundert

Der Status quo zwischen
Staat und Ultraorthodoxie

Die Charedim in Israel im 21. Jahrhundert

Potsdamer Jüdische Studien

Herausgegeben von Thomas Brechenmacher und Christoph Schulte

Bd. 7

Eik Dödtmann

Die Charedim in Israel im 21. Jahrhundert

Der Status quo zwischen Staat
und Ultraorthodoxie

be.bra
wissenschaft verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Stiftung Irene Bollag-Herzheimer

Das Manuskript lag der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam 2020 als
Dissertation vor (Gutachter: Prof. Dr. Christoph Schulte und Prof. Dr. Susanne Talabardon).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen, Verfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung auf DVDs, CD-ROMs, CDs, Videos,
in weiteren elektronischen Systemen sowie für Internet-Plattformen.

© be.bra wissenschaft verlag GmbH
Berlin-Brandenburg, 2021
KulturBrauerei Haus 2
Schönhauser Allee 37, 10435 Berlin
post@bebra-wissenschaft.de
Lektorat: Matthias Zimmermann, Berlin
Umschlag: typgerecht, Berlin (Foto: Eik Dödtmann)
Satz: typerecht berlin
Schrift: Adobe Hebrew 10/13 pt
Gedruckt in Deutschland
ISBN 978-3-95410-271-6

www.bebra-wissenschaft.de

Inhalt

Einleitung	9
Anmerkung zur Transliteration und Schreibweise	18
Der jüdische Fundamentalismus	19
Religiöser Fundamentalismus – Eine Begriffsklärung	19
Jüdischer Fundamentalismus in der Moderne	23
Der militante religiöse Zionismus	24
Der Charedismus	26
Forschungsstand und methodisches Vorgehen	42
Charedische Medien als Forschungsquellen	47
Die Charedim und der Zionismus	53
Die ideologische Basis des Staates Israel	53
Die historische Position der Ultraorthodoxie zum Zionismus	59
Das Vermächtnis der Drei Schwüre	60
Der charedische Antizionismus in Israel	66
Die Edah HaCharedit und das Vermächtnis des Reb Jo'elisch	67
Neturej Karta: vom „heiligen De Haan“ bis zur Teheran-Konferenz	78
Zwischenfazit und Ausblick	92
Die Charedim und das politische System Israels	95
Die ethnische Demokratie und die Macht der charedischen Minderheit	97
Agudat Jisrael: Status quo und pragmatische Kooperation	101
Chabad: „Nur Netanjahu – Das ist gut für die Juden“	115
Jahadut HaTorah: die Erben des Raw Schach	119
Schass: sefardisch und zionistisch	124
„Di Land is unsere...“: von Likudnikim und Chardalim	140
Charedische Kommunalpolitik: Nepotismus und Experimentierfeld	147
Keine Zukunft im eigenen Lager: charedischer Feminismus in der Politik	156

Die Rolle der Charedim bei den illiberalen Gesetzgebungen der 2010er Jahre	162
Zwischenfazit und Ausblick	177
Die Charedim und das israelische Justizsystem	179
Das Justizsystem in Israel	179
Charedismus im System: das staatlich-rabbinische Gerichtswesen	181
Das Ehe- und Scheidungsrecht	187
Die Paralleljustiz der Badatzim	200
Rabbinergericht oder OGH? „Die Torah bestimmt!“	203
Zwischenfazit und Ausblick	209
Die Charedim und das israelische Bildungssystem	211
Das Bildungssystem in Israel	211
Die rechtliche Situation charedischer Bildungseinrichtungen	213
Das charedische Bildungsideal und die charedische Bildungsbiografie	219
Der charedische Junge: von der Talmud-Torah bis zur Kleinen Jeschiwah	219
Der junge charedische Mann in der Welt der Großen Jeschiwah	227
Das charedische Mädchen: von der Bejt Ja'akov bis ins Seminar	243
Der Kampf um die materielle Ausstattung der charedischen Bildung	247
Zwischenfazit und Ausblick	256
Die Charedim und die Arbeitswelt in Israel	261
Der charedische Mann und die Arbeit	261
Die charedische Frau und die Arbeit	266
Akademische Ausbildung und Integration in die Arbeitswelt	269
Zwischenfazit und Ausblick	275
Die Charedim und die israelische Armee	277
Herausbildung des (zivilen) Militarismus in Israel	277
Die Wehrpflicht in Israel	281
Charedische Frauen und die Wehrpflicht	283
Torato Omanuto: charedische Männer und die Wehrpflicht	285
Der Kampf um die Integration der Charedim in die IDF	287
Charedim im Militär: vom Nachal Charedi bis zum „Aktionspanzer“	295
Zwischenfazit und Ausblick	299

Die Charedim und der Schabbat	301
Der Schabbat in der charedischen Version	302
Staatlicher oder koscherer Strom?	304
Von Schabbat-Fahrstühlen und Schabbes Gojm	308
Der Staat und der Schabbat	313
Die „Schabbat-Kriege“ in Jerusalem	315
Der Kampf um den Ladenschluss	321
Verkehrspolitik: gegen die Interessen der Mehrheit	323
Zwischenfazit und Ausblick	326
 Zusammenfassung und Ausblick	 328
 Literaturverzeichnis	 335
 Personenregister	 350
 Danksagung	 352
 Der Autor / Bildnachweis	 354

Einleitung

Die größte Pandemie des frühen 21. Jahrhunderts, das ab Winter 2019/20 grassierende SARS-CoV-2-Virus, brachte eine jüdische Bevölkerungsgruppe in Israel ganz besonders in den Blickpunkt der Weltöffentlichkeit: die Ultraorthodoxen. Die sich selbst als „Charedim“ („Gottesfürchtige“) bezeichnenden strengreligiösen Juden waren die Gemeinschaft mit den höchsten Infektionsraten. Charedische Städte und Wohnviertel galten ab einem frühen Zeitpunkt als gefährliche Hotspots der Ausbreitung des Coronavirus – gemeinsam mit israelisch-arabischen Orten und Nachbarschaften. Der Grund: Die Ultraorthodoxen leben in sehr große Familien in beengten Verhältnissen und sie pflegen – auch in Zeiten der Pandemie – intensive Kontakte untereinander. Während im Frühjahr und Sommer 2020 landesweit Schulen, Restaurants, Hotels und Fitnessstudios geschlossen bleiben mussten, fanden zur gleichen Zeit weiterhin charedische Massenveranstaltungen wie Beerdigungen, Hochzeiten und Übergangsriten (sogenannte Bar Mizwot) statt. So kamen in Jerusalem beispielsweise Anfang Oktober 2020, mitten im zweiten temporären Lockdown Israels, etwa 2.000 Strengreligiöse zur Beisetzung eines in der Gemeinde angesehenen Rabbiners, dem Admor von Pittsburgh.¹ Mehr noch: Einige ultraorthodoxe Rabbiner handelten mit der Polizei in geheimen Absprachen aus, dass die Ordnungshüter die charedischen Großveranstaltungen nicht verbieten oder auflösen würden.² Auch die an der israelischen Regierung beteiligten charedischen Parteien übten Druck zugunsten ihrer Klientel aus. Sie forderten (und erreichten) die Offenhaltung der Synagogen und Lehrhäuser, den freien Zugang zu Kult- und Ritualstätten. Nur die Auslandsreise an für chassidische Ultraorthodoxe heilige Orte in der Ukraine scheiterte – am Widerstand der ukrainischen Behörden. Die Drohung der charedischen Regierungsparteien, die Koalition zu verlassen, wenn ihre Forderungen nicht erfüllt würden, führte im Herbst 2020 zu einer handfesten Regierungskrise. Wie so oft in den Jahren der engen Zusammenarbeit und gegenseitigen Abhängigkeit, lenkte der, von Korruptionsvorwürfen in seinem Amt bedrohte und ein halbes Jahr später abgewählte, rechtsnationalistische Premierminister Benjamin Netanjahu zugunsten der Charedim ein.

1 בן זכרי, אלמוג/רבינוביץ, אהרן, "באישור המשטרה, כ-2,000 חסידים השתתפו במסע ההלוויה של האדמו"ר מפיטסבורג", הארץ, 5.10.2020

2 רבינוביץ, אהרון, "המשטרה סיכמה בחשאי עם חסידיות: תורשו לקיים אירועים המוניים - ללא תיעוד", הארץ, 6.10.2020

Die Bevorzugung der ultraorthodoxen Bevölkerung in einer Phase der nationalen Verunsicherung und der ökonomischen Krise machten die Charedim für die nicht strengreligiöse Mehrheit der jüdischen Israelis – wieder einmal – zum Gegenstand des Hasses, zu ausgemachten „Feinden des Volkes“.³ Dabei war diese Zuschreibung nicht nur hetzerisch, sondern auch in gewisser Weise ungerecht, gab es doch zahlreiche Gruppen und Individuen unter den Ultraorthodoxen, die sich penibel an die staatlichen Vorgaben zur Eindämmung der Viruspandemie hielten. Der Corona-Konflikt zu Beginn der 2020er Jahre zwischen Ultraorthodoxie und säkularer jüdischer Mehrheit ist nur eines von vielen Spannungsfeldern in der israelischen Gesellschaft. In diesem Buch soll dargestellt werden, welche gesellschaftlichen Strukturen, welche ideologischen und juristischen Rahmenbedingungen dem zugrunde liegen.

