RESEARCH

Christiane Altmann

Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus

Der Messias aus Brooklyn im Spiegel US-amerikanischer Debatten

Springer VS

Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus

Christiane Altmann

Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus

Der Messias aus Brooklyn im Spiegel US-amerikanischer Debatten

Springer VS

Christiane Altmann
Leipzig, Deutschland

ISBN 978-3-658-20080-0 ISBN 978-3-658-20081-7 (eBook)
https://doi.org/10.1007/978-3-658-20081-7

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

Springer VS
© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.
Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature
Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Vorwort

Dieses Buch ist aus meiner Dissertation hervorgegangen, die im Sommersemester 2016 unter dem Titel „Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus. Die Kontroverse um Chabad Lubavitchs *meshichist*s in den USA“ von der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften der Universität Leipzig angenommen wurde. Die öffentliche Verteidigung erfolgte am 18.11.2016.

Meine erste Begegnung mit Chabad Lubavitch verdanke ich Dr. Heinz Mürmel (Universität Leipzig), der mir 2008, als ich meine Magisterarbeit zu den Zeitvorstellungen der Durkheim-Schule schreiben wollte, empfahl, die Theorie doch am Bsp. des Shabbats der Chabad Lubavitcher zu illustrieren. Er war es auch, der mich auf die jüdische Forschungstradition in Potsdam verwies, wo ich Prof. Dr. Francesca Yardenit Albertini (1974-2011) kennenlernte. Sie war von meinen Promotionsabsichten zum Thema Messianismus und Chabad Lubavitch sofort begeistert und begegnete mir mit einer Herzlichkeit, die ich nie vergessen werde. Leider konnte Frau Albertini das Erscheinen dieses Buches nicht mehr miterleben. Ihr gebührt aber der erste Dank – für das Heranführen an das Thema, vorsichtige Sondierungsgespräche und vor allem für ihr Vertrauen an meine wissenschaftliche Befähigung, eine Promotion zu absolvieren.
Es kam dann nicht zu einer Promotion in Potsdam, sondern in Leipzig. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft unterstützte meine Promotion mit einem großzügigen Stipendium am Graduiertenkolleg 1553 „Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik“. In Leipzig zu promovieren stellte sich keineswegs als Nachteil heraus, da ich mit Prof. Dr. Hubert Seiwert einen Doktorvater fand, der seine Aufgaben als Betreuer und Mentor sehr ernst nahm. Ich möchte ihm an dieser Stelle für seine Unterstützung herzlich danken. Für die Übernahme des Zweitgutachtens danke ich Prof. Dr. Guiseppe Veltri (Universität Hamburg), der mir immer wieder mit seinem Fachwissen auf dem Gebiet der Judaistik zur Seite stand. Zu besonderem Dank bin ich außerdem den Mitgliedern des Graduiertenkollegs verpflichtet, die mich in ihrem Kreis willkommen hießen und sich stets zu Diskussionen inhaltlicher und methodischer Fragen bereit erklärten.
An dieser Stelle ein kurzer Hinweis zur Zeichensetzung: Die Namen der Organisationen, sowie jüdische Begriffe sind *kursiv* gesetzt und werden in alphabethischer Reihenfolge im Glossar erklärt. Außerdem ist der Begriff Religiöser Nonkonformismus *kursiv* gesetzt, um darauf hinzuweisen, dass er im Kontext der Arbeit als Analy-

seinstrument fungiert. In ‚' stehen von mir in den Fließtext eingefügte zitierte Begriffe und Wortgruppen, die z.B. in den Debatten um die *meshichist*s Verwendung fanden. Die Schreibweise der jüdischen Begriffe, sowie der Namen der Autoren und der jüdischen Institutionen orientiert sich an der im US-Kontext üblichen oder der von den Institutionen selbst gewählten. Die einzige Ausnahme bildet der Begriff *rebe*, der nicht in seiner englischen Schreibweise ‚rebbe' gebraucht wird. Den hebräischen Buchstaben Ḥ gebe ich mit ‚ch' wieder (z.B. *chassidim*, *cherem*). Die Verweise auf Quellen in jiddischer oder hebräischer Sprache folgen der Transkription in Anlehnung an die Regeln des YIVO, der *Encyclopaedia Judaica*, sowie dem *Dictionnaire des mots d'origine hébraïque et araméenne en usage dans la langue yiddish* von Yitskhok Niborskis (1999). Die hebräische Sekundärliteratur ist unter ihrem englischen Titeln, soweit vorhanden, aufgeführt. Die Zitate aus dem Jiddischen erscheinen in der deutschen Übersetzung der Autorin. In diesem Zusammenhang gilt mein Dank Dr. Diana Matut (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) für ihren unschätzbaren Rat und Beistand bei der Transkription und den Übersetzungen aus dem Jiddischen, sowie Dr. Timotheus Arndt (Universität Leipzig) für seine Ideen und Erfahrung bei der Aufschlüsselung hebräischer Akronyme. Während meiner Forschungen besuchte ich zahlreiche Bibliotheken, Archive und Vereine. Ich sprach mit Wissenschaftlern, Journalisten und Menschen auf der Straße. Ohne ihre Hilfe und Unterstützung wäre dieses Buch nicht möglich gewesen: *Agudas Chassidei Chabad Library* (New York), *Center of Jewish History* (New York), insbesondere Yeshaya Metal, *New York Public Library* (Dorot Jewish Division), insbesondere Amanda Seigel, Maike Strobel und Christina Sokol vom Sondersammelgebiet 7.7 der Deutschen Forschungsgemeinschaft an der Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg, Frankfurt a. M., Universitätsbibliothek Duisburg-Essen, *Mendel Gottesman Library of Hebraica/Judaica der* Yeshiva University (New York), *Footstep* (New York). Prof. David Berger (Yeshiva University), Prof. Lis Harris (Columbia University), Prof. Samuel C. Heilman (Queens College), Prof. Elliot R. Wolfson (University of California) und Yori Yanover danke ich für ihre Bereitschaft mir bei meinem Aufenthalt in New York 2011 ein Interview zu geben. Ich erhielt nicht nur Einblicke in Diskussionen, die weit vor meiner Zeit stattfanden, sondern auch wichtige Impulse, die meine Fragestellung und Hypothesen entscheidend voranbrachten. Mein Dank gilt auch den Chabad Lubavitchern und Satmarern, die sich Zeit nahmen mit mir zu sprechen und geduldig meine Fragen beantworteten. Ich hatte außerdem die große Ehre bei der berühmten Liedermacherin Beyle Schaechter-Gottesman (1920-2013) in der Bronx Gast sein zu dürfen und wurde herzlich bei einem Stammtisch österreichischer Juden in Manhattan willkommen geheißen. Außerdem gilt mein Dank Frédéric Brenner, Maya Balakirsky Katz und Allan Nadler, die mir per Email Auskunft zu Bildern und Internetquellen gaben. Frédéric Brenner, Maya Balakirsky Katz und Samuel Heilman danke ich außerdem für die

Möglichkeit einige ihrer Bilder abzudrucken und so der Darstellung eine größere Anschaulichkeit zu verleihen. SpringerVS bot mir die Möglichkeit meine Arbeit zu veröffentlichen und mit Kristin Stollenwerk fand ich eine Lektorin, die mit unschätzbarer Geduld und Hilfsbereitschaft mir zur Seite stand. Danke.
Dieses Buch ist aber auch das Ergebnis unzähliger Gespräche und Diskussionen mit vielen weiteren Menschen. Von ganzem Herzen möchte ich mich bei all jenen bedanken, die mir über lange und noch längere Wegstrecken Unterstützung, Vertrauen und Energie geschenkt haben: Roland Girtler, Georg Scheringer, Efrayim Keller, Jörg Albrecht, Yitzik Gottesman, Doreen und Thomas von Oertzen Becker, Thomas Krutak, Christian Espig, Riccarda Henkel, Esther Dutschke, Aline Pohl, Ruth und Lothar Spott, Anja Häfner, Isabel Trenn, Steffi Scheringer, Franziska Parschan und insbesondere meine Eltern, Heide und Bernd Altmann.
Dieses Buch ist dann auch all jenen gewidmet, die in Zeiten der Dunkelheit an ihm festhielten und mit ihrem unerschütterlichen Glauben, mir die Stärke gaben es zu vollenden.

Leipzig im September 2017

Christiane Altmann

Inhaltsverzeichnis

Abbildungen …… XI

Abkürzungen ...…… XIII

Summary ……..…..... XVII

1 Ein Messias in Brooklyn……... 1

2 Zwischen Tradition, Moderne und Messianismus …… 11
2.1 Tradition und Moderne ……..... 14
2.2 Jüdischer Messianismus ……..... 28

3 Nonkonformisten statt Sektierer: Messianismus als innovative Kraft 63
3.1 Nonkonformisten zwischen Anpassung und Selbstbehauptung .. 63
3.2 Religiöser Nonkonformismus als Analyseinstrument ……. 66

4 Methodisches Vorgehen und Quellenauswahl ……..... 69

5 Der rebe als messianischer Hoffnungsträger ……. 89
5.1 Historische Einordnung …… 90
5.2 Sanktionierter Messianismus (1980-1992) ……..... 107
5.3 Die Konsolidierung der meshichists (1992-1994) …….. 111
5.4 Messianismus zwischen Kritik und Duldung (ab 1994) …….. 117
5.5 Die meshichists als Nonkonformisten ..……... 139

6 Die ambivalenten Reaktionen auf Chabad Lubavitch …….. 143
6.1 Kritik und Anerkennung: Chabad Lubavitch als innerjüdischer Streitfall ….……... 144
6.1.1 Historische Einordnung: Lob und Kritik für den outreach 146
6.1.2 Chabad Lubavitch unter Verdacht (1980-1994) …… 150
6.1.3 Disput um einen toten Messiasprätendenten ……. 161
6.1.3.1 Offene Kritik der Orthodoxen ……. 163

6.1.3.2 Interne Kritik: Reaktionen der charedim ……. 170
6.1.3.3 Infragestellung der jüdischen Orthodoxie: Kritik aus den Reihen des liberalen Judentums ……..... 178
6.1.3.4 Der beharrliche Kritiker David Berger (Modern Orthodoxy) ……. 181
6.1.4 Konfliktbehebung in der jüdischen Geschichte …… 195
6.1.5 Nonkonformisten im Judentum? …… 205
6.2 Messianismus und der modern säkulare Staat ……. 209
6.2.1 Partner im pluralistischen Miteinander …….. 210
6.2.2 Die Crown Heights riots als Bedrohung der Ordnung 216
6.2.3 Politische Besorgnis (1992-1994) ……. 219
6.2.4 Ohne den rebe: Der Staat als Schlichter (1994-2011) ….. 221
6.2.5 Messianismus als religiöse Überzeugung …….. 227
6.2.6 Das Vermächtnis der englischen ‚nonconformists' ……... 233

7 Eine Antwort in Sicht? ……..……. 237

Glossar …….. 245

Quellen- und Literaturverzeichnis ……. 253

Abbildungen

Abbildung 1:	mitzvah tank in Manhattan, 2011 ……	102
Abbildung 2:	U-Bahn Poster ‘Moshiach Is On His Way. Let’s Be Ready!’, New York, 1994…….	112
Abbildung 3:	Innenraum der 770 Basement Synagogue, 1993 ……..	114
Abbildung 4:	U-Bahn Poster ‘Get A Taste of Freedom’, New York, pessach 1995 ..……	120
Abbildung 5:	Plakat des International Moshiach Congress 2011 in Crown Heights ...……	124
Abbildung 6:	Proklamationen der meshichists ……	125
Abbildung 7:	Reklametafel ‚Moshiach Is Here’ der Jewish Women United for the Redemption, New York, 2005-2009……..	126
Abbildung 8:	Erinnerungstafel am Eingang der 770 Basement Synagogue 2004 und 2005 ……..	132
Abbildung 9:	Erinnerungstafel am Eingang der 770 Basement Synagogue 2011...……	134
Abbildung 10:	Verkaufsstand in Crown Heights 2011 …….	136
Abbildung 11:	mitzvah tanks in Crown Heights 2011 ...……..	137
Abbildung 12:	Wagen bei der lag b’omer Parade in Crown Heights 2011 …..	137
Abbildung 13:	Polizeiwagen der shomrim und Polizeiwagen in Crown Heights, 2011 …….	212

Abkürzungen

Zeitschriften und Sammelwerke

EJ	Encyclopaedia Judaica
ER	The Encyclopaedia of Religion
HrwG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RSG	Religion-Staat-Gesellschaft
TRE	Theologische Realenzyklopädie
ZfR	Zeitschrift für Religionswissenschaft

Sonstige Abkürzungen

Abb.	Abbildung
a.M.	am Main
Acad.	Academic
aram.	aramäisch
Bd.	Band
bearb.	bearbeitet
ders.	derselbe
diess.	dieselbe/n
Calif.	California
Comp.	Company
Diss.	Dissertation
dt.	deutsch
engl.	englisch
Evang.	Evangelisch/es
EZW	Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
gegr.	gegründet
hebr.	hebräisch
Hg.	Herausgeber
hrsg.	herausgegeben
Inc.	Incorporation
Jh.	Jahrhundert
jidd.	jiddisch
LA	Los Angeles
Ltd.	Limited
Mass.	Massachusetts
Mich.	Michigan
npo	non-profit-organization
Nebr.	Nebraska
Newsletter	Tzivos Hashem Newsletter
N.J.	New Jersey

NH	New Hampshire
No.	Number
NY	New York State
o.A.	ohne Autor
o.O.	ohne Ort
o.S.	ohne Seitenangabe
o.T.	ohne Titel
o.V.	ohne Verlag
PA	Pennsylvania
Pr.	Press
Pub.	Publisher/s
sog.	sogenannte
Sp.	Spalte
Ts.	Taunus
Univ.	University
Verl.	Verlag
Vol.	Volume
WCJS	World Congress of Jewish Scientists
YIVO	Institute for Jewish Research

Tenach

Gen	Genesis
Ex	Exodus
Jer	Jeremia
Jes	Jesaja
Mal	Maleachi

Apokryphe Texte

1. Makk	1. Buch der Makkabäer

Mündliche Torah (Talmud)

Allgemein	Tb	Talmud bavli [Babylonischer Talmud]
Traktate der Mischna	Ḳid	Ḳidduschin [3. Seder]
Traktate der Gemara	Ber	Berachot
	Sanh	Sanhedrin

Abkürzungen von Organisationen

AARTS	Association of Advanced Rabbinical and Talmudical Schools
Agudas	Agudas Chassidei Chabad
CCAR	Central Conference of American Rabbis
CLI	Congreation Lubavitch Inc.
JEM	Jewish Educational Media
JOINT	American Jewish Joint Distribution Committee
Kehot	Kehot Publication Society
Machne	Machne Yisrael
Merkos	Merkos L'Inyonei Chinuch
OU	Union of Orthodox Jewish Congregations of America (Orthodox Union)

RCA	Rabbinical Council of America
SIE	Sichos in English
UAHC	Union of American Hebrew Congregations
ULY	United Lubavitcher Yeshivoth
WCJS	World Congress of Jewish Scientists
YIVO	Institute for Jewish Research

Summary

The book *Authentic Judaism or dangerous messianism?* examines the messianic developments of Chabad Lubavitch. It thereby takes into consideration the debates on Chabad Lubavitchs *meshichist*s in the US provoked by the proclamation of a Messiah in Brooklyn.

The **first chapter** deals with the question of how it was possible that Chabad Lubavitch continued to flourish after the leader's death in 1994 and despite the messianism which was formed around his person. Journalists and scientists forecasted a 'hysteria' and/or a split of the group. Years later David Berger complained a Jewish indifference against the group. Thereby it seems to be obvious that Chabad Lubavitch continued to be an important part of the Jewish minority in the US. In Jewish history messianic movements always took a marginal position and were the aim of rabbinical attacks. The book proposes the thesis that Chabad Lubavitch flourished because the Jews were at discordance with the developments of Chabad and there was no reason for the state or other officials to take action. Also the messianism changed over the years and found its place ('private opinion'). In the **second chapter**, the previous research about Chabad Lubavitch is reviewed, as well as Jewish messianism in general. The scholars examined the group in the context of religion/secularism, Jewish orthodoxy and Hasidism. These analyses missed to examine how Chabad Lubavitch managed to overcome the disputes about the rebbe and to extend its projects and organizations. Gershom Scholem's famous thesis that messianism had potential for opposition and was always regarded as dangerous had found a widespread acceptance. **Chapter three and four** deal with the research approach and sources and describe the field works in New York, Israel and Vietnam/Cambodia. **Chapter five** reviews the messianic development in Chabad. The presentation distinguishes between the messianic implications of the outreach and the messianism around the leader. The latter one changed over the years: The leader prohibited public statements insinuating he might be the anticipated messiah. After his stroke the so called *meshichist*s proclaimed he would soon declare himself to be the messiah. In 1994 he died and the *meshichist*s continued in their proclamations. There was some trouble within Chabad, but in the end the belief of the *meshichist*s was tolerated. Declarations about the rebbe (for example adding yechi/MH''M, shlita to his name) became rare. They nearly disappeared in public. **Chapter six** describes how people from outside the group responded to the messianic developments inside the group. In Jewish discussions it becomes evident that the

proclamation of a dead messiah provoked Orthodox Jews to stand up against the group. But also these statements did not last long. The only exception seems to be David Berger. He wrote articles, applied for a resolution and later published a book (2001) wherein he complained a Jewish indifference against the messiah-topic in Chabad Lubavitch. The second part of the chapter deals with the question how the state and other officials dealt with the messianisms. After the stroke local officials were worried whether a hysteria or split would endanger the at all complicated situation in the neighborhood (Crown Heights riots 1991). After 1994 the police took action to arrest people but other Chabad Lubavitcher called the police and asked for help. Disputes between the CLI and Agudas/Merkos were resolved at public courts. The state and other public officials continued to commend on the outreach. The outreach was defined as "symbol of the pluralism and religious liberty that are such a precious part of the American heritage" (Stuart Eizenstadt, 2000). Chabad Lubavitch could continue to flourish because the messianism changed over the years. The messianism provoked no criticism in its private expression and also David Berger - the unshaken opponent of the *meshichists* - gave up his resistance in public and fell silent. In the end the book states that Chabad Lubavitch still provokes different opinions in the Jewish world. Some people commend on their efforts to strengthen Jewish traditions and rituals, others make jokes, and there are even others that ignore the group and avoid any contact. The debate had showed once again the pluralistic structure of Judaism in the US and that there exists no consensus about the question if the group belongs to the Jewish community (like Hasidism) or not (like Messianic Jews).

1 Ein Messias in Brooklyn

Am 14. Juni 1994 berichtete die *Jerusalem Post* auf ihrer Titelseite über Hunderte Chabad Lubavitcher, die sich lautstark am Flughafen von Tel Aviv um Flugtickets ereiferten:

> „(…) some of them standing on countertops trying to get tickets, while others rushed in all directions when rumours spread that tickets were available in a particular area of the airport."[1]

Ihr Ziel waren die Vereinigten Staaten von Amerika, wo gleichzeitig Hunderte ihrer Glaubensgenossen in den Straßen von New York tanzten. Ihr Anführer, Menachem Mendel Schneersohn (1902-1994), der sogenannte *rebe*, war in einem New Yorker Krankenhaus verstorben. Die Tanzenden waren voller Vorfreude, denn sie erwarteten die Wiederkunft ihres *rebn*s als ‚König Messias'. „We are certain that he will now be resurrected," zitiert die *New York Times* Rabbi Shmuel Spritzer, ein leitendes Mitglied der *Lubavitch Youth Organization*, einen Tag nach dem Tod Schneersons: „The revelation will come at any moment."[2]

Die Medien prognostizierten, dass der Tod Schneersons, des vermeintlichen Messias, die Chabad Lubavitcher in eine tiefe Krise stürzen und zersplittern würde.[3] Heute, mehr als 15 Jahre nach dem Tod des *rebn*s, scheint diese Prognose obsolet. Der Tod Schneersons hat die Chabad Lubavitcher nicht zerstört. Das Gegenteil ist eingetreten: Seit dem Tod des *rebn*s sind die Chabad Lubavitcher mit ihrem Judentum erfolgreicher denn je. Die von ihnen betriebenen Programme und Initiativen zur Förderung der jüdischen Traditionen und Bräuche, der sog. *outreach*, erfreuen sich breiter Nachfrage in jüdischen Kreisen. Sie repräsentieren – trotz des Messianismus um ihren letzten *rebe* – für viele US-amerikanische Juden eine Art ‚authentisches' Judentum:

> „Viele amerikanische Juden, die sich selbst als nicht praktizierend betrachten, haben ein tiefes, manchmal eher diffuses Gefühl, dass ihr Chabad-Schaliach (*shaliach*, C.A.) und seine Familie eine ‚authentischere' Form von Judentum darstellen als die liberale Version."[4]

Nicht nur in den USA, sondern weltweit haben die Anhänger des *rebn*s *chabad-houses* errichtet, in denen sie jüdischen Touristen *koshere* Speisen oder eine familiäre

---

1 Shaffir, William: „When prophecy is not validated: Explaining the unexpected in a messianic campaign", in: *Jewish Journal of Sociology* 37(2), 1995, S. 122.

2 Firestone, David: „Thousands Gather in Crown Hts. To Grieve for Their Grand Rebbe", in: *New York Times*, 13.06.1994, S. B2.

3 Ebd.; Gonzalez, David: „Holding On to Faith in the Face of Unexpected Loss", in: *New York Times*, 14.06.1994, S. B1.

4 Fishkoff, Sue: *Das Heer des Rebbe: Einblicke in die Chabad-Bewegung*, Zürich: Books & Bagels, 2011, S. 44.

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018
C. Altmann, *Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus*, https://doi.org/10.1007/978-3-658-20081-7_1

Atmosphäre am *shabbat* bieten. Selbst in den Gegenden der Welt, wie Kambodscha oder Vietnam, in denen man alles, aber keine Juden vermuten würde, gelang es den Abgesandten des *rebns* (den sog. *shlichim,* Sg. *shaliach*), trotz des politischen Klimas und keinerlei jüdischer Strukturen, Bastionen jüdischen Lebens zu errichten.[5]

Diese Entwicklung Chabad Lubavitchs hat Juden, Intellektuelle und Wissenschaftler überrascht. Brumlik, ein deutscher Wissenschaftler, aber auch ein bekannter Kritiker in jüdischen Belangen, schrieb 2005 Chabad Lubavitch sei „(...) innerjüdisch ein Ärgernis und religionswissenschaftlich ein Faszinosum".[6] Warum?

Die Bewegung, so Brumlik weiter, verkörpere, „(…) die Neuentstehung des christlichen Gedankens (Wiederauferstehungsglauben, C.A.) zweitausend Jahre nach Jesus von Nazareth im Herzen der chassidischen Orthodoxie."[7] Trotz des Todes des *rebn*s verkündeten die sog. *meshichist*s unter den Chabad Lubavitchern weiterhin Schneerson als den jüdischen Messias. Zwar haben in den vergangenen Jahren ihre Aktionen an Medienwirksamkeit verloren, aber dennoch treten die *meshichist*s weiterhin standhaft für ihren Glauben ein. Auf ihren *yarmulkes*, auf Buttons an ihren Mänteln oder an ihren Hauseingängen proklamieren sie mit dem hebräischen *yechi*-Slogan noch Jahrzehnte nach Schneersons Tod den *rebe* als ihren ‚König Messias'. Man mag nun einwenden, dass das Auftreten von Messias-Prätendenten kein unbekanntes Phänomen in der jüdischen Geschichte darstellt.[8] Als einer der Bekanntesten von ihnen gilt auch heute noch der Messias aus Smyrna, Shabbatai Zvi (1626-1676). Ihm gelang es wie keinem zweiten, die jüdischen Massen zu mobilisieren und ihre Hoffnungen auf ein baldiges Ende des Exils und die in den jüdischen Schriften verheißene Erlösung zu entfachen.[9]

Das Faszinierende an Chabad Lubavitch bleibt aber die Tatsache, dass die Bewegung trotz des Todes Schneersons und des offensichtlichen Scheiterns ihrer messianischen Hoffnungen, weder zerbrach, noch ihr Image als ‚authentisches' Judentum einbüßte. Keine der bisherigen messianischen Bewegungen konnte sich nach dem Tod ihres Messias-Prätendenten innerhalb des Judentums etablieren. Shabbatei Zvi konvertierte zum Islam und hinterließ die jüdischen Massen frustriert und desillusioniert. Auch der Messias-Glaube um den wohl erfolgreichsten jüdischen Messias-Prätendenten Jesus

---

5 Siehe Heilman, Samuel C.; Friedman, Menachem M.: *The Rebbe – The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*, Princeton; Oxford: Princeton Univ. Pr., 2010, S. 7f.

6 Brumlik, Micha: „Chabad Lubawitsch – Der christliche Gedanke im Herzen der Orthodoxie", in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 2, 2008, S. 12.

7 Ebd.

8 Einen Überblick bietet: Mayhew, Eugene J.: *Encyclopedia of Messianic Candidates & Movements in Judaism, Samaritanism and Islam*, St. Clair Shores, Michigan: Cadieux & Maheux Press, 2009.

9 Siehe einführend: Scholem, Gershom: *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 2014.

von Nazareth konnte sich im Judentum selbst nicht etablieren, sondern entwickelte sich, wenn auch zu einer der erfolgreichsten, aber eben doch zu einer vom Judentum ausschließenden Religion. Wer Jesus als Messias annimmt, gilt noch heute für Juden als Abtrünniger. Er hat das Judentum verlassen.[10] Der Historiker Yerushalmi bringt diese jüdische Haltung auf den Punkt und schreibt:

> „Die verantwortlichen Führer des jüdischen Volkes bekämpften diese Bewegungen (messianische, C.A.) immer mit aller Macht".[11]

Im Fall Chabad Lubavitchs scheint diese Feststellung nicht zuzutreffen. Berger, ein Vertreter der *Modern Orthodoxy* und ein renommierter Wissenschaftler für die jüdisch-christlichen Beziehungen, klagte 2001 über die ‚orthodox indifference' gegenüber Chabad Lubavitchs Messianismus.[12]

Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, wie sich Chabad Lubavitch trotz der *meshichist*s in ihren Reihen innerhalb des Judentums behaupten konnte. Ich gehe dabei von der Hypothese aus, dass für die Etablierung ihres Messianismus nicht nur entscheidend war, dass sich kein einheitlicher jüdischer, wie gesamtgesellschaftlicher Widerstand formierte, sondern auch, dass sich der Messianismus selbst im Laufe der Jahre veränderte.

Zunächst gebe ich einen Einblick in die bisherigen Forschungen zu Chabad Lubavitch (Kapitel 2). Sie machen deutlich, dass die Bewegung nicht nur mit ihrem Messianismus um Schneerson, sondern auch als chassidische, orthodoxe und religiöse Gruppe für Aufsehen sorgte und das wissenschaftliche Interesse weckte. Die Gruppe scheint nicht nur in Bezug auf ihren Messianismus, sondern auch in anderen Bereichen von den gängigen Konventionen zum Judentum abzuweichen.In einem Unterkapitel wende ich mich dann gesondert den Studien zu Chabad Lubavitchs *meshichist*s zu und verorte diese im Kontext der Jüdischen Messianismus-Forschungen (Kapitel 2.2). Auffallend ist, dass in den bisherigen Arbeiten die Frage ausgespart wurde, wie die Chabad Lubavitcher sich als weithin anerkannte und respektierte Juden in den USA behaupten konnten – trotz innerjüdischer Kritik und politischer Befürchtungen, dass der Messianismus das friedliche Miteinander in den USA erheblich gefährden könne. Diese Forschungslücke scheint eng mit Präsuppositionen in Zusammenhang zu stehen, die – wie ich zeigen werde – die Analysen zum Themenfeld des Jüdischen Messianismus wesentlich geprägt haben: (1) Es gebe *die* messianische Idee im Judentum

---

[10] Berger, Joel: „Die Seelenkäufer sind aktiv", in: *Jüdische Allgemeine* 46/15, 17.11.2015, S. 1.

[11] Yerushalmi, Yosef Hayim: „Israel, der unerwartete Staat. Messianismus, Sektierertum und die zionistische Revolution", in: ders.: *Israel, der unerwartete Staat. Messianismus, Sektierertum und die zionistische Revolution*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 21.

[12] Er veröffentlichte 2001 erstmals das Buch *The Rebbe, The Messiah, and The Scandal of Orthodox Indifference*. Ich zitiere im Folgenden aus der zweiten Auflage, die 2008 erschien (Berger, David: *The Rebbe, The Messiah, and The Scandal of Orthodox Indifference*, London [u.a.]: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008).

(2) Messianische Bewegungen widersprechen *dieser* jüdischen Konvention zum Messias-Glauben und (3) von der messianischen Heilserwartung gehe ein besonderes Konfliktpotential aus, das die vorherrschenden (politischen) Verhältnisse bedrohe.
Während die erste Präsupposition in den vergangenen Jahren an anderen Fallbeispielen kritisch diskutiert wurde, bleibt die Annahme, Messianismus sei ein bloßes Randphänomen des Judentums und stehe per se im Widerspruch zu jüdischen Messias-Vorstellungen, unhinterfragt. Auch die Studien zu Chabad Lubavitchs Messianismus übernehmen diese Präsupposition und bedienen damit mehr alltagssprachliche Ressentiments gegen die Bewegung, als dass sie eine ausgewogene Analyse der Vorgänge nach Schneersons Tod bereitstellen. Wir finden keine Untersuchung, die sich der Frage stellt, welche innerjüdischen Debatten durch die *meshichist*s ausgelöst wurden und warum es Chabad Lubavitch dennoch gelang, ihr Image als ‚authentische' Juden zu behaupten. Natürlich stellt sich diese Frage nur dann, wenn man sich kritisch mit der Annahme auseinandersetzt, dass messianische Bewegungen im Widerspruch zu jüdischen Konventionen stehen. Diese Frage, wie denn die US-amerikanischen Juden die messianischen Hoffnungen um Schneerson aufgenommen und darauf reagiert haben, hat bisher nur der bereits erwähnte Berger thematisiert. Wenn es, wie Berger klagt, den Juden egal war, was innerhalb Chabad Lubavitchs vorging, dann scheint es zunächst nicht verwunderlich, dass die Chabad Lubavitcher ihr Image als ‚authentische' Juden behaupten konnten. Das Problem an Bergers Darstellung ist allerdings, dass es sich hier nicht um eine wissenschaftliche Analyse handelt. Sein Buch ist vielmehr ein wichtiger Teil der innerjüdischen Kontroverse, die nach Schneersons Tod entbrannte. Er klagt darin nicht nur Chabad Lubavitch an, sondern ruft auch andere Juden dazu auf, ihre Gleichgültigkeit aufzugeben und offen Position gegen Chabad Lubavitch zu beziehen. Tatsächlich war der Messianismus um Schneerson in jüdischen Kreisen höchst umstritten und Bergers Klage über eine ‚orthodox indifference' sollte der Kontroverse neuen Antrieb geben. Ein wesentliches Ziel dieser Arbeit besteht deshalb darin, die innerjüdischen Diskussionen um die *meshichist*s aufzuarbeiten und zu systematisieren (Kapitel 6.1).
Unvollständig bleibt auch die Reflexion der dritten Präsupposition: Bedroht Messianismus die bestehenden (politischen) Verhältnisse? Diese Annahme nahm ihren Ausgangspunkt in der messianischen Heilserwartung selbst: Mit der jüdischen Hoffnung auf Erlösung schien ein besonderes Veränderungspotential einherzugehen, schließlich versprach der Glaube an einen Messias nichts Geringeres als die Erlösung. Man untersuchte, inwieweit der Messias-Glaube als Motor gesellschaftlicher Umwälzungen und damit auch als Träger politischen Widerstands fungiere. Allerdings konzentrierten sich diese Analysen nur auf das Umsturzpotential messianischer Bewegungen und reflektierten kaum, dass der Glaube an einen Messias Menschen nicht per se dazu

veranlasst, auch gegen die bestehenden Verhältnisse aufzubegehren. Die Arbeiten dieser Forschungsrichtung schilderten, wie in Israel Anhänger der messianischen Gruppe *Gush Emunim* Anschläge auf Politiker unternahmen, deren politische Entscheidungen nicht mit ihren messianischen Plänen übereinstimmten. Aber es gab bisher keine Forschungen zu der Frage, ob die *meshichist*s in den USA zu Unruhestiftern wurden und mit dem politischen System in Konflikt gerieten. Die Aufarbeitung dieser Zusammenhänge bildet den zweiten Schwerpunkt der Arbeit (Kapitel 6.2).

Die im Messianismus-Begriff verankerten Präsuppositionen haben mich dazu veranlasst, ihn hier nicht als Analyseinstrument zu nutzen. Im empirischen Teil der Arbeit verwende ich den Begriff lediglich deskriptiv und fasse mit ihm diejenigen Aktionen oder Stellungnahmen zusammen, in denen Schneerson als Messias proklamiert wurde (Kapitel 5).

Als Analyseinstrument für die gesellschaftlichen Reaktionen auf diesen Messianismus verwende ich den bereits religionswissenschaftlich erprobten Begriff des *Religiösen Nonkonformismus* (Kapitel 3). Von Vorteil ist für uns zunächst, dass der Begriff nicht, wie etwa Messianismus, in der Alltagssprache für Chabad Lubavitch gebräuchlich ist. Dies ermöglicht es uns relativ losgelöst von gängigen Ressentiments gegen die Bewegung, die Kontroverse um die *meshichist*s zu erläutern. Außerdem geht das Konzept nicht davon aus, dass abweichende Lebensentwürfe per se im Widerspruch zu gesellschaftlichen Konventionen stehen, also eine Rand- oder Ausnahmeerscheinung darstellen. Vielmehr eröffnet uns das Konzept die Möglichkeit, den vermeintlich abweichenden Charakter des Messianismus selbst zur Debatte zu stellen und die Reaktionen auf die *meshichist*s zum Thema der Analyse zu machen. Gleichzeitig beleuchte ich mit dem Begriff das Verhältnis zwischen den *meshichist*s und ihren Kritikern und stelle die Frage, welche Rolle den *meshichist*s selbst im Verlauf der Diskussion zukam. War es z.B. für die heutige Toleranz ihres Messianismus entscheidend, dass sich die *meshichist*s gegen ihre Kritiker zur Wehr setzten? Oder war es genau anders herum: War der Druck von außen so groß, dass die Chabad Lubavitcher die *meshichist*s in ihren Reihen bekämpft haben? Ist das, was wir heute in den Straßen New Yorks noch an Messianismus sehen, nur der letzte Rest eines längst verworfenen Glaubens, der vor langer Zeit einmal die jüdischen Gemüter erregte?

In Kapitel 5. werde ich die Entwicklungsgeschichte des Messianismus um Schneerson nachzeichnen. Ich werde deutlich machen, dass sich der Messianismus um Schneerson über die Jahre veränderte, wobei diese Veränderungen zunächst nicht durch exogene Faktoren hervorgerufen wurden, sondern in direkten Zusammenhang mit dem körperlichen Verfall des *rebn*s standen. Bereits in den 1940er Jahren spielten die jüdischen Messias-Vorstellungen eine wichtige Rolle für die Bewegung und legitimierten in den 1960er Jahren den *outreach*, der nicht nur den Fortbestand der Chabad

Lubavitcher und ihres Judentums in den USA sicherte, sondern sie in der US-amerikanischen Öffentlichkeit als Repräsentanten der jüdischen Minderheit bekannt machte. Erste Proklama-tionen, Schneerson sei der jüdische Messias, können wir bereits ab den 1960er Jahren belegen. Allerdings rügte Schneerson selbst diese Vorfälle immer aufs Schärfste, so dass sie auch keine nennenswerten Reak- tionen von außen auf sich zogen. Erst als der *rebe* 1992 einen Schlaganfall erlitt, formierten sich die *meshichist*s als Gruppe. Sie traten nun offen nach außen auf, z.B. indem sie mit Werbeplakaten und gegenüber Zeitungsreportern ihre Überzeugung vertraten, der *rebe* sei der erhoffte Erlöser. Nach Schneersons Tod 1994 kam es innerhalb von Chabad Lubavitch zu Auseinandersetzungen. Diese drehten sich aber nicht unmittelbar um den Glauben, Schneerson sei der Messias, sondern v.a. um die Frage, ob es zulässig sei, seinen Glauben an Schneerson publik zu machen. Die Vertreter der bereits zu Lebzeiten des *rebn*s etablierten Institutionen konnten sich gegen die *meshichist*s behaupten und verbannten den Messianismus aus den *outreach*-Programmen der Bewegung. Die *meshichist*s akzeptierten dieses Vorgehen, auch ihre Aktionen verloren an Sensationskraft. Im Gegenzug wurden sie innerhalb Chabad Lubavitchs geduldet. Entscheidend für diese beiderseitige Toleranz scheint zum einen gewesen zu sein, dass die *meshichist*s für ihren Messianismus Unterstützung mobilisieren konnten und innerhalb Chabad Lubavitchs eigenständige Institutionen aufbauten. Andererseits war ihr Glaube an andere Positionen innerhalb Chabad Lubavitchs anschlussfähig: Die Chabad Lubavitcher verehrten den *rebe* weiterhin als ihren Anführer, dessen Lehren ungebrochen ihr Leben bestimmten. Weder wurde ein neuer *rebe* ernannt, noch schloss man je explizit die Möglichkeit aus, dass der *rebe* der Messias sein könne.

Nach diesem Einblick in die internen Auseinandersetzungen und den damit einhergehenden Veränderungen des Messianismus rekonstruiere ich im zweiten Teil die innerjüdischen und staatlichen Reaktionen auf den Messianismus (Kapitel 6). Im Gegensatz zu Brumliks eingangs formulierter These, die ‚Neuentstehung des christlichen Gedankens' sei ein ‚innerjüdisches Ärgernis' gewesen, werde ich an den innerjüdischen Reaktionen aufzeigen, dass sich die jüdischen Kritiker nicht einig waren, was genau an Chabad Lubavitch mit dem Judentum unvereinbar sei. Ich stelle die Beteiligten der innerjüdischen Debatte und ihre Kritik chronologisch vor. Gleichzeitig werde ich ihre Kritik im Fortgang der Debatte verorten und fragen, ob die Chabad Lubavitcher auf diese Kritik eingingen und sich zur Wehr setzen oder sie einfach ignorierten und ihr für ihre eigenen Belange keine Deutungshoheit zumaßen. Meine Systematisierung zeigt zunächst, dass das Judentum keine homogene Einheit darstellt und die Schriften zu den jüdischen Messias-Vorstellungen nicht nur nach den heute verbreiteten jüdischen Richtungen unterschiedlich interpretiert werden, sondern auch

innerhalb dieser Richtungen je nach kulturellen Bräuchen und rabbinischen Auslegungen stark voneinander abweichen. Die Chabad Lubavitcher waren bereits vor dem offenen Auftreten der *meshichist*s innerhalb der jüdischen Gemeinschaft umstritten und riefen mit ihrem *outreach* ambivalente Reaktionen hervor. Im Zuge der nicht nur im Judentum entbrannten Diskussionen um die Rolle von Religion in der Moderne wurden erste Verdächtigungen gegen Chabad Lubavitch laut: Huldigen die Chabad Lubavitcher ihrem *rebe* als Messias? Die eigentlichen Diskussionen entbrannten allerdings erst, als Schneerson starb und die *meshichist*s den Tod Schneerson nicht als Enttäuschung ihrer messianischen Hoffnungen hinnahmen, sondern Schneerson weiterhin als Messias verkündeten.

Das Resultat meiner Analyse ist ein Patt-Szenarium: Keiner der jüdischen Widersacher Chabad Lubavitchs konnte sich übergreifend mit seiner Kritik Gehör verschaffen. Die Chabad Lubavitcher blieben, v.a. in den Augen der nicht praktizierenden Juden, die weiterhin ihre Programme besuchten und ihre Angebote an den jüdischen Feiertagen nutzten, die Repräsentanten eines ‚authentischen' Judentums. Die orthodoxen Juden hingegen mieden die Chabad Lubavitcher, während die Liberalen sie wegen ihres Messianismus verspotteten. Nur der bereits erwähnte Berger hielt über Jahre hinweg an seiner Kritik fest, wurde so aber selbst zur Zielscheibe von Spott und Beschimpfungen.

Die Chabad Lubavitcher entwickelten, trotz aller internen Auseinandersetzungen, im Laufe der Kontroverse um ihren Messianismus eine erstaunliche Einheitlichkeit: Sie erwehrten sich über die Jahre hinweg stets aller orthodoxen Vorwürfe, ihr Judentum sei nichtjüdisch und beharrten darauf, dass der Messianismus eine interne Angelegenheit sei, die man regeln werde. Die Kritik der liberalen Vertreter ignorierten sie ausnahmslos. Allerdings konnten sie trotz ihrer standhaften Gegenwehr nicht das Image der messianischen Bewegung völlig ablegen und ziehen auch heute noch Kritik und Spott auf sich. Chabad Lubavitch und die *meshichist*s in ihren Reihen bleiben also ein Streitfall in der jüdischen Gemeinschaft. Die von mir zu Anfang geschilderte Gleichzeitigkeit zweier ambivalenter Images spiegelt diese jüdische Uneinigkeit gegenüber der Gruppe eindrucksvoll wider: Für die einen gelten die Chabad Lubavitcher als Repräsentanten eines ‚authentischen' Judentums, andere hingegen ziehen ihr Judentum in Zweifel. Meine Analyse zeigt, dass es entgegen der zweiten Präsupposition keine per se feststehenden jüdischen Konventionen zum Messias-Glauben gibt. Die messianischen Vorstellungen bleiben Gegenstand der Interpretation und Auslegung. Diesen steten Prozess gibt die innerjüdische Debatte um die *meshichist*s beispielhaft wieder. Ob eine messianische Bewegung eine Rand- oder Ausnahmeerscheinung des Judentums darstellt, also jüdischen Konventionen widerspricht, bleibt stets abhängig vom Ausgangspunkt der Betrachtung und wird, wie uns unser Fallbeispiel zeigt, von

verschiedenen Positionen heraus, höchst unterschiedlich bewertet. Als religiöse Minderheit, die über keine autoritären Instanzen verfügt, scheint die Etablierung bestimmter Positionen im Judentum nicht nur entscheidend davon abzuhängen, dass diese langfristig einen übergreifenden Konsens innerhalb des Judentums für sich gewinnen können, sondern auch wesentlich von exogenen Faktoren, wie dem Eingreifen politischer Kräfte, beeinflusst zu sein.

Im letzten Abschnitt der Arbeit werfe ich daher einen Blick auf die staatlichen Reaktionen, die der Messianismus um Schneerson nach sich zog (Kapitel 6.2). Gleichzeitig reflektiere ich in diesem Abschnitt die dritte Präsupposition der Messianismus-Forschungen: Ich frage, ob vom Messianismus ein besonderes Konfliktpotential ausging: Bedrohten die *meshichist*s mit ihren Aktionen das politische System und sah sich der US-Staat gezwungen, in den Messianismus einzugreifen?

Meine Analyse zeigt, dass der Messianismus weniger als Bedrohung wahrgenommen wurde als der Verlust des *rebn*s. Die US-Politiker fürchteten, dass durch den Tod Schneersons die Gruppe führungslos ins Chaos stürze. Den Chabad Lubavitchern gelang es, diese Befürchtungen (‚hysteria', ‚split') als ‚media hype' herunterzuspielen. Insbesondere die *meshichist*s machten mit ihrem Verhalten deutlich, dass sie den Staat als autoritäre Instanz anerkannten, nur einige ‚youngsters' unter ihnen sorgten zwischenzeitlich für Unruhe. Betrachtet man die staatlichen Reaktionen und das Agieren der Chabad Lubavitcher insgesamt, so kann ich die Annahme, ihr Messianismus berge ein besonderes Gewalt- oder Umsturzpotential, nicht empirisch erhärten. Stattdessen machten die staatlichen Reaktionen auf die *meshichist*s deutlich, dass in den USA das Nebeneinander divergierender religiöser Überzeugungen nicht nur möglich, sondern auch staatlich befürwortet und unterstützt wird. Der Staat räumte auch den *meshichist*s die Möglichkeit ein, eigene Institutionen zu gründen und zu unterhalten. Trotz des Messianismus fanden die Chabad Lubavitcher weiterhin Unterstützer in politischen Kreisen und konnten so ihr Image als Repräsentanten der jüdischen Minderheit weiter ausbauen. Die US-Präsidenten zeichneten sie und ihr Engagement für das Judentum mehrfach aus und Lokalpolitiker wohnten ihren Veranstaltungen bei, die als Symbol gelebter Religionsfreiheit gefeiert wurden. Die Chabad Lubavitcher erwiesen sich mit ihrem *outreach* nicht nur als pflichtbewusste Bürger, die ihren Anteil für die religiöse Pluralität im Staat leisteten, sondern forderten ihre Rechte als solche auch ein. Sie beharrten stets auf ihre religiöse Selbstbestimmung und klagten ebenso auf dieses Recht vor US-Gerichten, wie sie sich auch über städtische Präventivmaßnahmen beschwerten, die sie ihrer Ansicht nach aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen zu desillusionierten Verrückten stilisierten. Meine Analyse zeigt, wie sich die Chabad Lubavitcher gegen gesellschaftliche Ressentiments verteidigten und trotz des Messianismus auch weiterhin Unterstützer in politischen Kreisen gewinnen

konnten. Die anfänglichen Befürchtungen, die durch die Proklamationen der *meshichist*s ausgelöst wurden, versiegten und der Messianismus fand als Teil ihrer Überzeugungen gesellschaftliche Toleranz. Zwar bestätigte die Analyse, dass man auch in den USA zunächst den Messianismus als Bedrohung wahrnahm, aber die *meshichist*s sahen sich wegen ihres Glaubens nicht dazu veranlasst, auch gegen die bestehenden Verhältnisse aufzubegehren und etwa mit Gewalt ihren Überzeugungen Ausdruck zu verleihen.

Im Rückblick auf meine eingangs angestellte Hypothese (Kapitel 7) kann meine Analyse bestätigen, dass sich kein einheitlicher jüdischer, wie gesamtgesellschaftlicher Widerstand gegen den Messianismus formierte. Den Chabad Lubavitchern gelang es innerhalb ihrer Reihen den Messianismus derart zu verändern, dass die Gruppe einheitlich gegen ihre Widersacher auftrat und so die vorherrschenden Ängste, die Bewegung drohe zu zersplittern, versiegten. Dementsprechend fanden auch ihre Kritiker in den jüdischen Reihen immer weniger Gehör für ihre Argumente und wurden selbst zum Gegenstand von Spott und Anschuldigungen. Letztendlich scheint für die Integration des Messianismus nicht nur dessen Veränderung ausschlaggebend, sondern auch das politische Klima und die innere Zerrissenheit des US-amerikanischen Judentums entscheidend gewesen zu sein. Innerhalb des US-amerikanischen Judentums formierte sich weder eine einheitliche Kritik, noch verfügten die jüdischen Kritiker über die Mittel, ihre ablehnende Haltung mehrheitsfähig zu machen. Der US-Staat hingegen besitzt effektive Zwangsmittel, deren Androhung bereits ausreichte, um die bloße Idee von Opposition im Keim zu ersticken. Letztendlich scheint gerade das politische Klima die entscheidende Voraussetzung dafür gewesen zu sein, dass die Chabad Lubavitcher die Möglichkeit überhaupt ergreifen konnten, sich gegen ihre Kritiker zur Wehr zu setzen und für ihren Messianismus letztendlich gesellschaftliche Toleranz fanden.

2 Zwischen Tradition, Moderne und Messianismus

Über Chabad Lubavitch existiert eine Fülle an wissenschaftlicher Literatur, die zum einen dem verstärkten öffentlichen Interesse an Religion der letzten Jahre geschuldet ist[13] und zum anderen durch die Chabad Lubavitcher selbst begünstigt wird. Im Gegensatz zu anderen charedischen[14] Gruppen sind die Chabad Lubavitcher durch ihren *outreach* in der Öffentlichkeit präsent: Sie propagieren ihre jüdische Lebensführung auf der Straße, laden Juden ein, mit ihnen die Feiertage zu verbringen oder ihre Programme zu jüdischen Bräuchen und Traditionen zu besuchen. Im Zuge ihrer Missionstätigkeit haben sie eigene Institutionen gegründet, die ihre Lehren publizieren und vermarkten. Sie sind im Besitz umfangreicher Sammlungen historischer Dokumente und machen diese im Rahmen eigener Forschungen einem breiten Publikum zugänglich.[15] Vor allem nach dem Tod Menachem Mendel Schneersons entstanden eine Reihe von Publikationen über den *rebe* selbst. Diese Monographien proklamieren die Einzigartigkeit seiner Person und seine herausragenden Leistungen für die jüdische Gemeinschaft der Gegenwart.[16] Schneerson selbst unterstützte und ermutigte Journalisten und Wissenschaftler in ihren Forschungen zu Chabad Lubavitch.[17] V.a. Wissen-

[13] Siehe Kapitel 2.1.

[14] Siehe *charedim*.

[15] Die *Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library* verfügt über eine umfangreiche Sammlung chassidischer Quellen, so dass auch bekannte Judaisten wie Gershom Scholem, um Zutritt baten. Die Bibliothek stellt diese Zeugnisse in wechselnden Ausstellungen in ihren Räumlichkeiten auch der Öffentlichkeit zur Verfügung (Katz, Maya Balakirsky: *The Visual Culture of Chabad*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr., 2010, S. X; Faber, Salamon: „The Lubavitch Library", in: *Jewish Book Annual* 46, 1988, S. 177-183). Zu den Chabad Lubavitcher Publikationen zählen u.a. Dalfin, Chaim: *The Seven Chabad-Lubavitch Rebbes*, Northvale: Aronson, 1998; Kranzler, George: *Rabbi Shneur Zalman of Ladi: A Brief Presentation of the Life, the Work and the Basic Teaching of the Founder of Chabad*, Brooklyn, NY: Kehot, 1959.

[16] Branover, Herman: *A Prophet from the Midst of Thee: A Biography of the Lubavitcher Rebbe*, Kefar Ḥabad: CHISH Hafatsat Maaynot, 2007 [hebr.]; Branover, Herman; Naveh, Avraham: *The Ultimate Jew. A Biography of the Lubavitcher Rebbe*, Tel Aviv: Shamir, 2003; Branover, Herman; Dalfin, Chaim: *Conversation with the Rebbe Menachem Mendel Schneerson: Interviews with 14 Leading Figures about the Rebbe*, Los Angeles: JEC Publ. Comp., 1996; Freeman, Tzvi [Hg.]: *Den Himmel auf die Erde bringen: Die Weisheit des Rabbi Schneerson aus New York*, Bern; München; Wien: Barth, 1999.

[17] Beispielsweise der *Reform Judaism* Rabbiner Herbert Weinert in den 1960ern und die Journalistin Lis Harris in den 1980ern (Weiner, Herbert: „The Lubovitcher Movement: II", in: *Commentary* 23 (4), 1957, S. 316; Harris, Lis: *Holy Days. The World of Hasidic Family*, New York: Summit books, 1985, S. 15, 265). Siehe auch die Anmerkungen Loewenthals (Loewenthal, Naftali: *Communicating the Infinite. The Emergence of the Habad School*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 1990, S. x).

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018
C. Altmann, *Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus*, https://doi.org/10.1007/978-3-658-20081-7_2

schaftler, die mit Chabad Lubavitch über ihre wissenschaftliche Tätigkeit hinaus in Kontakt stehen, haben umfangreiche Studien zur Gruppe vorgelegt.[18]

Wirft man einen Blick auf diese Vielfalt an wissenschaftlichen Arbeiten, so lässt sich feststellen, dass nicht nur der Messianismus um Schneerson für Aufregung sorgte, sondern die Gruppe auch in anderen Aspekten nicht mit unserem Alltagsverständnis über das Judentum übereinstimmt. Lediglich in den Studien zu Rassismus fungiert die Gruppe als untadeliger Repräsentant der jüdischen Minderheit und wird als solcher nicht hinterfragt. Im Mittelpunkt dieser Analysen stehen die gewalttägigen Auseinandersetzungen in Crown Heights 1991, in denen die Chabad Lubavitcher Zielscheibe antisemitischer Parolen wurden.[19]

Doch zurück zum ‚Faszinosum' Chabad Lubavitch: Bereits einige Jahre bevor der Messianismus und die *meshichist*s die Wissenschaftler beschäftigten, haben Elior und Loewenthal daraufhin hingewiesen, dass Chabad Lubavitch nicht in die gängigen Schubladen passe. Vielmehr, so heißt es etwa bei Elior, vereine die Gruppe das Unvereinbare.[20] Dies betrifft nicht nur ihr theologische System, wie Elior es in ihrer

---

[18] Loewenthal ist bekennender Chabad Lubavitcher. Feldmans Söhne erhielten in einer Chabad Lubavitcher Gemeinde ihre *Bar Mitzvah*. Dein schreibt, dass er während seiner Feldforschungen überlegt hätte, der Gruppe beizutreten. Wolfson, der in einer orthoxen Familie aufwuchs, studierte in einer *yeshiva* u.a. bei einem Chabad Lubavitcher (Loewenthal: *Communicating the Infinite*, 1990, S. ix; Feldman, Jan: *Lubavitchers as Citizens. A Paradox of Liberal Democracy*, Ithaca; London: Cornell Univ. Pr., 2003, S. x; Dein, Simon: *Lubavitcher Messianism. What Really Happens When Prophecy Fails?*, London: Continuum, 2011, S. 19;Wolfson, Elliot R.: *Open Secret. Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of Menaḥem Mendel Schneersohn*, New York: Columbia Univ. Pr., 2009, S. XI).

[19] Goldschmidt, Henry: *Race and Religion among the Choosen People of Crown Heights*, New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Pr., 2006; ders.: „Religion, Reductionism, and the Godly Soul: Lubavitch Hasidic Jewishness and the Limits of Classificatory Thought", in: *Journal of the American Academy of Religion* 77 (1-2), 2009, S. 547-572; ders.: „Suits and Souls: Trying to tell a Jew when you see one in Crown Heights", in: Abramovitch, Ilana; Galvin, Sean (Hg.): *Jews of Brooklyn*, Hanover, NH: Brandeis Univ. Pr. and the Univ. Pr. of New England, 2002, S. 214-223; ders.: „The Voices of Jacob on the Streets of Brooklyn: Black and Jewish Israelites in and around Crown Heights", in: *American Ethnologist* 33 (3), 2006, S. 378-396; ders.: „‚Crown Heights is the Center of the World': reterritorializing a Jewish Diaspora", in: *Diaspora* 9 (1), 2000, S. 83-106; ders.: „Food Fights: Contesting ‚Cultural Diversity' in Crown Heights", in: Checker, Melissa; Fishman, Maggie (Hg.): *Local Action: Cultural Activism, Power and Public Life in America*, New York: Columbia Univ. Pr., 2004, S. 159-183; Kaufman, Jonathan: *Broken Alliance. The Turbulent Times Between Blacks and Jews in America*, New York: Simon&Schuster, 1995, S. 286-289; ders.: „Black and Jews. The Struggle in the Cities", in: Salzman, Jack (Hg.): *Struggle in the Promised Land. Towards a History of Black-Jewish Relations in the United States*, New York: Oxford Univ. Pr., 1997, S. 107-122. Siehe weiterführend Kapitel 6.2.2.

[20] Siehe Elior, Rachel: תורת אחרות ההפכים התיאוסופיה של חבד [Einheit der Gegensätze. Die mystische Theosophie Chabads], Jerusalem: The Bialik Institute, 1992 [hebr.]. Das Buch ist auf Englisch unter dem Titel *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad* (Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1992) erschienen. Siehe auch Loewenthal, Naftali: „Contemporary Habad and the Paradox of Redemption", in: Ivry, Alfred L.; Wolfson, Elliot R.; Arkush, Allan (Hg.): *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam [u.a.]: Harwood Acad. Pub., 1998,

Studie zeigte, sondern die Chabad Lubavitcher stellen auch in ihrer religiösen Praxis, unser Wissen über Juden in Frage: Trotz ihres strikt religiösen Lebensentwurfes nutzen sie moderne Technologien für ihre Botschaft, statt sie wie andere orthodoxe Gruppen zu meiden.[21] Sie bieten Online-Schulen an oder inszenieren alte jüdische Traditionen mit spektakulären Showeffekten neu. Ihre Anhänger sprechen auf der Straße Juden an, um sie zum orthodoxen Judentum zu bekehren (*outreach*).[22] Dies ist mehr als ungewöhnlich, wo doch gerade orthodoxe Juden den Umgang mit nicht-orthodoxen Richtungen meiden.[23] Außerdem hat das Thema Mission bei Juden nicht nur durch die christlichen Missionierungsversuche einen schlechten Ruf,[24] sondern scheint auf den ersten Blick völlig un-
nötig: Nach der *halacha* definiert sich Jude-Sein zuallererst durch die Geburt und nicht durch religiöse Observanz.[25]

Im folgenden Abschnitt werde ich unter der Überschrift ‚Tradition und Moderne' die drei wesentlichen Forschungsperspektiven zu Chabad Lubavitch neben der Messianismus-Forschung vorstellen. Chabad Lubavitch wurde als (1) chassidische, (2) orthodoxe und (3) religiöse Gruppe analysiert. Auch in diesen Kontexten, um auf Elior zurückzukommen, vereint die Gruppe Gegensätze: Auch wenn sie als *chassidim* die jüdischen Mystiker vertreten, gelten sie doch gemeinhin als Vorbild für strikte jüdische Observanz. Trotz ihrer orthodoxen Lebensführung setzen sie neue Technologien und Marketing-Strategien ein, um die jüdischen Traditionen populär und modern zu machen. Auch ihre mitunter als ‚fundamentalism' bezeichnete Weltsicht, mit der sie dem modern westlichen Religionsbild entgegentreten, bedeutet keine Absage an die Moderne. Chabad Lubavitchs Agieren stellt die gesellschaftlichen Konventionen nicht nur über Juden, sondern über Religion im Allgemeinen in Frage und zeigt damit auf eindrucksvolle Weise, dass Tradition und Moderne sich nicht ausschließen müssen, sondern durchaus miteinander vereinbar sein können.

S. 381-402; ders.: „Habad Messianism: A Combination of Opposites", in: Haxen, Ulf (Hg.): *Jewish Studies in a New Europe*, Copenhagen: Reitzel, 1998, S. 498-511.

21 Zum Umgang mit neuen Technologien siehe Heilman, Samuel C.: *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodoxy Jewry*, Berkeley, LA: Univ. of Calif. Pr., 1999, S. 95-97, 350.

22 Siehe weiterführend Kapitel 5.1.

23 Fishkoff, Sue: *Das Heer des Rebbe: Einblicke in die Chabad-Bewegung*, Zürich: Books & Bagels, 2011, S. 40.

24 Die *Union of American Hebrew Congregations* (UAHC) veröffentlichte 1977 eine ‚resolution on missionaries and deprogramming that recognized the constitutional right of religious groups to proselytize'. In Israel ist seit 1978 ein ‚Antimissionsgesetz' in Kraft. Fünf Jahre Haft drohen demjenigen, der andere mit Geldangeboten oder anderen materiellen Vergünstigungen zum Übertritt zu einer anderen Religion überredet (Gordon, Sheri Ross: „Inside Jews for Jesus", in: *Reform Judaism* 22(2), 1993, S. 32; Thoma, Clemens: *Das Messiasprojekt – Theologie Jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg: Pattloch, 1994, S. 436).

25 Nach orthodoxer Auffassung wird das Judentum über die Mutter weitergegeben (Ḳid 3, 12).

2.1 Tradition und Moderne

Chabad Lubavitch ist eine chassidische Gruppe. Diese jüdische Richtung, der osteuropäische *Chassidismus*, entstand im 18. Jh. und ist damit eine relativ neue Erscheinung im Judentum. Die Theologie und rituelle Praxis basiert auf kabbalistischen Ideen, daher zählt man sie, nicht zuletzt durch die Systematisierung des bekannten Judaisten Scholem (1897-1982), zum Themenfeld der Jüdischen Mystik.[26] Die Jüdische Mystik etablierte sich erst in der Mitte des 20. Jh. als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, dass mystisches Gedankengut durch zeitgenössische jüdische Autoritäten abgelehnt und geächtet wurde. Außerdem stehen die *chassidim* ihrer Außenwelt relativ kritisch gegenüber und meiden Kontakte außerhalb ihrer Gemeinden, was den wissenschaftlichen Zugang erschwerte.[27]

Die ersten Forschungen zu Chabad Lubavitch entstanden im Kontext der aufkommenden *Chassidismus*-Forschung. So reflektierten die Autoren die historische Entwicklung der Gruppe im Kontext der chassidischen Entstehungsgeschichte.[28] Im Mittelpunkt dieser Studien standen die Aufarbeitung der theologischen Konzepte und die Neuinterpretation der religiösen Praxis im *Chassidismus*.[29] Chabad Lubavitch fungierte in diesen Darstellungen als Stellvertreter einer jüdischen Richtung, die durch ihre mystische Weltsicht sowohl mit dem rationalen Religionsverständnis des modern

---

[26] Scholem, Gershom: *Mayor Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1961.

[27] Mintz, Jerome R.: *Hasidic People: A Place in the New World*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1992, S. 2, 11; Gutwirth, Jacques: „Fieldwork Method and the Sociology of Jews: Case Studies of Hassidic Communities", in: *Jewish Journal of Sociology* 20, 1978, S. 50. Auch heutzutage begegnet dem Feldforscher ein gewisses Misstrauen. Dieses resultiert allerdings vorwiegend, wie Feldman anmerkt, aus schlechten Erfahrungen mit Journalisten, von denen sich die Chabad Lubavitcher mißverstanden und als Schlagzeile missbraucht fühlen (Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. X).

[28] Zur Entstehungsgeschichte siehe Loewenthal: *Communicating the Infinite*, 1990; Foxbrunner, Roman A.: *Habad Hasidism of R. Shneur Zalman of Lyady*, Tuscaloosa; London: Univ. of Alabama Pr., 1992; Lurie, Ilia: „Education and Ideology: The Beginning of the HaBaD Yeshivah", in: Assaf, David; Rapoport-Albert, Ada (Hg.): *Let the Old Make for the New: Studies in the Social and Cultural History of Eastern European Jewry* Vol. 1 Hasidism and the Musar Movement, Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar le-Toldot Yisrael, 2009, S. 185-222.

[29] Siehe u.a.: Elior: *The Paradoxical Ascent to God*, 1992; Loewenthal, Naftali: „The Image of Maimonides in Habad Hasidism", in: Frankel, Carlos (Hg.): *Traditions of Maimonideanism*, Leiden; Boston: Brill, 2009, S. 277-312; ders.: „Habad Approaches to Contemplative Prayer 1790-1920", in: Rapoport-Albert, Ada (Hg.): *Hasidism Reappraised*, London: Littman Library of Jewish Civilization, 1996, S. 288-300; ders.: „Rabbi Shneur Zalman of Liadi's Kitzur Likkutei Amarim British Library Or. 10465", in: Dan, Joseph; Herrmann, Klaus (Hg.): *Studies in Jewish Manuscripts. Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism* (14), Tübingen: Mohr (Siebeck), 1999, S. 89-137; Seeman, Dan: „Apostacy, Grief, and Literatury Practice in Habad Hasidism", in: *Prooftexts* 29 (3), 2009, S. 398-432; Wexler, Philipp: „Chabad: Social Movement and Educational Practice", in: Nisan, Mordechai (Hg.): *Educational Deliberations: Studies in Education dedicated to Shlomo (Seymour) Fox*, Jerualem: Bialek Inst. [u.a.], 2005, S. 196-206; Koskoff, Ellen: *Music in Lubavitcher Life*, Urbana: Univ. of Illinois Pr., 2001.

aufgeklärten Juden bricht (*maskilim*), als auch mit den traditionellen Gegner der *kabbalah* im Widerstreit steht (*mitnagdim*).[30] Die *chassidim* scheinen weder vorbehaltlos als orthodoxe Juden zu gelten, noch scheint ihr religiöser Lebensentwurf den Anforderungen an ein Leben in der Moderne zu genügen.

Bis in die 1970er Jahre hinein erregten die *chassidim* kein übergreifendes wissenschaftliches Interesse.[31] Die US-amerikanischen Soziologen gingen davon aus, dass die Lebenswelt der wenigen *chassidim*, die infolge der Nazi-Verfolgungen nach Amerika kamen – sozusagen als letzte Überlebende eines längst vergangenen Judentums – dem Melting Pot USA unweigerlich zum Opfer fallen würden.[32]

Das wissenschaftliche Desinteresse verflog erst in den 1980er Jahren und Chabad Lubavitch wurde zum Mittelpunkt umfangreicher Studien. Für diesen Wandel waren drei Gründe wesentlich: (1) Die chassidischen Enklaven Brooklyns widerstanden, im Gegensatz zu anderen Formen des jüdischen Lebens,[33] dem gesellschaftlichen Assimilationsdruck. (2) Innerhalb des US-amerikanischen Judentums kam es ab den 1970er Jahren zu einer ‚Rückbesinnung' auf jüdische Traditionen und Bräuche (*jewish renewal*), so dass orthodoxe Gruppen wie Chabad Lubavitch eine steigende Nachfrage an ihren Programmen verzeichneten und (3) trat das Thema Religion, v.a. im Zuge der Fundamentalismus-Diskussionen, wieder ins Interesse der Öffentlichkeit. In diesem Zusammenhang wurde Chabad Lubavitch auch als religiöse Gruppe zum Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussionen. Betrachten wir die Forschungsergebnisse im Einzelnen: (1) Die chassidische Standfestigkeit führte zu ersten Studien

---

30 Einführend siehe Goldish, Matt: „Toward a Reevaluation of the Relationship Between Kabbalah, Sabbateanism, and Heresy", in: Frank, Daniel; Goldish, Matt (Hg.): *Rabbinic Culture and its Critics*, Detroit; Michigan: Wayne State Univ. Pr., 2008, S. 393-407.

31 Heilman, Samuel C.: „The Sociology of American Jewry: The Last Ten Years", in: *Annual Review of Sociology* 8, 1982, S. 144f.; Danzger, M. Herbert: „Toward A Redefinition Of 'Sect' and 'Cult': Orthodox Judaism in the United States and Israel", in: *Comparative Social Research* 10, 1987, S. 113f..

32 Einführend siehe Gordon, Milton M.: *Assimilation in America: Theory and Reality*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961; Gordon, Milton M.: *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, New York: Oxford Univ. Pr., 1964. Eine kritische Auseinandersetzung zur These *Melting Pot* USA bietet u.a. Glazer, Nathan; Moynikan, Daniel Patrick: *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puertor Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, Mass.: The M.V.T. Pr., 1964. Inzwischen sind die Forscher dazu übergegangen das Zusammenleben verschiedener Bevölkerungsgruppen in den USA unter dem Begriff Multikulturalismus zu diskutieren (Siehe u.a. Glazer, Nathan: *We Are All Multiculturalists Now*, Cambrige, Mass.; London: Harvard Univ. Pr., 1998). Einen allgemeinen Forschungsüberblick zu diesem Begriff bietet Reckwitz, Andreas: „Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff. Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen", in: *Berliner Journal für Soziologie* 11 (2), 2001, S. 179-200.

33 U.a. betraf dies die jiddisch sprachige Kultur. Nur ein Beispiel bildet die Zeitung *Forward*. Sie wurde 1897 als jiddische Zeitung gegründet. Ab 1983 publizierte man die Zeitung nur noch wöchentlich, eine englische Version wurde beigefügt. Seit 1990 gibt es neben dem jiddischen einen unabhängigen englischen *Forward*, dessen Umfang und Auflage deutlich über dem jiddischen Exemplar liegt (siehe weiterführend http://forward.com/about/history/ (Zugriff: 25.02.2013)).

über den *Chassidismus* in der Moderne.[34] Trotz gegenteiliger Prognosen hatte auch Chabad Lubavitch nach den verheerenden Nazi-Verfolgungen in Europa eine neue Heimat in den USA gefunden, dort Gemeinden gegründet und eigene Institutionen und Infrastrukturen aufgebaut. Die Wissenschaftler beleuchteten nun, welche Voraussetzungen, Strategien und Mechanismen eine Assimilierung in die US-Gesellschaft verhindert hatten und die *chassidim* dazu befähigten, ihre eigene Identität zu behaupten.[35] Besonderes Interesse rief in diesem Kontext die Stellung des *tzaddik*s oder *rebn*s, des religiösen Anführers einer chassidischen Gemeinschaft, hervor.[36] Diese

[34] Die erste umfassende Arbeit stammt von dem Anthropologen Jerome R. Mintz (*Hasidic People*, 1992). Siehe auch Pinsker, Sanford: „Piety as Community: The Hasidic View", in: *Social Research* 42 (2), 1975, S. 230-246, sowie die Aufsatzsammlung: Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995. Zu Chabad Lubavitch siehe: Weiner, Herbert: *91/2 Mystics the Kabbalah today*, New York: Touchstone Simon & Schuster, 1992, S. 155-196; Hoffman, Edward: *Despite all Odds. The Story of Lubavitch*, New York: Simon & Schuster, 1991; Kraus, Yitzchak; Hallamish, Moshe (Hg.): *The Chabad Movement in the Twentieth Century*, Ramat-Gan: Bar Ilan Univ. Pr. [im Erscheinen].

[35] Einen Forschungsüberblick bietet Belcove-Shalin, Janet: „Introduction: New World Hasidism", in: diess. (Hg.): *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 13-21. Zu Chabad Lubavitch siehe: Greenberg, Gershon: „Assimilation as *Churban* According to Wartime American Orthodoxy (Chabad Chassidim)", in: *Studies in Jewish Civilization* 2, 1992, S. 161-177; Tavory, Iddo: „Of Yarmulkes and categories: Delegating Boundaries and the Phenomenology of Interactional Expectation", in: *Theory and Society* 39 (1), 2010, S. 49-68; Shaffir, William: „Boundaries and Self-Presentation among the Hasidism: A Study of Identity Maintenance", in: Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 31-68; ders.: „Safeguarding a Distinctive Identity: Hasidic Jews in Montreal", in: Robinson, Ira; Butovsky, Mervin (Hg.): *Renewing Our Days: Montreal Jews in the Twentieth Century*, Montreal: Vehicle Pr., 1995, S. 75-94; Shaffir, Stephen: „Persistence and Change in the Hasidic Family", in: Cohen, Steven M.; Hyman, Paula E. (Hg.): *The Jewish Family. Mythos and Reality*, New York: Holmes & Meier, 1986, S. 186-199: Mitchell, Douglas; Plotnicov, Leonard: „The Lubavitcher Movement. A Study in Contexts", in: *Urban Anthropology* 4 (4), 1975, S. 303-315; Morris, Bonnie J.: „The Children's Crusade: The Tzivos Hashem Youth Movement as an Aspect of Hasidic Identity", in: *Judaism* 40 (3), 1991, S. 333-343; Koskoff, Ellen: „The Language of the Heart: Music in Lubavitcher Life", in: Belcove-Shalin, Janet S. (Hg.): *New World Hasidism*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 87-106; Jochnowitz, George: „Bilingualism and Dialect Mixture Among Lubavitcher Hasidic Children", in: Fischman, Joshua A. (Hg.): *Never say die! A Thousand Years of Jiddish in Jewish Life and Letters*, The Hague: Mounton, 1981, S. 721-737. Eine kurze Einführung bietet Sharot, Stephen: *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapal Hill, NC: The Univ. of North Carolina Pr., 1987, S. 189-205.

[36] Zu Chabad Lubavitch siehe Etkes, Immanuel: *Rabbi Shneur Zalman of Liady: The Origins of Chabad Hasidism*, Waltham, Mass.: Brandeis Univ. Pr., 2015; Ehrlich, M. Avrum: *Leadership in HaBaD Movement. A Critical Evaluation of HaBaD Leadership History and Succession*, Northval, N.J. [u.a.]: J. Aronson, 2000. Zu den allgemeinen Darstellungen siehe: Rapoport-Albert, Ada: „God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship", in: *History of Religion* 18 (4), 1979, S. 296-325; Poll, Solomon: „The Charismatic Leader of the Hasidic Community: The Zaddiq, The Rebbe", in: Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 257-275; Dan, Joseph: „The Contemporary Hasidic

wurde sowohl in ihrer Verankerung in der Theologie,[37] als auch hinsichtlich ihrer sozialen Funktionen analysiert, wobei v.a. die charismatischen und autoritären Aspekte dieses Amtes beleuchtet wurden.[38] Garb beschäftigte die Frage, inwieweit sich Gemeinsamkeiten zwischen dem Typus des Heiligen und der Figur des *tzaddik*s aufzeigen lassen.[39] In Folge des Messianismus um Schneerson entstanden auch Studien, die Parallelen zwischen dem Messias und dem *tzaddik/rebn* im *Chassidismus* thematisierten.[40] Nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Journalisten begeisterten sich für die chassidische Lebenswelt und begaben sich in den ‚underground' nach Brooklyn.[41]
(2) Diese neue Beachtung der *chassidim* hing eng mit innerjüdischen Entwicklungen zusammen, in deren Verlauf Chabad Lubavitch als orthodoxe Gruppe zum Gegenstand von Forschungen wurde: Ab den 1970er Jahren zeichnete sich innerhalb des US-amerikanischen Judentums eine ‚Rückbesinnung' auf jüdische Traditionen und

---

Zaddik: Charisma, Heredity, Magic and Miracle", in: Cohn-Sherbok, Dan (Hg.): *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*, Lewiston, NY: Lampeter: Edwin Mellen Pr., 1996, S. 195-214.

37 Kraus, Yitzchak: *'Living with the Times': Reflection and Leadership, Theory, and Practice in the World of the Rebbe of Lubavitch, Rabbi Menachem Mendel Schneerson*, Hochschulschrift: Bar-Ilan Univ., Diss., 2001 [hebr.]; Green, Arthur: „The Zaddiq as Avis Mundi in Later Judaism", in*: Journal of the American Academy of Religion* 45, 1977, S. 327-347; Solomon, Aryeh: *The Educational Teachings of Rabbi Menachem M. Schneerson*, Northvale, N.J.; Jerusalem: Jason Aronson Inc., 2000; Spiegel, Irving: „The Rebbe: In His Torah There is Room for All Jews", in: Lavender, Abraham D. (Hg.): *A Coat of Many Colors. Jewish Subcommunities in the United States*, Westport, Connecticut: Greenwood Pr., 1977, S. 202-207; Goldberg, Shelly: *The Zaddik's Soul after His 'Histalkut' (Death): Continuity and Change in the Writings of 'Nesiey' (Presidents of) Habad*, Hochschulschrift: Bar Ilan Univ., Diss., 2003 [hebr.].