Dazu zunächst ein kleiner Exkurs: Der Staat Israel ist politologisch ein im höchsten Maße interessantes und ein geradezu anachronistisch anmutendes Gebilde. Auf Basis des politischen Zionismus, einer im 19. Jahrhundert entwickelten nationalen Ideologie, die sich der Jahrtausende alten religiösen Überlieferungen der jüdischen Religion bedient, wanderte eine in Europa diskriminierte, verfolgte und später im Genozid am europäischen Judentum fast ausgelöschte Bevölkerungsgruppe in das historische Gebiet Palästina ein, baute – mit Hilfe der britischen Kolonialmacht Großbritannien – Siedlungen, Städte, Agrar- und Wehrdörfer (Kibbutzim) und errichtete einen auf liberalen und gleichfalls ethnoreligiösen Prinzipien beruhenden jüdischen Nationalstaat. In dem von Herbst 1947 bis Sommer 1949 dauernden „Unabhängigkeitskrieg“ bekämpfte und vertrieb die jüdisch-zionistische Siedlergemeinschaft circa 750.000 der rund eine Million arabischen Einwohner der Region und zerstörte 500 ihrer Dörfer, nur um durch die territorialen Zugewinne im Juni-Krieg von 1967 einen großen Teil der Vertriebenen einem bis heute fortwährenden Besatzungszustand zu unterwerfen. Die im Laufe der Jahrzehnte durch weitere jüdische Einwanderung (vor allem aus Osteuropa, Nordafrika und dem Nahen Osten) sowie durch hohe Geburtenzahlen rapide gewachsene Gesellschaft hat seitdem, nicht zuletzt durch die wirtschaftliche und politische Hilfe der USA und Europas, einen modernen, ökonomisch und technologisch hochentwickelten Staat errichtet, der verfassungsrechtlich Elemente einer liberalen Demokratie, einer Ethnokratie und einer jüdischen Theokratie in sich vereint.

Israel ist als Gemeinwesen konstituiert, das keine Trennung von Staat und Religion vornimmt. Der Staat wird als „Eigentum des jüdischen Volkes“ definiert.⁴ Der Begriff „jüdisches Volk“⁵ hat dabei in der Moderne und im Rahmen der Ideologie des Zionismus eine Umdeutung weg von einer Religionsgemeinschaft hin zu einer Nation erfah-

3 .הכס, רביד, "נתניהו הפך את החרדים לאויבי העם", הארץ, 9.10.2020.

4 Provisional Government of Israel, "The Declaration of the Establishment of the State of Israel", Official Gazette: Number 1; Tel Aviv, 5 Iyar 5708, 14.5.1948, p. 1.

5 Hebräisch „HaAm haJehudi“.

ren.⁶ Es gibt laut israelischem Recht zwar eine israelische Staatsbürgerschaft, jedoch keine „israelische“ Nation, sondern nur eine „jüdische“.⁷ Nichtjüdische Minderheiten in Israel werden anderen nichtjüdischen Nationen zugeordnet. Ein Beitritt zur jüdischen Nation kann nur durch einen religionsgesetzlich anerkannten Übertritt zur jüdischen Religion, d. h. zum „jüdischen Volk“ erfolgen. Auf diese Weise bildet die jüdische Religion ein legislatives Schutzschild für die exklusivistische Politik des israelisch-jüdischen Ethno-Nationalismus.⁸ So stützt der Staat Israel, in seinem Selbstverständnis als Fluchtort für verfolgte Juden, alle im Ausland lebenden Juden mit umfassenden Privilegien aus: dem Recht auf Einreise und dem sofortigen Erhalt der israelischen Staatsbürgerschaft sowie verschiedener Vergünstigungen im Zuge des Einwanderungsprozesses. Demgegenüber diskriminiert der Staat seine nichtjüdischen Bewohner, speziell die Nachkommen geflohener oder vertriebener (muslimischer und christlicher) Araber, die sich heute als Nation der Palästinenser verstehen. Jenen verweigert der Staat systematisch die Rückkehr, die Einreise und die Erlangung der israelischen Staatsbürgerschaft. Begründet wird dies mit dem Selbstbestimmungsrecht des jüdischen Volkes. In dem sich als „jüdischer und demokratischer Staat“ verstehenden Israel sind die jüdische Bevölkerung und ihre Regierungen bemüht, die im Zuge des „Unabhängigkeitskrieges“ geschaffenen Kräfte- und Mehrheitsverhältnisse im Israel der Grenzen von vor Juni 1967 – im Verhältnis von vier Fünftel Juden (und anderer nichtarabischer Israelis) gegenüber einem Fünftel palästinensisch-arabischer (muslimischer und christlicher) Israelis – aufrechtzuerhalten. Durch die seit Juni 1967 bestehende Besetzung der palästinensischen Gebiete Ost-Jerusalems, des Westjordanlandes und des Gazastreifens herrscht eine nunmehr über fünf Jahrzehnte währende Ausnahmesituation. Während im international anerkannten Staatsgebiet Israels in den Grenzen von 1967 Israel als ethnische oder auch Semi-Demokratie bestimmte Elemente des Wertesystems der westlichen Demokratien zur Anwendung bringt, praktiziert der Staat in den Besetzten Gebieten eine aggressive, dem internationalen Recht zuwiderlaufende, jüdische Siedlungspolitik und kontinuierliche Diskriminierung der heute circa vier Millionen Menschen zählenden palästinensischen Bevölkerung. Politikwissenschaftler und Historiker sprechen in diesem Kontext sogar von Zuständen, die mit dem zwischen 1830 und 1962 etablierten französischen Siedlerkolonialismus in Algerien oder mit der im Südafrika

6 Sand, Schlomo, *Die Erfindung des jüdischen Volkes*, Berlin: Propyläen, 2010.

7 חוק מרשם האוכלוסין, התשכ"ה-1965.

Eine Klage von Mitgliedern der israelischen Zivilrechtsorganisation *Ani Israeli* (אני ישראלי) // Ich bin Israeli, die in ihren Dokumenten „Nation: israelisch“ von den israelischen Behörden eintragen lassen wollten, lehnte der staatliche Oberste Gerichtshof mit der Begründung ab, dass es keinen Beweis für die Existenz einer „israelischen Nation“ gebe. Vgl. 2.10.2013, פסק הדין ע"א 8573/08 עחי אורון נ' משרד הפנים.

8 Ram, Uri, "Why Secularism Fails? Secular Nationalism and Religious Revivalism in Israel", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 2008, 21, pp. 62.

der 1950er bis 1980er Jahre herrschenden Praxis der Apartheid zu vergleichen sind.⁹ Die israelische Regierung weist solche Kritik in der Regel als Antisemitismus zurück.

In einer ethnischen Demokratie spielt die demografische Entwicklung eine zentrale Rolle. Menschen, die nicht zum Kollektiv der jüdischen Mehrheitsgesellschaft gehören oder gar zum Kollektiv der mit der jüdischen Nationalbewegung konkurrierenden Palästinenser gerechnet werden, werden als „demographische Bedrohung“ angesehen.¹⁰ Offizielle israelische Statistiken weisen daher immer die Zahl der jüdischen, der nicht-jüdischen nicht arabischen und der arabischen Bevölkerung aus.¹¹ Israelische Demografen betonen, dass eine jüdische Bevölkerungsmehrheit nur durch eine physische und politische Trennung von der palästinensischen Bevölkerung des Westjordanlandes und des Gazastreifens aufrechtzuerhalten ist. Dies würde in der Konsequenz eine Zwei-Staaten-Lösung, d.h. die Bildung eines Staates Palästina, implizieren. Diese ist angesichts der geopolitischen Entwicklungen der letzten 20 Jahre jedoch nicht in Sicht, vielmehr scheint in Zukunft eine binationale Einstaatenlösung realistisch. Jedoch werden der politische Status quo und die Besatzung vermutlich auch in den kommenden Jahrzehnten bestehen und zu neuerlichen gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen dem Staat Israel sowie der palästinensischen Bevölkerung und deren politischen Verbündeten führen.

Auch die innerjüdische Demografie wird von einer emotional geführten Debatte über das Wesen des Staates begleitet. Hier stehen säkulare, tendenziell liberale Gruppen streng-konservativen bis religiös-fundamentalistischen und radikal-extremistischen Gruppen gegenüber. Eine interessante Rolle spielt hier die staatliche Statistikbehörde Israels. Sie erfasst zwar nicht die politische Gesinnung der jüdischen Bevölkerung – die aus den jeweiligen Ergebnissen der Parlamentswahlen ersichtlich wird – vermerkt jedoch die Herkunft der israelischen Juden – nach Kontinenten. Damit kann der Anteil europäischstämmiger, sogenannter aschkenasischer Juden, die aus Europa, Nordamerika und Lateinamerika stammen, und der Anteil orientalischer Juden, sogenannter „Sfaradim“ oder „Misrachim“, aus muslimischen Ländern Nordafrikas und Asiens nachverfolgt werden. Zum Zweiten kategorisiert die Statistikbehörde die jüdische Bevölkerung nach ihrer religiösen Prägung: „säkular“, „nicht religiös/traditionell“, „religiös-traditionell“, „orthodox-nationalreligiös“ (auch unter der Kategorie „sehr religiös“ geführt) und „ultraorthodox“.¹² Seit Ende des 20. Jahrhunderts deuten sich dramatische

9 Vgl. u. a.: Tilley, Virginia (ed.), *Beyond Occupation: Apartheid, Colonialism and International Law in the Occupied Palestinian Territories*, London, UK: Pluto Press, 2012; Soske, John and Sean Jacobs (eds.), *Apartheid Israel. The Politics of an Analogy*, Chicago: Haymarket, 2015.