38 Zu Chabad Lubavitch siehe: Levy, Sydelle Brooks: *Ethnic Boundedness and the Institutionalization of Charisma: A Study of the Lubavitcher Hassidim*, Ann Arbor, Mich.: UMI, 1973; Berger, Rhonda Edna: *An Exploration into the Lubavitcher Hasidic Leadership Kinship Alliance Network*, New York: Max Weinreich Center for Advanced Jewish Studies of the YIVO, 1977. Allgemeine Darstellungen zum *tzaddik/ rebn* siehe u.a. Etkes, Immanuel: „The Zaddik. The Interrelationship between religions doctrine and social organization", in Rapoport-Albert, Ada (Hg.): *Hasidism Reappraised*, London: Littman, 1997, S. 159-167; Bosk, Charles L.: „The Routinization of Charisma: The Case of the Zaddik", in: *Sociological Inquiry* 49 (2,3), 1979, S. 150-167; Berger-Sofer, Rhonda: „Political Kinship Alliances of a Hasidic Dynasty", in: *Ethnology* 23 (1), 1984, S. 49-62; Shaffir, William: „Hassidism and Their Rebbe: Some Initial Observations", in: *Jewish Journal of Sociology* 42 (1-2), 2000, S. 73-85; Green, Arthur: „Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddiq", in: ders. (Hg.): *Jewish Spirituality Vol. 2: From the Sixteenth Century Revival to the Present*, London: Routledge & Kegan, 1987, S. 127-156.

39 Garb, Jonathan: „The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah", in: *The Jewish Quarterly Review* 98 (2), 2008, S. 203-229.

40 Siehe u.a. Bilu, Yoram; Zvi, Mark: „Between Tsaddiq and Messiah: A Contemparative Analysis of Chabad and Breslav Hasidic Group", in: Wexler, Philip; Garb, Jonathan (Hg.): *After Spirituality: Studies in Mystical Tradition*, New York, NY [u.a.]: Lang, 2012, S. 47-78. Weiterführend siehe Kapitel 2.2.

41 U.a. Harris: *Holy Days*, 1985; Eisenberg, Robert: *Boychiks in the Hood: Travels in the Hasidic Underground*, San Francisco: Harper Collins, 1995.

Bräuche (*jewish renewal*) ab.[42] Die Zahl vormals nicht praktizierender Juden, die zur Orthodoxie zurückkehrten (*baalei teshuva*), wuchs und orthodoxe Institutionen verzeichneten eine erhöhte Nachfrage an ihren Angeboten.[43] Das wissenschaftliche Interesse war geweckt,[44] wobei die Studien zunächst nicht explizit zwischen den einzelnen orthodoxen Richtungen unterschieden, sondern v.a. erste Einblicke in den orthodoxen Lebensentwurf gaben.[45]

Die Forscher diskutierten, inwieweit die orthodoxen Traditionen den Einzelnen in seinen Freiheiten einschränken und seiner Rechte als Individuum berauben würden. Die so implizit an Chabad Lubavitch herangetragenen Vorbehalte wurzelten größtenteils auf innerjüdischen Ressentiments gegen die Orthodoxie. V.a. die liberalen Denominationen standen den *baalei teshuva* kritisch gegenüber und diskutierten, inwieweit diese Opfer eines ‚dangerous religious cult' geworden seien.[46] Im US-

---

42 Siehe einführend: Magid, Shaul: *American Post-Judaism: Identity and Renewal in a Postethnic Society*, Bloomington, IN: Indiana Univ. Pr., 2013; Kaplan, Dana Evan: *Contemporary American Judaism. Transformation and Renewal*, New York: Columbia Univ. Pr., 2009.

43 Auch eine Reihe von Fotodokumentationen, die die Vielfalt des jüdischen Lebens für sich entdeckten, deutet auf ein neues Interesses an der orthodoxen Lebensführung hin, u.a. Brenner, Frédéric: *Jews/America/ A Representation*, London: Abrams, 1996; Becher, Max; Robbins, Andrea: *The Jewish Identity Project: New American Photography*, New Haven: Yale Univ. Pr., 2005.

44 Einen Forschungsüberblick bietet Heilman: „The Sociology of American Jewry: The Last Ten Years", 1982, S. 145f. Zu Chabad Lubavitch siehe: Davidman, Lynn: *Tradition in a Rootless World. Women Turn to Orthodox Judaism*, Berkeley: Univ. of California Pr., 1991; Hegner, Victoria: „Wenn Migranten religiös werden – Die 'Renaissance' des Chassidismus und die Rolle der *baalei teshuva* am Bsp. Chicago", in: *Medaon* 4, 2009, S. 1-20. Zu den allgemeinen Darstellungen siehe Kaufman, Debra R.: *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*, New Jersey: Rutgers Univ. Pr., 1991; Kaufman, Debra R.: „Engendering Orthodoxy: Newly Orthodox Women and Hasidism", in: Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 135-160; Glanz, David; Harrison, Michael I.: „Varieties of Identity Transformation: The Case of Newly Orthodox Jews", in: *Jewish Journal of Sociology* 20 (2), 1978, S. 129-141; Danzger, Herbert M.: *Returning to Tradition: The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*, New Haven: Yale Univ. Pr., 1989; ders.: „The 'Return' to Traditional Judaism at the End of the Twentieth Century: Cross Cultural Comparisons", in: Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan J. (Hg.): *The Blackwell Companion to Judaism*, Oxford: Blackwell, 2000, S. 495-511; Davidman. Lynn: „Turning to Orthodox Judaism", in: Goldberg, Harvey E.: *The Life of Judaism*, Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Pr., 2001, S. 93-103; Heilman, Samuel C.: *Sliding to the Right: The Contest for the Future of American Jewish Orthodoxy*, Berkeley: Univ. of Calif. Pr., 2006.

45 Siehe die oben genannten allgemeinen Analysen zu den *baalei teshuva*, sowie Heilman, Samuel: „Inner and Outer Identities: Sociological Ambivalence Among Orthodox Jews", in: *Jewish Social Studies* 39 (3), 1977, S. 227-240; ders.: „The Gift Alms: Face-to-Face almsgiving among Orthodox Jews", in: *Urban Life and Culture* 3 (4), 1975, S. 371-395; Helmreich, William B.: *The World of The Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*, New York: Free Press, 1982.

46 Harris: *Holy Days*, 1985, S. 114. Einen Einblick in die US-amerikanische Diskussion zu ‚cults' (Akteure, Argumentation usw.) bietet: Bromley, David G.; Shupe, Anson D., Jr.: *Strange Gods. The Great American Cult Scare*, Boston: Beacon Pr., 1981. Weiterführend siehe Kapitel 6.1.2. Im deutschsprachigen Raum werden zu dieser Zeit ähnliche öffentliche Debatten geführt, allerdings sind es hier die etablierten ‚Kirchen', die kleine Gruppen als ‚Sekten' diskreditieren. Zur Diskussion in Deutschland

amerikanischen Kontext fand die Kontroverse um Chabad Lubavitch v.a. innerhalb der sogenannten ‚New Age'-Diskussionen statt.[47] Es entstanden Studien, die auf bereits in anderen Kontexten erprobte Theoriekonzepte, wie etwa die sect/cult-Differenzierung[48] oder das Konzept der counter-culture,[49] zurückgriffen und damit die Entwicklungen im Judentum systematisierten.[50]

Ich will in diesem Kontext näher auf den Aufsatz von Danzger eingehen, der sich 1987 kritisch mit den alltagssprachlichen Begriffen ‚sect' und ‚cult' anhand Chabad Lubavitchs auseinandersetzte.[51] Er stellte fest, dass ‚cult' als ein Label für Gruppen in Gebrauch sei, die von der Gesellschaft nicht toleriert würden. Die gesellschaftliche Toleranz, so weiter, stände eng im Zusammenhang mit der jeweils dominierenden jüdischen Richtung. In Israel, wo die Orthodoxie auch heute noch weite Teile der Familien- und Erziehungspolitik bestimmt, würde niemand die Gruppe als ‚cult' verdächtigen, stattdessen müssten die nicht-orthodoxen Gruppen um ihre Anerkennung

---

siehe: Seiwert, Hubert: „Angst vor Religionen. Ein Versuch über Deutschland und China", in: (mit Aufsätzen und Essays von) Besier, Gerhard [u.a.]: *Religionsfreiheit und Konformismus – Über Minderheiten und die Macht der Mehrheit*, Münster: Lit-Verlag, 2004, S. 77-91; ders.: „Einleitung: Das ‚Sektenproblem'. Öffentliche Meinung, Wissenschaftler und der Staat", in: Introvigne, Massimo; Seiwert, Hubert (Hg.): *Schluß mit den Sekten! Die Kontroverse über ‚Sekten' und neue religiöse Bewegungen in Europa*, Marburg: Diagonal Verlag, 1998, S. 10-38, v.a.11-15).

47 Siehe Magid: *American Post-Judaism*, 2013, sowie einführend Knoblauch, Hubert: „Das unsichtbare neue Zeitalter – ‚New Age', privatisierte Religion und das kultische Milieu", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41 (3), 1989, S. 505;

48 Die wissenschaftlichen Forschungen zu ‚sect' und ‚cult' basieren im Wesentlichen auf Max Webers Analysen (Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Neu Isenburg: Zweitausendeins, 2005, S. 38, 41, 916f., 920) und der Kirchen-Sekten-Typologie von Ernst Troeltsch (Troeltsch, Ernst: *Gesammelte Schriften* Bd. 1: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen: Mohr, 1961, u.a. S. 877, 942, 960, 967). Eine kurze Einführung in die Diskussion bietet: Hase, Thomas: *Askese und Protest. Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des innerprotestantischen Nonkonformismus*, Leipzig, Univ., Habil.-Schr., 2006, S. 82-94. Die relevanten Studien zu Chabad Lubavitch sind Danzger, Herbert M.: „Toward a Redefinition of 'Sect' and 'Cult': Orthodox Judaism in the United States and Israel", in: *Comparative Social Research* 10, 1987, S. 113-123, Greenberg, Gershon: „Sect of Catastrophe: Mahane Israel-Lubavitch, 1940-1945", in: Mor, Menahem (Hg.): *Jewish Sects, Religions Movements & Political Parties*, Omaha, Neb.: Cerighton Univ. Pr., 1992, S. 165-184 und Klapman, Laura Alter: *Sectarian strategies for stability and solidarity: a theory for the remarkable durability of the Lubavitch movement*, Ann Arbor, Mich.: UMI, 1991.

49 Zur terminologischen Schärfung des Begriffes ‚counterculture' hat u.a. J. Milton Yinger beigetragen (Yinger, J. Milton: „Subkultur und Gegenkultur", in: Lipp, Wolfgang (Hg.): *Konformismus – Nonkonformismus: Kulturstile, soziale Mechanismen und Handlungsalternativen*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1975, S. 269-282).

50 Glanz, David: „An Interpretation of Jewish Counterculture", in: *Jewish Social Studies* 39 (1-2), 1977, S. 117-128; ders.; Mayer, Egon: „American Jewish Religiosity: A New Perspective – Modern Orthodoxy and Jewish Counter-culture", in: *Forum* 35, 1979, S. 177-131.

51 Danzger, Herbert M.: „Toward a Redefinition of 'Sect' and 'Cult': Orthodox Judaism in the United States and Israel", in: *Comparative Social Research* 10, 1987, S. 113-123.

kämpfen.[52] In den USA hingegen gestalte sich die Lage genau andersherum, denn hier stellen die nicht-orthodoxen Gruppen die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung.[53]
Das *baalei teshuva*-Phänomen veranlasste die Forscher auch den *outreach* Chabad Lubavitchs näher zu untersuchen.[54] Besonders der Einsatz moderner Medien erregte das Interesse, denn für diesen waren im US-amerikanischen Kontext gerade nicht jüdische, sondern christliche Gruppierungen bekannt. Katz diskutierte, ob der Chabad Lubavitcher *outreach* eine Art ‚Americanization of Hassidism' darstelle.[55] Die Vermarktungsstrategien der Gruppen wurden auch in späteren Studien zum Messianismus

---

52 Besonders deutlich wird der Mangel an Anerkennung anhand der Regelungen zur israelischen Staatsbürgerschaft, die an den Status Jude gebunden ist. Da die Orthodoxie in Israel die Oberhoheit über die Konversion hat, werden diejenigen, die bei nicht-orthodoxen Rabbinern zum Judentum konvertiert sind, nicht als israelische Staatsbürger anerkannt. Siehe weiterführend Kapitel 6.1.2.

53 Danzger: „Toward a Redefinition of 'Sect' and 'Cult'", 1987, S. 120.

54 Siehe einführend: Mintz, Jerome R.: „'Ethnic Activism': The Hasidic Example", in: *Judaism* 28 (4), 1979, S. 449-464. Zu Chabad Lubavitch siehe: Berman, Elise: „Voice of outreach: The Construction of Identity and Maintance of Social Ties among Chabad-Lubavitch Emissaries", in: *Journal for Scientific Study of Religion* 48 (1), 2009, S. 69-85; Loewenthal, Naftali: „The Baal Shem Tov's *Iggeret Ha-Kodesh* and contemporary Habad 'outreach'", in: Assaf, David; Rapoport-Albert, Ada (Hg.): *Let the Old Make for the New: Studies in the Social and Cultural History of Eastern European Jewry* Vol. 1 Hasidism and the Musar Movement, Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar le-Toldot Yisrael, 2009, S. 69-101; Eulitz, Melanie: „Globaler Chassidismus, lokales Jüdischsein. Die weltweite innerjüdische Missionierung von Chabad Lubavitch und ihr Wirken in Deutschland", in: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010*, Wiesbaden: Springer VS, CD Rom, 2013. Die Missionstätigkeit wird auch hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf andere Gruppen reflektiert: Loeb, Laurence D.: „HaBaD & Habban: ‚770's' Impact on a Yeminite Jewish Community in Israel", in: Belcove-Shalin, Janet S. (Hg.): *New World Hasidism: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 69-85. An dieser Stelle sei auch das Buch der Journalistin Fishkoff erwähnt: Fishkoff, Sue: *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York: Schocken Books, 2003 (dt.: Fishkoff: *Das Heer des* Rebbe, 2011).

55 Katz, Maya Balakirsky: „Trademarks of Faith: Chabad and Chanukah in America", in: *Modern Judaism* 29 (2), 2009, S. 241; diess.: „On the Master-Disciple Relationship in Hasidic Visual Culture: The Life and Afterlife of Rebbe Portraits in Habad 1798-2006", in: *Images* 1 (1), 2007, S. 55-79; diess.: *The Visual Culture of Chabad*, 2010; Shandler, Jeffrey: *Jews, God, and Videotape: New Media and Religion in Twentieth-Century America*, New York: New York Univ. Pr., 2009, S. 230-274; Shandler, Jeffrey: „The Virtual Rebbe", in: Hoberman, Jim; Shandler, Jeffrey (Hg.): *Entertaining America. Jews, Moves, and Broadcasting*, Princeton: Princeton Univ. Pr., 2006, S. 264-267; Fader, Ayala; Goldschmidt, Henry; Heilman, Samuel; Kirshenblatt-Gimblett, Barbara; Rosenthal, Paul; Shandler, Jeffrey: „Jewish Children's Museum: A Virtual Roundtable on Material Religion", in: *Material Religion* 3 (3), 2007, S. 404-427. Zum Thema ‚Amerikanisierung' siehe einführend den Sammelband Seltzer, Robert M.; Cohen, Norman J. (Hg.): *The Americanization of the Jews*, New York, London: New York Univ. Pr., 1995; Gleason, Philip: „American Identity and Americanization", in: Peterson, William; Novak, Michael, Gleason, Philip (Hg.): *Concepts of Ethnicity*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1982, S. 57-143. Siehe auch meine eigenen Ausführungen zur Stellung der Religion in den USA: Altmann, Christiane: „Religiöser Nonkonformismus im Judentum? Überlegungen zu Chabad Lubavitch in den USA", in: *ZfR* 23(1), 2015, S. 126.

wieder aufgegriffen.[56] Das wachsende Interesse an der jüdischen Orthodoxie wies erstaunliche Parallelen zu gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen auf. In der zweiten Hälfte des 20. Jh. rückte weltweit das Thema Religion wieder ins Interesse der Öffentlichkeit. Ausschlaggebend war die neue Sichtbarkeit von Religion im öffentlichen Raum, sei es durch offene Mission oder terroristische Gewalt:

> „Die dramatische weltweite Rückkehr der Religionen und ihrer Bedeutung als öffentliche Macht hat die meisten von uns überrascht, ob wir nun Sozialwissenschaftler sind oder nicht. Wir glaubten alle mehr oder weniger zu wissen, daß ein solches Wiedererstarken von Religion nicht möglich sei. Denn der westliche Modernisierungsmythos hatte uns gelehrt, einen fortschreitenden Trend in Richtung einer Säkularisierung und Privatisierung von Religionen zu erwarten. Es gab verschiedene Optionen für die Religion in der modernen Welt, aber weder ihre Rückkehr als politische Kraft und Kennzeichen sozialer Identität noch ihre Fähigkeit, Menschen unter ihrem eigenen Ethos zu formen, befanden sich darunter."[57]

Chabad Lubavitch wurde in diesem Kontext auch (3) als religiöse Gruppe thematisiert, denn entgegen der der sogenannten Säkularisierungsthese, die religiöse Überzeugungen ins Private verbannte, war auch der Chabad Lubavitcher *rebe* ein politisch einflussreicher Mann, dessen Äußerungen in Israel Wahlen entschieden hatten.[58]

Die neue Präsenz von Religion im öffentlichen Raum wurde zum Thema umfangreicher Studien, die mit Begriffen, wie ‚Fundamentalismus' oder ‚Politisierte Religion', versuchten, Erklärungsansätze für diese Entwicklungen zu liefern.[59] Als ‚Religiöse' wurden im jüdischen Kontext v.a. die *charedim* thematisiert, zu denen, wie gesagt, auch Chabad Lubavitch zählt. Friedman postulierte 1986, die Religiosität der *charedim* sei eine Reaktion auf die Modernisierung und Säkularisierung der vergangenen Jahrzehnte.[60] Ihr Judentum sei eine ‚revolt' und ‚rebellion' gegen anti-religiöse Tendenzen der Gegenwart.[61] Er unterstellte damit also implizit, dass ein gewisses Konfliktpotential zwischen diesen ‚Religiösen' und der Moderne bestehe. Allerdings betonte er auch, dass gerade die Strukturen der modernen Gesellschaft für die *charedim* und die Behauptung ihres Lebensstils eine entscheidende Rolle gespielt hatten:

---

56 Dein, Simon: „A Messiah from the Dead: Cultural Performance in Lubavitcher Messianismus", in: *Social Compass* 57 (4), 2010, S. 537-554; Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 91-126 (The Present Rebbe: Marketing the Messiah).

57 Riesebrodt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen'*, München: Beck, 2001, S. 9. Siehe auch Seiwert, Hubert: „Religiöser Nonkonformismus in säkularen Gesellschaften", in: *ZfR* 23 (1), 2015, S. 58.

58 Siehe Kapitel 6.1.2.

59 Siehe einführend Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998 und den fünfbändigen Sammelband *The Fundamentalism Project* (1991-1995), in dem auch eine Vielzahl der Studien zu Chabad Lubavitch erschien (siehe unten).

60 Friedman, Menachem: „Ḥaredim Confront the Modern City", in: Medding, Peter Y. (Hg.): *Studies in Contemporary Jewry Vol. 2*, Bloomington: Indiana Univ. Pr., 1986, S. 76.

61 A.a.O. S.75, 80f..

„It [the big city, C.A.] enables the Ḥaredim to maintain an independent culture which can borrow selectively elements from the surrounding culture, and to maintain a large measure of internal social control."[62]

Auch andere Studien zu Chabad Lubavitch orientierten ihre Fragestellung an der Hypothese, ‚Religion' und Moderne präge ein besonders konfliktbehaftetes Verhältnis: Bloom untersuchte 2000 eine US-amerikanische Kleinstadt, in der eine Fabrik für *koshere* Lebensmittel eröffnet wurden war. Er analysierte unter dem Titel ‚Clash of Culture', den Bevölkerungswandel, den die Fabrikeröffnung nach sich zog und die gesellschaftlichen Reaktionen auf den vermehrten Zuzug von Chabad Lubavitcher Juden.[63] Winston hingegen thematisierte 2006 die Probleme derjenigen Juden, die ihren religiösen Gemeinschaften den Rücken kehrten und ein Leben außerhalb ihrer angestammten sozialen Strukturen begannen.[64]

Die Rolle der Frau oder alternative Heilverfahren waren weitere Aspekte der religiösen Lebensführung, die das Forschungsinteresse erregten.[65] Die Anzahl der Studien zur Rolle der Frau[66] spiegelte das aufkommende Interesse am Thema Gender wie-

---

62 A.a.O. S. 93.

63 Bloom, Stephen G.: *Postville: A Clash of Cultures in Heartland America*, New York [u.a.]: Harcourt, 2000.

64 Winston, Hella: *Unchosen: The Hidden Lives of Hasidic Rebels*, Boston, Mass.: Beacon Pr., 2006, zu Chabad Lubavitch siehe S. 71-86.

65 Dein, Simon; Littlewood, Roland: „The effectiveness of words: Religion and Healing among the Lubavitch of Stamford Hill", in: *Culture, Medicine and Psychiatry* 19 (3), 1995, S. 339-383; Dein, Simon: *Religion and Healing among the Lubavitch Community in Stamford Hill, North London – A Case Study of Hasidism*, Lewiston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Pr., 2004.

66 Morris, Bonnie J.: „Agents or Victims of Religious Ideology? Approaches to Locating Hasidic Women in Feminist Studies", in: Belcove-Shalin, Janet S.: *New World Hasidism*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 161-180; Morris, Bonnie J.: *Lubavitcher Women in America: Identity and Activism in the Postwar Era*, New York: State Univ. of New York Pr., 1998; Handelman, Susan: „Women and the Study of Torah in the Thought of the Lubavitcher Rebbe", in: Halperin, Micah D.; Safrai, Chana (Hg.): *Jewish Legal Writing by Women*, Jerusalem: Urim, 1998, S. 143-178; Handelman, Susan: „Putting Women in the Picture", in: Kraus, Yitzchak; Hallamish, Moshe (Hg.): *The Chabad Movement in the Twentieth Century*, Ramat-Gan: Bar Ilan Univ. Pr., 2005 [im Erscheinen] (zugänglich unter www.chabad.org/theJewishWoman/article_cdo/aid/161694/jewish/Putting-Women_in_the_Picture.htm, Zugriff: 07.03.2016); Rapoport-Albert, Ada: „The Emergence of a Female Constituency in Twentieth-Century HaBaD", in: Assaf, David; Rapoport-Albert, Ada (Hg.): *Let the Old make Way for the New : Studies in the Social and Cultural History of Eastern European Jewry* Vol. 1 Hasidim and the Musar Movement, Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar le-Toldot Yisrael, 2009, S. 7*-68*; Loewenthal, Naftali: „Religious Development and Experience in Habad-Hasidic Women", in: *Journal of Psychology and Judaism* 12, 1988, S. 5-20; Loewenthal, Naftali: „Women and the Dialectic of Spirituality in Hasidism", in: Etkes, Immanuel (Hg.) [u.a.]: *Within Hasidic Circles*, Jerusalem: Mosad Bialiq [u.a.], 1999, S. 7*-65*; Levine, Stephanie Wellen: *Mystics, Mavericks and Merrymakers: An Intimate Journey Among Hasidic Girls*, New York: New York Univ. Pr., 2003. Zu anderen chassidischen Gruppen siehe u.a. Fader, Ayala: *Mitzvah Girls. Bringing up the Next Generation of Hasidic Jews in Brooklyn*, Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr., 2009. Eine allgemeine Einführung bietet: Monson, Rela Geffen: „Intersecting Spheres: Feminism and Orthodox Judaism", in: Mor, Menachem

der.[67] Im Kontext der Gender-Forschung ist auch Ochs Studie zum Messianismus Chabad Lubavitchs zu verorten, die 2005 gesondert die Rolle der Chabad Lubavitcher Frauen in den Diskussionen um Schneersons Messias-Status thematisierte.[68]
Die ersten Studien zu Chabad Lubavitch als religiöse Gruppe waren jedoch zu allererst ‚Grundlagenforschung': Wissenschaftler unternahmen in den 1980er Jahren erste Feldforschungen, um eine bisher weitestgehend ignorierte und der Mehrheit der Bevölkerung fremde Lebenswelt zu erschließen. Der Soziologe William Shaffir legte 1974 eine umfassende Studie zu einer Chabad Lubavitcher Gemeinde in Kanada vor.[69] Auch das journalistische Interesse blieb ungebrochen.[70]
In den 1990er Jahren setzten dann die Studien zu Chabad Lubavitch im Kontext der Fundamentalismus-Debatte ein.[71] Sie waren – nicht zuletzt aufgrund des öffentlichen

(Hg.): *Jewish Sects, Religious Movements and Political Parties*, Omaha, Nebraska: Creighton Univ. Pr., 1992, S. 185-203.

67 In den 1970er und 1980er Jahren hat die Geschlechterforschung in verschiedenste Wissenschaftsdisziplinen Einzug erhalten und ist heute ein interdisziplinärer eigenständiger Studiengang an vielen Universitäten. Die Verwendung des englischen Begriffes erlaubt es den Forscher Geschlecht spezifisch im sozialen Sinne zu analysieren. Einen Überblick über die Institutionen in Deutschland bietet von Braun, Christina; Stephan, Inge (Hg.): *Gender-Studien. Eine Einführung*, Stuttgart; Weimar: Metzler, 2006, Anhang.

68 Ochs, Vanessa L.: „Waiting for the Messiah, a Tambourine in her Hand", in: *Nashim* 9, 2005, S. 144-169.

69 Shaffir, William: *Life in a Religious Community*, Toronto: Holt, Rinehart and Winston of Canada, 1974; Shaffir, William: „Witnessing as Identity Consolidation: The Case of the Lubavitcher Chassidim", in: Mol, Hans (Hg.): *Identity and Religion. International Cross-Cultural Approaches*, London: Sage Publications Ltd., 1978, S. 39-57. Siehe auch Davidman, Lynn: „Accommodation and resistance to modernity: A Comparison of Two Contemporary Orthodox Jewish Groups", in: *Sociological Analysis* 51(1), 1990, S. 35-51; Loewenthal, Naftali: „Hasidism and Modernity: The Case of Habad", in: *WCJS* II, C2, 1994, S. 109-116. Siehe auch die Publikationen Heilmans, der verschiedene Übersichtswerke zum Judentum im Kontext dieser Diskussionen veröffentlichte: Heilman, Samuel C.: *The People of the Book: Drama, Fellowship, and Religion*, Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Pr., 1983; Heilman: *Defenders of the Faith*, 1999.

70 Siehe u.a. Drake, Carolyn: „Die neue Kraft aus Brooklyn. Mit missionarischen Eifer verkünden die Lubawitscher Juden ihre Botschaft der Frömmigkeit", in: *National Geographic Deutschland*, April 2006, S. 146-159.

71 Friedman, Menachem: „Habad as Messianic Fundamentalism: From Local Particularism to Universal Jewish Mission", in: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.): *Accounting for Fundamentalism*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Pr., 1994, S. 328-357; Ravitzky, Aviezer: „The Contemporary Lubavitch Hasidic Movement: Between Conservatism and Messianism", in: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.): *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Pr., 1994, S. 303-327; Buckser, Andrew: „Chabad in Copenhagen: Fundamentalism and Modernity in Jewish Denmark", in: *Ethnology* 44 (2), 2005, S. 125-145; Davidman, Lynn; Stocks, Janet: „Varieties of Fundamentalist Experience: Lubavitch Hasidic and Fundamentalist Christian Approaches to Contemporary Family Life", in: Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 107-133. Zum Jüdischen Fundamentalismus allgemein siehe Hagemann, Steffen: *Für Volk, Land und Thora: Ultra-Orthodoxie und messianischer Fundamentalismus im Vergleich*, Berlin: Schiler, 2006, S. 36-38, Lintl, Peter: *Fundamentalismus – Messianismus – Nationalismus. Ein Theorievergleich am Beispiel der jüdischen*

Interesses am Thema – weitaus umfangreicher als die sect/cult-Studien zum jüdischen Kontext.[72] Aber anders als das Zitat Riesebrodts zu Beginn dieses Abschnittes vermuten lässt, war es nicht die Rückkehr religiöser Gruppen als politische Kraft, nach der die Fundamentalismus-Forscher ihre Gegenstände auswählten, sondern die Hypothese, dass die Religion dieser Fundamentalisten, die vorherrschenden gesellschaftlichen Konventionen bedrohe. So schrieb Hagemann, fundamentalistisch seien diejenigen ‚religiösen' Gruppen, die sich durch einen ‚besonderen' Bezug auf Religion, religiöse Traditionen, Symbole und Kategorien auszeichneten.[73] Gleichzeitig stelle, so weiter, dieser Bezug die moderne Gesellschaftsordnung in Frage:

> „Der Fundamentalismus reagiert auf die sozialen Differenzierungsprozesse der Moderne und ihre sozio-kulturellen Identitätsdiffusionen mit einer Idealisierung gemeinschaftlicher religiöser Traditionen. Der funktionalen Differenzierung setzt der Fundamentalismus eine göttliche Ordnung entgegen, die es gilt (wieder)herzustellen. Diese Ordnung basiert nicht auf der Souveränität der Individuen, sondern bezieht ihre Legitimation durch Bezug auf die absolute und unfehlbare Autorität Gottes."[74]

Nicht das unerwartete politische Agieren religiöser Gruppen (‚politische Macht') bildet den Kern der Fundamentalismus-Definition, sondern die Annahme, es gäbe per se ein besonderes Konfliktpotential zwischen Religion und Moderne. Setzt man diese Hypothese allerdings voraus, geraten per se alle ‚religiösen' Gegenstände unter Verdacht, die Moderne zu bedrohen. Selbst in wissenschaftlichen Abhandlungen finden wir dann platte Pauschalisierungen, wie diese:

Siedler des Westjordanlandes, Hamburg: Diplomica, 2012, S. 15-84; Stadler, Nurit: „Fundamentalism", in: de Lange, Nicolas; Freud-Kandel, Miri (Hg.): *Modern Judaism – An Oxford Guide*, Oxford; New York: Oxford Univ. Pr., 2005, S. 216-227; Heilman, Samuel C.; Friedman, Menachem: „Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim", in: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.): *Fundamentalism Observed*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Pr., 1991, S. 197-264; Heilman, Samuel C.: „Quiescent and Active Fundamentalisms: The Jewish Cases", in: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.): *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Pr., 1994, S. 173-196.

72 Mögliche Erklärungen wären zum einen, dass, wie Kleine postuliert, die Sektendebatte durch die Fundamentalismusdebatte in der Öffentlichkeit abgelöst und davon auch das wissenschaftliche Interesse beeinflusst wurde (Kleine, Christoph: „‚Religiöser Nonkonformismus' als religionswissenschaftliche Kategorie", in: *ZfR* 23 (1), 2015, S. 33). Andererseits stellen Juden außerhalb des Staates Israels eine Minderheit dar und werden daher vorwiegend als einheitliches Ganzes begriffen (siehe beispielsweise Veltri, Giuseppe: *Language of Conformity and Dissent. On the Imaginative Grammar of Jewish Intellectuals in the Nineteeth and Twentieth Centuries*, Boston: Academic Studies Press, 2013, S. 220). Erst in den letzten Jahren ist ein gewisses Interesse am Thema innerjüdischer Konfliktaustragung und Differenzierung bemerkbar (Siehe z.B. Frank, Daniel; Goldish, Matt (Hg.): *Rabbinic Culture and its Critics. Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, Detroit; Michigan: Wayne State Univ. Pr., 2008).

73 Hagemann, Steffen: *Die Siedlerbewegung. Fundamentalismus in Israel*, Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verl., 2010, S. 23, der ebenfalls einen Forschungsüberblick zu Fundamentalismus im Allgemeinen bietet: a.a.O. S. 36-73.

74 Hagemann: *Für Volk, Land und Thora*, 2006, S. 22, siehe auch Lintl: *Fundamentalismus – Messianismus – Nationalismus,* 2012, S. 84.

> „Hinzu kommt, daß mit der modernen Infragestellung religiöser Wahrheitsansprüche diese paradoxerweise zugleich zur ‚handhabbaren' Ressource politischer Mobilisierung werden können und insbesondere solche Menschen anziehen, die sich durch die modernen Zumutungen eigenständiger Lebensführung, gesellschaftlicher Kritik und politischen Diskurses überfordert fühlen oder die Postulate von Aufklärung und Emanzipation als Irrweg ablehnen."[75]

Es wurde bisher kaum erforscht, inwieweit fundamentalistische Orientierungen auch tatsächlich zu gesellschaftlichen Reibungen führen oder ob man diese Gruppen *nur* aufgrund ihres religiösen Bezugs als abweichend und Bedrohung für die moderne Gesellschaft wahrnimmt, ohne dass konkrete Rechtsverletzungen vorliegen. Gerade aber im Kontext der Moderne, die dem Individuum auch die Entscheidungsfreiheit über das religiöse Bekenntnis einräumt, ist es erklärungsbedürftig, warum z.B. einige Gemeinschaften ein Leben in Isolation wählen dürfen und der alternative Lebensentwurf anderer als Ausgrenzung und Fundamentalismus wahrgenommen wird.[76] Der Fundamentalismus-theoretische Zugang bleibt daher höchst umstritten.[77]

Für unseren Kontext sei auf die Arbeiten Feldmans und Don-Yehiyas hingewiesen. Feldman zeigte 2003, dass die US-amerikanischen Chabad Lubavitcher ihren religiösen Lebensentwurf durchaus in Einklang mit ihren Bürgerpflichten bringen. Sie ging allerdings nur am Rande auf den Messianismus um Schneerson ein und beleuchtete nicht, inwieweit es zwischen den *meshichist*s und dem Staat zu Spannungen kam.[78]

---

[75] Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, Klappentext.

[76] Seiwert: „Religiöser Nonkonformismus in säkularen Gesellschaften", 2015, S. 52. Siehe weiterführend die bereits genannten Sammelbände: Richardson (Hg.): *Regulating Religion.,* 2004; Reuter, Astrid; Kippenberg, Hans G. (Hg.): *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2010.

[77] Zu Anwendungsproblemen des Begriffes im jüdischen Kontext siehe Ingber, Michael: „Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft", in: Six, Clemens; Riesebrodt, Martin; Haas, Siegfried (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck [u.a.]: StudienVerlag, 2004, S. 91-93. Eine kritische Auseinandersetzung bieten Riesebrodt und Kippenberg (Riesebrodt, Martin: „Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne", in: Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, u.a. S. 67; Kippenberg, Hans G.: „Revolt against Modernism. A Note on Some Recent Comparative Studies in Fundamentalism", in: *Numen* 38, 1991, S. 128-133). Riesebrodt unternimmt als einer der ersten den Versuch, theorieorientiert den Begriff zu reflektieren (Riesebrodt, Martin: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*, Tübingen: Mohr, 1990, S. 1- 39). In diesem Kontext sei auf den Sammelband *Religiosität in der säkularisierten Welt* (2006) verwiesen, in dem sich verschiedene Autoren kritisch mit den Einflüssen der Säkularisierungsthese auf die wissenschaftliche Forschung auseinandersetzen (Franzmann, Manuel; Gärtner, Christel; Köck, Nicole (Hg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS-Verlag, 2006.). Zur aktuellen Diskussion siehe Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen,* 2001, S. 50-52; Reuter, Astrid; Kippenberg, Hans G.: „Einleitung", in: diess. (Hg.): *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2010, S. 11.

[78] Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003. Siehe hierzu meine Forschungsergebnisse in Kapitel 6.2.

2002 reflektierte Don-Yehiya das Verhältnis zwischen Chabad Lubavitch und dem Staat Israel. Ihm gelang es – relativ anschaulich durch den Vergleich zwischen Chabad Lubavitch und den religiösen Siedlern (*Gush Emunim*) – zu zeigen, dass Messianismus, sozusagen als ‚göttliche Ordnung' im Sinne Hagemanns, durchaus mit einem Leben im Staat Israel konform gehen kann. Die Chabad Lubavitcher demonstrierten zwar gegen die Politik des Staates, aber, wie Don-Yehiya festhielt, spielte das Land Israel für ihre messianischen Hoffnungen keine zentrale Rolle. In diesem Sinne kollidierte ihre ‚göttliche Ordnung' also nicht mit der des modernen Staates Israel.[79] Auffallend ist, dass sowohl Feldman als auch Don-Yehiya die Gruppe nicht dem fundamentalistischen Spektrum zuordnen, sondern den Begriff meiden. Das verwundert kaum: Ihre Ergebnisse stimmen nicht mit dem heute v.a. in der Alltagssprache verbreiteten Image des ‚gewaltbereiten' und ‚menschenverachtenden' Fundamentalisten überein.[80] Auch die Studie von Reinstein widerspricht diesem Image. Er machte 2005/6 deutlich, dass die Chabad Lubavitcher die staatlichen Strukturen zu nutzen wissen und im Rahmen der demokratischen Rechtsordnung ihre Interessen vertreten.[81] Der einzige mir bisher bekannte Aufsatz, der Konflikte und Spannungen um die Gruppe thematisierte, ist ein Aufsatz von Dein zum Thema ‚violence'. Aber – anders als der Titel des Sammelbandes *Dying for Faith. Religiously Motivated Violence in the Contemporary World* verspricht – geht es darin nicht um gewalttätige Anschläge religiös fanatischer Chabad Lubavitchern gegen die Polizei oder den Staat, sondern lediglich um Handgreiflichkeiten innerhalb der Gruppe, bei denen die Polizei einschreiten musste.[82]

---

79 Don-Yehiya, Eliezer: „Two Movements of Messianic Awakening and Their Attitude to Halacha, Nationalism, and Democracy: The Cases of Habad and Gush Emunim", in: Sokol, Moshe (Hg.): *Tolerance, Dissent, and Democracy. Philosophical, Historical, and Halakhic Perspectives*, Northvale, N.J.: Aronson, 2002, S. 289, 309.