10 Bystrov, Evgenia and Arnon Soffer, *Israel: Demography 2012–2030. On the Way to a Religious State*, Chaikin Chair in Geostrategy, University of Haifa, May 2012, p. 9.

11 www.cbs.gov.il (Letzter Aufruf: 1.6.2019).

12 Ebd.

Veränderungen der jüdischen Bevölkerungsstruktur an, die auch gesamtgesellschaftliche Auswirkungen haben werden. Bildeten in den ersten Jahrzehnten des Staates Juden, die sich selbst als „säkular“, „nicht religiös/traditionell“ und „traditionell-religiös“ definierten, die klare Mehrheit, so zeichnet sich ab, dass die beiden jüdischen Orthodoxien im Land – die nationalreligiös-orthodoxe und die ultraorthodoxe Gemeinschaft – bis Mitte des 21. Jahrhunderts zusammen fast die Hälfte der jüdischen Bevölkerung Israels ausmachen werden.¹³

Die ultraorthodoxe – im jüdischen Binnendiskurs „charedisch“ genannte – Bevölkerung ist in allen entwickelten Industriestaaten die am schnellsten wachsende jüdische Gemeinschaft¹⁴, so auch in Israel. Ursachen hierfür sind die hohen medizinischen Standards, das frühe Heiratsalter und die besonders hohe Geburtenrate bei ultraorthodox-israelischen Frauen. Im Jahr 2014 lag sie bei 6,9 Kindern, bei nationalreligiösen Israelinnen bei 4,2 und bei jüdisch-säkularen Israelinnen bei 2,1 Kindern.¹⁵ Die ultraorthodoxe Bevölkerung wächst seit dem Jahr 2000 jährlich um circa 4 Prozent. Im Vergleich dazu wächst die jüdische Gesamtbevölkerung jährlich nur um 1,4 Prozent.¹⁶ Die Charedim in Israel sind zudem die jüngste Bevölkerungsgruppe des Landes: Die Hälfte ihrer Mitglieder ist Ende der 2010er Jahre unter 16 Jahre.¹⁷

Die Hochrechnungen der israelischen Statistikbehörde belegen diesen demografischen Trend. Im Jahr 2010 wurden 788.000 Juden in Israel als „ultraorthodox“ gelistet.¹⁸ Das entsprach 13,1 Prozent der 5,983 Millionen jüdischen Israelis und 10,7 Prozent der damals offiziell 7,509 Millionen Menschen in Israel und in den jüdischen Siedlungen lebenden Menschen mit israelischer Staatsbürgerschaft.¹⁹ Demgegenüber lag der Anteil der „säkularen“ jüdischen Bevölkerung Israels im Jahr 2010 bei 59,1 Prozent.²⁰ Im Ent-

13 Paltiel, Ari and Others, *Long Term Population Projections for Israel: 2009–2059*, Central Bureau of Statistics, 2012; גל, ראובן, *החרדים בחברה הישראלית. תמונת מצב, 2014*, מוסד שמואל נאמן למחקרי מדיניות לאומית, חיפה, פברואר 2015.

14 Demografische Prognosen sagen voraus, dass die ultraorthodoxen Gemeinschaften bis 2050 die Mehrheit der Juden in den USA und in Großbritannien bilden werden. Vgl. The University of Manchester, „Majority of Jews will be Ultra-Orthodox by 2050“, Media Release, 23.7.2007. <http://www.manchester.ac.uk/discover/news/majority-of-jews-will-be-ultra-orthodox-by-2050/> (Letzter Aufruf: 1.6.2019).

15 כהנה, לי, מלאך, גלעד ומיה חושן, *שנתון החברה הרדית בישראל: 2017*, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2017, ע' 14. Malach, Gilad/Choshen, Maya and Lee Cahaner, *Statistical Report on Ultra-Orthodox Society in Israel 2016*, Israel Democracy Institute, Jerusalem, 2016.

16 כהנה, מלאך וחושן, *שנתון החברה הרדית בישראל: 2017*, 2017, ע' 11.

17 גל, ראובן, *החרדים בחברה הישראלית. תמונת מצב, 2014*, מוסד שמואל נאמן למחקרי מדיניות לאומית, חיפה, פברואר 2015, ע' 11.

18 Bystrov/Soffer, *Israel: Demography 2012–2030*, 2012, p. 60.

19 Die drei bis vier Millionen Palästinenser der Besetzten Gebiete des Westjordanlandes, des Gazastreifens und Ost-Jerusalems erscheinen nicht in diesen Statistiken, da sie keine Staatsbürgerschaft besitzen.

20 Bystrov/Soffer, *Israel: Demography 2012–2030*, 2012, p. 60.

stehungszeitraum der hier vorliegenden Arbeit hatte die ultraorthodoxe Gemeinschaft bereits die Millionenmarke überschritten. Im Jahr 2016 zählte sie offiziell 1.033.042 Menschen – nunmehr 14 Prozent der jüdischen und 12 Prozent der israelischen Gesamtbevölkerung.²¹ Mittelfristige Bevölkerungsprognosen sehen diese Entwicklung ungebrochen. So wird die Zahl der Ultraorthodoxen im Jahr 2030 auf 1,5 bis 1,8 Millionen geschätzt, was bereits einem Bevölkerungsanteil von circa 20 Prozent aller jüdischen Israelis entspräche.²²

Spekulative Prognosen gehen – bei gleichbleibenden Geburtenraten – davon aus, dass die ultraorthodoxe Bevölkerung bis zum Jahr 2050 auf vier Millionen Menschen steigen könnte, was fast ein Drittel der auf dann geschätzten zwölf Millionen Juden zwischen Mittelmeer und Jordanfluss wäre.²³ Für das Jahr 2065 existieren Vorhersagen, die eine Gesamtbevölkerung von 20 Millionen Menschen (ohne die Palästinenser der Besetzten Palästinensischen Gebiete des Westjordanlandes und des Gazastreifens) annehmen, davon 6,4 Millionen Charedim.²⁴

Die rasch anwachsende ultraorthodoxe Bevölkerung stellt die israelische Gesellschaft vor große wirtschaftliche und soziale Herausforderungen. Die kinderreichen charedischen Familien brauchen Wohnraum, Schulen und Arbeitsplätze. Die charedischen Gruppen in Israel bilden eine – in der Mehrheit – passiv-fundamentalistische Religionsgemeinschaft. Aufgrund ihrer streng jüdisch-observanten Lebensweise schotten sie sich von weniger religiösen oder säkularen jüdischen sowie von nichtjüdischen Bevölkerungsteilen ab. So gibt es in Israel und in den Besetzten Palästinensischen Gebieten des Westjordanlandes mehrere rein ultraorthodoxe Städte: Bnej Brak (bei Tel Aviv), Modi'in Illit, Beitar Illit, Elad und Immanuel. In den meisten Großstädten Israels – allen voran Jerusalem – existieren heute, zu Anfang des 21. Jahrhunderts, stetig wachsende charedische Stadtviertel. Innerhalb der charedischen Gemeinschaft findet ebenfalls eine Abgrenzung statt: eine Mikrosegregation zwischen den verschiedenen Unterströmungen und Sekten der Ultraorthodoxie.²⁵

Die charedischen Kommunen und Stadtviertel gehören, neben den arabischen, zu den ärmsten im Land. Das Armutsrisiko ist innerhalb der jüdisch-israelischen Gesellschaft unter der ultraorthodoxen Bevölkerung am höchsten.²⁶ Der israelische Journalist

21 כהנא, מלאך וחושן, *שנתון החברה החדית בישראל: 2017, 2017*, ע' 15.

22 Bystrov/Soffer, *Israel: Demography 2012–2030*, 2012, p. 60.

23 Ebd.; Malach/Choshen/Cahaner, *Statistical Report*, 2016, p. 8.

24 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, "מאפיינים דמוגרפיים", אוכלוסיית ישראל לפי דת והגדרה עצמית של מידת דתיות: נתונים נבחרים מתוך דוח פני החברה מס' 10, 27.6.2018, ע' 3.

25 פלינט, שלומית/אלפסי, נורית ויצחק בנגסון, "דומים ושונים: מיקרו-סוגרציה של חרדים במרכז ירושלים", סוציולוגיה ישראלית, 12:1, 2010, עמ' 81–110.

26 Laut Angaben der Staatlichen Statistikbehörde lag es im Jahr 2016 bei 61 Prozent und damit deutlich über dem durchschnittlichen Armutsrisiko für Juden in Israel (19 Prozent). Nur die palästinensisch-israelische Bevölkerung ist demnach noch stärker armutsgefährdet (63 Prozent). Siehe: "עוני והדרה חברתית"

Gideon Levy von der liberalen Zeitung *Haaretz* malte im Herbst 2018, nach den Kommunalwahlen im Land, ein düsteres Bild der Zukunft: „Schauen Sie auf Jerusalem und Sie werden sehen, wie Israel in nicht gar zu ferner Zeit aussehen könnte. Schauen Sie auf die Trennungsmauer, die Soldaten, die die Gassen tyrannisieren, die religiöse und ultraorthodoxe Mehrheit, den Schmutz, die Vernachlässigung und die Armut. Schauen Sie auf die Bürgermeisterwahl und Sie werden sehen, wie sehr das zu einer wunderschönen Stadt passt, die bis zur Unkenntlichkeit hässlich geworden ist, eine Hauptstadt, die provinziell geworden ist, ein Licht, das Dunkelheit geworden ist.“²⁷

Die stark divergierenden Lebensweisen von säkularen und ultraorthodoxen Juden führen zu permanenten Spannungen. Säkulare Juden diffamieren Ultraorthodoxe wegen ihrer mangelnden Teilhabe an staatsbürgerlichen Pflichten wie dem Militärdienst, als „Parasiten“, „Primitivlinge“, „Pinguine“ (ob ihrer Kleidung) oder „Mullahs“, beschwerten sich über „religiösen Zwang“ und über Einschränkungen ihres Lebensstils. Demgegenüber bezeichnen Ultraorthodoxe die Säkularen als „moralisch verdorben“, „unjüdisch“ und sogar als „antisemitisch“.