80 Hofer, Thomas M.: *Gottes Rechte Kirche. Katholische Fundamentalisten auf dem Vormarsch*, Wien: Ueberreuter, 1998, S. 242; sowie weiterführend Kleine: „‚Religiöser Nonkonformismus' als religionswissenschaftliche Kategorie", 2015, S. 5.

81 Reinstein, Louis: „The Growth of Chabad in the United States and the Rise of Chabad Related Litigation", in: *Nova Law Review* 30 (2), 2005-06, S. 303-331. Eine zusammenfassende Darstellung bietet auch Lewin, Nathan: „Protecting Jewish Observance in Secular Courts", in: *Tradition* 38 (1), 2004, S. 95-111. Allerdings vertrat der Autor bei verschiedenen Fällen Chabad Lubavitch als Anwalt vor Gericht.

82 Dein, Simon: „Jewish Millennialism and Violence", in: Al-Rasheed, Madawi; Shterin, Marat (Hg.): *Dying for Faith. Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*, London; New York: Tauris, 2009, S. 153-163, 202f.; v.a. S. 162f. und weiterführend meine eigenen Forschungsergebnisse Kapitel 6.2.4. Zum Forschungsstand Gewalt und Religion siehe Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 2008, S. 11-27, sowie Krech, Volkhard: „Sacrifice and Holy War: A Study of Religion and Violence", in: Heitmeyer, Wilhelm; Hagan, John (Hg.): *International Handbook of Violence Research*, Dordrecht: Springer Netherlands, 2003, S. 1005-1021. Weiterführend siehe: Kakar, Sudhier: *Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte*, München: Beck, 1997.

Insgesamt gesehen entkräften die bisherigen Forschungen zu Chabad Lubavitch unsere gängigen Vorbehalte gegen ‚Religiöse' und stellen die v.a. in den Fundamentalismus-Forschungen weit verbreitete Annahme, dass es ein besonderes Konfliktpotential zwischen Religion und Moderne gebe, in Frage.[83] Dennoch haben diese gesellschaftlichen Ressentiments gegen Religion auch auf die bisherigen Analysen des Messianismus um Schneerson Auswirkungen gehabt. So verkürzt etwa der Soziologe Heilman, ganz im Sinne des Fundamentalismus-theoretischen Zugangs, den jüdischen Messianismus zu einer bloßen Reaktion auf die Moderne:

> „Some have responded to their anxiety by going on the offensive, hoping that by changing the world, or at least the Jews in it, into Hasidim, they can insure their survival or even hasten the coming of the Messiah who will solve all the problems of contemporary existence and usher in a anew age of promise and hope. The Lubavitcher Chabad Hasidim stand out here, but there are others – the Breslov Hasidim, for example – who also have tried to remake the world in an effort to insure the future."[84]

Er degradiert hier ein das Judentum über die Jahrtausende prägendes Phänomen zu einer bloßen Reaktion auf die Moderne. Im folgenden Kapitel werde ich zeigen, dass seine Einschätzung auf den drei wesentlichen Präsuppositionen zum Thema Jüdischer Messianismus aufbaut, die bisher kaum Gegenstand einer kritischen Reflexion waren: (1) Es gebe *die* messianische Idee im Judentum (2) Messianismus widerspreche *dieser* jüdischen Konvention zum Messias-Glauben (3) Messianismus berge ein besonderes Konfliktpotential, das die vorherrschenden (politischen) Verhältnisse bedrohe.

Zunächst gilt es zu beachten, dass der Begriff Messianismus zweideutig verwendet wird und sowohl für die jüdische Vorstellungswelt zum Messias, als auch für sog. messianische Bewegungen in Gebrauch ist. Anhand der Forschungsdiskussionen um *die* messianische Idee im Judentum wird deutlich, dass eine Vielfalt an messianischen Vorstellungen im Judentum existiert (Abschnitt ‚*Die* messianische Idee im Judentum'). Sog. messianische Bewegungen definieren die Forscher dennoch in Abgrenzung zu vermeintlich feststehenden jüdischen Konventionen zum Messias (Abschnitt ‚Messianische Bewegungen im Kontext des Judentums'). Ein anderer Ansatz geht davon aus, dass die messianische Heilserwartung (zumindest implizit durch die Idee der ‚Erlösung') ein besonderes Konfliktpotential berge und als Motor gesellschaftlicher Umwälzungen fungiere. Dementsprechend stelle sie für die existierenden Machtstrukturen potentiell eine Bedrohung dar (Abschnitt ‚Jüdischer Messianismus als Opposition'). Messianische Bewegungen wurden daher v.a. als ‚Terroristen', ‚Radi-

---

[83] Riesebrodt merkt hierzu an: „Fundamentalismus ist nicht ‚Rückkehr ins Mittelalter', sondern eine zeitgenössische Form des Widerstandes gegen Aspekte der Moderne, die zugleich unsere Gegenwartsrealität mitbestimmt, wie ja auch die Romantik als Gegenspieler zum Rationalismus der Aufklärung die westliche Moderne entscheidend mitgeprägt hat." (Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen,* 2001, S. 50).

[84] Heilman, Samuel C.: „Foreword", in: Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1995, S. XIV.

kale‘ und ‚Fundamentalisten‘ im Kontext der Moderne erforscht, was alltagssprachliche Ressentiments gegen Messianismus mehr bestärkte, als diese selbst zum Gegenstand einer sachlichen Diskussion zu machen.

2.2 Jüdischer Messianismus

R.J. Zwi Werblowsky definierte Jüdischen Messianismus in der *Encyclopedia of Religion* als

> „(…) a movement, or a system of beliefs and ideas, centered on the expectation of the advent of a messiah (…).“[85]

Seine Definition spricht die zwei wichtigsten Forschungsrichtungen zum Jüdischen Messianismus an: Unter dem Begriff werden (Glaubens-) Vorstellungen oder Konzepte[86] der Juden untersucht, aber auch Bewegungen, die sich auf messianische Vorstellungen beziehen (sog. messianische Bewegungen).[87] V.a. die (christlich-) theologischen, judaistischen und literaturwissenschaftlichen Studien konzentrierten sich auf die Systematisierung der jüdischen Konzepte zum Messias. Der Judaist Peter Schäfer definierte Jüdischen Messianismus dementsprechend als

> „(…) belief in a salvation figure (savior, redeemer) who terminates the present order and ushers in a new order of justice and blessing.“[88]

Die historischen und soziologischen Arbeiten hingegen thematisierten unter dem Begriff Bewegungen. Diese sog. *messianischen* Bewegungen wurden im Kontext des Judentums untersucht oder im Kontext allgemeiner Theorien zu sozialen Bewegungen diskutiert. Im Mittelpunkt standen dabei v.a. die (gesamt-) gesellschaftlichen Auswirkungen der messianischen Vorstellungen:

> „Um den Begriff Messianismus, wie jedem ‚Ismus‘, zu rechtfertigen, braucht es eine Anhängerschaft, welche die Lehren dieser Vorstellungen in welcher Weise auch immer umsetzt.“[89]

---

85 Werblowsky, R.J. Zwi: „Jewish Messianism”, in: Eliade, Mircea (Hg.): *ER* Vol. 9, New York: Macmillian Publishing Company, 1987, S. 472.

86 In der englischsprachigen Literatur finden wir auch die Begriffe ‚messianic expectations’, ‚messianic ideas‘, ‚messianic doctrines‘.

87 Neben dem Begriff Messianismus sprechen die Autoren auch von ‚messianischer Bewegung’, ‚akutem Messianismus’ bzw. im Englischen, ‚messianic movement’ und ‚messianic activism’.

88 Schäfer: Peter: „Diversity and Interaction: Messiahs in early Judaism”, in: ders.; Cohen, Mark (Hg.): *Toward the millennium. Messianic expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, S. 15. Er bezieht sich hier auf eine Definition der *Encyclopedia of the Social Sciences* von 1963. Eine Einführung in den Themenkomplex der messianischen Vorstellungen bieten: Schweid, Eliezer: „Jewish Messianism: Metamorphoses of an Idea”, in: Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 53-70; Green, William Scott; Silverstein, Jed: „The Doctrine of the Messiah”, in: Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan (Hg.): *The Blackwell Companion to Judaism*, Oxford: Blackwell, 2000, S. 247-267; Green, William Scott: „Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question”, in: Neusner, Jacob; Green, William Scott; Frerichs, Ernest S. (Hg.): *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr., 1987, S. 1-13.

Dieser zweideutige Gebrauch des Messianismus-Begriffes wird indirekt auch in der Stichwortwahl anderer Lexika, wie die der *TRE* bzw. der *EJ*, deutlich: Statt des Begriffes Messianismus unterscheidet man hier zwischen ‚Messias' und ‚messianische Bewegung'.[90] Diese Zweiteilung finden wir auch in den Forschungen zum Messianismus Chabad Lubavitchs: Löwenthal und Rosengård untersuchten die messianischen Vorstellungen Chabad Lubavitchs im Kontext des chassidischen Denkens.[91] Wolfson und Dahan arbeiteten umfassend zum messianischen Denkens Menachem Mendel Schneersons.[92] Elior verglich die messianischen Deutungen Schneersons mit denen seines Vorgängers, der bereits in den 1940ern – im Angesicht des Holocausts –

---

89 Lintl: *Fundamentalismus – Messianismus – Nationalismus*, 2012, S. 107. Kippenberg schließt sich ihm an und schreibt: „Messianismus wird nur als Bewegung erlebbar." (Kippenberg, Hans G.: „Apokalypse/Messianismus/Chiliasmus", in: Cancik, Hubert [u.a.] (Hg.): *HrwG* Bd. II, Stuttgart [u.a.], Kohlhammer, 1990, S. 11). Eine übergreifende Darstellung zu messianischen Bewegungen bietet u.a. Mayhew, Eugene J.: *Encyclopedia of Messianic Candidates & Movements in Judaism, Samaritanism and Islam*, St. Clair Shores, Michigan: Cadieux & Maheux Press, 2009; siehe auch Baron, Salo Wittmayer: „Messianic and Sectarian Movements", in: Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 162-186; Ahlberg, Sture: *Messianic Movements: A Comparative analysis of the Sabbatians, the People's Temple and the Unification Church*, Stockholm: Almqkist & Wiksell, 1986.

90 Unter dem Stichwort ‚Messiah' werden in der *EJ* die Konzepte zum Messias im Judentum umrissen und dessen verschiedene Interpretationen im Lauf der jüdischen Geschichte vorgestellt (u.a. Blidstein, Gerald J.: „Messiah in Rabbinic Thought", in: Roth, Cecil [u.a.] (Hg.): *EJ* Vol. 11, Jerusalem: Keter Publishing House, 1996, Sp. 1410-1412; Dan, Joseph: „The Doctrine of the Messiah in the Middle Age", in: Roth, Cecil [u.a.] (Hg.): *EJ* Vol. 11, Jerusalem: Keter Publishing House, 1996, Sp. 1412-1415). Unter dem Stichwort ‚messianic movements' werden hingegen die Kennzeichen der messianischen Bewegungen systematisiert und Beispiele aus der jüdischen Geschichte erörtert (Ben-Sasson, Haim Hillel: „Messianic movements", in: Roth, Cecil [u.a.] (Hg.): *EJ* Vol. 11, Jerusalem: Keter Publishing House, 1996, Sp. 1417-1427). In der *TRE* wählt man ‚Messias/messianische Bewegung' als Titel des Artikels. In den Abschnitten ‚Altes Testament', ‚Judentum' und ‚Neues Testament' setzt man sich mit die Vorstellungen zum Messias auseinander, während im Abschnitt ‚Neuzeit' das Augenmerk auf messianischen Bewegungen im allgemeinen liegt und bestimmte Merkmale (Entstehungsbedingungen, politische Stoßrichtung etc.) erörtert werden (siehe u.a. Stemberger, Günter: „Messias/messianische Bewegungen II. Judentum", in: Müller, Gerhard (Hg.): *TRE* Bd. XXII, Berlin; New York: De Gruyter/Evang. Verlagswerk, 1992 (Studienausgabe), S. 622-630 und Burridge, Kenelm: „Messias/messianische Bewegungen IV. Neuzeit", in: Müller, Gerhard (Hg.): *TRE* Bd. XXII, Berlin; New York: De Gruyter/Evang. Verlagswerk, 1992 (Studienausgabe), S. 635-638.)

91 Loewenthal: „The Baal Shem Tov's *Iggeret Ha-Kodesh* and contemporary Habad 'outreach'", 2009, S. 69-101; ders.: „Habad Messianism: a combination of opposites", 1998, S. 498-511; ders.: „Contemporary Habad and the Paradox of Redemption", 1998, S. 381-402; Rosengård, Nanna: *We want Moshiach Now! Understanding the Messianic Message in the Jewish Chabad Lubavitch Movement*, Åbo: Åbo Akademis Förlag-Åbo Akademi University Pr., 2009.

92 Wolfson: *Open Secret*, 2009; Dahan, Alon: *A Dwelling Place in the Lower Levels: The Messianic Ideas of Menachem Mendel Schneerson*, Hochschulschrift: Hebrew Univ. of Jerusalem, Diss., 2006 [hebr.]; ders.: *The final redeemer : the messianic doctrine of Rabbi Menachem Mendel Schneerson, the Lubavitcher Rebbe*, Tel Aviv: Ḳonṭenṭo deh Semriḳ, 2014 [hebr.], siehe auch Kohanzad, Max Ariel: *The Messianic Doctrine of the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem Mendel Schneerson (1902-1994)*, Hochschulschrift: Univ. of Manchester, Diss., 2006.

den Anbruch eines messianischen Zeitalters sah.[93] Kraus hingegen wendete sich dem *outreach*s zu, dessen messianische Implikationen er am Beispiel der Chabad Lubavitcher Kinderorganisation *Tzivo HaShem* erläuterte.[94] Schließlich forschte Dahan zu den messianischen Deutungen des Todes Schneersons.[95] Die Studien zur messianischen Vorstellungswelt Chabad Lubavitchs sind zum großen Teil erst Mitte der 1990er Jahre, also nach Schneersons Tod, entstanden. Dies scheint merkwürdig, wo doch z.B. der *outreach* bereits in den 1960er Jahren von Schneerson propagiert wurde und *Tzivo HaShem* in den 1980er Jahren gegründet wurde. Weder die messianischen Implikationen des *outreach*s noch die Kinderorganisation, die unter dem Slogan ‚We want Moshiach NOW' bis heute agiert, haben das Interesse der Jüdischen Messianismus-Forschung vor den 1990er Jahren erregt.[96] Erst mit dem offen propagierten Messianismus um Schneerson entstanden die wesentlichen Studien zur messianischen Vorstellungswelt Chabad Lubavitchs und auch der *outreach* bzw. *Tzivo HaShem* rückten ins Interesse der Jüdischen Messianismus-Forschungen.

Etwa zum gleichen Zeitpunkt setzten die soziologischen Forschungen zu Chabad Lubavitch als messianische Bewegung ein:

> „Our knowledge of Messianic movements is largely based on historical accounts (...). In 1993, there is the opportunity to conduct a sociological study of a Jewish Messianic movement in the making." [97]

In diesen Analysen standen die Spekulationen um den Messias-Status Schneersons und die *meshichist*s im Mittelpunkt. Zu den wichtigsten Monographien zählten die

---

93 Elior, Rachel: „The Lubavitch Messianic Resurgence: The Historical and Mystical Background 1939-1996", in: Schäfer, Peter; Cohen, Mark (Hg.): *Toward the Millennium – Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Bonn; Köln: Brill, 1998, S. 383-408; siehe zu Schneersons Vorgänger: Greenberg, Gershon: „Mahane Israel – Lubavitch 1940-1945: Actively responding to *khurbn*", in: Berger, Alan L. (Hg.): *Bearing Witness to the Holocaust: 1939-1989*, Lewiston: Edwin Mellen Press, 1991, S. 141-163; ders.: „Redemption after the Holocaust according to Mahane Israel – Lubavitch 1940-45", in: *Modern Judaism* 12 (1), 1992, S. 61-84; ders.: „Sect of Catastrophe: Mahane Israel-Lubavitch, 1940-1945", 1992, S. 165-184. Siehe auch Friedman, Menachem: „Messiah and Messianism in Habad Hassidic Sect", in: Joel, David A.[u.a.](Hg.): *Gog and Magog Wars. Jewish Messianism and Apocalypticism in Past and Present*, Tel Aviv: Yediot Aharonot-Hemed, 2001, S. 202-214 [hebr.]. Weiterführend siehe Kapitel 5.1.

94 Kraus, Yitzchak: *The Seventh. Messianism in the Last Generation of Habad*, Tel Aviv: Yehidoth Ahronoth Books and Chemed Books, 2007 [hebr.]. Weiterführend siehe Kapitel 5.1.

95 Dahan, Alon: „The Last Redeemer without a Successor: Did R. Menachem Mendel Schneerson Choose Not to Appoint an Heir for Messianic Reasons?", in: *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical* Texts 17, 2008, S. 289-309 [hebr.]; ders.: „The Second Coming of R. Menachem Mendel Schneerson: Chabad Teachings about the Return of the Messiah in the Post-Schneerson Era", in: *Zehuyot: Ketav et le-tarbut ve-le-zehut Yehudit* 4, 2013, S. [hebr.].

96 Die einzige Ausnahme bilden die Fundamentalismus-Studien, in denen der *outreach* als Messianismus thematisiert wird (siehe Kapitel 2.1). In späteren Studien werden der Messianismus um Schneerson und die messianischen Implikationen des *outreach*s zusammengefasst (siehe u.a. Don-Yehiya: „Two Movements of Messianic Awakening", 2002).

97 Shaffir, William: „Jewish Messianism Lubavitch-Style: An Interim Report", in: *The Jewish Journal of Sociology* 35 (2), 1993, S. 115.

Studien von Ehrlich[98] und Dein, wobei letzterer unter dem *failed prophecy* Ansatz auch mehrere Aufsätze veröffentlichte.[99] Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf die Studien von Kravel Tovi. Ihre Feldforschungen fanden in Crown Heights/Brooklyn im Herbst 1999 und 2000 statt. Sie begleitete israelische Chabad Lubavitcher, die zu den jüdischen Feiertagen Crown Heights besuchten.[100] Shaffir, der bereits 1974 zu einer Chabad Lubavitcher Gemeinde in Kanada forschte, unternahm in Crown Heights zwischen 1993 und 1995 Feldforschungen und publizierte diese in mehreren Aufsätzen.[101] Dahan, der wie erwähnt vorwiegend zu den messianischen Vorstellungen des *rebn*s arbeitete, hat sich mit den internen Streitigkeiten um das Erbe Schneersons auseinandergesetzt.[102] Ebenso arbeiteten die bereits genannten Autoren Heilman, Friedman und Ravitzky über den Messianismus um Schneerson. Ravitzky veröffentlichte 1996 eine Studie zu Messianismus in Israel, in der er Chabad Lubavitch als Fallbeispiel aufgriff.[103] Heilman und Friedman publizierten 2010 eine Biographie des *rebns*. Wie in ihren Fundamentalismus-Studien zu Chabad Lubavitch, deuteten sie auch hier den Messianismus um Schneerson[104] als eine Reaktion auf moderne Wandlungsprozesse:

---

98 Ehrlich, M. Avrum: *The Messiah of Brooklyn. Habad Hasidism from Schneerson to his Successors*, New Jersey: KTAV, 2004.

99 Dein hat mehr als zehn Jahre über eine Chabad Lubavitcher Gemeinde in Stamford Hill, London geforscht und neben dem Buch *Lubavitcher Messianism* (2011) mehrere Aufsätze veröffentlicht: Dein, Simon: „Letters to the Rebbe: Millenium, Messianism and Medicine amongst Lubavitch of Stamford Hill, London", in: *International Journal of Social Psychiatry* 38 (4), 1992, S. 262-272; ders.: „Lubavitch: A Contemporary Messianic Movement", in: *Journal of Contemporary Religion* 12 (2), 1997, S. 191-204; ders.: „What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch", in: *Sociology of Religion* 62(3), 2001, S. 383-401; ders.; Dawson, Lorne L.: „The 'Scandal' of the Lubavitch Rebbe: Messianism as a Response to Failed Prophecy", in: *Journal of Contemporary Religion* 23 (2), 2008, S. 163-180; Dein: „A Messiah from the Dead ", 2010, S. 537-554.

100 Kravel-Tovi, Michal; Bilu, Yoram: „The work of the Present: Constructing messianic temporality in the Wake of Failed Prophecy Among Chabad Hasidim", in: *American Ethnologist* 35 (1), 2008, S. 64-80; Kravel-Tovi, Michal: „To See the Invisible Messiah: Messianic Socialization in the Wake of Failed Prophecy in Habad", in: *Religion* 39 (3), 2009, S. 248-260.

101 Shaffir: „Jewish messianism Lubavitch-style: An interim report", 1993, S. 115-128; ders.: „Interpreting adversity: Dynamics of commitment in a messianic redemption campaign", in: *Jewish Journal of Sociology* 36 (1), 1994, S. 43-53; ders.: „When prophecy is not validated: Explaining the unexpected in a messianic campaign", in: *Jewish Journal of Sociology* 37 (2), 1995, S. 119-136. Der Journalist Yori Yanover hat zusammen mit einem Chabad Lubavitcher die Vorgänge zwischen dem Schlaganfall des *rebn*s und seinem Tod beleuchtet (Yanover, Yori; Ish-Shalom, Naftali: *Dancing and Crying*, New York: Masi, 1994 [hebr.]).

102 Dahan, Allon: „Maavakei HaYerusha B'Chasidut ChaBaD", in: *Kivunim Chadashim* 17, 2008, S. 204-219 [hebr.].

103 Ravitzky, Aviezer: *Messianism, Zionism and Jewish Radicalism*, Chicago: Univ. of Chicago Pr., 1996, S. 181-206. Das Kapitel veröffentlichte er bereits 1994 in einer leicht abgeänderten Version: Ravitzky: „The Contemporary Lubavitch Hasidic Movement", 1994, S. 303-327. Ich gehe auf seine Studie in Abschnitt ‚Jüdischer Messianismus als Opposition' ein.

104 Siehe Kapitel 2.1.

> „This active messianism became in many ways a response to the extraordinary events of the last hundred and fifty years of Jewish history, including the ferment European Jewish life and the erosion of the traditional world of Jewish life through secularization, migration, socialist revolution, war, and Holocaust.“[105]

Zum Thema Messianismus und Chabad Lubavitch haben v.a. US-amerikanische und israelische Wissenschaftler geforscht.[106] In deutscher Sprache finden wir lediglich kurze Aufsätze in Fachzeitschriften der christlichen Kirchen[107] bzw. Abschnitte zu Chabad Lubavitch in den Gesamtdarstellungen zum Jüdischen Messianismus.[108] In der Religionswissenschaft ist der Messianismus Chabad Lubavitchs bisher nicht untersucht wurden, obwohl er doch, wenn wir Brumlik folgen, vor allem ein ‚religionswissenschaftliches Faszinosum‘ darstellt.[109] Merkwürdig bleibt weiterhin, dass auch keiner der anderen Messianismus-Forscher die Frage thematisierte, wie sich die Chabad Lubavitcher trotz der *meshichist*s in ihren Reihen innerhalb des Judentums behaupten konnten. Wir finden hier lediglich Randnotizen, wobei diese eher das Gegenteil suggerieren. Dein z.B. stellte 2011 die Chabad Lubavitcher als eine Art jüdische Abtrünnige dar, gegen die sich selbstverständlich die Juden empört hätten:

> „Not surprisingly these new beliefs (messianische Deutungen zu Schneerson, C.A.) have attracted a lot of derision from the wider Jewish community and, on account of their proclamations of the imminent resurrection of Schneerson, some have labelled the messianists as ‘Christians’. For this is, according to Berger, the first time that a ‘second coming Judaism’ has been born since early Christianity“.[110]

Dein bezieht sich im Zitat auf das bereits erwähnte Buch *The Rebbe, the Messiah and the Scandal of Orthodox Indifference* (2001) von Berger. Doch gerade Bergers Buch widerspricht bereits im Titel der Aussage Deins. Wie passt ‚a lot of derision‘ (Dein) mit ‚orthodox indifference‘ (Berger) zusammen?

---

[105] Heilman, Samuel C.; Friedman, Menachem M.: *The Rebbe – The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*, Princeton; Oxford: Princeton Univ. Pr., 2010, S. xv.

[106] Die Jüdische Messianismus-Forschung ist in diesen Ländern traditionell verwurzelt und auch die zentralen Institutionen Chabad Lubavitchs, sowie die Mehrheit ihrer Anhänger sind dort ansässig.

[107] u.a. Loth, Heinz Jürgen: „Der Messias aus Brooklyn“, in: *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 62 (12), 1999, S. 363-372; Rudnick, Ursula: „Auf der Suche nach einer irdischen Wohnstätte für Gott. Die Chabad-Bewegung“, in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 2, 2008, S. 2-9.

[108] u.a. Mayer, Reinhold: *War Jesus der Messias? Geschichte der Messiasse Israels in drei Jahrtausenden*, Tübingen: Bilam, 1998, S. 183-196, 414-419; Harst, Sylva: *Brauchen wir einen Messias? Messias-Erwartungen und Endzeitsehnsucht vom alten Ägypten bis zum neuen Amerika*, Berlin: Lit-Verlag, 2009, S. 126-129.

[109] Historisch gesehen beschäftigt sich das Fach v.a. mit Gegenständen der außereuropäischen Religionsgeschichte. Erst in den vergangenen Jahren rückte im Kontext der Debatten um die sogenannte *Europäische Religionsgeschichte* Europa und Nordamerika in den Fokus des Faches. Den Gegenstand der Analysen bilden dennoch auch hier v.a. Beispiele aus dem christlichen Kontext. Zur Diskussion siehe einführend: Auffarth, Christoph: „Europäische Religionsgeschichte – ein kulturwissenschaftliches Projekt“, in: *Theologische Literaturzeitung* 135 (6), 2010, S. 755f..

[110] Dein: *Lubavitcher Messianism,* 2011, S. 67.

Ein Einblick in die Forschungsansätze zum Jüdischen Messianismus beantwortet m.E. nach diese Frage. Wir erinnern uns an die drei bereits angesprochenen Präsuppositionen: (1) Es gebe *die* messianische Idee im Judentum (2) Messianische Bewegungen widersprechen *dieser* jüdischen Konvention zum Messias-Glauben und (3) messianischen Bewegungen bergen ein besonderes Konfliktpotential, das die vorherrschenden (politischen) Verhältnisse bedrohe.
Im Abschnitt ‚*Die* messianische Idee im Judentum' werde ich zeigen, dass sich Messianismus und Judentum, wie allgemein angenommen, nicht notwendigerweise ausschließen. Es existiert eine Vielzahl an Konzepten zum jüdischen Messias, ohne dass wir einen übergreifenden Konsens über *die* messianische Idee im Judentum feststellen können.
Im Abschnitt ‚Messianische Bewegungen im Kontext des Judentums' werde ich an einigen Beispielen erläutern, dass es trotz der aufgezeigten Anschlussfähigkeit messianischer Bewegungen an das Judentum wissenschaftlicher Konsens zu sein scheint, messianische Bewegungen per se im Widerspruch zu jüdischen Konventionen darzustellen (Diese Annahme veranlasst m.E. nach auch Dein zu seiner Formulierung).
Zu guter Letzt werde ich im Abschnitt ‚Jüdischer Messianismus als Opposition' darlegen, wie der Messianismus-Begriff auf Kontexte außerhalb des Judentums übertragen und als Nährboden für sozialen und politischen Widerstand erforscht wurde. Diese Forschungsansätze reduzierten damit implizit das Thema Jüdischer Messianismus auf seine revolutionären Aspekte, so dass sich im allgemeinen Sprachgebrauch negative Ressentiments gegen messianische Bewegungen festigten. Gleichzeitig wurde es zum wissenschaftlichen Konsens, Messianismus allein unter der Frage nach seinem Gefahrenpotential für die Gesellschaft zu analysieren.

Die messianische Idee im Judentum

Die ersten Studien, die eine systematische Erfassung der Messias-Vorstellungen im Judentum zum Gegenstand hatten, stehen im Kontext christlicher und jüdischer Abgrenzungsprozesse:

> „A broad academic and popular consensus holds that the messiah, a term conventionally taken to designate Israel's eschatological redeemer, is a fundamental Judaic conception and that conflicting opinions about the messiah's appearance, identity, activity, and implications caused the historical and religious division between Judaism and Christianity. It is standard practice to classify Jewish Messianism as national, ethnic, political, and material, and to mark Christian Messianism as universal, cosmopolitan, ethical, and spiritual. (…) The study of the figure of the messiah thus is inextricable from the quest for 'Christian origins' and persists as a major scholarly strategy for discerning early Christianity's filiation and divergence from the Jewish religion of its day."[111]

[111] Green: „Introduction: Messiah in Judaism", 1987, S. 1.

Christliche Theologen setzten sich u.a. mit den Aussagen des Alten Testaments zum Messias auseinander. Sie zeigten daran die christlichen Glaubensvorstellungen auf und analysierten diese kontextgebunden.[112]

Mit dem Einsetzen der Aufklärungs- und Emanzipationsbestrebungen der Juden im 19. Jahrhundert, die auf universitärer Ebene in Etablierungsversuchen einer eigenen *Wissenschaft der Judentums* sichtbar wurden, gab es erste Studien jüdischer Historiker, die sich allerdings nur am Rande mit den Entstehungsbedingungen der Messias-Vorstellungen auseinandersetzten.[113] Diesen Mangel führte Voß 2011 auf den jüdischen Zeitgeist zurück: Man wollte mit den historischen Forschungen die rationalen Züge des Judentums betonen und bemühte sich die jüdische Geschichte als unpolitisch darzustellen.[114] ‚Politisch' spielt in diesem Zusammenhang auf die mit dem Messias verbundene Vorstellung einer Rückkehr ins Land Israel an. Die Mehrzahl der Juden Westeuropas war im 19. Jh. nicht an einer Rückkehr interessiert, sondern sah diese Vorstellung als Hindernis für eine Integration und Emanzipation in den europäischen Ländern. Die jüdische Geschichte wurde, v.a. bei der Darstellung der messianischen Vorstellungen, angepasst. Graetz etwa beschrieb um 1900 die Messias-Vorstellungen als ‚krampfhafte Erwartungen'.[115] Jost fragte sich 1859, wie „die Juden, sonst so scharfsichtig, dem Gedanken Raum geben konnten, die Zeit ihrer Erlösung, oder gar ihrer Rückkehr nach dem verwahrloseten, mitten im Türkenreiche liegenden, fast unzugänglichen Palästina" sei nahe.[116]

Als Standardwerk gilt auch heute eine erste englische Abhandlung: Silvers *A History of Messianic Speculation in Israel. From the First through the Seventeenth Centuries*

---

[112] Siehe u.a. Greßmann, Hugo: *Der Messias*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929; Mowinckel, Sigmund: *He that cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and later Judaism*, Oxford: Blackwell, 1959; Ringgren, Helmer: *The Messiah in the Old Testament*, London: SCM Press, 1956. Auch heute haben christliche Theologen maßgeblich Anteil an den Forschungen, siehe u.a. Charlesworth, James H.; Lichtenberger, Hermann; Oegema, Gerbern S.: *Qumran Messianism: Studies in the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998; Stegemann, Ekkehard (Hg.): *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 1993; Greschat, Hans-Jürgen [u.a.]: *Jesus – Messias? Heilserwartung bei Juden und Christen*, Regensburg: Pustet, 1982.

[113] Siehe u.a. das elfbändige Werk *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* von Heinrich Graetz (1853-1875) und das dreibändige Werk *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten* von Isaak Markus Jost (1857-1859). Weiterführend sei verwiesen auf: Schulte, Christoph: „Scholems Kritik der Wissenschaft des Judentums und Abraham Geiger", in: Wiese, Christian; Homolka, Walter; Brechenmacher, Thomas (Hg.): *Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums*, Berlin; Boston: DeGryuter, 2013, S. 409, 422f..

[114] Voß, Rebekka: *Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500-1600*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2011, S. 13.

[115] Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* Bd. 9, Berlin: Arani-Verlag, 1996, S. 205.

[116] Jost, Isaak Markus: *Geschichte des Judenthums und seiner Secten* Bd. 3, Leipzig: Dörffling & Franke, 1859, S. 217.

(1927).[117] Auch in Deutschland setzten sich ab den 1930er Jahren wieder jüdische Historiker mit den Messias-Vorstellungen auseinander. Klausner etwa hob den Jüdischen Messianismus gegenüber dem christlichen hervor und postulierte, man könne darin „den Samen des Fortschritts, der durch das Judentum in der ganzen Welt ausgestreut wurde", erblicken.[118] Er interpretierte, im Gegensatz zu Jost und Graetz, die messianischen Vorstellungen als Teil eines fortschrittlichen Judentums.[119]

Es folgen erste Übersichtswerke zu den messianischen Vorstellungen in der rabbinischen Traditionsliteratur. Der ‚Messias' bzw. ‚messianisch' etablierte sich in der Folge als Sammelbegriff der Erlösungsmotive und -symboliken im Judentum. Zobel systematisierte 1938 die eschatologischen Vorstellungen in Talmud und Midrasch unter dem Titel *Gottes Gesalbter*.[120] Für die damit einhergehende Vereinheitlichung relativ unterschiedlicher Textpassagen und Begriffe finden wir bei Lenowitz eine theologische Rechtfertigung: In späteren (rabbinischen) Schriften finde sich der Verweis, so Lenowitz, dass der Messias viele Namen haben könne.[121] Mitte des 20. Jh. wendeten schließlich verschiedene Autoren den Begriff auch auf politische Bewegungen an.[122]

Die neueren Forschungen basieren entscheidend auf den Thesen, die Scholem zum Jüdischen Messianismus aufstellte:

> „Gershom Scholem took upon himself the task of returning mysticism and messianism to their rightful central place on the panorama of Jewish thought. Jewish Messianism was, for Scholem, a central theme

---

117 Silver, Abba Hillel: *A History of Messianic Speculation in Israel. From the First through the Seventeenth Centuries,* New York: The Macmillian Company*,* 1927.

118 Klausner, Joseph: *Der jüdische Messias und der christliche Messias*, Zürich: Verlag Jüdische Buch-Gemeinde, 1943, S. 22). Weitere Werke von ihm zum Thema sind u.a. Klausner, Joseph: *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten: kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt*, Berlin: Poppelauer 1904; ders.: *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York: Macmillan, 1955.

119 Zu den sozio-historischen Hintergründen dieser Interpretation siehe Kohler, George Y. (Hg.): *Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation. Reinterpretationen zwischen davidischem Königtum und endzeitlichem Sozialismus*, Berlin; Bosten: De Gruyter, 2014. Eine Einführung in den Forschungsstand bietet: Grözinger, Karl E.: „Zahlen, die auf das Ende deuten. Jüdische Endzeithoffnungen als Spiegel der Generationen", in: Schoeps, Julius H. [u.a.] (Hg.): *Geschichte, Messianismus und Zeitenwende*, Berlin; Wien: Philo, 2000, S. 212.

120 Zobel, Moritz: *Gottes Gesalbter. Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch*, Berlin: Schocken Verlag, 1938.

121 Lenowitz, Harris: *The Jewish Messiahs. From Galilee to Crown Heights*, New York: Oxford Univ. Pr., 1998, S. 30, 281. Er verweist auf Tb Sanh. 93b, 96b, 98b. Einführend zur Komplexität der Erlösungsmotive siehe: Nickelsburg, George W.E.: „Salvation without and with a Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch", in: Neusner, Jacob; Green, William Scott; Frerichs, Ernest S. (Hg.): *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr., 1987, S. 49-68.

122 Siehe Abschnitt ‚Jüdischer Messianismus als Opposition'.

> in philosophy and life of the Jews throughout their history, shaped anew by each generation to fit its specific hopes and needs."[123]

Scholem setzte sich erstmals historisch-kritisch mit Quellen der *kabbalah* auseinander, die er sammelte und edierte.[124] Die Unbekanntheit dieser mystischen Schriften in der jüdischen Geschichte stand zum damaligen Zeitpunkt eng im Zusammenhang mit rabbinischen und wissenschaftlichen Bewertungen. Robinson verwies auf eine Anekdote, die Scholem in diesem Zusammenhang erzählte:

> „Scholem (1897-1982) tells a story about his early research that sums up the position of mysticism in Judaic studies in Weimar Germany. He was directed to a prominent rabbi who was considered an expert on Kabbalah. Scholem visited the rabbi in his home, saw the many books, and asked the rabbi about them. He replied, "This trash? Why would I waste my time reading nonsense like this?" [125]

Auch Dan merkte später an, dass diese Schriften als ‚embarrassing, marginal abnormality of Jewish culture'[126] galten.

Erstmals erschienen Scholems Forschungen zur Jüdischen Mystik 1941 unter dem Titel *Mayor Trends of Jewish Mysticism*.[127] 1959 hielt er einen Eranos-Vortrag mit dem Titel ‚Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum'.[128] Hierin unternahm er den Versuch – in Abgrenzung zum Christentum – *die* messianische Idee im Judentum zu definieren:

---

[123] Goldish, Matt: „Introduction", in: Goldish, Matt; Popkin, Richard H. (Hg.): *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture* Vol. 1 Jewish Messianism in the Early Modern World, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001, S. xv; Yerushalmi, Yosef Hayim: „Foreword", in: Carlebach, Elisheva: *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagit and the Sabbatian Controversies*, New York: Columbia Univ. Pr., 1990, S. xi. Einen Gesamtüberblick zu Scholems Messianismus-Forschungen bietet: Biale, David: „Gershom Scholem on Jewish Messianism", in: Saperstein, Marc (Hg): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History* , New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 521-550.

[124] Magid, Shaul: „*Gershom Scholem*", in: Zalta, Edward N. (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Stanford, Calif.: The Metaphysics Research Lab, Stanford Univ., 2008.

[125] Robinson, George: *Essential Judaism: A Complete Guide to Beliefs, Customs & Rituals*, New York [u.a.]: Pocket Books, 2000, S. 396 bzw. ders.: „Gershom Scholem & the Study of Mysticism", unter http://www.myjewishlearning.com/article/gershom-scholem-the-study-of-mysticism/, Zugriff: 16.06.2015. Siehe auch Scholem, Gershom: *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 2014, S. 16.

[126] Dan, Joseph: „Scholem's View of Jewish Messianism", in: *Modern Judaism* 12 (2), 1992, S. 117. Siehe auch die Anmerkungen von Voß: *Umstrittene Erlöser*, 2011, S. 14.

[127] Es handelt sich um den Abdruck einer Vorlesungsreihe, die Scholem 1939 in New York hielt. Zu den neueren Forschungen über das Themafeld der Jüdischen Mystik siehe u.a. Idel, Moshe: *Old Worlds, new Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth Century Thought*, Philadelphia, PA: Univ. of Pennsylvania Pr., 2009, sowie den Sammelband Wexler, Philip; Garb, Jonathan (Hg.): *After Spirituality: Studies in Mystical Tradition*, New York, NY [u.a.]: Lang, 2012.

[128] Taubes, Jacob: „Scholems Thesen über den Messianismus" in: Stimilli, Elettra (Hg.): *Der Preis des Messianismus : Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006, S. 45. Zum Messianismus-Verständnis Scholems siehe Idel, Moshe: *Messianic mystics*, New Haven: Yale Univ. Pr., 1998, S. 30-37.

> „Das Judentum hat (...) stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffasste, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht ...“[129]

Im Jüdischen Messianismus erblickte Scholem restaurative und utopische Elemente, die den rabbinischen Autoritäten, die er als wesentlich konservativ charakterisierte, entgegenstanden:

> „Die Bewahrer des traditionellen Elementes, und das waren im jüdischen Mittelalter eben die Träger der rabbinischen Autorität, spürten in den akuten messianischen Ausbrüchen das Nicht-Konforme, das die Kontinuität der Autorität der Überlieferung Gefährdende. Solche Befürchtungen, daß akuter Messianismus zur Krise führen würde, Furcht auch vor dem uneingestandenen anarchischen Element der messianischen Utopie, spielen zweifellos bei dieser fast einhelligen Opposition der Rabbiner eine große Rolle.“[130]

Für Scholem kennzeichnete sich *die* messianische Idee, auch wenn er sie zu einem wesentlichen Bestandteil der jüdischen Religionslehre und -geschichte zählte,[131] vor allem durch ihre abweichenden Züge. Diese Vorstellung berge, so Scholem, das Potential für Opposition und werde nur in bestimmten Grenzen toleriert. Der Glaube an das Kommen des Messias begrenze sich auf den Rahmen synagogaler und häuslicher Riten.

Auch wenn Scholem die wissenschaftliche Beschäftigung mit den messianischen Vorstellungen im Judentum salonfähig machte, so suggerierte doch seine Darstellung, der anerkannte, d.h. der neuzeitlich orthodoxe jüdische Messias-Glaube sei ‚passiver‘ Natur und ein ‚akuter‘ Messianismus die jüdische Ausnahme. Diese These wurde in anderen Disziplinen aufgegriffen und z.T. unreflektiert übernommen.[132] In diesem Zusammenhang ist auch Scholems These zur Neutralisierung des messianischen Elements bei den *chassidim* von Bedeutung. Er formulierte diese These erstmals in *Mayor Trends of Jewish Mysticism*:

> „ (…) Hasidism represents an attempt to preserve those elements of Kabbalism which were capable of evoking a popular response, but stripped of the messianic flavour to which their owed their chief successes during the preceding period. That seems to me the main point. Hasidism tried to eliminate the element of Messianism – with its dazzling but highly dangerous amalgamation of mysticism and the apocalyptic mood – without renouncing the popular appeal of later Kabbalism. Perhaps one should rather speak of a ‘neutralisation’ of the messianic element.”[133]

---

[129] Scholem, Gershom: „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“, in: ders.: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, S. 121.

[130] Scholem, Gershom: „Die Krise der Tradition des Jüdischen Messianismus“, in: Portmann, Adolf; Ritsema, Rudolf (Hg.): *Tradition und Gegenwart. Eranos-Jahrbuch 1968*, Zürich: Rhein-Verl., 1970, S. 17f. Siehe auch Scholem: „Zum Verständnis der messianischen Idee“, 1970, S. 148.

[131] Der Talmud nennt vier Vergehen, die den Ausschluss aus der Gemeinde nach sich ziehen (*min*): Den Abfall vom Glauben an Gott (Tb Sanh. 38b-39a), an die Auserwähltheit Israels (Tb Sanh. 99a), an die körperliche Wiederauferstehung und an das Kommen des Messias (Tb Sanh. 91a).

[132] Siehe Abschnitt ‚Jüdischer Messianismus als Opposition‘.

[133] Scholem: *Mayor Trends in Jewish Mysticism*, 1961, S. 329.

Scholem entfachte damit eine breite wissenschaftliche Diskussion.[134] Andere Forscher sahen die auf das Individuum abzielenden Erlösungskonzeptionen der *chassidim* durchaus als Messianismus an:

> „It is a mistake to regard Jewish Messianism as a belief in an event happening once at the end of time and in a single human figure created as the center of this event. The assurance of the co-working strength that is accorded to man, to the generations of man, unites the end of time with the life lived in this present."[135]

Im *Chassidismus* wird jeder (alltäglichen) Handlung eine erlösungsrelevante Rolle zugeschrieben:

> „(…) there is no definite, exhibitable, teachable, magic action in established formulae and gestures, attitudes and tensions of the soul, that is effective for redemption; only the hallowing of all actions without distinction, only bearing to God of ordinary life as it comes to pass and as it happens, only the consecration of the natural relationship with the world possesses redemptive power. Only out of the redemption of the everyday does the All-Day of redemption grow."[136]

Buber sprach in diesem Zusammenhang u.a. von einer ‚Verinnerlichung des Messianismus'[137] und Dubnow meinte, hier werde das nationale Element im Messianismus durch einen individuellen Erlösungsweg abgelöst.[138] Es war aber für Scholem gerade der öffentliche Vorgang der Erlösung, der seiner Meinung nach *die* messianische Idee im Judentum auszeichne:

> „There is no contraction in this teaching to older lurianic one, but there is a significant difference and shifting of emphasis. The school of Lurianism made of every Jew a protagonist in the great messianic struggle; it did not allegorise Messianism into a state of personal life. Hasidism in its most vigorous stages took precisely this step. (…) The creative power of Hasidism was centred on the mystical life, on the revival of the Jew in Exile. This may have been a very great thing to achieve. But let us not forget that while Hasidism brought about an unheard-of intensity and intimacy of religious life, it had to pay dearly for its success. It conquered in the realm of inwardness; but in the realm of Messianism it abdicated."[139]

Für unsere Überlegungen ist in diesem Zusammenhang die Argumentation von Dinur und Tishby von Bedeutung. Sie meinten, man könne das ‚messianische Motiv' im *Chassidismus* ausmachen und wiesen darauf hin, dass eine messianische Bewegung nicht notwendigerweise vom Glauben abfallen und die jüdische Gemeinde verlassen müsse, wie im Fall Shabbatei Zvis.[140] Ihre Argumentation warf die Frage auf, inwie-

---

134 Einen Überblick bietet Grözinger, Karl E.: *Jüdisches Denken – Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus* Bd. 2, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 2005, S. 753.

135 Buber, Martin: *The Origin and Meaning of Hasidism*, New York: Harper & Row, 1960, S. 107f..

136 A.a.O. S. 107.

137 Buber, Martin: „Die jüdische Mystik", in: Groiser, David: *Martin Buber Werkausgabe 2.1 Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013, S. 119.

138 Dubnow, Simon: *Geschichte des Chassidismus* Bd. I, Berlin: Jüdischer Verlag, 1982, S. 108f.

139 Scholem, Gershom: „The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism", in: *The Journal of Jewish Studies* 20 (1-4), 1969, S. 54f.

140 Altshuler, Mor: *The Messianic Secret of Hasidim*, Leiden; Boston: Brill, 2006, S. 3f. Die wichtigsten Beiträge sind hier Dinur, Benzion: „The Origins of Hasidism and its Social and Messianic Foundations", in: Hundert, Gershon David (Hg.): *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, New

weit die These der anerkannte messianische Glaube sei passiver Natur, haltbar sei. Scholems Annahme, dass das messianische Element im *Chassidismus* neutralisiert werde, kann dann als ein Weg gewertet werden, diese Frage zu umgehen. In den neueren Forschungen zum *Chassidismus* scheint dieses verdeckte Bewertungsproblem wesentlich vom Zeitgeschehen gelöst worden zu sein:

> „As we look around today and see giant billboards proclaiming the Lubavitcher Rebbe, the late grant rabbi of *Habad*, R. Menahem Mendel Shneerson to be the King Messiah, we may find it surprising that, only a few decades ago, the Hasidic movement could be characterized, in Gershom Scholem's phrase, as a 'Neutralization of the messianic Element'."[141]

Die Arbeiten Scholems und seiner Zeitgenossen[142] haben das Thema Jüdischer Messianismus zum festen Bestandteil der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Judentum gemacht. Die Jüdische Messianismus-Forschung, was auch die Studien zu messianischen Vorstellungen Chabad Lubavitchs einschließt, hat weiterhin ihr Zentrum in Israel und bleibt mit dem Lehrstuhl Scholems an der *Hebrew University of Jerusalem* eng verbunden. Zu den neueren Studien zählen u.a. die Arbeiten Idels, Eliors, Dans und Werblowskys. In den USA wird diese Forschungstradition u.a. von Schiffman und Wolfsson weitergeführt.[143] Im deutschsprachigen Raum bleibt das

---

York; London: New York Univ. Pr., 1991, S. 86-208; ders.: „The Messianic-Prophetic Role of Baal Shem Tov", in: Saperstein, Marc (Hg): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History* , New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 377-388; Tishby, Isaiah: „The Messianic Idea and Messianic Trends in the Growth of Hasidism", in: *Zion* 32, 1967, S. 1-45 [hebr.]; sowie Scholems Entgegnung: Scholem: „The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism", 1979, S. 25-55. Einen Forschungsüberblick zur neueren Diskussion bietet ebenfalls Altshuler: *The Messianic Secret of Hasidim*, 2006, S. 1-13; S. 194f.

141 A.a.O. S. 3 bzw. S. X. Siehe auch die Anmerkungen von Moshe Idel und Karl E. Grözinger (Idel: *Messianic mystics*, 1998, S. 247; Grözinger: *Jüdisches Denken* Bd. 2, 2005, S. 753). Siehe weiterführend: Bilu; Zvi: „Between Tsaddiq and Messiah", 2012, S. 47-78.

142 Verwiesen sei im Besonderen hier noch einmal auf die Arbeiten von Scholems Kollegen Isaiah Tishby, u.a. Tishby, Isaiah: *Messianic mysticism: Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, Oxford; Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008; ders.: „Acute Apocalyptic Messianism", in: Saperstein, Marc (Hg): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 259-286.

143 Idel: *Messianic mystics*, 1998; ders.: „The Time of End: Apocalypticism and its Spiritualization in Abraham Abulafia Eschatology", in: Baumgarten, Albert I. (Hg): *Apocalyptic Time*, Leiden; Boston: Brill Academic Pub., 2000, S. 155-185; ders.: *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1988, S. 45-61; Elior, Rachel: „Breaking the Boundaries of Time and Space in Kabbalistics Apocalypticism", in: Baumgarten. Albert I. (Hg): *Apocalyptic Times*, Leiden; Boston: Brill Academic Pub., 2000, S. 187-197; diess.: „Exile and redemption in Jewish Mystical Thought", in: *Studies in Spirituality* 14, 2004, S. 1-15; diess.: „Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the 16th Century", in: *Revue des Etudes Juives* 145 (1-2), 1986, S. 35-49; diess.: *The Mystical Origin of Hasidism*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006; Dan, Joseph: „The Duality of Hassidic Messianism", in: Etkes, Immanuel [u.a.] (Hg.): *Within Hasidic Circles – Studies in Hasidism in Memory of Mordechai Wilensky*, Jerusalem: Mosad Bialik, 1999, S. 299-315 [hebr.]; ders.: „The Emergence of the Messianic Mythology in 13th Century Kabbalah", in: Dan, Robert (Hg.): *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, Budapest; Leiden: Akadémiai Kiadó, 1988, S. 57-68; Werblowsky, R. J. Zwi: „Das nachbiblische jüdische Messiasverständnis", in:

Thema eng mit der Judaistik/ Jüdische Studien verbunden, was auch den Mangel der religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung erklären mag, gleichzeitig aber auch fachhistorische Entwicklungen verdeutlicht.[144] Eine Ausnahme bildet die Universität Potsdam, wo eine enge Zusammenarbeit zwischen beiden Disziplinen traditionell verwurzelt ist. Der Religionswissenschaftler Riemer hat u.a. die messianischen Deutungen des Ehepaars Perlhefter nach dem Tod Shabbatai Zvis analysiert. Albertini beschrieb Maimonides` messianische Vorstellungen im Kontext seiner Umwelt. Grözinger, der Vorgänger beider, zeigte in seinen umfangreichen Studien zum ‚Jüdischen Denken' verschiedene Perspektiven auf die messianische Vorstellungswelt der Juden auf.[145] Die Mehrzahl der deutschen Messianismus-Forschungen stammt allerdings, wie bereits gesagt, aus der Feder der Judaisten. Sie setzten sich u.a. mit messi-

Greschat, Hans-Jürgen [u.a.]: *Jesus – Messias? Heilserwartung bei Juden und Christen*, Regensburg: Pustet, 1982, S. 69-88; ders.: *Magie, Mystik, Messianismus: Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums*, Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 1997; Schiffman, Lawrence H.: „The Concept of the Messiah in Second Temple and Rabbinic Literature", in: *The New Testament and Judaism Review and Expositor* 84, 1987, S. 235-246; Schiffman, Lawrence H.: *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls. A Study of the Rule of Congregation*, Atlanta: Scholar Press, 1989; Wolfson, Elliot R.: *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995; Wolfson, Elliot R.: *Circle in the square - studies in the use of gender in Kabbalistic symbolism*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995. Siehe auch Dan, Joseph; Schäfer, Peter (Hg.): *Gershom Scholem's Major trends in Jewish mysticism 50 years after: proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Tübingen: Mohr, 1993.

144 Traditionell sind die Jüdischen Studien entweder an den theologischen Fakultäten oder als eigenständige Lehrstühle (Jüdische Studien/ Judaistik) an den deutschen Universitäten verortet. Die Judaisten beschäftigen sich nicht nur mit ‚Religion', sondern auch mit Sprache, Kultur und Geschichte der Juden. Sie stehen sozusagen in Tradition der *Wissenschaft des Judentums*. Wirft man einen Blick auf die religionshistorischen Schwerpunkte der zwanzig Lehrstühle, Institute und Seminare für Religionswissenschaft in Deutschland, so finden wir nur vier Standorte (Professuren), in denen auch jüdische Religionsgeschichte vertreten wird. Die überwiegende Mehrheit der Professuren beschäftigt sich auch aus fachhistorischen Gründen mit asiatischer Religionsgeschichte (Auffarth: „Europäische Religionsgeschichte", 2010, S. 756. Eine Auflistung der deutschen Einrichtungen findet sich unter www.dvrw.uni-hannover.de/institute0.html, Zugriff: 07.03.2016).

145 Riemer, Nathanael: „Das Geheimnis von Adam, David, Messias. Die Reinkarnation der messianischen Seele in einer sabbatianischen Quelle", in: ders. (Hg.): *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought. Festschrift presented to Karl E. Grözinger on the Occasion of his 70th Birthday*, Wiesbaden: Harrassowitz Verl., 2012, S. 83-96; ders.: *Zwischen Tradition und Häresie. ‚Beer Sheva' – Eine Enzyklopädie des jüdischen Wissens der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden: Harrassowitz Verl., 2010; Albertini, Francesca Yardenit: *Die Konzeption des Messias bei Maimonides und die frühmittelalterliche islamische Philosophie*, Berlin: De Gruyter, 2009; Grözinger: *Jüdisches Denken* Bd. 2, 2005; Grözinger, Karl E.: „Zahlen, die Geschichte machen. Die Zahl als Orientierungshilfe in der jüdischen Historiosophie", in: Brugger, Eveline; Keil, Martha (Hg.): *Die Wehen des Messias: Zeitenwende in der jüdischen Geschichte*, Berlin; Wien: Philo, 2001, S. 67-89; Grözinger: „Zahlen, die auf das Ende deuten", 2000, S. 209-227.

anischen Vorstellungen des frühen Judentums,[146] im Mittelalter bzw. in der (frühen) jüdischen Mystik[147] auseinander. Ein großes Forschungsinteresse galt außerdem der Frage, wie die Messias-Figur in den Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller der Moderne verarbeitet wurde.[148] Im deutschsprachigen Raum ist für dieses Forschungsfeld u.a. der Begriff ‚säkularisierter Messianismus' gebräuchlich. Schulte sprach in diesem Zusammenhang auch von ‚atheistischem' bzw. ‚utopischem' / ‚internationalistischem' Messianismus.[149]

Die Debatten um *die* messianische Idee im Judentum haben dazu geführt, dass man heute weitestgehend davon abgekommen, die Messias-Vorstellungen auf allgemeine Prinzipien zu reduzieren:

> „(...) it cannot be the task to track down a pre-defined „idea" of the Messiah within the history of Judaism. On the contrary, the dynamic origin and development of diverse "ideas" and "notions" connected with Messianic expectations have to be traced throughout Jewish history. These "ideas" are, of course, not isolated monads, flowering in complete separation from each other, but are in many ways interre-

---

146 Schäfer: „Diversity and Interaction", 1998, S. 15-35; Maier, Johann: „Die messianischen Erwartungen im Judentum seit der talmudischen Zeit", in: *Judaica* 20, 1964, S. 23-58; Lichtenberger, Hermann: „Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels", in: Stegemann, Ekkehard (Hg.): *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart; Berlin ; Köln: Kohlhammer, 1993, S. 9-20.

147 siehe u.a. Necker, Gerold: „'Brennende Landschaft der Erlösung': Jüdische Mystik und Messiashoffnung im Mittelalter (1200-1500)", in: Brugger, Eveline; Keil, Martha (Hg.): *Die Wehen des Messias: Zeitenwende in der jüdischen Geschichte*, Berlin; Wien: Philo, 2001, S. 47- 66.

148 Einführend sei hier auf folgende Aufsatzsammlungen verwiesen: Palmer, Gesine; Brose Thomas (Hg.): *Religion und Politik: Das Messianische in Theologien, Religionswissenschaften und Philosophien des Zwanzigsten Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013; Schoeps, Julius H. [u.a.] (Hg.): *Geschichte, Messianismus und Zeitenwende*, Berlin, Wien: Philo, 2000; Goodman-Thau, Eveline; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Messianismus zwischen Mythos und Macht*, Berlin: Akademie Verl., 1994.

149 Schulte, Christoph: „Messias und Identität. Zum Messianismus im Werk einiger deutsch-jüdischer Denker", in: Goodman-Thau, Eveline; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Messianismus zwischen Mythos und Macht*, Berlin: Akademie Verl., 1994, S. 198; Schulte, Christoph: „Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen", in: Brugger, Eveline; Keil, Martha (Hg.): *Die Wehen des Messias: Zeitenwende in der jüdischen Geschichte*, Berlin, Wien: Philo, 2001, S. 152. Zu ‚säkularisiert' siehe u.a. Beintker, Michael: „Der Zerfall des säkularisierten Messianismus", in: Goodman-Thau, Eveline; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Messianismus zwischen Mythos und Macht*, Berlin: Akademie Verl., 1994, S. 165-176 und Marramao, Giacomo: „Messianismus ohne Erwartung. Zur ‚postreligiösen' politischen Theologie Walter Benjamins", in: Witte, Bernd; Ponzi, Mauro (Hg.): *Theologie und Politik: Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin: Erich Schmidt, 2005, S. 241. Weiterführend siehe Albertini, Francesca Yardenit: „Geschichte, Erlösung und Messianismus bei Franz Rosenzweig und Walter Benjamin. Zu einer ‚politischen' Interpretation des *Sterns der Erlösung* ", in: diess.: *Die Vision eines anderen Judentums: Ausgewählte Schriften*, Berlin: Hentrich&Hentrich, 2014, S. 146-170. Zur englischsprachigen Diskussion siehe u.a.: Wexler, Philip: „A Secular Alchemy of Social Science: The Denial of Jewish Messianism in Freud and Durkheim", in: *Kabbalah* 12, 2004, S. 7-26; Gipps, Robert: „Lines, Circles, Points: Messianic epistemology in Cohen, Rosenzweig, and Benjamin", in: Schäfer, Peter; Cohen, Mark (Hg.): *Toward the millennium – Messianic expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Bonn; Köln: Brill, 1998, S. 363-382.

lated. However, in order to determine what is common among these various ideas one first needs to disclose the differences, the divergences, and those elements which cannot be easily harmonized and conceptualised."[150]

Es gibt auch erste Studien, die den ‚vermeintlichen Hang zur messianischen Passivität' im Judentum kritisch reflektieren.[151] Diese Forschungen sind Teil eines seit den 1980er Jahren einsetzenden Trends, das Themenfeld des Jüdischen Messianismus in einen breiteren historischen Kontext zu stellen. In diesem Zusammenhang stellte z.B. Voß die Frage, welche Rolle der Kontakt mit eschatologischen Traditionen anderer Religionsgemeinschaften für die jüdischen Messias-Konzeptionen gespielt habe.[152] Diese historischen Arbeiten bilden eine Schnittstelle zwischen hermeneutisch-kritischer Edition der messianischen Vorstellungen, wie sie in den jüdischen Quellen überliefert sind, und vergleichend-systematischen Überlegungen zu messianischen Bewegungen im Allgemeinen. Auch hier spielt Scholem eine Vorreiterrolle.

Mit seinem Buch *Shabbatai Ṣevi veha-tenmu´ah ha-shabetha`ith bi-yemei ḥayyav* (1957)[153] verfasste er die erste umfangreiche Arbeit zu einer messianischen Bewegung im Judentum. Die Bewegung um Shabbatai Zvi, eines Mitte des 17. Jh. auftretenden Messiasprätendenten, gilt heute als ‚the biggest and most important messianic movement' der jüdischen Geschichte.[154] Scholem veröffentlichte erstmals die wesent-

---

150 Schäfer: „Diversity and Interaction", 1998, S. 17. Siehe auch: Schäfer, Peter; Cohen, Mark: „Introduction", in: Schäfer, Peter; Cohen, Mark (Hg.): *Toward the Millennium – Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Boston, Köln: Brill, 1998, S. 3; Werblowsky, R.J. Zwi: „Messianism in Jewish History", in: Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 35; Rabow, Jerry: *50 Jewish Messiahs: The untold life stories of 50 Jewish Messiahs since Jesus and how they changed the Jewish, Christian and Muslim worlds*, New York; Jerusalem: Gefen Publishing House, 2002, S. 1.

151 U.a. Voß: *Umstrittene Erlöser*, 2011, S. 188.

152 A.a.O. S. 18f. Eine ähnliche Fragestellung verfolgt die Religionswissenschaftlerin Päßler, die anhand des Begriffs Apokalyptik untersucht, inwieweit Konzepte anderer religiöser Traditionen Einfluß auf den Jüdischen Messianismus genommen haben (Päßler, Katrin: *Messianismus und Apokalyptik im Judentum nach Anbruch der Neuzeit im religions- und sozialgeschichtlichen Kontext am Beispiel der bedeutendsten jüdischen Messiasgestalten dieser Epoche*, Norderstedt: Books on Demand, 2009.). Zu den Wechselwirkungen zwischen der Bewegung um Shabbatai Zvi und dem Christentum siehe Popkin, Richard H.: „Christian Interest and Concerns about Sabbatai Zevi*"*, in: Goldish, Matt; Popkin, Richard H. (Hg.): *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture* Vol. 1 Jewish Messianism in the Early Modern World, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001, S. 91-106. Siehe weiterführend die Sammelbände Goldish Matt; Popkin, Richard H. (Hg.): *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture* Vol. 1 Jewish Messianism in the Early Modern World, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001; Elior, Rachel (Hg.): *The Sabbatean Movement and Its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism* (2 Bd.), Jerusalem: Institute of Jewish Studies, 2001[hebr./ engl.].

153 Scholem, Gershom: *Shabbatai Ṣevi veha-tenmu´ah ha-shabetha`ith bi-yemei ḥayyav*, Tel Aviv: Am Oved, 1957 [hebr.] (engl. ders: *Sabbatai Ṣevi. The Mystical Messiah 1626-1676*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr., 1973).

154 Barnai, Jacob: „Some Social Aspects of the Polemics between Sabbatians and their Opponents", in: Goldish, Matt; Popkin, Richard H. (Hg.): *Millenarianism and Messianism in Early Modern European*

lichen Dokumente über die Bewegung, die er nicht nur unter religiösen, sondern auch historischen Rahmenbedingungen bewertete. Im Mittelpunkt stand die Frage, welche Faktoren für die Breitenwirkung des ‚messianic outbreak'[155] um Shabbatai Zvi verantwortlich waren. Für Scholem ist der Einfluss kabbalistischer Erlösungskonzeptionen auf den sog. Sabbatianismus wesentlich und veranlasste ihn den Erfolg Shabbatei Zvis bis zur Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 zurückzuführen.[156]

Während sich die Schüler Scholems auf die Rolle der messianischen Vorstellungen in der jüdischen Geistesgeschichte konzentrierten, setzten sich die Anhänger der historischen Methode mit der Aufarbeitung der zeitgeschichtlichen Rahmenbedingungen auseinander.[157]

> „The basis for this tradition lies in the conviction that Gershom Scholem and his students dealt only with the issues pertaining to the relationship between man and his god, whereas the worldly issues belonged to the historians."[158]

Inzwischen ist das Themenfeld der Jüdischen Mystik und des Jüdischen Messianismus auch durch historische Forschungen umfangreich erschlossen, wobei man sich religionshistorisch bisher v.a. auf den Sabbatianismus und den *Chassidismus* konzentrierte: Der Historiker Goldish setzte in seinem Buch *The Shabbatean prophets* (2004) die Bewegung um Shabbatei Zvi in den Kontext messianischer Spekulationen in der Frühen Neuzeit und fragte, welche Rolle die Reaktionen Außenstehender für die Bewegung selbst spielten.[159] 2008 publizierte er einen Aufsatz, in dem er sich kritisch mit den häretischen Zügen, die dem Messianismus um Shabbatei Zvi allgemein zugeschrieben werden, auseinandersetzte. Er argumentierte darin, dass ‚heretical

---

Culture Vol. 1 Jewish Messianism in the Early Modern World, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001, S. 77.

155 Scholem: *Sabbatai Ṣevi*, 1973, S. 1.

156 A.a.O. S. 18f.; Voß: *Umstrittene Erlöser*, 2011, S. 18. Auch diese These führt zu breiten wissenschaftlichen Diskussionen. Idel schreibt: „The Thesis which may be described as a hyperthesis, has been repeated so many times that a list of scholars who reiterated it, without adducing any additional material (…) would amount to a short booklet." (Idel, Moshe: „Saturn and Sabbatai Tzevi: A New Approach to Sabbateanism", in: Schäfer, Peter; Cohen, Mark (Hg.): *Toward the Millennium – Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, S. 174).

157 Siehe u.a. die historischen Arbeiten des Judaisten Neusner: Neusner, Jacob: *Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism*, Philadelphia: Fortress Pr., 1984; ders.; Green, William Scott; Frerichs, Ernest S. (Hg.): *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr., 1987; ders.; Green, William Scott (Hg.): *The Messiah in Ancient Judaism*, Leiden: E. J. Brill, 2005.

158 Barnai: „Some Social Aspects of the Polemics between Sabbatians and their Opponents", 2001, S. 77. Barnai zitiert hier Joseph Dan.

159 Goldish, Matt: *The Shabbatean prophets*, Cambridge, Mass.; London: Harvard Univ. Pr., 2004. Abschließend widmet er sich den Folgewirkungen der Bewegung und wendet sich verschiedenen Messias-Gestalten zu, die in Anschluß an Shabbatei Zvi in Europa auftreten (u.a. Jakob Frank). Siehe weiterführend Maciejko, Pawell: *The mixed Multitude – Jacob Frank and the Frankist Movement (erev var) 1755-1816*, Philadelphie: Univ. of Pennsylvania Pr., 2011.

trends' bereits existierten und die kabbalistischen Ideen populär gewesen seien.[160] Dies und die jüdischen Reaktionen auf Shababtai Zvi deuteten, seiner Meinung nach, auf eine Krise der traditionellen rabbinischen Autoritäten hin, die in der Folgezeit anhielte und sich erneut in der Entstehung moderner jüdischer Strömungen, wie dem *Chassidismus* und dem liberalen Judentum, nachweisen lasse.[161]

Voß untersuchte mit den Bewegungen um Lemlein und Re'uveni vorangegangene messianische Bewegungen, die bisher in Scholemscher Tradition unter einem sefardischen, von der Vertreibung aus Spanien gekennzeichneten Messianismus subsumiert wurden.[162]

Gleichzeitig rückte auch die Opposition, die sich im Zusammenhang mit den messianischen Konzeptionen bzw. Bewegungen formierte, in den Blick der Forscher. Carlebach gab am Beispiel des Rabbiners Mooses Hagiz (1671-1751) und seiner Kritik am Sabbatianismus einen Einblick in die Dynamiken und Methoden der inner-jüdischen Konfliktaustragung. Sie beschrieb seine rabbinische Opposition als erstes Anzeichen für die Herausbildung einer ‚Orthodoxie' im Judentum.[163]

Nadler hingegen wendete sich den *mitnagdim* zu, die Ende des 18. Jh. die *chassidim* aus ihren Gemeinden ausschlossen.[164] Auch erste übergreifende Darstellungen zu messianischen Bewegungen entstanden ab den 1990er Jahren.[165]

---

[160] Goldish: „Toward a Reevaluation of the Relationship between Kabbalah, Sabbateanism, and Heresy", 2008, S. 394, 406f.

[161] A.a.O. S. 401, 406.

[162] Voß: *Umstrittene Erlöser*, 2011, S. 14f.

[163] Carlebach, Elisheva: *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagit and the Sabbatian Controversies*, New York: Columbia Univ. Pr., 1990, S. 277f. Siehe auch diess.: „The Sabbatean Posture of German Jewry", in: Elior, Rachel (Hg.): *The Sabbatean Movement and Its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism* Bd. 2, Jerusalem: Institute of Jewish Studies, 2001, S. 1-29; Barnai: „Some Social Aspects of the Polemics between Sabbatians and their Opponents", 2001, S. 85.

[164] Nadler, Allan: *The Faith of the Mitnagdim: Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore; London: Johns Hopkins Univ. Press, 1997. Zur neueren Chassidismus-Forschung siehe u.a.: Magid, Shaul: *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica/Radzin Hasidism*, Madison: Univ. of Wisconsin Pr., 2005; Rapoport-Albert, Ada: *Messianic Hasidism: From Nineteenth-Century Bratslav to Twentieth-Century Habad*, Littman Library of Jewish Civilization [im Erscheinen].

[165] Die Gesamtdarstellungen widmen sich v.a. den Messiassprätendenten und analysieren deren Biographie und Texte. Mayer unternahm den Versuch ‚Grundstrukturen allen Messiastums' darzustellen und bietet eine Sammlung an historischen Quellen (Mayer: *War Jesus der Messias?*, 1998, S. 3; siehe auch Rabow: *50 Jewish Messiahs*, 2002; Lenowitz: *The Jewish Messiahs*, 1998). Die Gesamtdarstellung Lenowitzs scheint mir von zweifelhaftem wissenschaftlichen Wert: Er stellte die Messiasprätendenten als Bestandteil eines innerjüdischen Rituals dar, dass die jüdische Gesellschaft im Zustand der Unordnung immer wieder vollführe. Dementsprechend schwingt in der Darstellung eine durchgehend negative Bewertung des jeweiligen Messias-Prätendenten und seiner Anhänger mit (siehe a.a.O. S. 5, S. 276). Andere Studien widmeten sich dem Thema unter zeitgenössischen Fragestellungen. Harst fragte, ob die Menschen einen Messias brauchen und stellte fest, dass zwar bisher keiner „den ersehnten Frieden gebracht" habe, dies aber die Menschen nicht davon abhielte stets aufs Neue auf einen Messias zu hoffen

Sharot betrachtete 1982 erstmals aus einer soziologischen Perspektive das Themenfeld der Jüdischen Mystik und des Jüdischen Messianismus. Seine Darstellung konzentrierte sich auf soziale Bedingungen und er fragte, welche Rolle ihnen in der Modifizierung und Neubewertung bestimmter Aspekte der lang existierenden Tradition des jüdischen Messias-Glauben zukomme.[166] Entgegen der bisherigen Forschungen, in denen man sich v.a. mit der jüdischen Vorstellungswelt zum Messias und historisch mit den Entstehungsbedingungen der messianischen Bewegungen auseinandersetzte, beleuchtete Sharot nun die weitere Entwicklung messianischer Bewegungen. Er untersuchte deren Wachstum und Konsolidierung oder deren Niedergang.[167] Mit Sharot setzten die umfangreichen Studien zum Jüdischen Messianismus ein, die Bewegungen zum Gegenstand der Untersuchung machten.

Doch bevor ich diese Studien darstelle, will ich noch einmal auf den für unsere Überlegungen wichtigsten Punkt aufmerksam machen: Unter dem Begriff Jüdischer Messianismus wird eine Vielzahl an Vorstellungen und Konzepten erforscht, ohne das ein wissenschaftliches Einvernehmen darüber besteht, worin sich explizit jüdische Glaubensvorstellungen zum Messias auszeichnen. Das Judentum stellt in Bezug auf seine messianischen Vorstellungen kein homogenes Ganzes dar:

> „Alas, it is easier to give an account of the historical developments than to define the term itself, which seems to mean all things to all men – or at least to all theologians. In fact, Messianism is often said to be an essential and characteristic feature of Judaism from which it was then transmitted also to other religions and civilizations."[168]

Die Worte Werblowskys machen uns noch einmal darauf aufmerksam, dass innerhalb des Judentums kein Konsens darüber besteht, welche Form von Messianismus als

---

(Harst: *Brauchen wir einen Messias?*, 2009, S. 244). Voigts hingegen wandte sich vom Messias als Person ab, um die Tradition des messianischen Denkens zu hinterfragen. Er verwendete den Begriff ‚das Messianische', den er als „fast beliebig anwendbare Kategorie" versteht, in der sich „das zerbrochene Geschichtsbild" spiegele. Ihm ging es in seiner Darstellung nicht nur um eine Materialsammlung zum Jüdischen Messianismus. Vielmehr versuchte er verschiedene Probleme und Problemebenen, die er bei einer Systematisierung des Themas sieht, aufzuzeigen (Voigts, Manfred: *Jüdischer Messianismus und Geschichte*, Berlin: Agora, 1994, S. 6, 8). Zu nennen sind hier außerdem die bereits erwähnten Sammelbände: Schäfer, Peter; Cohen, Mark (Hg.): *Toward the millennium – Messianic expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Bonn; Köln: Brill, 1998; Baumgarten, Albert I. (Hg): *Apocalyptic Time*, Leiden; Boston: Brill Academic Pub., 2000; Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992. Die darin enthaltenden Aufsätze zu Chabad Lubavitch werden in Abschnitt ‚Jüdischer Messianismus als Opposition' besprochen.

166 Den Ausgangspunkt für seine Darstellung bildeten die zeitgenössischen soziologischen Theoriezugänge zu Religion und Magie, Millenarismus und Mystizismus. Bei letzteren bezieht er sich v.a. auf die Ansätze Ernst Troeltschs und Max Webers (Sharot: *Messianism, Mysticism, and Magic*, 1987, S. 3, 7, 13).

167 A.a.O. S. 238. U.a. reflektiert er, inwieweit messianische Erwartungen soziale Instabilität kompensieren, eine Neubewertung alter Symbole in den Bewegungen eine Rolle spielt und welche Strategien für die Stabilität der Gruppe entscheiden sein können (a.a.O. 238-247, 252).

168 Werblowsky: „Messianism in Jewish History", 1992, S. 35.

jüdisch gilt. Generell müssen wir also die Frage stellen, *wer* innerhalb des Judentums die Autorität hat, messianische Vorstellungen als jüdisch zu beurteilen. Anders formuliert: Wer tituliert bestimmte Vorstellungen als Rand- oder Ausnahmeerscheinung und kann sich dieses Image auch in der jüdischen Lebenswelt durchsetzen, etwa durch Spott, Boykotte oder Resolutionen?