Die Ultraorthodoxen leisten (in der großen Mehrheit) keinen Militärdienst, sie betreiben ein separates, halbstaatliches Bildungssystem, sie sind nur eingeschränkt in den Arbeitsmarkt involviert und sie haben ein eigenes, jüdisch-religiöses Justizsystem. Während die Mehrheit der jüdischen Israelis die Prämissen des jüdischen Nationalismus, dem Zionismus, uneingeschränkt akzeptiert – d.h. die Definition Israels als jüdisch-demokratischer Staat, der Freiheit, Gleichheit und Souveränität für die (jüdische) Bevölkerung garantiert –, bildet die charedische Öffentlichkeit eine Stimme der *counter culture*, die diese Grundlagen kritisiert. Sie ruft jedoch nicht zur Abschaffung der demokratischen Institutionen und Mechanismen auf, sondern partizipiert in hohem Maße an den politischen Entscheidungsprozessen.²⁸

Beobachter sehen einen wachsenden politischen Einfluss der charedischen Gemeinschaft voraus. So kommentierte der israelische Anthropologe Dan Boneh im Jahr 2012 die Bevölkerungsvorhersagen: „Demographisch triumphiert die religiöse Bevölkerung Jahr für Jahr über die säkulare Bevölkerung. Ich finde das beunruhigend, weil der Trend das Ende des nationalen Zionismus signalisiert, in dessen Rahmen wir danach strebten, einen liberalen, pluralistischen, humanistischen, progressiven und modernen Nationalstaat zu errichten. [...] Wenn die religiöse Öffentlichkeit in diesem Land erfolgreich ist,

אוכלוסיית ישראל לפי דת והגדרה עצמית של מידת דתיות: נתונים נבחרים מתוך דוח פני החברה מס' 10, הודעה לתקשורת, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 27.6.2018, ע' 14.

27 Levy, Gideon, "The distance between Jerusalem and Tel Aviv has never been greater", *Haaretz*, 11.11.2018.

28 בראון, בנימין, חרדים מ"שלטון העם": ביקורת חרדית על הדמוקרטיה הישראלית, מכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים, 2012, עמ' 112-111.

wird die Demokratie verschwinden und Israel wird eine Theokratie und wird als solche nicht überleben. Das ist meine Sorge.“²⁹

Trotz der räumlichen, emotionalen und religiopraxen Distanz der verschiedenen jüdischen Bevölkerungsgruppen ist die charedische Gemeinschaft fest in Israel verwurzelt. Juristisch genießt sie als kulturell geschützte Minderheit sogar einen Sonderstatus. Dieser geht auf den sogenannten Status quo der Jahre 1946/47 zurück. Vor der Gründung Israels trafen die säkularen Zionisten mit den religiösen Zionisten und den orthodoxen Nichtzionisten eine informelle Vereinbarung darüber, wie der zukünftige Staat konstituiert sein sollte. Die drei Parteien verhandelten vier Bedingungen aus, die schließlich Teil des israelischen Rechtssystems wurden:

- a) Das Personenstandsrecht eines Juden soll nach jüdischem Gesetz geregelt werden können.
- b) Der Schabbat soll der gesetzliche Ruhetag werden.
- c) Öffentliche Einrichtungen sollen koschere Küche anbieten.
- d) Das religiöse Judentum soll ein autonomes Bildungssystem betreiben können.

Auf Basis dieser Festlegungen hat der säkulare Nationalstaat einen Teil seiner Autorität an die Entscheidungsträger der jüdischen Religion, Teile seiner Rechtsprechung an rabbinische Richter abgegeben. Die staatliche Hilfe spielte zudem eine zentrale Rolle im relativ schnellen Prozess des Wieder- bzw. Neuaufbaus der in der Schoah fast vollkommen vernichteten ultraorthodoxen Gemeinschaft. Zum ersten Mal in seiner modernen Geschichte avancierte das Judentum zur Staatsreligion. Entscheidungsträger der Ultraorthodoxie erhielten erstmals Entscheidungsgewalt über die Belange einer breiten jüdisch-nichtorthodoxen und einer nichtjüdischen Bevölkerung.

Entlang von sieben Achsen – Zionismus/Antizionismus, Politisches System, Justiz, Bildung, Arbeitswelt, Armee und Schabbat – soll im Folgenden analysiert werden, inwiefern der Status quo Anfang des 21. Jahrhundert auf die Ausformung politischer, juristischer und gesellschaftlicher Entscheidungsprozesse in Israel wirkt.³⁰ Ziel dieses Buches ist, die einzelnen Aspekte mithilfe folgender Fragestellungen herauszuarbeiten:

1. Was sind die Ursprünge der jüdischen Ultraorthodoxie und welche Hauptströmungen gibt es heute in Israel?
2. Wie hat sich im Laufe des 20. Jahrhunderts die traditionell ablehnende Haltung der Ultraorthodoxie gegen den Zionismus gewandelt?

29 Ben-Simhon, Coby, “In God We Don’t Trust: Five Israeli Atheists Bare Their Souls”, Haaretz, 26.7.2012. <https://www.haaretz.com/in-god-we-don-t-trust-1.5271549> (Letzter Aufruf: 1.6.2019).

30 Der Aspekt der Kaschrut, der religiösen Speisevorschriften, soll in dieser Arbeit keine zentrale Rolle einnehmen, da hier die Konfliktlinien zwischen säkularer und ultraorthodoxer Bevölkerung am geringsten sind und eine tiefere Betrachtung dieser Problematik den Rahmen dieser Arbeit gesprengt hätte.

3. Welche Strömungen der Ultraorthodoxie in Israel haben den Antizionismus aufrechterhalten und welche Form des politischen Kampfes führen sie heute?
4. Wie gestaltete sich die politische Zusammenarbeit der pro-staatlichen charedischen Kräfte mit den säkularen Zionisten seit der Staatsgründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts?
5. Welche Protagonisten der Ultraorthodoxie haben auf welche Art und Weise die Außen- und Innenpolitik des Staates Israel mitbestimmt?
6. Welche politischen Parteien und welche Form der politischen Arbeit haben die charedischen Gruppen auf nationaler und auf kommunaler Ebene herausgebildet und welche Teilhabe haben charedische Frauen an der politischen Willensbildung innerhalb der Ultraorthodoxie?
7. Welche Rolle spielten die charedischen Parteien bei der illiberalen Wende der Knesset der 2010er Jahre?
8. In welcher Form üben die charedischen Gruppen Einfluss auf das staatlich-religiöse Justizsystem aus und welche Möglichkeiten der Teilhabe haben charedische Frauen im staatlich-religiösen Justizsystem?
9. Wie schaffen es die unabhängigen charedischen Rabbinergerichte – an den staatlichen Zivilgerichten vorbei – religiöses Recht innerhalb der charedischen Gemeinschaft durchzusetzen?
10. Wie hat sich das halbstaatliche, unabhängige ultraorthodoxe Bildungssystem herausgebildet, wie ist es strukturiert und wie finanziert es sich?
11. Welche Bildungswege nehmen charedische Jungen und Mädchen und welche Einrichtungen durchlaufen sie dabei?
12. Welche Bestrebungen und welche Ergebnisse gibt es, Charedim eine akademische Bildung angedeihen zu lassen?
13. In welchem Maße ist die charedische Bevölkerung Anfang des 21. Jahrhunderts in den israelischen Arbeitsmarkt integriert?
14. Auf welcher Basis fußt die Freistellung der charedischen Männer und Frauen vom Militärdienst und welche Auseinandersetzungen zur Integration der Charedim in die israelische Armee gab es seit der Jahrtausendwende?
15. In welcher Form begehen Ultraorthodoxe im Israel des 21. Jahrhunderts den Schabbat und welche Kompromisse haben der Staat und die ultraorthodoxe Gemeinschaft zum Schabbat getroffen?

Anmerkung zur Transliteration und Schreibweise

Eine Arbeit über das ultraorthodoxe Judentum ist eine sprachliche Weltreise. Die für das Fachgebiet relevanten Wissenschaftssprachen sind modernes Hebräisch und Englisch. Darüber hinaus gibt es charedische und jüdische Quellen auf Jiddisch, rabbinischem Hebräisch, Bibelhebräisch und Aramäisch. Geografische Bezeichnungen und Eigennamen osteuropäisch-stämmiger charedischer Gemeinden und Protagonisten verlangen Kenntnisse des Polnischen, Russischen, Ukrainischen, Ungarischen, Weißrussischen, Litauischen, Rumänischen oder Slowakischen. Im israelischen Kontext werden bestimmte Begriffe auf Arabisch verwendet.