Trotz der Forschungsergebnisse zur messianischen Vorstellungswelt im Judentum und der damit gleichzeitig aufgeworfenen Frage, inwieweit messianische Bewegungen an das Judentum anschlussfähig seien, haben die Thesen Scholems die wissenschaftlichen Forschungen zu messianischen Bewegungen stark beeinflusst. Für unsere Analyse der Bewegung um Schneerson sind hier besonders zwei seiner Thesen relevant: (1) *Die* messianische Idee stehe den rabbinischen Autoritäten entgegen und (2) *die* messianische Idee berge das Potential für Opposition. Auf die Folgewirkungen der zweiten These werde ich in Abschnitt ‚Jüdischer Messianismus als Opposition' eingehen. Im nun folgenden Abschnitt ‚Messianische Bewegungen im Kontext des Judentums' zeige ich, dass sich – trotz der aufgezeigten Anschlussfähigkeit messianischer Bewegungen an das Judentum – auf wissenschaftlicher Ebene der Ansatz herausbildete, messianische Bewegungen in Abgrenzung zum Judentum zu analysieren (gewissermaßen in Anlehnung an Scholems Aussage, *die* messianische Idee stehe den rabbinischen Autoritäten entgegen). Quasi automatisch werden so bestimmte Vorstellungen und Praktiken zum Messias ins Abseits der jüdischen Religionsgeschichte gerückt, ohne dass eine sachliche Prüfung dieser Verortung überhaupt notwendig erscheint. Wenn wir die einzelnen Studien miteinander vergleichen, zeigt sich außerdem, dass die Autoren unterschiedliche Voraussetzungen treffen, um messianische Bewegungen vom Judentum abzugrenzen. Messianische Bewegungen werden entweder wegen eines ‚besonderen' Aktivismus vom Judentum abgrenzt oder aufgrund bestimmter Vorstellungen zur Messias-Figur.

Messianische Bewegungen im Kontext des Judentums

Relativ verbreitet[169] und wohl im Anschluss an Scholems Unterscheidung zwischen ‚passivem' und ‚aktivem' Messianismus entstanden, ist die Betonung des besonderen Aktivismus, den messianische Bewegungen an den Tag legen: Ben-Sasson schrieb 1996, dass die Anhänger messianischer Bewegungen sich intensiv nach der messianischen Zeit sehnen.[170] Werblowsky sprach im Zusammenhang mit messianischen Bewegungen von ‚messianic enthusiasim' bzw. ‚messianic outburts'. Alles drehe sich

[169] Wir finden diesen Ansatz in *EJ* und *ER* Artikeln zum Messianismus (siehe unten).
[170] Ben-Sasson: „Messianic movements", 1996, Sp. 1417.

bei messianischen Bewegungen um die Erwartung, dass der Messias komme.[171] Der Politikwissenschaftler Lintl definierte aufgrund ihres besonderen Aktivismus auch die religiösen Siedler in Israel (*Gush Emunim*)[172] als eine messianische Bewegung, auch wenn die Gruppe selbst keinen Messias-Prätendenten aufweist.[173] *Gush Emunim* entstand 1973 in Israel und geht auf die theologischen Deutungen Abraham Isaak Kook (1865-1935) und seines Sohnes Zvi Jehuda (1891-1982) zurück. Der Erstere interpretierte die Rückkehr der Juden nach Palästina (im Zuge des Zionismus) als Vorbote eines messianischen Zeitalters, das dazu bestimmt sei, schließlich zur Erlösung der gesamten Welt zu führen. Diese Deutungen legitimierten für *Gush Emunim* das Errichten von jüdischen Siedlungen in den von Israel 1967 besetzten Gebieten. Denn, so die religiöse Argumentation, die Einnahme *eretz Yisroel*s durch die Juden spiele eine zentrale Rolle für das Kommen des Messias. Es ist nicht verwunderlich, dass sie daher die ab den 1980er Jahren einsetzende Land-gegen-Frieden-Politik des modernen Staates Israel (*medinat Yisroel*) ablehnten und sich mitunter auch dagegen wehrten.[174] Eine Splittergruppe *Gush Emunims* plante 1984 – um die Erlösung zu beschleunigen – sogar die Sprengung des islamischen Felsendoms in Jerusalem.[175] Auch Grözinger schrieb 2005 messianische Bewegungen kennzeichne ein besonderer Aktivismus:

> „Als messianisch pflegt man eine Bewegung dann zu bezeichnen, wenn sie die alte jüdische Hoffnung auf die nationale Erlösung des Volkes Israel nicht nur, wie zum Beispiel jede synagogale Gemeinde im täglichen Gebet aufnimmt und um die baldige Ankunft des Messias betet, sondern wenn sie überzeugt ist, der Messias weile schon unter den Lebenden, wenn sie glaubt seinen Namen schon zu kennen, wenn ein Messiasprätendent auftritt, der die unmittelbar bevorstehende Erlösung ankündigt und eine entsprechende Gefolgschaft gewinnt. (…)“[176]

---

171 Werblowsky: „Jewish Messianism”, 1987, S. 472, 475.

172 Siehe einführend: Don-Yehiya, Eliezer: „Jewish Messianism, Religious Zionism and Israeli Politics: The Impact and Origins of Gush Emunim”, in: *Middle Eastern Studies* 23 (2), 1987, S. 215-234; Aran, Gideon: „Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)”, in: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.): *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Pr., 1995, S. 265-344; ders.: „Redemption as a Catastrophe: The Gospel of Gush Emunim”, in: Sivan, Emmanuel; Friedman, Menachem M. (Hg.): *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1990, S. 157-175; 222-224. Zu den theologischen Hintergründen siehe auch Demant, Peter: „Jünger der Erlösung – Ideologische Wurzeln des Gusch Emunim“, in: *Babylon – Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 3, 1988, S. 40-51.

173 Lintl: *Fundamentalismus – Messianismus – Nationalismus*, 1996, S. 100.

174 Im Zuge des israelischen Abzugs aus dem Gazastreifen 2005 weigerten sich einige Siedler ihre Häuser zu verlassen. Es kam zu Auseinandersetzungen mit der Armee (Weissbrod, Lilly: „Coping with the failure of a prophecy: the Israeli disengagement from the Gaza Strip“, in: *Journal of Religion & Society* 10, 2008, S. 1-21).

175 Siehe weiterführend: Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst*, 2008, S. 109-121; Gorenberg, Gershom: *The End of Days. Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount,* New York [u.a.]: Free Press, 2000, v.a. S. 128-137.

176 Grözinger: *Jüdisches Denken* Bd. 2, 2005, S. 754.

Grözinger, der noch viele weitere Möglichkeiten aufzählt, messianisch aktiv zu werden, spricht in seiner Definition nur eine feste Konstante an: ‚die alte jüdische Hoffnung auf die nationale Erlösung', die aber, wenn wir Grözinger folgen, nicht mehr Aktivismus auslösen dürfe als ‚zum Beispiel (…) im täglichen Gebet'. Die Rede von einem besonderen Aktivismus messianischer Bewegungen setzt also implizit voraus, dass wir, ähnlich wie Scholem es in Bezug auf *die* messianische Idee unternommen hat, auch *den* anerkannten messianischen Aktivismus im Judentum bestimmen könnten.

Kommen wir zur zweiten Form messianische Bewegungen vom Judentum abzugrenzen – die Festlegung von jüdischen Vorstellungen zur Messias-Figur:

Levinson betrachtete 1994 in seinem Buch *Der Messias* die Erlösung und damit das Kommen des Messias als noch ausstehend.[177] Dementsprechend nannte er Messias-Prätendenten, die eine Bewegung um sich formieren konnten, ‚Hochstapler', ‚Aufrührer' oder ‚Verführer'.[178] Messianische Bewegungen wichen für ihn von der Vorstellung ab, der Messias sei noch nicht gekommen.

Eine modern rationale Sicht auf die Messias-Vorstellungen liegt der Darstellung des Historikers Isaak Markus Jost 1859 zugrunde. Er charakterisierte den Aktivismus messianischer Bewegungen als ‚Ausartungen'.[179] Aber auch die jüdischen Vorstellungen zu Messias und Erlösung im kabbalistischen Denken nannte er missbilligend ‚Verirrungen'. Sein Werk, 1859 publiziert, ist Teil einer Reihe von jüdischen Publikationen, die sich mit der Frage auseinandersetzten, inwieweit das Judentum eine zeitgemäße Religion darstelle. In dieses Bild eines rational aufgeklärten Judentums passten die messianischen Vorstellungen nur bedingt:

> „Fragen wir uns, woher denn gerade im Jahrhundert der aufblühenden Druckerei, des erweiterten Blickes über neu entdeckte Länder, des sich ausdehnenden Verkehrs, folglich auch der vermehrten Nahrungswege und Aussichten zu Ansiedlungen, die Juden, sonst so scharfsichtig, dem Gedanken Raum geben konnten, die Zeit der Erlösung, (...) nahe heran, so erscheint dies kaum erklärbar."[180]

Zu Josts Lebzeiten fand daher auch eine weitreichende Uminterpretation der messianischen Vorstellungen und der daraus resultierenden Praxis statt. Heutzutage finden wir noch Spuren dieser ‚Rationalisierung' im US-amerikanischen *Reform Judaism*.

---

177 Er wünscht: „Sie (die endgültige Erlösung, C.A.) komme bald und in unseren Tagen." (Levinson, Nathan Peter: *Der Messias*, Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1994, S. 177).

178 A.a.O. S. 35, 43, 55.

179 Jost: *Geschichte des Judenthums und seiner Secten* Bd. 3, 1859, S. 214.

180 A.a.O. S. 216f. Eine kurze und prägnante Charakterisierung der Zeitumstände bietet Pyka, Marcus: *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, S. 11-13. Zur Wesensdebatte des Judentums siehe Homolka, Walter: *Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung*, Berlin: Hentrich & Hentrich, 2010, S. 75, sowie Grözinger, Karl E.: „Abraham Geigers theologische Wende vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Debatte um Religion und Vernunft", in: Wiese, Christian; Homolka, Walter; Brechenmacher, Thomas (Hg.): *Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums*, Berlin; Boston: De Gruyter, 2013, S. 15-36, v.a. 15f.

Die Reformjuden der USA nennen ihre Gemeinden ‚temple', weil sie im Zuge ihrer Assimilierung in die USA die nationalen Aspekte der messianischen Vorstellungen aufgaben. Die Erwartung, ein personeller Messias würde kommen und den Tempel in Jerusalem wiederaufbauen, ersetzten sie durch eine allumfassende Ethik, die es zu verwirklichen gelte. Diese ethische Heilserwartung ersetzte den Glauben an einen personellen Messias. Die Gemeinde wurde zum Tempel.[181] Die Veränderung des Messias-Glaubens in den liberalen Richtungen ist einer der wichtigsten Gründe, warum die Orthodoxie bis heute deren Vertreter und Institutionen nicht anerkennt und sie als *minim* diskreditiert.[182]

Als letztes will ich auf die Analysen eingehen, die von der Annahme ausgehen, dass der Wiederauferstehungsglaube automatisch eine Abkehr vom Judentum bedeute. Diese Annahme ist nicht abwegig, wenn wir bedenken, welche Reaktionen die *Messianic Jews,* also Juden, die an die Wiederauferstehung Jesus glauben, im Judentum auslösten. Die *Messianic Jews* wurden in aller Öffentlichkeit als Abtrünnige (*meshumodim*) gebrandmarkt. In jüdischen Zeitschriften kritisierte man sie als ‚cult', ‚apostates' und ‚gentiles'.[183] 1989 entschied der Oberste Israelische Gerichtshof, dass *Messianic Jews* nicht zum jüdischen Volk gehören. Ihre Vereinigungen werden in Israel bis heute nicht anerkannt.[184]

---

[181] Sarna, Jonathan: *American Judaism – A History*, New Haven; London: Yale Univ. Pr., 2004, S. 125; Werblowsky: „Jewish Messianism", 1987, S. 474. Weiterführend siehe: Kohler: *Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation*, 2014.

[182] Sharfman, I. Harold: *The First Rabbi. Origins of Conflict Between Orthodox & Reform: Jewish Polemic Warfare in pre-Civil War America*, Malibu: Joseph Simon Pamgloss Pr., 1988, S. 467-478; Rosenthal; Homolka: *Das Judentum hat viele Gesichter,* 1999, S. 164f.; Yakobson, Gershon: „foderungen az histadrus harabonim zol zikh antshuldikn far 'anti-meshiekh'rezolutsye", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. 1; Wertheimer, Jake: „Judaism without Limits", in: *Commentary* 104 (1), 1997, S. 24.

[183] Zu US-amerikanischen Diskussion siehe: Greenberg, Eric J.: „Messiah Debate Swirls Anew", in: *New York Jewish Week*, 05.07. 1996, S. 1; Gordon: „Inside Jews for Jesus", 1993, S. 22-24, 26f., 32; Wertheimer: „Judaism without Limits", 1997, S. 26; Novak, David: „Why Judaism and Jesus Don't Mix", in: *Moment* 19 (4), 1994, S. 34; Edelstein, Alan: „Jews who choose Jesus", in: *Moment* 19 (4), 1994, S. 30-39,62f.; Ravitz, Jessica: „Behold their God: On the Road with Jews for Jesus",in: *Moment* 29 (6), 2004, S. 46-51, 69-73, 82-85; Preis, Nechama: „Baiting the trap of spiritual Genocide", in: *Jewish Action* 57 (4), 1997, S. 53-57; Halkin, Hillel: „Jews for Jesus – and Vice Versa", in: *Commentary* 119(6), 2005, S. 66-69 und Jews for Judaism: „What will you do if you find this in your child's closet?" [Anzeige], in: *Moment* 21 (1), 1996, S. 9. Zur deutschsprachigen Diskussion siehe: Berger: „Die Seelenkäufer sind aktiv", 17.11.2015, S. 1.

[184] Loth, Heinz Jürgen: „Der Messias aus Brooklyn", in: *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 62 (12), 1999, S. 363. Siehe auch die israelischen Diskussionen um die sogenannte Volksgruppe *felashmura*. Sie sind die Nachkommen äthiopischer Juden, die zum Christentum konvertierten. Mitte der 1990er Jahre konvertierten viele zum Judentum, um die israelische Staatsbürgerschaft zu erhalten. Don Seeman arbeitet in seiner Studie heraus, wie der Gebrauch der Begriffe *anusim* (Marrane) und *mitnazrim* (einer, der Christ wird) in der israelischen Presse die öffentliche Meinung in Israel zugunsten bzw. gegen die konversionswilligen Äthiopier stimmte (Seeman, Don: „Agency, Bureaucracy, and Religious Conversion: Ethiopian 'Felashmura' Immigrants to Israel", in:

Zu den Forschungsarbeiten, die Chabad Lubavitch aufgrund des Wiederauferstehungsglaubens als messianische Bewegung definieren, arbeitete v.a. der zu Beginn des Kapitels zitierte Dein. Wir erinnern uns, er schrieb:

> „Not surprisingly these new beliefs [messianische Deutungen zu Schneerson, C.A.] have attracted a lot of derision from the wider Jewish community and, on account of their proclamations of the imminent resurrection of Schneerson, some have labelled the messianists as 'Christians'. For this is, according to Berger, the first time that a 'second coming Judaism' has been born since early Christianity".[185]

Unter Bezug auf den Wiederauferstehungsglaube scheidet Dein die Chabad Lubavitcher vom Judentum.

Gleichzeitig fließt in seine Studie, die unter dem sog. *failed prophecy* Ansatz den Messianismus um Schneerson analysiert, aber auch der verbreitete Konsens ein, wonach messianische Bewegungen per se zum Scheitern (‚failed') verurteilt seien. Werblowsky schrieb in diesem Zusammenhang folgendes:

> „Messianische Bewegungen […] sind Bewegungen, die a priori und notwendigerweise zum Mißlingen verurteilt sind. Eine jede messianische Bewegung mißlingt, und hinterher wacht man mit Katzenjammer auf. Diejenigen, die das messianische Erlebnis nicht aufgeben wollen und können, re-interpretieren die Ereignisse, die von der Unzulänglichkeit der ersten Schüler falsch verstanden und als Mißlingen angesehen worden sind."[186]

Der *failed prophecy* Ansatz geht auf Festinger, Riecken und Schachter zurück, die 1956 eine Studie zu einer kleinen UFO Religion in Chicago (‚Seeker') publizierten.[187] Im Mittelpunkt ihrer Analyse stand die Frage, wie sich eine nichteingetretene Vorhersage auf die Gruppe auswirkte (‚cognitive dissonance') und wie die Anhänger diese bewältigten.[188] Dein interpretierte nun die ‚proclamations of the imminent resurrection of Schneerson' als eine Bewältigungsstrategie des vermeintlich fehlgeschlagenen Messianismus um Schneerson.

Buckser, Andrew; Glazier, Stephen D. (Hg.): *The Anthropology of Religious Conversion*, Lanham: Rowman&Littlefield Pub., 2003 , S. 33f.).

185 Dein: *Lubavitcher Messianism,* 2011, S. 67.

186 Werblowsky: „Das nachbiblische jüdische Messiasverständnis", 1982, S. 83. Eine kritische Auseinandersetzung bietet: Ravitzky, Aviezer: „The Messianism of Success in Contemporary Judaism", in: Stein, Stephen J. (Hg.): *The Encyclopedia of Apocalypticism III: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, New York: Continuum, 1999, S. 204-229.

187 Festinger, Leon; Riecken, Henry W.; Schachter, Stanley: *When Prophecy Fails*, London: Pinter&Martin Ltd., 2008. Im Original erschienen unter dem Titel: *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Pr., 1956).

188 In einem Aufsatz thematisieren sie auch messianische Bewegungen: Festiger, Leon; Riecken, Henry W.; Schachter, Stanley: „Unfulfilled Prophecies and Disappointed Messiahs", in: Stone, J.R. (Hg.): *Expecting Armageddon – Essential Readings in Failed Prophecy*, London: Routledge, 2000, S. 31-53. Zur neueren Diskussion siehe: Bader, Chris: „When Prophecy Passes Unnoticed: New Perspectives on Failed Prophecy", in: *Journal for Scientific Study of Religion* 38(1), 1999, S. 119-131. Eine kritische Auseinandersetzung bietet: O'Leary, Stephen: „When Prophecy Fails and When it Suceeds: Apocalyptic Prediction and the Re-Entry Into Ordinary Time", in: Baumgarten. Albert I. (Hg): *Apocalyptic Time*, Leiden; Boston: Brill Academic Pub., 2000, S. 340-362, siehe v.a. seine Anmerkungen auf S. 346.

Die Frage, die sich nun stellt, ist: Woran machen die Forscher fest, dass der Messianismus gescheitert ist?

In der Mehrzahl der Studien fungierte bisher der Tod des *rebn*s als Beweis des gescheiterten Messianismus. Bei Shaffir hieß es:

> „The Rebbe died (…) and was buried (…). The prophecy that he had indeed been the Messiah had clearly not be confirmed, so far."[189]

Schulte schrieb:

> „Die an seinem Grab in Queens wachenden Chassiden warteten vergeblich auf seine Auferstehung."[190]

Diese Aussagen der Forscher suggerieren, es herrsche ein gewisser jüdischer Konsens darüber, dass ein potentieller Messias im Judentum nicht sterben dürfe. Wir finden aber im Judentum Konzepte, in denen der Messias stirbt (*mashiach ben yoseph*)[191] und auch Konzepte zum Thema Wiederauferstehung (*techiyat hameitim*).

Im Fall Chabad Lubavitchs scheint die Annahme, messianische Bewegungen ständen in Widerspruch zu jüdischen Konventionen eine derartige Eigendynamik entwickelt zu haben, dass sich die Wissenschaftler trotz des Erfolgs Chabad Lubavitchs in der jüdischen Welt, nicht die Frage stellten, wie dieser Erfolg möglich war. Statt zu fragen, wie sich der Messianismus um Schneerson in die jüdische Welt etablierte oder ob er das Judentum nachhaltig veränderte, finden wir wissenschaftliche Studien, die ohne empirische Grundlage Chabad Lubavitch mit dem Christentum gleichsetzen und den Messianismus um Schneerson leichthin als ‚millennialism' analysieren.[192] Diese Herangehensweise suggeriert nicht nur, dass die Chabad Lubavitcher nicht ganz jüdisch seien, sondern zeigt auch Rückwirkungen auf innerjüdische,[193] v.a. aber auf jüdisch-christliche Diskurse.[194]

---

189 Shaffir: „When Prophecy is not Validated", 1995, S. 120.

190 Schulte: „Der Messias der Utopie", 2001, S. 160.

191 Siehe einführend Zobel: *Gottes Gesalbter*, 1938, S. 51-55.

192 Siehe u.a. Dein: „Jewish Millennialism and Violence", 2009, S. 153-163, 202f.; Katchen, Martin H.: „Who Wants Moshiach Now? Pre Millennialism and Post Millennialism in Judaism", in: *Australian Journal of Jewish Studies* 5, 1991, S. 59-76; Szubin, Adam Jacob: „Why Lubavitch wants the Messiah now: Religious Immigration as a Cause of Millenarianism", in: Baumgarten, Albert I.(Hg.): *Apocalyptic Time*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000, S. 215-240.

193 Siehe u.a. Lockshin, Marty: „Judaism, Christianity and Jewish-Christianity: What the Future May Hold", in: *Les Cahiers du CICC* 8, 1999, S. 137-148; Wolf, Arnold Jacob: „Habad's Dead Messiah", in: *Judaism.* 51 (1), 2002, S. 109-115; Brumlik: „Chabad Lubawitsch", 2008, S. 10-13; ders.: „Ein König von Fleisch und Blut? Inkarnation im Judentum", in: Palmer, Gesine; Brose, Thomas (Hg.): *Religion und Politik: Das Messianische in Theologien, Religionswissenschaften und Philosophien des Zwanzigsten Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, S. 125-139; Simms, Norman Toby: „Has the Jewish God changed His Identity?", in: ders. (Hg.): *Letters and Texts of Jewish History*, Hamilton: Outrigger Pub., 1998, S. 21-32.

194 Das Interesse christlich theologischer Studien scheint v.a. darin zu bestehen, ihren eigenen Glauben an die Wiederkunft Jesus zu legitimieren. Siehe u.a. Redman, Barbara J.: „One God: Toward a Rapprochement of Orthodox Judaism and Christianity", in: *Journal of Ecumenical Studies* 31, 1994, S. 307-331; Joel, Marcus: „The Once and Future Messiah in Early Christianity and Chabad", in: *New Tes-*

Kommen wir zurück zu Scholem. Neben seiner These, dass *die* messianische Idee den rabbinischen Autoritäten entgegenstände, thematisierte er auch, dass *die* messianische Idee das Potential für Opposition berge. In der Soziologie und der Politikwissenschaft wurde dieses Potential aufgegriffen und der Messianismus-Begriff auf Kontexte außerhalb des Judentums übertragen. Gleichzeitig verkürzte dieses Vorgehen das konträre Themenfeld des Jüdischen Messianismus zum Initiator gesellschaftlicher Spannungen und Konflikte. Diese Verkürzung schloss quasi von vornherein auch diejenigen messianischen Bewegungen aus, die sich innerhalb ihres gesellschaftlichen Umfeldes einfügten. Ich vermute, dass es gerade deshalb unter diesem Ansatz keine Messianismus-Studien zu Chabad Lubavitch in den USA gibt. Wie ich in Kapitel 6.2 herausarbeite, lieferten sich die Chabad Lubavitcher weder Straßenschlachten mit der Polizei, noch verübten sie Attentate auf Politiker. Es gab also auch keinen Ansatzpunkt für die Sozialwissenschaftler, Chabad Lubavitch als oppositionelle Kraft zu untersuchen. Ich werde zeigen, dass ihr Messianismus aber dennoch als Bedrohung wahrgenommen wurde. Diese Befürchtungen verdeutlichen, dass auch in den USA Ressentiments gegen Messianismus verbreitet sind. Wir verbinden im alltäglichen Sprachgebrauch mit Messianismus eben eher ‚Unruhestifter ', ‚religiöse Spinner' und ‚Weltzerstörern' als gesetzestreue Bürger.
Auch wenn es zu Chabad Lubavitch Messianismus keine Studien unter diesem Messianismus-Ansatz gibt, will ich der Vollständigkeit halber die wichtigsten Analysen (allerdings zu anderen Bewegungen) vorstellen. Abschließend fasse ich noch einmal die wissenschaftliche Debatte zum Themenfeld Jüdischer Messianismus zusammen und erläutere, warum ich den Begriff Messianismus hier nicht als Analyseinstrument verwende.

Jüdischer Messianismus als Opposition

Die wichtigsten Studien stammen, wie gesagt, aus der Soziologie und der Politikwissenschaft. Greschat fasst ihr Forschungsinteresse wie folgt zusammen:

> „'Messianismus' erscheint oft in Form von Massenbewegungen, und ein Soziologe wird herausfinden wollen, welche soziologischen Gesetzmäßigkeiten hierbei ins Spiel kommen. (…) Weil ‚messianische' Bewegungen wie Vorläufer politischer Umsturzbewegungen aussehen, haben sie das Interesse auch von Politikwissenschaftlern geweckt."[195]

---

tament Studies 47 (3), 2001, S. 381-401; Kjær-Hansen, Kai (Hg.): *Tod eines Messias: Messiasgestalten und Messiaserwartungen im Judentum*, Neuhausen, Stuttgart: Hänssler, 1996.

[195] Greschat, Hans-Jürgen: „Der kommende Heilbringer – Messianismus als Phänomen der außerbiblischen Religionsgeschichte", in: Greschat, Hans-Jürgen [u.a.]: *Jesus – Messias? Heilserwartung bei Juden und Christen*, Regensburg: Pustet, 1982, S. 22.

Ausschlaggebend für die Erforschung des Messianismus, war das Potential der jüdischen Heilserwartung die Hoffnung auf Veränderungen zu nähren, aus denen sich in der jüdischen Religionsgeschichte immer wieder Bewegungen formierten:

> „Gewinnen Menschen die Überzeugung, der Messias sei da oder im Anzug, so entsteht eine Bewegung. Menschen gehen zur Aktion über, deren Stoßrichtung die Zentren der Macht sind."[196]

Dieser Ansatz eröffnete die Möglichkeit messianische Bewegungen nicht nur in Abgrenzung zum Judentum, sondern auch als oppositionelle Kraft in der Gesellschaft zu thematisieren.

> „Whether one chooses pacifism or terror, one still is rejecting the existing conventions governing coercion, and thus there is some consistency in the dynamic."[197]

Die religionssoziologischen Studien beschäftigten sich zunächst mit der Formierung der messianischen Gruppe selbst.[198] In den vergangenen Jahren rückte, ähnlich den historischen Forschungen, v.a. die Rolle des sozialen Umfelds in den Mittelpunkt der Untersuchungen. Das Entstehen messianischer Bewegungen, v.a. als Massenbewegung, wurde als Folge der sozial und wirtschaftlich prekären Situation der Juden beleuchtet.[199] Den Ausgangspunkt dieser Perspektive bildete die Annahme, dass ein gesellschaftliches Klima, in dem viele unzufrieden mit den herrschenden Verhältnissen sind und sich nach Veränderung sehnen, alternative Lebenskonzepte begünstige.[200] Im Mittelpunkt stand u.a. die Organisationsstruktur, wobei die Etablierung der Gruppe vom Auftreten charismatischer Personen – in unserem Fall des Messias und/ oder seiner Propheten – bis hin zur Institutionalisierung der Bewegung, etwa in kanonischen Schriften und festen Organisationsstrukturen untersucht wurde.[201] Man fragte,

---

196 Kippenberg: „Apokalypse/Messianismus/Chiliasmus", 1990, S. 11.

197 Rapoport, David C.: „Messianic sanctions for Terror", in: *Comparative Politics* 20 (2), 1988, S. 203. Siehe auch die Anmerkungen Kleines zur implizit angelegten Weltablehnung des Messianismus: Kleine: „'Religiöser Nonkonformismus' als religionswissenschaftliche Kategorie", 2015, S. 16. Werblowsky weist hier auf den politischen und militärischen Aktivismus hin, den messianische Bewegungen entfalten können (Werblowsky: „Das nachbiblische jüdische Messiasverständnis", 1982, S. 88).

198 Saperstein, Marc: „Introduction", in: ders. (Hg.): *Essential Papers on messianic movements and personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 1. Er bezieht sich auf die Definition ‚Social Movements' der *International Encyclopedia of Social Science* von 1968.

199 U.a. wird der große Erfolg Shabbatai Zvis bei den jüdischen Massen, aber auch die Verbreitung und Etablierung der späteren chassidischen Bewegung, auf die soziale und wirtschaftliche Lage der Juden zurückgeführt (siehe u.a. Scholem: *Sabbatai Ṣevi*, 1973, S. 88-93; Päßler: *Messianismus und Apokalyptik im Judentum*, 2009, S. 33-36, 149; Barnai: „Some Social Aspects of the Polemics between Sabbatians and their Opponents", 2001, S. 81f.; Dubnow: *Geschichte des Chassidismus* Bd. I, 1982, u.a. S. 51; Werblowsky: „Jewish Messianism", 1987, S. 472).

200 Grundlegend sei hier die Studie *Chiliasmus und Nativismus* (1961) von W.E. Mühlmann genannt, der herausarbeitet, dass Umsturzbewegungen gerade bei negativ Privilegierten ihre Anhänger finden (Mühlmann, Wilhelm E.: *Chiliasmus und Nativismus – Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin: Reimer, 1964, u.a. S. 252, 284, 333f.).

201 Levy: *Ethnic Boundedness and the Institutionalization of Charisma*, 1973; Bosk: „The Routinization of Charisma", 1979, S. 150-167. Die Überlegungen basierten auf den analytischen Begriffen Max Webers, u.a. Prophet, Charismatische Herrschaft und dessen Veralltäglichung (Weber: *Wirtschaft und Ge-*

welche Rolle Abgrenzung- und Bewältigungsstrategien für die Stabilität der Gruppe spielten. Die Wissenschaftler analysierten z.B. inwieweit in divergierenden Ernährungs- und Kleidungsformen oder ‚Selbststigmatisierungen' Separierungstendenzen von der sie umgebenen Gesellschaft auszumachen seien.[202]

Die Politikwissenschaftler hingegen konzentrierten sich, entsprechend ihrer disziplinären Ausrichtung, auf das Verhältnis zwischen Messianismus und Politik. Wir können hier zwei Forschungsrichtungen unterscheiden: (1) Studien, die Parallelen zwischen messianischen und politischen Umsturzbewegungen der Moderne thematisierten und (2) Studien, die Messianismus als politischen Widerstand der Gegenwart untersuchten.

Zu Punkt (1): 1961 thematisierte Norman Cohn in seinem Buch *Das Ringen um das Tausendjährige Reich – Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen* erstmals, dass messianische und politische Bewegungen strukturelle Parallelen aufweisen:

> „(…) so bleibt es doch Tatsache, daß sich die elenden und unzufriedenen Massen immer wieder irgendeinem Millenniumspropheten in die Arme warfen. Und wenn das geschah, so entstanden daraus nur zu leicht Bewegungen, die - wenn auch kurzlebig und von verhältnismäßig geringem Umfang – im Rückblick überraschende Ähnlichkeit mit den großen totalitären Bewegungen unserer Zeit aufweisen."[203]

Talmon übertrug den ursprünglich jüdischen Messianismus-Begriff auch auf politische Transformationsprozesse (‚Politischer Messianismus'):

---

sellschaft, 2005, S. 346-355 und 179-188). Siehe einführend u.a. Sharot: *Messianism, Mysticism, and* Magic, 1987, S. 6f. Weiterführend zum Thema des Religionsstifters siehe Antes, Peter (Hg.): *Große Religionsstifter: Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nānak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi,* Augsburg: Weltbild, 2001; zum christlichen Kontext siehe Obst, Helmut: *Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000; zu Charisma siehe Neubert, Frank: *Charisma und soziale Dynamik. Religionswissenschaftliche Untersuchungen am Beispiel von Śrī Rāmakṛṣṇa und Svāmī Vivekānanda,*Aachen: Shaker, 2005, S. 12-27. Siehe in diesem Kontext auch das Vier-Phasen-Modell von Baumgarten zu apokalyptischen Bewegungen Baumgarten, Albert I.: „Introduction", in: ders. (Hg.): *Apocalyptic time*, Brill: Leiden; Boston; Köln, 2000, S. ix-xiii.

202 Zu Chabad Lubavitch siehe: Shaffir: „Interpreting adversity", 1994, S. 43-53; Klapman: *Sectarian strategies for stability and solidarity*, 1991. Siehe weiterführend: Hase: *Askese und Protest*, 2006, S. 117,119, 132, 205; Goffman, Erving: *Stigma – Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, u.a. S. 140-143; Lipp, Wolfgang: „Außenseiter, Häretiker, Revolutionäre. Gesichtspunkte zur systematischen Analyse", in: Fauth, Dieter; Müller, Daniela (Hg.): *Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften*, Würzburg: Religion-und-Kultur-Verl., 1999, S. 18f.; ders.: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1985.

203 Cohn, Norman: *Das Ringen um das Tausendjährige Reich – Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*, Bern; München: Franke Verlag, 1961, S. 7 (im Original erschienen unter dem Titel *The Pursuit of the Millennium*, London: Secker & Warburg, 1957). Auch Mühlmann greift diesen Gedanken in seiner Chiliasmus-Studie auf und spricht von einer „Umkehrung der momentan geltenden Macht- und Besitzverhältnisse" (Mühlmann: *Chiliasmus und Nativismus*, 1964, S. 334).

„Jeder einzelne der messianischen Denker (u.a. Henri Claude de Saint-Simon, Charles Fourier, Karl Marx, C.A.) drückte feierlich die Überzeugung aus, seine Botschaft sei dazu bestimmt, den christlichen Glauben zu ersetzen, das von der Religion erzeugte Schlechte wiedergutzumachen (oder, wie einige glaubten, das Versprechen zu erfüllen, das die Religion gegeben, aber unerfüllt gelassen hatte) und gleichsam die Geschichte ins richtige Geleise zu bringen.“ [204]

Anders als Talmon, erblickte Werblowsky den messianischen Charakter des Marxismus allerdings in der Gerichtetheit auf ein endgültiges Ereignis.[205] Er schrieb dieses ‚Eschaton‘[206], wie er es nannte, auch gewissen Formen des säkularen Humanismus und des Evolutionismus zu.[207]

Allerdings erschwerte die Verallgemeinerung des Jüdischen Messianismus auf strukturelle Merkmale und die Anwendung auf andere soziale Phänomene außerhalb des jüdischen Kontextes eine Abgrenzung des Begriffes zu Utopie,[208] Ideologie oder Umsturz- bzw. Auflehnungsbewegungen.[209] Ähnlich verhielt es sich mit der Abgrenzung des Begriffes zu Apokalyptik und Chiliasmus.[210]

---

[204] Talmon, Jacob L.: *Die Geschichte der totalitären Demokratie* Bd. 2: Politischer Messianismus: die romantische Phase, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 2013, S. 584 (engl. *The Origins of Totalitarian Democracy* Vol. 2: Political Messianism – The Romantic Phase, London: Secker & Warburg, 1960). Siehe weiterführend: Seitschek, Hans Otto: *Politischer Messianismus: Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluss an Jacob Leib Talmon*, Paderborn; München: Schöningh, 2005. Zur theoriegeschichtlichen Einordnung siehe auch Rapoport: „Messianic sanctions for Terror“, 1988, S. 197, der neben Talmon auf Hobsbawm, Eric J.: *Primitive Rebels*, Manchester: Univ. Pr., 1959 verweist.

[205] Löwy schreibt, dass der sozialistische Aktivismus einiger jüdischer Intellektueller Wissenschaftler veranlasste, die Bewegung auf ihre ‚jüdische Religiosität‘ zurückzuführen (Löwy, Michael: *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, Berlin: Kramer, 1997, S. 24).

[206] Werblowsky: „Das nachbiblische jüdische Messiasverständnis“, 1982, S. 75.

[207] Siehe weiterführend: Gebhardt, Jürgen: „Messianische Politik und ideologische Massenbewegung“, in: Knoll, Joachim H.; Schoeps, Julius H. (Hg.): *Von kommenden Zeiten. Geschichtsprophetien im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Burg-Verlag, 1984, S. 40-49; Voigts, Manfred: „Jüdischer und universalistischer Messianismus”, in: Faber, Richard (Hg.): *Politische Religion, religiöse Politik*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, S. 75-91.

[208] Folgen wir der Utopie-Definition Mannheims, so besteht das entscheidende Definitionskriterium für Utopien in deren transformierender Wirkung auf das historisch-gesellschaftlich Bestehende (Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2015, S.185). Zwar bezieht sich Scholem in seinem Utopie-Begriff auf den Ernst Blochs, aber entscheidend ist auch hier der Moment des „ganz neuen, messianisch zu verwirklichenden Standes der Welt“ (Scholem: „Zum Verständnis der messianischen Idee“, 1970, S. 125). Der Utopie-Begriff fand im jüdischen Kontext v.a. auf das Themafeld ‚säkularisierter Messianismus‘ Anwendung. Siehe u.a Löwy: *Erlösung und Utopie*, 1997, u.a. S. 25-29; Schulte: „Der Messias der Utopie“, 2001, S. 135-165, v.a. S. 151f., 164).

[209] Mühlmann: *Chiliasmus und Nativismus*, 1964. Die Parallele bildet hier die Verankerung der Bewegungen in sozialen Randgruppen (Kippenberg: „Apokalypse/Messianismus/Chiliasmus“, 1990, S. 12). Siehe einführend in die Thematik Auflehnungsbewegungen: Balint, Iuditha; Dingeldein, Hannah; Lämmle, Katrin: „Protest, Empörung, Widerstand. Zur Analyse von Auflehnungsbewegungen. Eine Einleitung“, in: diess. (Hg.): *Protest, Empörung, Widerstand. Zur Analyse von Auflehnungsbewegungen*, Konstanz: UVK, 2014, S. 9-15.