Um den Text so lesbar und flüssig wie möglich zu gestalten, habe ich mich dazu entschlossen, die Transliteration der verschiedenen Sprachen – vor allem des Hebräischen – keiner in der Linguistik üblichen Normierungsregel zu unterwerfen. Vielmehr sind die Eigen- und Ortsnamen, die verschiedenen Amtsbezeichnungen, Organisationen, Gesetze und Quellen in einer der hebräischen Aussprache entsprechenden Form transliteriert und im Original (meist in Klammern) ergänzt. Im deutschen Sprachgebrauch verankerte hebräisch-sprachige Bezeichnungen wurden beibehalten. Gleiches gilt für die Begriffe in den oben erwähnten anderen Sprachen.

Namen, Titel und Bezeichnungen im Plural sind in der Regel in der männlichen Form geschrieben. Sie beziehen, dort wo es der Kontext gebietet, auch das weibliche und jedes weitere Geschlecht mit ein.

Der jüdische Fundamentalismus

„Wir sind das Volk Israel, was sind wir unter den Völkern, die uns mit Bösem umgeben? Was können wir machen? Wir (Charedim) sagen nicht einfach (irgendeine) Theorie. Ich sage euch wahre Dinge. Das Volk Israel, was ihm geschah, Exil nach Exil, anti-jüdische Gesetze nach anti-jüdischen Gesetzen, Schlachtungen und Ausrottungen, Verbrennungen und Morde – starke Völker wollten uns auslöschen. Sie haben verloren. Zweitausend Jahre sind wir allein, mit leeren Händen, ohne Waffen, wie kann man dem standhalten? Und wir haben gewonnen. Wir stehen da und existieren. Welches Geheimnis steckt dahinter? Was ist das Wunder dabei? Das Wunder ist, dass ich Jude bin und stärker bin als sie. Tötet mich, aber meine Söhne bleiben am Leben. Ich habe nicht das Erbe meiner Väter ausgeschlagen. Ich habe nicht die Verbindung zu meinen Vätern abgebrochen. Ich lebe und du bist tot. Ich lebe, ich werde sein, wenn ich nicht die Verbindung zu meinen Vätern abbreche. Ich werde leben, wenn ich keine anderen Schlauheiten und Hochmut suche. [...] Ich werde meine Weisheit und meine Kultur lernen. Und du lernst deine Kultur nicht, obwohl du Jude bist und auch beschnitten. Und was ist deine Kultur? Die englische? Das ist deine Kultur?!“¹

Rabbiner Elasar Menachem Schach (1898–2001)

Religiöser Fundamentalismus – Eine Begriffsklärung

Obwohl die Begriffe „Fundamentalismus“ und „fundamentalistisch“ Teil des allgemeinen Sprachgebrauchs geworden sind und landläufig verwendet werden, müssen die vielfältigen Ursprünge, Charaktere und Einstellungen der verschiedenen Bewegungen genau unterschieden werden. Das Wort Fundamentalismus wurde erstmals Anfang des 20. Jahrhunderts verwendet, um protestantische Sekten, die die Moderne ablehnten, zu beschreiben.² Strenghereligiöse Christen nutzten den Begriff selbst aktiv, um sich damit vom christlichen Konservativismus abzugrenzen.³ Seit den frühen 1970er Jahren wird „fundamentalistisch“ besonders für Gruppen angewendet, die sich politisch und mili-

1 Zitiert nach: תל קימרלינג, ברוך, מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל – בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות, תל אביב: עם עובד, 2004, ע' 237.

2 Brekke, Torkel, *Fundamentalism: Prophecy and Protest in the Age of Globalization*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2012, p. 22.

3 Harris, Harriet A, „Fundamentalisms“, in: Partridge, Christopher (ed.), *Encyclopedia of New Religions*, Oxford: Lion Publishing, 2004, p. 409; Juergensmeyer, Mark, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 4–5.

tant betätigen.⁴ Eine Zeitlang schien der Begriff exklusiv für islamische Gruppen besetzt.⁵ Die Anwendung ist jedoch für alle Religionen möglich, wie die Religionswissenschaftlerin Karen Armstrong hervorhebt.⁶ In der Forschung ist diese Auffassung umstritten. Die inflationäre Nutzung des Begriffs „fundamentalistisch“ als Kategorisierungsmerkmal habe ihn bedeutungslos gemacht, kritisieren etwa die Religionssoziologen Michael O. Emerson und David Hartman.⁷ Auch der Soziologe Steve Bruce warnt vor einer zu freien Anwendung auf religiöse „Gruppen, die wir nicht mögen“⁸, ähnlich wie beim Begriff „Sekte“. Religiöser Fundamentalismus ist eine militante, konservative religiöse Bewegung, die eine strenge Konformität gegenüber heiligen Texten verfißt. Martin G. Marty und Scott Appleby bezeichnen „Fundamentalismus“ primär als militante Ablehnung der säkularen Moderne und als inhärent politisches Phänomen. Bruce unterteilt Fundamentalismus in zwei Typen: 1) gemeinschaftlich (zum Beispiel den Islam im Nahen Osten) und 2) individuell (zum Beispiel protestantischer Konservatismus).⁹ Lehman beobachtet eine „fundamentalistisch religiöse Globalisierung“, in der Fundamentalisten sich selbst in einer neuen Kultur etablieren, „ohne diese neue Kultur anzuerkennen“.¹⁰ Da der Fundamentalismus alle Aspekte einer Gesellschaft und einer Regierung nach religiösen Prinzipien neugestalten möchte, ist er inhärent totalitaristisch.¹¹ Auch der Sozialanthropologe Richard T. Antoun hebt den Totalitätsanspruch von Fundamentalisten hervor, deren religiöse Orientierung Religion für alle wichtigen Bereiche der Kultur und Gesellschaft als maßgeblich erachtet.¹² Alle Fundamentalisten lassen sich dabei als naive Vereinfacher von komplexen Ereignissen auf der Welt zusammenfassen, die sie als einen Teil des Kampfes zwischen Gut und Böse interpretieren.¹³ Torkel Brekke merkt an, dass nur solche religiösen Bewegungen als fundamentalistisch bezeichnet werden sollten, die nach dem Jahr 1800 entstanden sind und die die

4 Ebd.

5 Bruce, Steve, *Fundamentalism*, Cambridge: Polity Press, 2008, p. 2.

6 Armstrong, Karen, *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, New York: Knopf/Harper Collins, 2000, p. xi.

7 Emerson, Michael O. and David Hartman, „The Rise of Religious Fundamentalism,” *Annual Review of Sociology*, 32, 2006, pp. 130–131.

8 Bruce, *Fundamentalism*, 2008, pp. 11–12.

9 Ebd.

10 Lehman, David, „Religion and Globalization”, in: Woodhead, Linda/Fletcher, Paul/Kawanami, Hiroko and David Smith (eds.), *Religion in the Modern World: Traditions and Transformations*. London: Routledge, 2002, pp. 299–315.

11 Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, The Fundamentalist Project, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994, pp. vii–xiii.

12 Antoun, Richard C., *Understanding Fundamentalism. Christian, Islamic, and Jewish Movements*, Lanham, MD: AltaMira Press, 2001, p. 2.

13 Ebd.

Moderne ablehnen.¹⁴ Ernest Gellner führt aus, dass mit dem Entstehen moderner Nationalstaaten die Religion ihre historische hegemoniale Position in der Gesellschaft aufgeben musste und somit als bloßes historisches Symbol und Quelle für politische Legitimität dienen kann.¹⁵ Es ist eben dieser Verlust von Hegemonie und der damit verbundene, scheinbar minderwertige Status, dem sich fundamentalistische religiöse Bewegungen zu widersetzen versuchen. Sie streben danach, der Religion ihre dominante Rolle zurückzugeben und die Politik in einem modernen Nationalstaat auf religiöse statt säkulare Prinzipien zu gründen.¹⁶ Forscher unterscheiden frühe islamisch-fundamentalistische Bewegungen von den christlichen und jüdischen. Erstere begannen als grundsätzliche Abwehrreaktionen auf die europäische Kolonialherrschaft. Islamische Fundamentalisten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren zunächst Reformen, deren Bewegungen im Vergleich zu heute nur beschränkt militanten Charakter besaßen. Sie teilten jedoch mit den christlichen und jüdischen Fundamentalismen ihrer Zeit die Antipathie gegenüber dem Säkularismus und die Betonung auf die traditionelle Religiosität, das strenge Haften an den als heilig deklarierten Texten und die Moralkodizes, die um diese Texte herum errichtet wurden. Jedoch bleibt festzuhalten, dass jede fundamentalistische Bewegung faktisch einzigartig und nur im jeweiligen historischen und kulturellen Kontext zu verstehen ist.¹⁷ In einer der ersten theoretischen Arbeiten zum Fundamentalismus definiert der Soziologe Martin Riesebrodt Fundamentalismus als „eine urbane Bewegung, die zuallererst gegen die Auflösung der personalistischen, patriarchalen Begriffe von Ordnung und sozialen Beziehungen und ihre Ersetzung durch entpersonalisierte Prinzipien gerichtet ist“¹⁸. Der US-amerikanische Psychologe Neil J. Kressel streicht heraus, dass sich der moderne religiöse Fundamentalismus „von anderen religiösen Profilen in seinem besonderen Zugang zum Religionsverständnis unterscheidet. [...] Die Rolle der heiligen Texte wird in die Position einer höheren Autorität erhoben und alle anderen potentiellen Quellen von Wissen und Bedeutung dem untergeordnet.“¹⁹ Fundamentalisten betrachten eine frühere Form ihrer Religion als Ideal,

14 Brekke, *Fundamentalism*, 2012, p. 11.

15 Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1990, pp. 75–79. Siehe dazu auch: Smith, Anthony D., „The Sacred Dimension of Nationalism,” *Millennium-Journal of International Studies*, 29, 2000, pp. 791–814.

16 Fisher, Netanel, „The Fundamentalist Dilemma: Lessons from the Israeli Haredi Case”, *International Journal Middle East Studies*, 48, 2016, p. 531.

17 Munson, Henry, „Fundamentalism”, *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/fundamentalism> (letzter Aufruf: 1.4.2019).

18 Riesebrodt Martin, *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*, Translated by Don Reneau (From German), Berkeley: University of California Press, 1993 [1990], p. 9.

19 Kressel, Neil J., *Bad Faith: The Danger of Religious Extremism*, Amherst, NY: Prometheus Books, 2007, pp. 51–52.

das sie jeder Form der Kritik entziehen und der eigenen Gemeinschaft (und in manchen Fällen auch anderen Gemeinschaften) aufzwingen wollen, ohne dabei moderne Konzepte von Beweisbarkeit oder logischer Argumentation anzuwenden. In diesem Kontext stellt Bruce heraus, dass „ihr Konservatismus keine Konservierung, sondern eine kreative Neubearbeitung der Vergangenheit für Zwecke der Gegenwart ist“²⁰. In textbasierten Traditionen betrachten Fundamentalisten ein Kernelement ihrer als heilig geltenden Texte als unfehlbar und irrtumslos, beispielsweise die Bibel oder den Koran, denen (in Teilen) göttliche Autorenschaft zugeschrieben wird. Monotheistische Buchreligionen sind laut Jan Assmann daher besonders anfällig für fundamentalistische Ausprägungen.²¹ Fundamentalismen fungieren oft sektiererisch und intolerant, mögliche alternative Interpretationen einer (vagen) Ursprungsidee fallen hier einer strengen Auslegung zum Opfer. Indem Fundamentalisten einen religiösen Ursprungstext und ursprüngliche Glaubensinhalte nach ihrer Vorstellung interpretieren, geben sie in Wirklichkeit oftmals uralte Traditionen und religiöse Praktiken auf.²² In der Vergangenheit galten Individuen unabhängig vom Grad ihrer religiösen Observanz derselben religiösen Gruppe zugehörig. In der Moderne hingegen, in der Religion ihre soziale und politische Hegemonie verloren hat, haben die Fundamentalisten ihre eigenen, abgesonderten kulturellen, geografischen und religiösen Enklaven entwickelt, in denen sie ihren idealen Lebensstil führen und bewahren und diejenigen, die diese Formen nicht ausüben, als nicht zugehörig betrachten.²³ Daher sind Fundamentalismen, trotz ihrer antimodernen Tendenzen, eine sehr moderne Bewegung. Emerson und Hartman halten fest, dass es „ohne Modernisierung und Säkularisierung keinen Fundamentalismus“²⁴ gäbe. Um die Spannung zu lösen, sich der Moderne, von der man doch abhängt, zu widersetzen, wenden sich fundamentalistische Religiosität und fundamentalistischer Aktivismus in der ersten Phase ihrer Entwicklung nach innen: Der Fokus liegt auf der Stärkung des Glaubens und der religiösen Grundlagen ihrer Mitglieder, die von unerwünschten Effekten der Moderne abgeschottet werden. Sobald eine fundamentalistische Bewegung Stabilität und Selbstbewusstsein gewonnen hat, übernimmt sie politi-

20 Bruce, *Fundamentalism*, 2008, p. 13.

21 Assmann, Jan, *Exodus. Die Revolution der alten Welt*, München: C.H. Beck, 2015.

22 Almond, Gabriel A./Scott Appleby, and Emmanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 23–89; Heilman, Samuel and Menachem Friedman, “Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim”, in: *Fundamentalisms Observed*, 1, 1994, p. 257.

23 Almond/Appleby/Sivan, *Strong Religion*, 1999, pp. 92–93; Eisenstadt, Shmuel N., “The Construction of Collective Identities: Some Analytical and Comparative Indications,” *European Journal of Social Theory*, 1, 1998, pp. 229–254.

24 Emerson/Hartman, “The Rise of Religious Fundamentalism”, 2006, p. 127.

schen Aktivismus mit dem Ziel, den Einfluss der Religion wiederherzustellen.²⁵ Die Mauern der Enklave werden damit durchlässiger. Anstatt sich mit religiöser Selbstverbesserung zufriedenzugeben, versucht die fundamentalistische Bewegung nun, ihren Einfluss nach außen auf verschiedenen Wegen auszubauen: über soziale Dienste, religiöse Predigten, politische Teilhabe und gegebenenfalls mit Gewalt.²⁶ Die Gewalt des modernen religiösen Fundamentalismus ist dabei sowohl nach innen als auch nach außen gerichtet. Entscheidungsträger solcher religiösen Ausformungen versuchen, die Ideen einer Gemeinschaft zu kontrollieren und freie Rede mithilfe von strengen Beschränkungen, Einschüchterungen und Blasphemie-Gesetzen zu beschneiden. Organisierten religiösen Fundamentalismen – wie beispielweise der Sunni-Islam in Pakistan – bestrafen Vergehen gegen das „Verbot der Gotteslästerung“ sogar mit dem Tode. Religiöser Extremismus beinhaltet außerdem in vielen Fällen eine Obsession, die weibliche Sexualität zu kontrollieren.²⁷ Dies rührt daher, dass die „Fundamente“ einer Religion mit den Moralvorstellungen, den Verhaltensweisen und den Glaubensdogmen vorzeitlicher Religionsanhänger korrespondieren – im Fall der drei großen monotheistischen Religionen mit denen der Spätantike und des Mittelalters. Fundamentalistische Ideen stehen so den Prinzipien einer modernen Gesellschaft, wissenschaftlichen Konzepten von Evidenz und Erkenntnis sowie moderner toleranter Moralität diametral gegenüber.²⁸ Fundamentalismus kann nicht automatisch mit Terrorismus gleichgestellt werden. So gibt es viele fundamentalistische Gruppen, deren Ideologie keine Gewaltdimension beinhaltet, wie beispielsweise bei den ultrakonservativ-protestantischen Amish in den USA oder den Zeugen Jehovas. Beide entsprechen einer Form des „passiven Fundamentalismus“. Im Gegensatz dazu ist der „aktive Fundamentalismus“ vom Willen beherrscht, anderen Gemeinschaften die eigene Ideologie und Lebensweise zu oktroyieren, der auch zum Einsatz von Gewalt führen kann.²⁹

Jüdischer Fundamentalismus in der Moderne

In der Forschung herrscht Uneinigkeit darüber, welche Strömungen des Judentums im 20. und 21. Jahrhundert als fundamentalistisch zu bezeichnen sind. Im Rahmen des

25 Juergensmeyer, Mark, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, Berkeley, CA: University of California Press, 2008.

26 Sadowski, Yahya, „Political Islam: Asking the Wrong Questions?“, *Annual Review of Political Science*, 9, 2006, pp. 215–240.

27 Ruthven, Malise, *Fundamentalism*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

28 Harris, „Fundamentalisms“, 2004, p. 409.

29 Marty/Appleby, *Fundamentalisms Observed*, 1994, pp. vii–xiii.

internationalen *Fundamentalism Project*³⁰ der frühen 1990er Jahre wurden zwei moderne Formen der jüdischen Religion untersucht und als fundamentalistisch kategorisiert: 1) der militante religiöse Zionismus der radikalen Siedler des „Blocks der Gläubigen“ (גוש אמונים/Gusch Emunim) und 2) die Charedim, also die ultraorthodoxen Juden in Israel.³¹

Der militante religiöse Zionismus

Der militante religiöse Zionismus, der an dieser Stelle nur kurz behandelt werden soll, ist die Idee, das Gebiet Palästinas bis zum Jordanfluss³² – dem imaginierten „Ganzen Land Israel“ (ארץ ישראל השלמה/Éretz Jisrael haSchlemáh) – im Prozess einer „Judaisierung“ (יהוד/Jihúd) jüdisch zu besiedeln und die nichtjüdische Bevölkerung zu enteignen und zu vertreiben. Dafür verwenden ihre Anhänger gewaltsame Mittel: die Besetzung und den Raub palästinensischen Landes, mutwillige Beschädigung und Zerstörung palästinensischen Eigentums als Instrument der psychologischen Kriegsführung und gezielte Terrorakte gegen die palästinensische Zivilbevölkerung. Auch Andersdenkende, Kritiker und Menschenrechtsvertreter aus der jüdischen Gesellschaft werden Ziele gewaltsamer Angriffe von radikalen religiösen Zionisten. Die Fundamentalisten streben in letzter Konsequenz einen theokratischen jüdischen Staat Israel an, in dem die jüdische Rechtsprechung, die Halachah, über den Zivilgesetzen der Moderne – über Konzepten wie Demokratie, Pluralismus, Meinungsfreiheit und religiöser Toleranz – steht.³³ Der radikale religiöse Zionismus des „Blocks der Gläubigen“ hat sich in den späten 1960er, frühen 1970er Jahren herausgebildet – im Zuge der israelischen Besetzung der palästinensischen Gebiete des Westjordanlandes und des Gazastreifens sowie der ägyptischen Sinai-Halbinsel und der syrischen Golanhöhen. Seinen Ursprung hat er im religiösen Zionismus des späten 19. Jahrhunderts, einer damaligen Minderheitenposition einzelner orthodoxer Rabbiner in Ostmitteleuropa. Diese schlossen sich der Vision säkularer jüdischer Schriftsteller und Intellektueller an, allen voran der des Wiener Journalisten Theodor Herzl (1860–1904), dass die Errichtung eines jüdischen Staa-

30 Das von Martin E. Marty and R. Scott Appleby geleitete und von der American Academy of Arts and Sciences finanzierte Projekt untersuchte religiöse Fundamentalismen weltweit. Zwischen 1991 und 1995 entstanden insgesamt fünf Sammelbände.