[210] Siehe die Anmerkungen Kippenberg: „Apokalypse/Messianismus/Chiliasmus“, 1990, S. 9.

In der Religionswissenschaft hat sich der Begriff Messianismus, nicht zuletzt auch durch seine jüdisch-christlichen Implikationen, nicht als Analyseinstrument etabliert. Stattdessen spricht man gewöhnlich von Erneuerungs-, Revitalisations- oder Nativismus-Bewegungen oder Krisenkulten. In der Alltagssprache haben die Begriffe ‚Messias' und ‚Messianismus' außerdem über das jüdisch-christliche Vokabular hinaus eine Transformierung und inhaltliche Erweiterung erfahren. Beispielsweise kürzt sich die neo-schintoistische Sekte des ‚Weltheils' Sekai Kyuseikyo als Meshia-kyo ab. [211]
Für den jüdischen Kontext selbst eignet sich dieser ‚Politische Messianismus' nur bedingt als Analyseinstrument. Da wir hier auch andere Ansätze zur Beschreibung messianischer Bewegungen finden und diese Analysen ebenfalls von ‚Messianismus' sprechen, kommt es zu kuriosen Widersprüchen. Wir erinnern uns an die Messianismus-Analysen, die messianische Bewegungen in Abgrenzung zum Judentum beschrieben. Es gibt im jüdischen Kontext Gegenstände, die unter diesem Ansatz nicht die Kriterien einer messianischen Bewegung erfüllen, die aber mitunter aufgrund ihres Messianismus in Opposition zum politischen System stehen. Das Bild der Gewalt- und Umsturzbewegung wird also auf den jüdischen Kontext rückübertragen und Gruppen, die bisher nicht im jüdischen Abseits verortet wurden, werden plötzlich als gesellschaftliche Abweichler wegen ihres Messianismus diskutiert.
Ein Beispiel:
Der Zionismus wurde in der Literatur vorwiegend als ein alternativer säkularer Lebensentwurf gehandhabt, der letztendlich auf politischer Ebene mit der Entstehung des Staates Israel verwirklicht wurde. ‚Utopie' oder ‚Nation'/‚Nationalismus' sind daher als Analysebegriffe verbreitet.[212] In den letzten Jahren häuften sich allerdings die Studien, die fragten, ob auch der Zionismus als eine Art ‚Politischer Messianismus' zu bewerten sei.[213] Gehen wir dieser These einmal nach: Die zionistische Bewe-

---

[211] Werblowsky, R. J. Zwi: „Messias, Mystik, Politik", in: ders.: *Magie, Mystik, Messianismus: Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums*, Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 1997, S. 237.

[212] Siehe u.a. Meißner, Joachim; Meyer-Kahrweg, Dorothee; Sarkowicz, Hans: „Vorwort", in: diess. (Hg.): *Gelebte Utopien: alternative Lebensentwürfe*, Frankfurt a.M.; Leipzig: Insel-Verl., 2001, S. 7-10, v.a. 7 und 9. Sie verwendeten als Impuls ihrer Sendereihe Theodor Herzls Ausspruch: „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen". Der Zionismus gilt hier als ‚gelebte' Utopie, den die Autoren im Anschluss an Mannheim als einen „tatsächliche[n] revolutionäre[n] Akt oder eine alternative Lebensform, die die Befreiung des Individuums bzw. der Gemeinschaft zum Ziel hat" verstehen (A.a.O. S. 8). Siehe weiterführend den Sammelband Brenner, Michael; Weiss, Yfaat (Hg.): *Zionistische Utopie – Israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München: Beck, 1999; Peck, Clemens: *Im Labor der Utopie. Theodor Herzl und das ‚Altneuland'-Projekt*, Berlin: Jüdischer Verlag, 2012.

[213] Siehe Rose, Jaqueline: *The Question of Zion*, Princeton; Oxford: Princeton Univ. Pr., 2007, S. 1-57, v.a. S. 9f. Werblowsky: „Messias, Mystik, Politik", 1997, S. 245; Idel, Moshe: „Messianische Wissenschaftler. Über frühe israelische Wissenschaft, Politik und Messianismus", in: Palmer, Gesine; Brose Thomas (Hg.): *Religion und Politik: Das Messianische in Theologien, Religionswissenschaften und Philosophien des Zwanzigsten Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, S. 37-72. Kochan bietet

gung könnte man als eine messianische Bewegung verstehen, wenn man die jüdische Heilserwartung auf die Rückkehr der Juden nach Palästina verkürzt. Keine Frage, die Gründung des Staates Israel hat die gesellschaftlichen Verhältnisse entscheidend verändert. Seit mehr als 2000 Jahren gibt es erstmals wieder einen Staat, in dem die Juden die Bevölkerungsmehrheit stellen. Kurios ist aber, dass die Messianismus-Forschungen sich nicht allein auf die zionistische Bewegung konzentrieren, sondern auch Spannungen im heutigen Staat Israel zum Gegenstand haben.[214] Denn innerhalb des Judentums bleibt es nach wie vor umstritten, ob die Juden – ohne den Messias – eine Rückkehr in das Land ihrer Vorväter haben antreten dürfen.[215] Ein beliebtes Beispiel dieses Widerstands gegen den säkularen Staat ist die Gruppe *Neturei Karta*, die ‚Wächter der Stadt'. Levinson griff die Gruppe in seinem Buch zu messianischen Bewegungen auf und schrieb:

> „Im Staat Israel genießen sie (Neturei Karta, C.A.) offensichtlich Narrenfreiheit, wenn auch ihre Aktivitäten das Maß des Erträglichen überschreiten."[216]

Neturei Karta lehnt den Staat Israel ab. Ihre Anhänger verweigern den Wehrdienst, zahlen keine Steuern und begehen den Unabhängigkeitstag des Staates als Trauertag.[217] Ohne Frage, sie begehren gegen die politischen Verhältnisse auf.[218] Ihr Widerstand wurzelt in der messianischen Heilserwartung: *Neturei Karta* lehnt jeden messianischen Aktivismus ab. Der Glaube an das Kommen des Messias begrenzt sich für

---

einen Einblick in die innerjüdischen Diskussionen um die messianischen Implikationen des Zionismus um 1900 (Kochan, Lional: *Jews, Idols and Messiahs. The Challenge from History*, Oxford; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1990, S. 180-191). Siehe weiterführend: Sharot, Stephen: „Judaism in Israel: Public Religion, Neo-Traditionalism, Messianism and Ethno-religious Conflict", in: Beckford, James A.; Demerath, N.J. (Hg.): *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, Los Angeles, Calif. [u.a.]: SAGE, 2009, S. 670-696.

214 Werblowsky: „Messias, Mystik, Politik", 1997, S. 246f.; Yerushalmi: „Israel, der unerwartete Staat", 2006, S. 6-85; Katz, Jacob: „Israel and the Messiah", in: Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 489-491; Taubes, Jacob: „The Price of Messianism", in: Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 551-557. Siehe auch Scholem: „Zum Verständnis der messianischen Idee", 1970, S. 167; Friedman, Menachem M.: „The State of Israel as a Theological Dilemma", in: Kimerling, Barukh (Hg.): *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1989, S. 165-215; Ravitzky, Aviezer: „Religiöse und Säkulare in Israel: Ein Kulturkampf?", in: Brenner, Michael; Weiss, Yfaat (Hg.): *Zionistische Utopie – Israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München: Beck, 1999, S. 148-172, u.a. S. 156, 159.

215 Siehe beispielsweise die abwehrende Haltung deutscher Rabbiner gegenüber dem Zionismus: Brenner, Michael: „Warum München nicht zur Hauptstadt des Zionismus wurde – Jüdische Religion und Politik um die Jahrhundertwende", in: Brenner, Michael; Weiss, Yfaat (Hg.): *Zionistische Utopie – Israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München: Beck, 1999, S. 47f..

216 Levinson: *Der Messias*, 1994, S. 146.

217 Ebd.

218 Siehe auch Kleine: „‚Religiöser Nonkonformismus' als religionswissenschaftliche Kategorie", 2015, S. 17.

sie auf den Rahmen synagogaler und häuslicher Riten. Das Kommen des Messias und der Erlösung legen sie ganz in Gottes Hand.[219] Da sie jegliches menschliche Eingreifen in die Erlösung ablehnen, negieren sie auch die politischen Verhältnisse, unter denen sie leben.[220] Während wir also im Kontext des Judentums diesen ‚passiven' Messianismus *Neturei Karta*s schwerlich als jüdische Ausnahmeerscheinung deklarieren können, glückt es zumindest dem Politikwissenschaftler, mittels *Neturei Karta*s Interpretationen zum Messias auch den Jüdischen Messianismus zur potentiellen Bedrohung des modernen Rechtsstaats zu deklarieren und ins gesellschaftliche Abseits zu rücken.[221]

Damit kommen wir zu Punkt (2) und den Studien, die Jüdischen Messianismus als politischen Widerstand der Gegenwart untersuchten. Zu diesen Studien zählten die bereits erörterten Fundamentalismus-Studien, aber auch die Forschungen zu jüdischen Radikalismus und religiös motiviertem Terrorismus. Zu den Fundamentalismus-Forschungen möchte ich hier kurz an Heilmans Aussagen erinnern. Er beschrieb Messianismus als einen Weg, ‚the problems of contemporary existence' zu lösen,[222] und als eine Antwort auf die ‚erosion of the traditional world of Jewish life through secularization'.[223] Auch wenn messianische Bewegungen nicht nur in der Moderne entstanden, so wurde in den Fundamentalismus-Studien nur der Messianismus zeitgenössischer Gruppen thematisiert. Wie bereits erläutert, passte ihre messianische Weltdeutung nicht so recht zum Religionsbild der modern westlichen Gesellschaften. Als vermeintliche Gegenspieler der Moderne schienen messianische Bewegungen auch als Widersacher des modernen Rechtsstaats eine Untersuchung wert.

Ausführlicher will ich nun auf die Messianismus-Studien eingehen, die mit Hilfe der Begriffe ‚Radikalismus' und ‚Terrorismus' das Themenfeld erschlossen:

Zu jüdischem Radikalismus arbeitete Ravitzky, der 1996 unter dem Titel *Messianism, Zionism and Jewish Radicalism* erstmals die verschiedenen jüdisch-theologischen Interpretationen zur Entstehung des heutigen Staats Israel systematisierte und sie im Kontext der politischen Veränderungen über die Jahre hinweg analysierte.[224] Er kam zu dem Ergebnis, dass mit der Staatsgründung 1948 ein ‚process of radicalization'

---

219 Ravitzky: *Messianism, Zionism and Jewish Radicalism*, 1996, S. 61.

220 Diese Ansicht basiert auf dem Glauben, dass die Juden erst mit dem Anbruch der messianischen Zeit bzw. mit dem Kommen des Messias in das Land Israel zurückkehren (u.a. Jes 11, 11-12/ 43, 5-6 / 49, 12; Jer 23, 3,8 / 31, 8, 10; siehe weiterführend Zobel: *Gottes Gesalbter*, 1938, S. 16).

221 Siehe auch Chai, Soo-Il: *Die messianische Hoffnung im Kontext Koreas*, Ammersbek bei Hamburg: Verlag an der Lottbek Jensen, 1990. Er unterscheidet zwischen Politischen Messianismus und dem Minjung-Messianismus, wobei er dem ersteren politische Stoßkraft zuspricht, den letzteren sieht er v.a. als religiöse Manifestation der Unterdrückung (A.a.O. S. 10f.).

222 Heilman: „Foreword", 1995, S. XIV.

223 Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. xv.

224 Zu Chabad Lubavitch siehe Ravitzky: *Messianism, Zionism and Jewish Radicalism*, 1996, S. 181-206.

einsetzte.[225] Allerdings bleibt unklar, warum Ravitzky gerade diese Positionen als ‚radical' auswählte. Es gibt m.E. nach dafür zwei Möglichkeiten: Entweder griff er sie auf, weil sie in der Alltagssprache als ‚radical' wahrgenommen wurden oder er spielte mit ‚radical' auf bestimmte inhaltliche oder strukturelle Gemeinsamkeiten dieser Interpretationen an. In seinem Nachwort vermerkte er nur:

> „In the present work, I have focused primarily on radical religious positions. Of course, we must not ignore the existence of other, more moderate religious viewpoints, which find expression even now within mainstream Orthodox Jewry." [226]

Mit ‚radical' schien er also Interpretationen zum Staat zu diskutieren, die v.a. nicht dem ‚mainstream' oder ‚moderate religious viewpoints' entsprachen. ‚Radical' bezeichnete die Positionen von Minderheiten, und nicht unbedingt, wie ich auf den ersten Blick gemutmaßt hätte, Positionen, die für einen demokratischen Rechtsstaat gefährlich werden könnten.

Wenden wir uns nun den Terrorismus-Forschungen zu. Die wichtigsten Arbeiten zum Jüdischen Messianismus stammten hier von Rapoport, der sich u.a. mit dem jüdischen Widerstand gegen Rom im 1. Jh. auseinandersetzte. In seinen Aufsätzen „Messianic sanctions for Terror"(1988) und „Why Does Religious Messianism Produce Terrorism?"(1987)[227] argumentierte er, dass von messianischen Bewegungen ein besonderes Gewaltpotential ausgehe (*holy terror*).[228]

> „(…) I cannot emphasize the point enough, terror is attractive in itself to messianists just because it is outside the normal range of violence and for this reason represents a break with the past, epitomizing the antinomianism or complete liberation which is the essence of the messianic expectation."[229]

Scheffler reflektierte 2012 Rapoports Analyse des jüdischen Widerstandskampfes und stellte die interessante Frage, warum Rapoport die *Sikarier* ‚Terroristen' nenne, wenn doch Gewalt zum Alltag der damaligen Juden gehörte.[230] Rapoport selbst hatte explizit zwischen Gewalt und Terror unterschieden:

> „(…) terror is violence which goes beyond the norms generally accepted as regulating violence."[231]

---

225 Ravitzky: *Messianism, Zionism and Jewish Radicalism*, 1996, S. 7. Zu den Gegenständen des Themenfelds 'Radicalism' siehe: Sivan, Emmanuel; Friedman, Menachem M. (Hg.): *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1990.

226 Ravitzky: *Messianism, Zionism and Jewish Radicalism*, 1996, S. 208.

227 Rapoport: „Messianic sanctions for Terror", 1988, S. 195-213; Rapoport, David C.: „Why Does Religious Messianism Produce Terror?", in: Wilkenson, Paul; Stewart, Alasdair (Hg.): *Contemporary Research on Terrorism*, Aberdeen: Aberdeen Univ. Pr., 1987, S. 72-88. Bis auf kleine Formulierungsunterschiede stimmen beide Aufsätze in Fragestellung, Argumentation und Schlussfolgerung überein.

228 A.a.O. S. 195.

229 A.a.O. S. 210.

230 Scheffler, Thomas: „Auf der Suche nach dem radikalen Milieu: ‚Zeloten', ‚Sikarier' und ‚messianischer Terror' im antiken Judentum", in: Malthaner, Stefan; Waldmann, Peter (Hg.): *Radikale Milieus: Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*, Frankfurt a.M.; New York: Campus, 2012, S. 66.

231 Rapoport, David C.: „Terror and the Messiah. An Ancient Experience and Modern Parallels", in: ders.; Alexander, Yonah (Hg.): *The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justification*, New York [u.a.]: Pergamon Pr., 1982, S. 15; siehe auch ders.: „Introduction", in: ders.; Alexander, Yonah (Hg.):

Im deutschsprachigen Raum hat v.a. der Religionswissenschaftler Kippenberg umfangreiche Studien zum Thema Terror vorgelegt.[232] Aber auch er verwendete für seine Analyse *Gush Emunim*s nicht den Terrorismus-Begriff, sondern den Begriff Gewalt.[233] Aus diesem Blickwinkel blieb zunächst offen, ob es sich um akzeptierte (z.B. staatliche) oder nicht anerkannte Gewalt, sozusagen ‚beyond the norms' (Terror), handelte. Die Anwendung des Gewalt-Begriffs schuf also eine gewisse Distanz zum Gegenstand und ermöglichte die Darstellung aus verschiedenen Blickwinkeln (Perspektive der Täter, Opfer, Sympathisanten, Staat etc.). Die Anwendung des Terrorismus-Begriffs hingegen rückte die Gegenstände schon allein durch die Definition (‚beyond the norms') ins gesellschaftliche Abseits. Laquer wies bereits 1977 daraufhin, dass die Terrorismus-Analysen impliziert das liberal-demokratische System zur allgemeinen ‚norm' erhoben.[234] In Folge dieser Kritik stellten sich die Terrorismus-Forscher der Frage, inwieweit Terrorismus nicht ‚beyond', sondern gerade in der Gesellschaft verankert sei:

> „The terrorist *knows* that others will regard his actions as shocking or as atrocities, and this is one reason why he acts as he does, for his object in using terror for messianic ends is to create a "new consciousness" by methods which provoke extreme emotional reactions--panic, horror, revulsion, outrage, and sympathy."[235]

In der Alltagssprache, so schrieb Khatchadourian, blieb allerdings die Annahme ‚terrorism is always wrong' verbreitet.[236] Auch Rapoport schien sich bewusst, dass die Anwendung des Terrorismus-Begriffs auf das Thema Jüdischer Messianismus negati-

---

The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justification, New York [u.a.]: Pergamon Pr., 1982, S. xiii; Rapoport: „Messianic sanctions for Terror", 1988, S. 196, 211.

232 Siehe u.a. Kippenberg, Hans G.; Seidensticker, Tilman (Hg.): *Terror im Dienste Gottes. Die ‚Geistliche Anleitung' der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt a.M.; New York: Campus, 2004.

233 Kippenberg: *Gewalt als Gottesdienst*, 2008, S. 101-122.

234 Laqueur, Walter: „Interpretationen des Terrorismus: Fakten, Fiktionen und politische Wissenschaft", in: Funke, Manfred (Hg.): *Terrorismus. Untersuchungen zur Strategie und Struktur revolutionärer Gewaltpolitik*, Kronberg/ Ts.: Athenäum Verlag, 1977, S. 47. Sein Aufsatz bietet einen Einblick in die Probleme und Forschungsfelder der Terrorismusforschung in den 1970ern.

235 Rapoport: „Messianic sanctions for Terror", 1988, S. 197. Die Studien setzten sich mit dieser Frage im Kontext der Forschungen zu Terrorismus und Moral, zum radikalen Milieu, zu Parallelen zwischen Terroristen und Freiheitskämpfern, zu politischem Widerstand und Protest auseinander. Siehe u.a. Rapoport, David C.; Alexander, Yonah (Hg.): *The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justification*, New York [u.a.]: Pergamon Pr., 1982; Khatchadourian, Haig: *The Morality of Terrorism*, New York [u.a.]: Peter Lang, 1998, u.a. S. 3, 94;Waldmann, Peter: *Terrorismus: Provokationen der Macht*, Hamburg : Murmann, 2011, u.a. S. 14; Malthauer, Stefan; Waldmann, Peter: (Hg.): *Radikale Milieus: Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*, Frankfurt a.M.; New York: Campus, 2012; Walter, Eugene Victor: *Terror and Resistence. A Study of Political Violence*, London; Oxford, New York: Oxford Univ. Pr., 1969; Pettenhofer, Andreas: *Radikaler Protest. Zur soziologischen Theorie politischer Bewegungen*, Frankfurt a.M.: Campus-Verl., 2010; Balint, Iuditha; Dingeldein, Hannah; Lämmle, Katrin (Hg.): *Protest, Empörung, Widerstand. Zur Analyse von Auflehnungsbewegungen*, Konstanz: UVK, 2014.

236 Khatchadourian: *The Morality of Terrorism*, 1998, S. xi.

ve Auswirkungen, v.a. auf unser alltagssprachliches Verständnis zum Messianismus, haben könne. Er betonte explizit, dass nicht jeder Messianismus auch zum Terrorismus führe:

> „It is, of course, a commonplace among the historians and sociologists of messianic movements that they often produce terror. But (…) Most messianic groups have not engaged in terror, and indeed they are often committed to pacifism, (…)."[237]

Die Verkürzung des Jüdischen Messianismus auf sein revolutionäres Potential und damit zum Initiator gesellschaftlicher Spannungen und Konflikte hatte auch Auswirkungen auf die gesellschaftliche Wahrnehmung Chabad Lubavitchs. 2005 erschien z.B. eine populärwissenschaftliche Darstellung zur Gruppe, die den polemisierenden Untertitel ‚Messianisten-Netzwerke treiben zum Weltende' trug. [238]

Wenn messianische Bewegungen nur als Bewegungen untersucht werden, die zu Gewalt greifen und den modernen Rechtsstaat bedrohen, wundert es kaum, dass sich in den Forschungen zum Jüdischen Messianismus die Präsupposition hielt, dass von Messianismus eine Bedrohung der vorherrschenden (politischen) Verhältnisse ausgehe.

Zum Schluss fasse ich nun noch einmal die wichtigsten Punkte für meine Analyse aus den bisherigen Forschungen zusammen:

Auch wenn in den letzten Jahren der Messianismus-Begriff kritisch reflektiert wurde, so musste ich in Bezug auf die bisherigen Studien zu Chabad Lubavitch – oder besser gesagt, anhand der gravierenden Forschungslücken zur Bewegung – feststellen, dass auch hier die drei wesentlichen Präsuppositionen der Messianismus-Forschungen stillschweigend vorausgesetzt wurden und daher auch eine kritische Reflexion derselben im Zusammenhang mit den *meshichist*s nicht erfolgte. Es existiert weder eine Studie, die sich der Frage stellt, welche innerjüdischen Debatten durch die *meshichist*s ausgelöst wurden (und warum es Chabad Lubavitch dennoch gelang, ihr Image als ‚authentische' Juden zu behaupten), noch finden wir eine Studie, die der Frage nachgeht, ob die *meshichist*s in den USA zu ‚Unruhestiftern' wurden und mit dem bestehenden politischen System in Konflikt gerieten. Es wurde also bisher nicht belegt, ob der Messianismus um Schneerson jüdischen Konventionen widersprach oder eine Bedrohung für die US-Gesellschaft darstellte und sich etwa der Staat veranlasst sah, in das Geschehen einzugreifen.

Die mit dem Messianismus-Begriff transportierten Präsuppositionen, aber auch die gesellschaftlich verbreiteten Ressentiments gegen messianische Bewegungen haben mich dazu veranlasst, den Messianismus-Begriff hier nicht als Analyseinstrument zu

---

[237] Rapoport: „Messianic sanctions for Terror", 1988, S. 196.

[238] Eggert, Wolfgang: *Erst Manhattan – Dann Berlin. Messianisten-Netzwerke treiben zum Weltende*, München: Chronos Medien, 2005.

verwenden. Im empirischen Teil der Arbeit spreche ich zwar von ‚Messianismus', ich verstehe den Begriff allerdings nur deskriptiv. Mit ‚Messianismus' fasse ich im Kontext meiner Aussagen diejenigen Aktionen oder Stellungnahmen zusammen, in denen Schneerson nachweisbar auch als Messias proklamiert wurde (Kapitel 5.).
Im folgenden Kapitel führe ich ein bereits religionswissenschaftlich erprobtes Analyseinstrument ein: Das Konzept des *Religiösen Nonkonformismus*. Von Vorteil ist für uns zunächst, dass der Begriff nicht, wie etwa der Messianismus-Begriff, in der Alltagssprache für Chabad Lubavitch gebräuchlich ist. So umgehen wir das Problem, dass Ressentiments, die mit Messianismus im alltäglichen Sprachgebrauch verbunden werden, unsere wissenschaftliche Analyse beeinträchtigen. Zum anderen geht das Konzept nicht davon aus, dass abweichende Lebensentwürfe per se im Widerspruch zu den gegebenen Konventionen stehen, also eine Rand- oder Ausnahmeerscheinung darstellen. Vielmehr werden mit dem Konzept alternative Optionen als fester Bestandteil der Gesellschaft aufgefasst, denen eine entscheidende Rolle in sozialen Wandlungsprozessen zukommen kann. Gerade weil sie vermeintlich feststehende Konventionen in Frage stellen und damit relativieren, scheinen abweichende Lebensentwürfe prädestiniert zu sein, gesellschaftliche Debatten auszulösen, die Monotonie des Alltags zu durchbrechen und gesellschaftlichen Neuerungen den Weg zu ebnen. Mittels des *Religiösen Nonkonformismus* mache ich nicht nur die innerjüdischen, wie staatlichen Reaktionen auf die *meshichist*s zum Thema der Analyse (und schließe somit die bisherigen Forschungslücken zu Chabad Lubavitch), sondern stelle auch die Frage, ob sich anhand der Empirie bestimmte Faktoren aufzeigen lassen, die eine entscheidende Rolle für die spätere Toleranz des Messianismus um Schneerson spielten und letztendlich gesellschaftliche Veränderungen den Weg bereiteten.

3 Nonkonformisten statt Sektierer: Messianismus als innovative Kraft

3.1 Nonkonformisten zwischen Anpassung und Selbstbehauptung

Der Begriff ‚nonconformists' stammt aus dem 16./17. Jahrhundert und wurde für englische und walisische Protestanten gebraucht. Ihnen gemein war die Weigerung sich den sogenannten ‚acts of uniformity' der *Church of England* 1549 und 1559, verschärft 1662 zu beugen. Sie leugneten die staatliche Autorität in Religionsdingen, nicht nur indem sie sich weigerten der Kirche beizutreten, sondern auch indem sie an Praktiken festhielten, die nicht die Zustimmung der *Church of England* fanden. In gewisser Weise stellte ihr Beharren auf diese Praktiken auch eine Form des Protestes dar, denn sie beanstandeten damit die Beibehaltung traditioneller Bräuche in der *Church of England*. Nach Ansicht der ‚nonconformists' entsprachen diese noch denen der Papstkirche[239] und sie forderten weitgreifende Reformen:

> „Seine [Thomas Morton, C.A.] Nonkonformisten sind ein radikaler Teil der Kirche, aber eben ein Teil der Kirche. Sie gründen keine neue Kirche und damit kein neues Normensystem, das mit dem geltenden (dem der Church of England) konkurriert. Sie sind lediglich um Reformen innerhalb der Kirche bemüht, die sie durch nonkonforme Praktiken einfordern."[240]

Ihr Aufbegehren gegen die *Church of England* setzte die ‚nonconformists' einer Reihe von Verfolgungen aus und der Begriff selbst entwickelte sich zum Stigma ihrer Opposition:

> „The names 'Separatist', 'Dissenter', and 'Nonconformist' were all negative terms, emphasizing deviation from the accepted norm and carrying with them implications of inferitority and second-class citizenship."[241]

Die Opposition der ‚nonconformists' führte, trotz staatlicher Restriktionen, nicht zu ihrer gesellschaftlichen Isolation. Nicht alle Kirchenvertreter maßen ihren nonkonformen Praktiken derart Gewicht zu, dass sie sie auch bestraften. Bei den Adligen fanden sie sogar Sympathisanten:

---

239 Skoeries, Martin: „Wie wird man Nonkonformist? Über die Identitätsstiftung englischer Protestanten während der Verfolgung unter Maria Tudor (1553-1558)", in: *ZfR* 23 (1), 2015, S. 69, 81.

240 A.a.O. S. 68. Er bezieht sich hier auf ein Zitat Thomas Mortons, dem Bischof von Chester.

241 Watts, Michael R.: *The Dissenters Vol. I – From the Reformation to the French Revolution*, Oxford: Oxford University Press, 1978, S. 2.

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018
C. Altmann, *Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus*, https://doi.org/10.1007/978-3-658-20081-7_3

> „Eine entscheidende Bedingung der kulturellen Dynamik nonkonformer Ideale hin zum Nonkonformismus war sicherlich eine fortwährende politische Unterstützung. Neue Ideen brauchten ihre Vertretung im Zentrum der Macht.“[242]

Die ‚nonconformists‘ selbst wehrten sich zwar gegen die Konformitätszwänge der *Church of England*, waren aber nie absolute Widersacher der anglikanischen Kirche. Denn auch sie kämpfen für die Behauptung der protestantischen Autonomie gegenüber dem Papst und bildeten keine eigene Kirche, sondern hielten vielmehr ihrer Kirche den kritischen Spiegel vor und drängten auf einen inneren Wandel. Skoeries zeigte an verschiedenen Vertretern der ‚nonconformists‘, wie sich ihr Protest in Relation zu den Reaktionen der Kirchenvertreter veränderte:

> „Aus Ermahnungen durch die Bischöfe wurden Anzeigen, aus Anzeigen Suspendierungen und aus Suspendierungen Exkommunikationen. Diese sich stetig verschärfenden Maßnahmen begleiteten einen Prozess der Radikalisierung des Nonkonformismus. Die Kritik richtete sich nicht mehr gegen einzelne Unzulänglichkeiten der Kirchenordnung, sondern zusehends gegen ihr hierarchisches System.“[243]

Langfristig gesehen, gelang es den staatskirchlichen Autoritäten nicht, den Widerstand der ‚nonconformists‘ zu brechen. Das Parlament gewährte ihnen 1689 die Freiheit, eigene Kirchen zu bauen und Prediger bzw. Lehrer einzusetzen. Allerdings durften sie weiterhin keine politischen Ämter bekleiden und mussten einen Treueid ablegen (*Act of Toleration*, 1689). Das Festhalten an ihren Idealen scheint sich dennoch in gewisser Weise für die ‚nonconformists‘ bezahlt gemacht zu haben: Sie erkämpften trotz politischen Widerstandes staatliche Reformen, die ihren Nonkonformismus rechtlich verankerten.

Der Begriff ‚nonconformists‘ hat inzwischen einen Bedeutungswandel vollzogen. Er fungiert (1) als Sammelbezeichnung für all jene Protestanten, die sich vom Anglikanismus distanziert haben, und wird z.B. auch für Baptisten, Methodisten, Calvinisten oder Kongregationalisten in späteren Perioden der englischen Geschichte verwendet.[244]

---

[242] Skoeries: „Wie wird man Nonkonformist?“, 2015, S. 85.

[243] A.a.O. S. 83.

[244] Der Begriff wird später auf protestantische Randgruppen in Europa und Nordamerika ausgedehnt. In den religionswissenschaftlichen Forschungen finden wir ‚nonkonform‘ auch im Zusammenhang mit Weltanschauungsgemeinschaften und philosophische Vereinen aus der Neueren Geschichte Europas. Siehe einführend Kleine: „‘Religiöser Nonkonformismus‘ als religionswissenschaftliche Kategorie“, 2015, S. 5. Zu Anwendungsbeispielen siehe u.a. Munson, James: *The Nonconformists*, Cambridge: University Press, 1991; Watts, Michael R.: *The Dissenters Vol. II – The Expansion of Evangelical Nonconformity*, Oxford: Clarendon Press, 1995; Bigalke, Bernadett: „Der Theosoph Hermann Rudolph: ein Lehrer aus Berufung“, in: *RSG* 10 (1), 2009, S. 93-111. Siehe auch die Verwendung des Begriffes im Programm des SFB 573 Pluralisierung und Autorität in der Frühen Neuzeit 15.-17. Jahrhundert Teilprojekt B7 der Universität München 2010 (www.sfb-frueheneuzeit.uni-muenchen.de/archiv/2010/67dez10.html, Zugriff: 20.02.2012).

Und (2) ist der Begriff im allgemeinen Sprachgebrauch heute eher positiv konnotiert.[245] Das Beharren der ‚nonconformists' auf ihre religiöse Selbstbestimmung scheint in demokratischen Staaten, in denen die Religions- und Meinungsfreiheit gesetzlich verankert ist, zur allgemeinen Richtschnur avanciert:

> „Und wer kann sich in einem emphatischen Sinne einen Nonkonformisten nennen in einer Gesellschaft, die kaum etwas mehr fürchtet als Konformismus und in der sich nahezu jeder als Nonkonformist imaginiert?"[246]

Das Zitat deutet an, dass mit der rechtlichen auch die soziale Verankerung der Gleichheits- und Freiheitsideen einhergegangen zu sein scheint. Will man sich heute wie die englischen ‚nonconformists' empören, dann muss man schon den Konformitätsdruck zum ‚Anderssein' beklagen.[247] Gibt es also noch ‚nonconformists' in modernen Gesellschaften?

Verschiedene Autoren weisen auf einen engen Zusammenhang zwischen den englischen ‚nonconformists' und der rechtlichen Verankerung individueller Freiheits- und Gleichheitsrechte durch die formale Trennung von Kirche und Staat hin.[248] Folgt man dieser Argumentation, dann kann es in demokratischen Staaten keine ‚nonconformists' mehr geben. Ihr Kampf um religiöse Selbstbestimmung hat keine Grundlage mehr. Lipp spricht in diesem Kontext auch vom Ende der ‚Ära des Nonkonformismus'.[249]

In der Religionswissenschaft griff man den Begriff des Nonkonformismus stattdessen als Analyseinstrument auf und versuchte anhand anderer Fallbeispiele religiöse Wandlungsprozesse, ähnlich den Entwicklungen in England, zu beschreiben und miteinander zu vergleichen.[250]

---

[245] Siehe u.a. Bolz, Nobert: „Der Reaktionär und die Konformisten des Andersseins", in: *Merkur* 65 (9/10), 2011, S. 785; Scheel, Kurt: „Auslaufmodell Nonkonformismus? Eine Frontbegradigung", in: *Merkur* 65 (9/10), 2011, S. 986f.; Spencer, Herbert: „Nonkonformismus", in: Lipp, Wolfgang (Hg.): *Konformismus – Nonkonformismus: Kulturstile, soziale Mechanismen und Handlungsalternativen*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1975, S. 113. Bolz, Norbert: *Die Konformisten des Andersseins. Ende der Kritik*, München: Fink, 1999, S. 13.

[246] Bohrer, Karl Heinz; Scheel, Kurt: „Zu diesem Heft", in: *Merkur* 65 (9/10), 2011, S. 753. Einführend in diese Diskussion siehe Bolz: „Der Reaktionär und die Konformisten des Andersseins", 2011, S. 787, sowie zum Diskussionsstand ders.: *Die Konformisten des Andersseins*, 1999, S. 13f..

[247] Bolz schreibt der heutige Nonkonformist sei nichts weiter als eine Figur „des domestizierten Dissenses" (Bolz: „Der Reaktionär und die Konformisten des Andersseins", 2011, S. 783).

[248] Siehe u.a. Lipp, Wolfgang: „Einleitung", in: ders. (Hg.): *Konformismus – Nonkonformismus. Kulturstile, soziale Mechanismen und Handlungsalternativen*, Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1975, S. 30; Watts, Michael R.: „Dissenters (Nonkonformisten)", in: *RGG* Bd. 2, Tübingen: Mohr, 1999, S. 879; Munson: *The Nonconformists*, 1991, S. 5; Seiwert, Hubert: „Wilde Religionen. Religiöser Nonkonformismus, kulturelle Dynamik und Säkularisierung in China", in: Franke, Edith (Hg.): *Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014, S. 12.

[249] Lipp: „Einleitung", 1975, S. 30.

[250] 2009 wurde unter der Federführung des Religionswissenschaftlichen Instituts der Universität Leipzig ein interdisziplinäres Graduiertenkolleg zum Thema eingerichtet. Wichtige Vorarbeiten der Leipziger

3.2 *Religiöser Nonkonformismus* als Analyseinstrument

Die Handhabung des Begriffes als Analyseinstrument religiöser Wandlungsprozesse ist eng mit dem religionswissenschaftlichen Ansatz der sog. *Europäischen Religionsgeschichte(n)* verbunden. Dieser Ansatz wurde Anfang der 1990er Jahre in die Diskussion eingeführt.[251] Man versprach sich davon eine Schärfung der eigenen Fachidentität, v.a. in Abgrenzung zur christlichen Theologie. Die Religionswissenschaftler machten sich daran, das bisher von der Kirchengeschichte dominierte Bild Europas zu hinterfragen und stellten in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen sog. Pietisten und Weltanschauungen, die bisher nur als Randerscheinungen der Religionsgeschichte Europas thematisiert wurden waren.[252] Um sachlich erschließen zu können, welche Bedeutung diesen vermeintlichen ‚Randerscheinungen' für die Entwicklung Europas zukam, verwendeten die Religionswissenschaftler statt der bereits etablierten Termini heterodox, häretisch oder deviant den Begriff ‚nonkonform'.[253] Mit diesem Vorgehen gelang es, die vermeintliche Andersartigkeit ihrer Gegenstände zum Thema der Analyse zu machen. Denn der Begriff erlaubte es, zunächst zu diskutieren, inwieweit diese Gruppen tatsächlich als Abweichler wahrgenommen wurden, statt sie bereits vorweg z.B. als häretisch zu brandmarken. Graul arbeitete heraus, dass nonkonforme Gruppen gerade deshalb auf gesellschaftliche Missbilligung trafen, weil sie die vorherrschenden gesellschaftlichen Konventionen in Frage stellten.[254] Das Themengebiet, dass die folgenden Analysen erschlossen, fasste man unter dem Oberbegriff

---

Religionswissenschaftler erschienen bereits in der Zeitschrift *Religion-Staat-Gesellschaft* 2007, 2009 und 2011 (Siehe die Themenhefte *Politisierung von Religion, religiöser Nonkonformismus und Rationalität* 8 (2), 2007; *Konflikte um nonkonforme Erziehungs- und Bildungsideale* 10(1), 2009, *Nonkonformismus und europäische Religionsgeschichten* 12(1), 2011). 2015 widmet die Zeitschrift für Religionswissenschaft (*ZfR*) dem Thema eine eigene Ausgabe (*Religiöser Nonkonformismus und kulturelle Dynamik* 23(1), 2015). Ich verstehe auch die vorliegende Arbeit als Teil und ein Ergebnis dieser Diskussionen.