31 Aran, Gideon, „Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)“, in: Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed, The Fundamentalist Project*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994, pp. 265–344. „Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim“, in: Ebd., pp. 197–264.

32 Einige fundamentalistische religiöse Zionisten melden noch darüber hinausgehende Besitzansprüche an.

33 Aran, „Jewish Zionist Fundamentalism“, 1994, pp. 265–344.

tes im „Heiligen Land“ eine Lösung für die antisemitische Bedrohung der Juden in Europa sein könne. Die Vorreiter der Ideologie des religiösen Zionismus waren Jitzchak Ja'akov Reines (1839–1915), der Gründer der Misrachi-Bewegung von 1902, und der Rabbiner Awraham Kook (1865–1935), der erste spirituelle Führer der religiösen Zionisten in Palästina. Sie sahen im (säkularen) zionistischen Projekt einen Agenten für den „Beginn der messianischen Erlösung“ (אתחלתא דגאולה/Atchálta deGe'úlah).³⁴ Religiöse Zionisten kooperierten von Beginn an mit dem säkularen zionistischen JischuweChadasch (יישוב החדש/Neue Niederlassung), den ab den 1880er Jahren und vor allem nach dem Ersten Weltkrieg entstehenden, neuen jüdischen Siedlungen in Palästina. Nach der Staatsgründung waren die Parteienvertretungen der religiösen Zionisten durchgängig bis 1992 an allen israelischen Regierungen beteiligt. Später waren sie Bestandteil der Regierungskoalitionen der Jahre 1996 bis 2001 und ab 2013. Die radikalen religiösen Siedler und ihre politischen Vertreter lehnen eine Landrückgabe und Kompromisse auf dem Weg zur international geforderten Zwei-Staaten-Lösung für Israel/Palästina rigoros ab. Eine offen rassistische Form nimmt der religiöse Zionismus seit den 1970er Jahren ein. Damals entstand die sogenannte Kach-Partei³⁵ des rechtsextremen orthodoxen Rabbiners Me'ir Kahane (1932–1990). Anhänger und Schüler Kahanes, Kahanisten genannt, finden sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts in verschiedenen nationalreligiösen Parteien, sie sitzen im israelischen Parlament, der Knesset, und nehmen Einfluss auf die Regierung. Sie protestieren gegen staatliche Schritte, die der Vision eines Groß-Israel zuwiderlaufen, wie beispielsweise die Aufgabe der jüdischen Siedlungen und den Abzug der israelischen Armee aus dem Gazastreifen im Sommer 2005. Unter dem Slogan „Ein Jude vertreibt keinen Juden“ (יהודי לא מגרש יהודי/Jehudí lo megarésch Jehudí) forderten damals nationalreligiöse Rabbiner jüdische Soldaten zur Befehlsverweigerung auf. Fundamentalistische religiöse Zionisten machen zu Beginn des 21. Jahrhunderts auch einen stetig wachsenden Anteil der Befehlshaber innerhalb der israelischen Armee, der IDF, aus.³⁶

34 Ravitzky, Aviezer, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996, pp. 79–144.

35 Die Partei Kach (כח) wurde 1971 von dem aus den USA nach Israel eingewanderten Me'ir Kahane gegründet. Kahane, Mitglied der rechtsextremen Jewish Defense League (JDL), wollte damit an das Vermächtnis der jüdischen Terrorgruppe Etzel (התארגון הצבאי הלאומי בארץ ישראל/Nationale Militärorganisation im Land Israel), die zwischen 1931 und 1948 existierte, anknüpfen. Bei den Knesset-Wahlen 1984 gewann Kahane einen Parlamentssitz. 1988 wurde die Partei wegen rassistischer Hetze von den Wahlen ausgeschlossen. Kahane wurde 1990 in New York von einem aus Ägypten stammenden US-Amerikaner ermordet.

36 לוי, יגיל, המפקד האליון: התאוקרטיזציה של הצבא בישראל, תל-אביב: עם עובד, 2015.

Der Charedismus

Die Ursprünge

Gegenüber den mit dem israelischen Staat und seiner wichtigsten Institution, der Armee, eng verbundenen religiösen Zionisten übt sich die Mehrheit der strengreligiösen, ultraorthodoxen Juden, die sogenannten Charedim (חרדים), in eingeschränkter Solidarität. Die Ultraorthodoxie erachtet die Ideologie des jüdischen Nationalismus, den Zionismus, als säkular, d. h. als antireligiös und unjüdisch. Sie betont die Notwendigkeit, das jüdische Religionsgesetz, die Halachah (הלכה), und die moralischen Regeln, die in den als heilig geltenden Texten enthalten sind, zu praktizieren.

Die jüdische Ultraorthodoxie hat sich als Reaktion auf den Säkularisierungsprozess, die Aufklärung, die Modernisierung, die innerjüdische Reformbewegung, den Nationalismus und die sozio-politische Emanzipation, die sich unter den Juden in Ost- und Mitteleuropa während des 18. und 19. Jahrhunderts entwickelt hatten, herausgebildet.³⁷ Sie sah in dem gemeindlich-abgeschotteten Lebensstil, den die feindliche Umgebung den Juden vor dem Zeitalter der Emanzipation auferlegt hatte, die Essenz (מיצוי/Mizúj) des Judentums. Zudem sah sie in der Ausführung von Praktiken, die zu voraufklärerischer Zeit als verpflichtend angenommen worden waren, die Verkörperung (התגלמות/Hitgalmút) des Judentums.³⁸ Der Begriff „orthodox“, der zunächst nur für christliche Glaubensgemeinschaften verwendet worden war – und aus dem Diskurs deutscher Aufklärer stammt –, wurde erstmals Ende des 18. Jahrhunderts auch auf jüdische Gruppen angewendet.³⁹ Damals wurden alle jüdischen Gegner der Aufklärung unter diesem Label zusammengefasst. Der Terminus „ultraorthodox“ ist seit Mitte des 20. Jahrhunderts – zunächst aus dem US-amerikanischen Sprachgebrauch – bekannt.⁴⁰ Die Selbstbezeichnung strengreligiöser Juden ist jedoch seit dem 19. Jahrhundert einfach „religiös“, auf Hebräisch „dati“ (דתי), „gottesfürchtig“ (ירא שמים/Jar’é Schamájim) oder „charedi“ (חרדי). Verstärkt seit Mitte des 20. Jahrhunderts – in Abgrenzung zu den zionistisch-orthodoxen und modern-orthodoxen Gruppierungen⁴¹ – bezeichnet sich die ultraorthodoxe Gemeinschaft selbst als „Charedim“, als „die vor den Worten Gottes Erzitternden“ – abgeleitet aus der Bibel-Stelle im Buch Jesaja 66:5: „Hört die Worte des

37 .קימרילינג, מהגרים, מתיישבים, ילידים, 2004, ע' 237.

38 Ebd.

39 Blutinger, Jeffrey, “So-Called Orthodoxy’: The History of an Unwanted Label”, *Modern Judaism*, 27:3, 2007, p. 310.

40 Heilman und Friedman weisen darauf hin, dass strengreligiöse Juden, die die Rituale sowie religionsgesetzlichen Gebote und Verbote (die Mizwot), einhalten, vielmehr als „orthoprax“ statt „orthodox“ (vom Griechischen δόξα/denken, akzeptieren) bezeichnet werden müssten.

41 פרידמן, החברה החרדית, 1991, ע' 9.

Herrn, ihr, die ihr erzittert vor seinem Wort⁴². Außerdem verwenden Strengherliche als Selbstreferenz die jiddischen Ausdrücke „erlecher Jid“ (ערלעכער ייד/rechtschaffender Jude), „frumer Jid“ (פרומער ייד/frommer Jude) oder das hebräische „Ben Torah“ (בן תורה/Sohn der Torah).⁴³ Die Grenzen des Charedismus sind verschwommen. Die Frage nach der charedischen Identität beschäftigt sowohl die charedische Öffentlichkeit als auch Wissenschaftler schon lange Zeit, gerade angesichts der demografischen Entwicklungen in Israel. Im Gegensatz zu der Frage „Wer ist Jude?“, die nach dem jüdischen Religionsgesetz, der Halachah, eine feste Definition hat – nämlich: das Kind einer jüdischen Mutter oder ein zum Judentum Konvertierter –, sind die Grenzen des Charedismus breiter und unschärfer. Forscher bezeichnen die charedische Gemeinschaft daher als „Gesellschaft mit breiten Rändern“.⁴⁴ Im Laufe der Zeit haben sich einige begriffliche Bestimmungen herauskristallisiert. Dabei ist heute zuallererst von einer religiösen Definition die Rede, wonach derjenige als Charedi bezeichnet werden kann, der „das Wort Gottes fürchtet“, d. h. der ernsthaft alle religiösen Vorschriften einhält, der seine Kinder in Einrichtungen des charedischen Bildungssystems schickt und der – mit Einschränkungen – keinen vollen Militärdienst absolviert. Die Ursprünge der charedischen Gesellschaft in Israel liegen im sogenannten Alten Jischuw (יישוב הישן/Jischuw haJaschan), d. h. bei der jüdischen Bevölkerung, die schon vor der proto-zionistischen Einwanderung der 1880er Jahre in Palästina lebte, sowie bei den nach dem Ersten Weltkrieg und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg und der Schoah aus Europa, dem Nahen Osten und Nordafrika eingewanderten orthodoxen Juden. Die heutige charedische Gemeinschaft in Israel wird in drei jüdische Hauptströmungen unterschiedlicher theologischer, kultureller und geografischer Prägungen unterteilt:

I Die Anhänger der Chassidismus

Diese Bewegung, deren Vertreter Chassiden, hebräisch Chassidím (חסידים/Fromme) genannt werden, entstand im Osteuropa des 18. und 19. Jahrhunderts. Charismatische spirituelle Führer, sogenannte Zaddikim (צדיקים/Gerechte), bildeten chassidische Höfe, ein sogenanntes Chassidentum, hebräisch Chassidút (חסידות), und begründeten so chassidische Dynastien. Der Führer einer Chassidut wird Admor (אדמור), das Akronym von Adonéjnu Moréjnu veRabbéjnu (אדוננו מורנו ורבנו/Unser Herr, unser Lehrer, unser Rabbiner), genannt. Als mythologischer Begründer der chassidischen Bewegung gilt Rabbi Israel Ben Eliéser (ca. 1700–1760), der Ba'al Schem Tov (בעל שם טוב/Träger des guten Namens) oder kurz HaBescht, der in der Westukraine, damals Teil des Königreichs Polen, wirkte.⁴⁵ Ein heutiger chassidischer Admor ist bemüht, eine mehr oder minder

42 Jesaja 66:5: "שמעו דברייהוה ההרדים אל־דבור"

43 Heilman/Friedman, *Religious Fundamentalism and Religious Jews*, 1991, pp. 198–199.

44 לאון, ניסים, *חרדיות רקה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית*, יד יצחק בן-צבי: ירושלים, תש"ע (2009).

45 Talabardon, Susanne, *Chassidismus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, S. 43 f.

direkte Abstammung vom Ba'al Schem Tov beziehungsweise von dessen Schülern aus der legendären ersten chassidischen „Gemeinschaft von Medschybisich“ herzustellen. Jede Dynastie pflegt daher akribisch die Ahnentafel des jeweiligen chassidischen „Reb-bes“ (jiddisch für das hebräische „Rabbi“, d.h. mein Herr, Rabbiner), die bis zu den Ursprüngen zurückreichen und lückenlos alle Vätergenerationen beinhalten muss. Neben dem Studium der Torah und des Talmuds pflegen Chassiden Praktiken der jüdischen Mystik, der Kabbalah, zum Beispiel Askese, Meditation und jüdische Volkstraditionen Osteuropas (Kleidung, Gebete, Gesang, Tanz). Nach der fast vollständigen Vernichtung der chassidischen Gemeinden während der Schoah gibt es Anfang des 21. Jahrhunderts geschätzt wieder einige Hundert verschiedene große, kleine und kleinste chassidische Gruppen. Sie haben ihre Zentren in Israel und in den USA (mit Ablegern in Großbritannien, Frankreich, Belgien, Ungarn, Deutschland, Kanada und Australien) und pflegen enge Beziehungen untereinander. Im Jahr 2010 sind mehr als 400 Admorim⁴⁶ gezählt worden. Die chassidischen Zentren in Israel sind Jerusalem, wo Dutzende chassidische Höfe verortet sind, und die Stadt Bnej Brak im Großraum Tel Aviv. Ständige Abspaltungen, meist als Ergebnis von Erbstreitigkeiten nach dem Tod eines Admors, lassen die Zahl der chassidischen Höfe kontinuierlich steigen. Zugleich vereinigen sich von Zeit zu Zeit aussterbende chassidische Kleinst-Dynastien mit größeren, zukunftssträchtigeren und materiell potenteren Höfen. Eine lückenlose systematisch-wissenschaftliche Auflistung aller in der ersten Hälfte des 21. Jahrhunderts existierenden chassidischen Gruppen ist nicht Ziel dieser Arbeit. Zur Orientierung an dieser Stelle ein paar Erklärungen und Begrifflichkeiten:

Die numerisch größten chassidischen Gruppen sind die 1) Chassiden von Gur, auch Gurer, jiddisch Gerer, aus dem unweit Warschaus gelegenen Góra Kalwaria, die 2) Belser Chassiden aus dem galizischen (heute ukrainischen) Städtchen Bels (Белз), die 3) Satmer-Chassiden (auch Satmar) aus der einst ungarischen, heute rumänischen Stadt Satu Mare (ungarisch Sathmer), die 4) aus der podolischen (heute ukrainischen) Stadt Bratslav (Брацлав) stammenden Breslawer Chassiden, die 5) aus dem russischen Städtchen Ljubawitschi (Любавичи) stammenden Chabad-Lubawitsch-Chassiden sowie die 6) Wischnitzer Chassiden, deren Dynastie ursprünglich aus dem ostgalizischen Städtchen Vyzhnytzia (Віжниця) in der Ukraine, circa 50 Kilometer westlich von Tschernowitz, stammt.

Die Beibehaltung des jiddischen Namens betont die historische Kontinuität der chassidischen Dynastien, in bewusster Abgrenzung zu den Zionisten, die sich kulturell von der Diaspora loslösten und ihre Familiennamen hebraisierten. Darüber hinaus gibt es chassidische Gruppen, die während des 20. Jahrhunderts in den USA oder Palästina/Israel als Abspaltungen entstanden sind und nun den Namen ihres dortigen Grün-

46 Plural von Admor.

dungsortes tragen, etwa Boston oder Bnej Brak. Zudem finden sich Kombinationen aus dem traditionellen, osteuropäischen Herkunftsort und dem neuen Zentrum einer chassidischen Dynastie wie bei Lelov-Bnej Brak, Nadvorna-Petach Tikvah oder Wishnitz-Monsey. In einigen Fällen haben sich chassidische Gruppen den Namen einer theologischen Schrift oder eines ideologischen Konzeptes gegeben, so etwa die Schomrej Emuním (שומרי אמונים/Hüter des Glaubens), oder den Namen des Gründervaters wie die in Jerusalem entstandenen Chassiden von Toldot Aharon, Toldot Awrohom Jitzchak und Duschinsky.

Viele chassidische Dynastien haben ihre kulturellen und politischen Traditionen der Ursprungsregion aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg bewahrt. Geografische Sammelbezeichnungen helfen zum Teil noch heute, die Untergruppen zu charakterisieren. So spricht die chassidische Welt von den a) polnischen Dynastien (dem Gebiet Kongresspolens im russischen Zarenreich zwischen 1815 und 1917), den b) galizischen Dynastien (dem bis 1917 zum Kaiserreich Österreich-Ungarn gehörenden Teil Galiziens), den c) ungarischen Dynastien (bis 1917 im Königreich Ungarn, mit Teilen des heutigen Rumäniens), den d) litauischen, e) ukrainischen und f) russischen Dynastien – allesamt Regionen, die bis zum Ersten Weltkrieg unter Herrschaft des russischen Zarenreiches standen.⁴⁷

II Litauer bzw. Mitnagdim

Die Anhänger des im 19. Jahrhundert auf dem Gebiet Litauens (damals russisches Zarenreich) entstandenen Jeschiwah-Judentums werden unter dem Begriff „Litauer“, hebräisch Lita'im (ליטאים), zusammengefasst. Sie werden auch „Mitnagdim“ (מתנגדים/Gegner) genannt und sehen sich in der Tradition des Rabbiners Elijah Ben Salomon Salman (1720–1797), dem Gaon von Wilna. Salman, der als führender jüdischer Gelehrter seiner Zeit galt, hatte Ende des 18. Jahrhunderts mehrere Bannsprüche und Exkommunikationen gegen die von ihm als Häretiker betrachteten Chassiden verhängt.⁴⁸ Im 19. Jahrhundert entwickelten litauische Gelehrte das Konzept der Großen Jeschiwah (שיבה

47 Vgl. Rabinowicz, Tzvi, *Hasidism in Israel. A History of the Hasidic Movement and Its Masters in the Holy Land*, Northvale, NJ and Jerusalem: Jason Aronson, 2000; ders., *The Encyclopedia of Hasidism*, Northvale/Jerusalem: Jason Aronson, 1996; YIVO Institute for Jewish Research, *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, www.yivoencyclopedia.org/maps.aspx?start=40 (letzter Aufruf: 10.1.2017); חנני, הדס, "זרמים וקבוצות משנה באוכלוסייה החרדית", *מוסד שמואל נאמן למחקר מדיניות לאומית, אוניברסיטת חיפה*, www.peopleil.org/details.aspx?itemID=7728&index=10&searchMode=1 (letzter Aufruf: 20.7.2012); "כל האדמורים, כל החסידיות", *בחדרי חרדים*, 13.10.2010, http://www.bhol.co.il/forums/topic.asp?topic_id=2808614&whichpage=&forum_id=771 (letzter Aufruf: 10.1.2017).

48 Chassiden und Litauer versöhnten sich im Laufe des 19. Jahrhunderts, im Zuge der als gemeinsamen Bedrohung empfundenen Aufklärung, der innerjüdischen Reformbewegungen und der „großen Erosion“ (הסחף הגדול/HaScháf haGaddól), d. h. dem massenhaften Austritt aus den strengreligiösen Gemein-