251 U.a. Gladigow, Burkhard: „Europäische Religionsgeschichte", in: Kippenberg, Hans G.; Luchesi, Brigitte (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: diagonal-Verlag, 1995, S. 21-42.

252 Hase, Thomas: „Nonkonformismus und europäische Religionsgeschichten – Vorläufige Überlegungen", in: *RSG* 12 (2), 2011, S. 310. Eine kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ansätzen bieten Bigalke, Bernadett; Kunert, Jeannine; Neef, Katharina: „Europa als religionswissenschaftliches Feld. Europäische Religionsgeschichte revisited", in: *RSG* 12 (2), 2011, S. 325-329. Zu messianischen Bewegungen siehe Greschats Anmerkungen zur theologischen Forschung Greschat: „Der kommende Heilbringer", 1982, S. 22.

253 Siehe u.a. die Beiträge des Themenheftes Konflikte um nonkonforme Erziehungs- und Bildungsideale der RSG 10 (1), 2009; Graul, Johannes: *Nonkonforme Religionen im Visier der Polizei. Eine Untersuchung am Beispiel der Mazdaznan-Religion im Deutschen Kaiserreich*, Würzburg: Ergon-Verl., 2013.

254 A.a.O. S. 23, 287f.. Siehe auch Seiwert: „Religiöser Nonkonformismus in säkularen Gesellschaften", 2015, S. 44. Weiterführend siehe Lamnek, Siegfried: *Theorien abweichenden Verhaltens: Eine Einführung für Soziologen, Psychologen, Pädagogen, Juristen, Politologen, Kommunikationswissenschaftler und Sozialarbeiter*, München: Fink, 1990, S. 300.

‚Religiöser Nonkonformismus' zusammen.[255] Begrifflich vage blieb allerdings die Unterscheidung zwischen ‚Nonkonformität' (nonkonform) und ‚Nonkonformismus' (nonkonformistisch). Beispielsweise Seiwert differenzierte hier zwischen Nonkonformität als „erkennbare[n] Verstoß gegen kollektiv anerkannte Verpflichtungen" und Nonkonformismus als diejenigen Sachverhalte, in denen „der obligatorische Charakter bestimmter Vorstellungen und Praktiken explizit nicht anerkannt wird."[256] Mit Hilfe dieser Begriffsdifferenzierung sollte die Rolle religiöser Abweichler für soziale Wandlungsprozesse – in Abgrenzung zum gesellschaftlich gegebenen Normbruch[257] – näher beleuchtet werden. Die englischen ‚nonconformists' schienen ja gerade deshalb einen Wandel der religiösen Konventionen mit verantwortet zu haben, weil sie für ihre Ideale einstanden, sich trotz Restriktionen nicht von ihrer Meinung abbringen ließen und sogar gegen die bestehenden Normen protestierten.[258]

Als Beschreibungsinstrument fanden sowohl ‚nonkonform' als auch ‚nonkonformistisch' bereits Eingang in Studien zu Chabad Lubavitch. 2003 arbeitete Feldman heraus, dass das ‚nonconformist behavior by enclaves such as Lubavitch' zwar als ‚a case of ‚Constitution flouting'' Kritik auf sich zog, aber ihr Agieren keine Auflehnung, sondern vielmehr eine ‚alternative conception of legal normativity' darstelle.[259] Katz beschrieb 2010 mit ‚nonconformist', wie der sechste *rebe* 1927 der antireligiösen Politik der Russischen Sowjetrepublik trotzte und an seinen jüdischen Überzeugungen festhielt:

> „He (R. Yosef Yitzchak, C.A.) created a new convention that better suited his persona as a dissident who rejected Soviet authority (…)."[260]

Im Folgenden werde ich die *meshichist*s als nonkonforme Gruppe analysieren, d.h. die Frage stellen, inwieweit sie mit ihrem Messianismus auf gesellschaftliche Missbilligung trafen. Dieses Vorgehen eröffnet uns eine kritische Auseinandersetzung mit den in Kapitel 2.2 vorgestellten Präsuppositionen: Wenn die *meshichist*s von den

---

255 Siehe beispielsweise die Verwendung bei Hase: „Nonkonformismus und europäische Religionsgeschichten", 2011, S. 307f.; Seiwert: „Wilde Religionen", 2014, S. 12f.

256 Seiwert: „Religiöser Nonkonformismus in säkularen Gesellschaften", 2015, S. 38; anders Kleine: „‚Religiöser Nonkonformismus' als religionswissenschaftliche Kategorie", 2015, S. 7, 11. Siehe auch Seiwert: „Wilde Religionen", 2014, S. 14. Hier finden wir noch nicht die oben zitierte Unterscheidung, sondern die Definition der Nonkonformität ähnelt dem später entwickelten Nonkonformismus-Begriff.

257 Siehe u.a. Durkheim, der umfangreich zur Kriminalität und ihren gesellschaftlich stabilisierenden Aspekten gearbeitet hat (Durkheim, Emile: *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, u.a. S. 156).

258 Hase arbeitet dieses Merkmal als Moment sozialer Spannung unter Rückgriff auf Yingers Begriff der ‚Gegenkultur' heraus (Hase, Thomas: „Critiscism and Protest in 17th and 18th century Protestant Nonconformism. Religious Misfits on Church and State", in: RSG 8 (2), 2007, S. 240; siehe auch seine Anmerkungen in Hase: „Nonkonformismus und europäische Religionsgeschichten", 2011, S. 308)

259 Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. 174.

260 Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 78.

vorherrschenden jüdischen Konventionen zum Messias-Glauben abwichen, dann dürfte dies nicht ohne Folgen geblieben sein. Ebenso dürften Verhaftungen oder Geldstrafen Hinweise darauf sein, dass sie den von Staatswegen zugebilligten Interaktionsrahmen überschritten und in gewisser Weise eine Bedrohung für das politische System darstellten.

Der für unsere Arbeit aber interessanteste Aspekt des Analyseinstruments ist der des Nonkonformismus:

Die *meshichist*s konnten sich, trotz der sozialen Missbilligung, die sie erregten, innerhalb Chabad Lubavitchs etablieren und die Gruppe selbst, wurde nicht, wie andere messianische Bewegungen vor ihr, aus dem Judentum ausgeschlossen. Es liegt die Vermutung nahe, dass ihr Festhalten am Messianismus trotz offensichtlicher Restriktionen einen ähnlichen Wandel sozialer Konventionen mit sich brachte, wie im Fall der englischen ‚nonconformists'. Heilman und Friedman sahen sich durch diese Entwicklungen sogar veranlasst, von ‚the emergence of a new sort of Judaism' zu sprechen.[261]

Mit Hilfe des *Religiösen Nonkonformismus* werde ich erstmals beleuchten, welche Rolle die *meshichist*s selbst in diesem Wandlungsprozess spielten. Haben auch sie sich, trotz Restriktionen, nicht von ihrer Meinung abbringen lassen und für ihre Ideale gekämpft? Es geht also nicht nur um die Frage, inwieweit die Chabad Lubavitcher scheinbar feststehende Konventionen in Frage stellten (nonkonform), sondern auch um ihr Agieren im Verlauf der losgetretenen Diskussionen (nonkonformistisch).

[261] Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. 277.

4 Methodisches Vorgehen und Quellenauswahl

Mein methodisches Vorgehen orientierte sich an den Vorabüberlegungen zum *Religiösen Nonkonformismus*. Es galt zwei Fragen zu beantworten: (1) Missbilligte man den Messianismus um Schneerson in den USA (nonkonform)? Und (2) agierten die *meshichist*s ähnlich den ‚nonconformists' in England (nonkonformistisch)? Ich ging bei meiner Analyse dementsprechend in zwei Schritten vor: Um die Frage nach nonkonformen Zügen der Gruppe zu beantworten, suchte ich nach Belegen, die deutlich machten, dass der Messianismus für Konflikte und Spannungen sorgte: Zerstörten andere Juden die Plakate der *meshichist*s, unterband die Polizei ihre Versammlungen oder wurden sie verbal oder körperlich attackiert? Ich wollte die These untermauern, dass die Gruppe als ‚anders' wahrgenommen und dementsprechend auch behandelt wurde (nonkonform). Diese ‚Andersartigkeit' setzte ich in einem zweiten Schritt in Relation zu den Reaktionen der Chabad Lubavitcher selbst: Wie reagierten sie auf Beschimpfungen, Boykotte oder Strafanzeigen?

Ich gehe in diesem Kapitel zunächst auf die Datenerhebung und Quellenauswahl ein, die der Rekonstruktion der jüdischen und staatlichen Reaktionen zugrunde lag (Abschnitt ‚Staat' und ‚Jüdische Reaktionen'). Anschließend wende ich mich Chabad Lubavitch zu und erläutere die wichtigsten Begriffe und deren Handhabung in der Untersuchung (Abschnitt ‚Messianismus – *meshichist*s – Chabad Lubavitch'). Außerdem gehe ich auf die Probleme der Datenerfassung ein. Abschließend werde ich gesondert auf die Methodik meiner eigenen Feldforschungen zu sprechen kommen (Abschnitt ‚Eigene Feldforschungen').

Bevor ich jedoch zu den Details komme, will ich noch einige allgemeine Anmerkungen vorweg schicken:

Ich systematisierte die Reaktionen stets nach ihrem jeweiligen Akteur, ihrer Form und deren Folgen: Wer äußerte sich? Welche Stellung hatte der Akteur in der (jüdischen) Gesellschaft? Zu welchen Mitteln griff er, um seiner Missbilligung Ausdruck zu verleihen? Welche Wirkungen zog sein Verhalten nach sich? Es ist ein Unterschied, ob Passanten nur den Kopf schütteln, wenn sie den *meshichist*s begegneten oder Kritiker in einer übergreifenden (jüdischen) Zeitung publizierten. Insbesondere der Staat scheint, wie Graul ausführt, wesentlich an Prozessen beteiligt zu sein, in denen darüber entschieden wird, welche Gruppen in der Gesellschaft Toleranz finden und wel-

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018
C. Altmann, *Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus*, https://doi.org/10.1007/978-3-658-20081-7_4

che mit Restriktionen zu kämpfen haben.[262] Natürlich ist auch ein Einzelner in der Lage, das Eigentum anderer zu demolieren oder sie gewaltsam zu attackieren, aber Polizisten können von der Waffe Gebrauch machen und Gerichte mit Freiheitsentzug drohen und so das bestehende System relativ effektiv auch gegen Feinde verteidigen.[263] Die Angriffe Einzelner stellen uns hingegen v.a. methodisch gesehen vor Herausforderungen. Ihre Folgewirkungen sind schwerer abzuschätzen, als die Zwangsmaßnahmen des Staates. Während wir anhand von Gesetzen relativ sicher davon ausgehen können, welche Folgen bestimmte Handlungen haben, sind die Resultate von öffentlichen Anschuldigungen kaum vorhersehbar. Mitunter löst eine einmal gehaltene Rede Proklamationen übergreifender Institutionen oder Wirtschaftsembargos aus, die man im Vorfeld nicht erahnt hätte.[264] Wir können also erst im Rückblick wirklich Auskunft darüber geben, ob diejenigen, die ihre Stimme erhoben und in das Geschehen intervenierten ‚zu viel Zeit habende Spinner' oder , sachverständige Vordenker' waren. Zu fragen, wer sich am Messianismus störte, bedeutet also auch, die Kritiker selbst in ihrem gesellschaftlichen Umfeld zu verorten und zu fragen, ob sie sich für ihre Anschuldigungen Gehör verschaffen konnten.
Die Chabad Lubavitcher Proteste,[265] die auf die jüdischen Kritiker und die staatlichen Ressentiments folgten, systematisierte ich unter den gleichen Fragen wie die jüdischen und staatlichen Reaktionen: Wer wies die jüdischen Kritiker zurück oder empörte sich wegen der ungewöhnlichen Polizeipräsenz? Handelte es sich dabei nur um die sog. *meshichist*s oder konnten sie innerhalb Chabad Lubavitchs Unterstützer mobilisieren, die es ihnen gleichtaten und sich gegen die Anschuldigungen von außen zur Wehr setzten? Wie wurden die Anschuldigungen überhaupt zurückgewiesen? Ein empörter Leserbrief auf einen kritischen Artikel zu Chabad Lubavitch scheint weit weniger dafür prädestiniert zu sein, breite Wellen zu schlagen, als eine anerkannte jüdische Autorität, deren Zuspruch oder Entrüstung für den Verlauf einer Debatte mitunter verheerende Auswirkungen hat. In den folgenden Abschnitten gehe ich nun detailliert auf die untersuchten Quellen ein. Ich beginne mit den staatlichen Reaktionen:

---

262 Graul: *Nonkonforme Religionen im Visier der Polizei*, 2013, S. 17.

263 Siehe in diesem Zusammenhang auch Radcliffe-Browns Unterscheidung zwischen organisierten und diffusen Sanktionen (Radcliffe-Brown, Alfred R.: *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952, S. 205).

264 Siehe z.B. einige Beispiele aus der deutschen Politik in Kepplinger, Hans Mathias: *Die Kunst der Skandalisierung und die Illusion der Wahrheit*, München: Olzog, 2001.

265 Ich orientierte mich bei meinem Vorgehen am Protest-Begriff von Balint, Dingeldein und Lämmle (Balint; Dingeldein; Lämmle: „Protest, Empörung, Widerstand. Zur Analyse von Auflehnungsbewegungen. Eine Einleitung", 2014, S. 9).

Der Staat

Obwohl die *meshichist*s erst in den 1990er Jahren auftraten und inzwischen ihre Aktionen an Sensationskraft eingebüßt haben, fasste ich meinen Untersuchungszeitraum relativ weit (1980-2011). Ich wollte vergleichen, inwieweit die Reaktionen auf die *meshichist*s sich von denen auf Chabad Lubavitch in den vorhergegangenen Jahren unterschieden und gleichzeitig festhalten, welchen Einfluss die Kritik anderer Akteure, vor allem die aus den jüdischen Kreisen, die nach dem Tod Schneersons einsetzte, auf die Reaktionen des Staates hatte. Die Eingrenzung meines Untersuchungszeitraums auf 1980 bis 2011 war außerdem der Datenlage geschuldet: Einige der von mir untersuchten Zeitschriften der Chabad Lubavitcher erscheinen erst ab 1980 (u.a. *Tzivos HaShem Newsletter*). Ebenso rückt die Gruppe selbst erst in den 1980er Jahren in das Interesse der US-amerikanischen Zeitschriften bzw. wird zum Gegenstand wissenschaftlicher Arbeiten. Das Enddatum 2011 bilden meine eigenen Feldforschungen in New York (Mai-Juli 2011).
Für die Rekonstruktion der staatlichen Reaktionen durchforstete ich die Sekundärliteratur nach Schilderungen, die auf das Eingreifen von Polizeikräften eingingen, Statements von Politikern wiedergaben oder Gerichtsurteile zu Chabad Lubavitch Revue passieren ließen.[266]
Die Sekundärliteratur gab mir erste Hinweise, welche Quellen für meine Fragestellung relevant sein könnten. Diese wurden mittels einer Inhaltsanalyse erschlossen.[267]
Die *meshichist*s wurden 2004 angeklagt. Anhand der öffentlich zugänglichen Protokolle des Verfahrens konnte ich rekonstruieren, dass der zuständige Richter einigen der *meshichist*s mit Freiheitsstrafen drohte. Das Einschreiten der Polizei rekonstruierte ich anhand von Medienberichten. Hier fanden sich auch Statements von Politikern zu den Vorgängen in Crown Heights unmittelbar vor und nach dem Tod des *rebn*s. Ich begrenzte meine Analyse der Medienberichte auf eine übergreifende Zeitung und zwei übergreifende Zeitschriften: die *New York Times*[268], den *New Yorker*[269] und das

---

[266] u.a. Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003; Goldschmidt: *Race and Religion among the Chosen People of Crown Heights*, 2006; Mintz: *Hasidic People*, 1994; Shapiro, Edward S.: *Crown Heights: Blacks, Jews, and the 1991 Brooklyn Riot*, Waltham, Mass.: Brandeis Univ. Pr., 2006; Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010.

[267] Ich orientierte mich bei meinem Vorgehen an Früh, Werner: *Inhaltsanalyse – Theorie und Praxis*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 2001.

[268] Die Zeitung *New York Times* wird 1851 gegründet. Die Zeitung ist überregional, beinhaltet aber auch einen umfangreichen Regionalteil (Metro). Sie erscheint von Montag bis Sonntag in einer Auflagenstärke von mehr als 1 Millionen Exemplaren. Geführt wird sie durch die New York Times Company. Der Herausgeber ist Arthur Ochs Sulzberger Jr.. Sie hat den „Ruf als objektive Informantin und unparteiische Wächterin demokratischer Werte“ (siehe Elfenbein, Stefan W.: *The New York Times – Macht und Mythos eines Mediums*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1996, S. 60, 216, 225, hier S. 236).

Harper's Magazine.[270] Mir war es wichtig, Medien auszuwählen, die in New York erschienen. Da ich hier selbst Feldforschungen unternahm, eröffnete mir diese geographische Eingrenzung den Vergleich zwischen meinen eigenen Beobachtungen und den journalistischen Berichten aus den vorangegangenen Jahren. Die *New York Times* wählte ich außerdem aus, weil bereits Hadley die Berichterstattung zu Chabad Lubavitch in den Jahren 1972 bis 2003 ausgewertet hatte.[271] Seine Studie fungierte für mich als eine Art Richtschnur, nach der ich gezielt Artikel auswählte, die entweder staatliche Reaktionen beschrieben oder in denen staatliche Akteure selbst zu Wort kamen. Auf die Artikel ab 2004 griff ich über die Website der Zeitung (www.nytimes.com) zu: Die Suche nach dem Begriff *meshichist*s war erfolglos. 139 Artikel erwähnten Chabad Lubavitch, wobei nur in sechs Artikeln Chabad Lubavitch als ‚messianic' bzw. ‚messianism' thematisiert wurde. Daher veränderte ich die Suchkriterien und sah mir neben diesen sechs Artikeln auch 47 Artikel an, in denen der Name Schneerson im Zusammenhang mit Chabad Lubavitch auftauchte. Nur elf dieser Artikel thematisierten, dass die Chabad Lubavitcher Schneerson als Messias verkündeten.

Meine Wahl fiel außerdem auf den *New Yorker*. In dieser Zeitschrift wird Chabad Lubavitch erstmals neben der *New York Times* zum Gegenstand eines mehrteiligen Berichtes (1985). Die damalige Journalistin, Lis Harris, veröffentlichte in Anschluss an ihre Artikel ein Buch zu ihren Recherchen in Crown Heights.[272] Mich interessierte, inwieweit die *meshichist*s und ihre Auseinandersetzungen mit dem Staat das Interesse der Zeitschrift wecken konnten. Das Ergebnis war ernüchternd. Vor 1994 erschien nur die Reportage von Lis Harris.[273] In den Artikeln danach wurde Chabad Lubavitch

---

269 Der *New Yorker* ist ein Wochenmagazin, dass – wie der Name bereits sagt – in New York erscheint. Er wurde 1925 gegründet und enthält v.a. Hintergrundberichte zu aktuellen Ereignissen. Für seine Berichte wurde das Magazin mehrfach ausgezeichnet (u.a. National Magazine Award for General Excellence). 2004 durchbrach man erstmals die eine Millionen Grenze an zirkulierenden Exemplaren (siehe www.newyorker.com/magazine/timeline, Zugriff: 25.02.2013). Die Zeitschrift ist für ihre Titelbilder sowie ihre Cartoons bekannt (siehe weiterführend: (with a foreword by) Uplike, John: *The Complete Books of Covers from the New Yorker, 1925-1989*, New York: Knopf, 1989; Mankoff, Robert (Hg.): *The Complete Cartoons of the New Yorker*, New York: Black Dog & Leventhal, 2004).

270 Die Zeitschrift wurde 1850 in New York gegründet und erscheint monatlich (siehe weiterführend Lapham, Lewish; Rosenbusch, Ellen (Hg.): *An American Album: One Hundred and Fifty Years of Harper's Magazine*, New York: Franklin Square Press, 2000).

271 Hadley, Daniel: „The Rebbe in The New York Times", in: *The Queens College Journal of Jewish Studies*, 2006, S. 32-39.

272 Harris: Holy Days, 1985.

273 Harris, Lis: „Holy Days I", in: *New Yorker*, 16.09.1985, unter: http://www.newyorker.com/archive/1985/09/16/1985_09_16_041_TNY_CARDS_000341202, Zugriff: 14.01.2013; Harris, Lis: „Holy Days II", in: *New Yorker*, 23.09.1985, unter http://www.newyorker.com/archive/1985/09/23/1985_09_23_057_TNY_CARDS_000343427, Zugriff: 14.01.2013; Harris, Lis: „Holy

lediglich am Rand erwähnt. Der Messianismus um Schneerson wurde nicht aufgegriffen.[274] Während meiner Feldforschungen in New York hatte ich am 20.05.2011 die Gelegenheit mit Lis Harris zu sprechen. In New York interviewte ich nicht nur sie, sondern auch einen Journalisten, der für den jüdischen *Forward* schrieb, sowie zwei Wissenschaftler, die über Chabad Lubavitch forschten: Am 5.06.2011 befragte ich Yori Yanover in einem Café in Manhattan. Er verfasste 1994 zusammen mit einem Chabad Lubavitcher ein Buch über die Vorgänge innerhalb Chabad Lubavitch nach dem Schlaganfall des *rebn*s.[275] Außerdem schreibt er regelmäßig für die englische Ausgabe des *Forward*s. Am 27.06.2011 interviewte ich Samuel C. Heilman in New Rochelle, der zusammen mit Menachem Friedman 2010 eine Biographie zum *rebe* veröffentlichte.[276] Am 10.06.2011 traf ich Elliot R. Wolfson in der *New York University*, Manhattan. Er arbeitete v.a. zu den Messias-Vorstellungen des *rebn*s.[277] Um die Vergleichbarkeit dieser Experteninterviews[278] zu gewährleisten, entschied ich mich, die Interviews als Leitfaden-Interviews zu konzipieren.[279] Die einleitende Frage lautete:

> „Please, explain your experience with the Lubavitcher Hasidim. How did your relation to Chabad emerge? / How or what created your interest in research about this topic?"

Lis Harris gab mir während unseres Gesprächs den Hinweis auf einen erst kürzlich erschienenen Artikel zu den *meshichist*s im *Harper's Magazine*.[280] Der Artikel, so ergab meine weitere Recherche, war – ähnlich wie die Berichte von Harris im *New Yorker* zu Chabad Lubavitch – eine einmalige Meldung zu den *meshichist*s. Im *Harper's Magazine* erschienen im Untersuchungszeitraum nur noch acht weitere Artikel, die Chabad Lubavitch erwähnten.[281] Ein Artikel stammte von 1992, die sieben anderen aus den Jahren 2007 bis 2011. Keiner dieser Artikel thematisiert den Messianismus um Schneerson in New York. Die geringe Berichterstattung zu Chabad Lubavitch bzw. den *meshichist*s deutet bereits daraufhin, dass die Chabad Lubavitcher trotz des Messianismus in ihren Reihen relativ wenig Aufmerksamkeit in New York erregt

---

Days III", in: *New Yorker*, 30.09.1985, unter http://www.newyorker.com/archive/1985/09/30/1985_09_30_073_TNY_CARDS_000343168, Zugriff: 14.01.2013.

274 www.newyorker.com.

275 Yanover; Ish-Shalom: *Dancing and Crying*, 1994.

276 Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010.

277 U.a. Wolfson: *Open Secret*, 2009.

278 Bogner, Alexander; Menz, Wolfgang: „Experteninterviews in der qualitativen Sozialforschung. Zur Einführung in eine sich intensivierende Methodendebatte", in: Bogner, Alexander [u.a.] (Hg.): *Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, S. 7-31, v.a. S. 8.

279 Katz, Daniel: „Die Ausdeutung der Ergebnisse: Probleme und Gefahren", in: König, René (Hg.): *Das Interview*, Köln [u.a.]: Kiepenheuer & Witsch, 1969, S. 323.

280 Shaer, Matthew: „A Shtedl Divided", in: *Harper's Magazine*, January 2011, S. 53-60.

281 www.harpers.org.

hatten. Wenn die *meshichist*s von den vorherrschenden Konventionen abwichen, müsste ihr Verhalten doch Debatten ausgelöst haben, über die sich, so könnte man mutmaßen, ein journalistischer Beitrag lohne. Aber auch das wenige Material, dass ich zu den staatlichen Restriktionen gegen die *meshichist*s fand, wies bereits quantitativ gesehen daraufhin, dass die *meshichist*s punktuell begrenzt und meist nur als Einzelne mit den Interessen des Staates in Konflikt gerieten. Die dürftige Datenlage zu den staatlichen Reaktionen auf die *meshichist*s weckte bei mir bereits vor der eigentlichen Untersuchung erste Zweifel an ihrer Nonkonformität.

Die jüdischen Reaktionen

Anders hingegen gestalteten sich die jüdischen Reaktionen auf die *meshichist*s, die relativ vielfältig und qualitativ unterschiedlich waren: Es gab Kritiker, die über Jahre hinweg öffentlich die Chabad Lubavitcher anklagten und ihren Ausschluss aus der jüdischen Orthodoxie forderten. Es wurden Resolutionen verabschiedet und Produkte, die von Chabad Lubavitchern als *kashrut* zertifiziert wurden waren, boykottiert. Es gab aber auch jüdische Gemeinden, die sich entschieden, die Chabad Lubavitcher zu meiden, aber deshalb nicht offen gegen sie Stellung bezogen.
Die Basis meiner Rekonstruktion bildet das bereits erwähnte Buch *The Rebbe, the Messiah and the Orthodox Indifference* von Berger. Berger nannte darin die wesentlichen Akteure des orthodoxen Widerstandes und erörterte, wie orthodoxe Juden die *meshichist*s bekämpft hatten. Die Diskussion um die *meshichist*s scheint allerdings Berger selbst im Wesentlichen entfacht zu haben. Er veröffentlichte 1995 erstmals seine Kritik in einem Artikel der *Jewish Action* und löste in der Zeitschrift eine Debatte aus, an der sich auch Chabad Lubavitcher (in Form von Leserbriefen) beteiligten. Mir war wichtig, diese Debatte im Kontext der Zeitschrift zu verorten, so dass ich die Ausgaben 46 (3), 1986 bis 70 (4), 2010 nach Artikeln oder Leserbriefen durchsuchte, die mir Aufschluss über das Image Chabad Lubavitchs vor Bergers Kritik und im Fortgang der Diskussionen nach 1995 geben konnten. Die Zeitschrift selbst wird von der *Union of Orthodox Jewish Congregations of America* (OU), einer der größten Organisationen des orthodoxen Judentums in den USA, herausgegeben.[282] Die OU repräsentiert allerdings nicht alle orthodoxen Richtungen, v.a. die *charedischen* Juden sind nicht in ihr vertreten. Aber auch hier konnte mir Bergers Darstellung weiterhel-

[282] Auf ihrer Website heißt es, sie vertrete den Anspruch als „a forum for a diversity of legitimate opinions within the spectrum of Orthodox Judaism“ zu dienen (http://www.ou.org/jewish_action/about-us/, Zugriff: 18.03.2014).

fen und ich analysierte zwei Artikel des *Jewish Observer*s.[283] Diese Zeitschrift gibt *Agudath Israel of America*, die als Vertretung der *charedim* in den USA wahrgenommen wird, seit 1963 heraus. Wie sich hier bereits andeutet, scheinen die Kommunikatoren und Rezipienten[284] innerhalb der jüdischen Orthodoxie vielfältig, so dass ich mir die Frage stellen musste, inwieweit die von mir rekonstruierte Kritik für die Orthodoxie insgesamt repräsentativ sei. Die jüdische Orthodoxie hat keine übergreifenden Institutionen, wie z.B. eine zentrale Synagogenorganisation oder eine geschlossene Rabbinervereinigung, hervorgebracht, wie die liberalen Strömungen in den USA.[285] Die Gemeinden sind dezentral organisiert. Die Autorität jüdischer Gelehrter hängt nicht nur vom Ansehen, das sie durch persönliche Beziehungen oder ihre Kenntnisse der jeweiligen Interpretationstradition genießen, ab, sondern muss sich auch nicht auf eine bestimmte orthodoxe Richtung beschränken.[286] Ich habe mich daher entschieden, die Reaktionen der Orthodoxie nach einzelnen Akteuren chronologisch zu orten und ging dann der Frage nach, inwieweit – etwa anhand von Leserbriefen – deutlich wurde, dass diese Kritik Gehör oder Nachahmer fand. Einige orthodoxe Juden äußerten ihre Kritik auch gegenüber übergreifenden jüdischen Zeitungen, wie dem *Forward*.[287] Der *Forward* steht keiner jüdischen Denomination nahe, gilt aber aufgrund seiner Gründungsväter als ‚secular'.[288] Während meiner zeitlich begrenzten Feldforschungen sah ich die Ausgaben von Juli bis September 1991, Januar bis Dezember 1994, Juli bis Dezember 1996 und Januar bis Juni 2002 durch. Hinzukommt ein Artikel vom 07.09.2001, auf den mich Yeshaya Metal vom *Center of Jewish History* in New York nach meinem Aufenthalt aufmerksam machte.[289] Auch die *New York Jewish Week* sichtete ich während meines Feldforschungsaufenthaltes nur ausschnittsweise. Meine Untersuchung beschränkt sich hier auf die Artikel von Jonathan Mark und Debra Nussbaum aus den Jahren 1997, 2007, 2008, 2010 bzw. 2005 und 2008. Außerdem analysierte ich einen Artikel von Lipman aus dem Jahr 1988.[290] Dieser Bericht nimmt Bezug auf ein Interview mit Yehuda Krinsky, einem führenden Chabad Lubavitcher, das kurz zuvor in der *New York Newsday* erschienen war. Lipman folgerte aus den

---

283 In die Untersuchung fließen die Artikel von Joseph Elias und Chaim Dov Keller aus den Jahren 1996 bis 1998 ein.

284 Siehe Früh: *Inhaltsanalyse*, 2001, S. 40.

285 Homolka; Rosenthal: *Das Judentum hat viele Gesichter*, 1999, S. 145.

286 Frank, Daniel; Goldish, Matt: „Rabbinic Culture and Dissent. An Overview", in: diess. (Hg.): *Rabbinic Culture and its critics. Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, Detroit; Michigan: Wayne State Univ. Pr., 2008, S. 5f., 16, 41.

287 Zur historischen Entwicklung siehe meine Anmerkungen in Kapitel 2.1.

288 Siehe u.a. Berger: *The Rebbe*, 2008, S. 14.

289 An dieser Stelle gilt ihm mein herzlichster Dank.

290 Lipman, Steve: „The Messiah issue – Religious leaders concerned over Lubavitch hints", in: *New York Jewish Week*, 17.06.1988, S. 3, 36.

Aussagen Krinskys, dass die Chabad Lubavitcher den *rebe* als Messiasprätendenten ansehen würden. Dies ist meines Wissens der erste und einzige Artikel in einer übergreifenden jüdischen Zeitung, der den Messianismus um Schneerson vor seinem Schlaganfall 1992 zum Gegenstand hat. In meine Auswertung beziehe ich auch die Chabad Lubavitcher Reaktionen auf diesen Artikel in der Ausgabe vom 01.07.1988 ein. Um die Ergebnisse aus meiner Analyse abzusichern, verglich ich die Berichterstattung des *Forward*s und der *New York Jewish Week* mit der Berichterstattung des *Commentary*s und des *Moment*s. Beide verstehen sich als von den jüdischen Denominationen unabhängige Medien.[291] Der *Commentary* wurde bis 2007 vom *American Jewish Committee* herausgeben. Diese Organisation verfolgte mit der Zeitschrift das Ziel, die Öffentlichkeit über jüdische Belange aufzuklären, Fanatismus zu bekämpfen und „Jewish cultural interest and creative achievement in America"[292] zu fördern. Die Berichterstattung des *Commentary* ist daher v.a. auf politische Themen fokussiert. Beide Zeitschriften konnte ich von Deutschland aus sichten, so dass ich die *Commentary*-Ausgaben von 1984-2011 in Leipzig und die Ausgaben 1(1) 1975 bis 3(10) 1978, sowie 9(2) 1984 bis July/ August 2010 des *Moments*[293] im Sondersammelgebiet 7.7 der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) an der Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg, Frankfurt a. M. einsah.

Während meines Aufenthaltes in New York erklärte sich außerdem David Berger bereit, mir ein Interview zu geben (13.06.2011, *Yeshiva University*, Harlem). Auch dieses Interview war als Leitfadeninterview konzipiert und meine einleitende Frage („Please, explain your experience with the Lubavitcher Hasidim. How did your relation to Chabad emerge? / How or what created your interest in this topic?") führte zu einem heftigen Dementi seinerseits. Er habe nichts mit den Chabad Lubavitchern zu tun. Diese Reaktion zum Beginn des Interviews unterstrich für mich relativ prägnant, wie sehr Berger Chabad Lubavitch missbilligte. Er wollte auf gar keinen Fall mit ihnen in Verbindung gebracht werden. Auch wenn er offensichtlich über Jahre hinweg Kritik an der Gruppe übte, deren Zeitschriften sich ansah und dieses Material der Öffentlichkeit zugänglich machte, bestand er dennoch zu Beginn des Interviews darauf, keinerlei ‚relation' zu Chabad Lubavitch zu besitzen. Ich habe meine Eindrücke später David Berger geschrieben und möchte an dieser Stelle seine Entgegnung wiedergeben:

> „My assertion that I do not have a relationship with Lubavitch was not intended as a sign of disapproval of the movement. (…) Before this entire affair, I was very sympathetic to Chabad (…) That doesn't mean that I had any relationship with them. The reaction to my work from Chabad Hasidim—even

[291] http://www.momentmag.com/, Zugriff: 21.03.2014.

[292] Moses, Alfred H.: „The Statements of Aims", in: *Commentary* 95 (1), 1993, S. 2. Der *Commentary* wurde 1945 gegründet und erscheint monatlich.

[293] Der *Moment* erscheint ab 1975 alle zwei Monate.

> from non-Messianists— made it clear that there were few Lubavitchers with whom I would be able to establish new relations. The assertion that the absence of such relations is evidence of how much I disapprove of them is not correct. The fact that I said this at the beginning of the interview is simply a result of the fact that you asked me about it at the beginning of the interview. I should add that in the rare cases when Lubavich hasidim did initiate contact via email, I responded, and in one case (David Olidort), essentially friendly exchanges continued for a fairly long time even though we did not always agree. It is of course true that at this point I disapprove of what I see as the major sector of the movement."[294]

Ein weiteres Interview führte ich mit einem *Satmarer* in Williamsburg, Brooklyn (05.07.2011). Neben den im *Jewish Observer* erschienenen Artikeln bildet dieses Interview die Grundlage für meine Darstellung der charedischen Reaktionen. Das Interview war in gewisser Weise ein Glücksfall, denn die *charedim* meiden Kontakte zu Außenstehenden. Die bisherigen Studien zu den *Satmarern* waren das Ergebnis von Feldforschungen, in denen sich die Wissenschaftler über Jahre hinweg das Vertrauen der Gruppe erarbeiteten.[295] Ich lernte den *Satmarer* über Umwege kennen. Auf einer jiddischen *singerei* im Hause der bekannten jiddischen Dichterin und Liedtexterin Beyle Schaechter-Gottesman (Bronx) machte ich die Bekanntschaft mit einem Chabad Lubavitcher, der sich damit brüstete, nicht religiös zu sein und der Bewegung den Rücken gekehrt zu haben. In weiteren Gesprächen stellte sich allerdings heraus, dass seine Abkehr von der Gruppe nicht bedeutete, dass er sein Elternhaus verlassen hatte oder keinen Umgang mehr mit Chabad Lubavitchern pflegte. Als ich ihn zum Interview in Crown Heights traf, war ich sehr überrascht, dass er im Gegensatz zu unserem ersten Treffen in der Bronx nun eine *yarmulke* trug. Das Interview selbst fand nicht in Crown Heights statt, sondern er entschied, es sei angebrachter das Interview an einen anderen Ort (Williamsburg, Brooklyn) zu verschieben. Ich hatte den Eindruck, er wollte es vermeiden mit mir in seiner Nachbarschaft gesehen zu werden. In Williamsburg trafen wir uns auch mit dem *Satmarer*, den er mir vorstellen wollte. Beide kannten sich über eine Organisation in New York, die *charedim* hilft sich von ihren Gemeinschaften zu lösen und in die westliche Gesellschaft zu integrieren. *Footstep* bietet diesen ‚Aussteigern' u.a. die Möglichkeit, staatliche Schulabschlüsse nachzuholen, aber auch anonyme Unterkünfte, etwa wenn man befürchtet, dass ihre Familien sie zur Rückkehr zwingen könnten.[296] Ich besuchte am 11.07.2011 das Büro des Vereins in Manhattan. Das Gespräch war zwar sehr interessant, aber es erbrachte keine Informationen, die für meine Forschungsfrage relevant waren. Mich interessierte z.B., ob sie Aussagen darüber treffen konnten, wie viele ihrer Klienten Chabad Lubavitcher waren, ob es zum Zeitpunkt des Todes Schneersons mehr Anhänger

---

[294] Berger, David: „Chabad Lubavitch" ", persönliche Email an die Autorin, 30.06.2016.
[295] Siehe auch meine Anmerkungen in Kapitel 2.1.
[296] http://www.footstepsorg.org/about.php, Zugriff: 11.03.2016.

gegeben hatte, die die Gruppe verlassen wollten oder ob der Messianismus innerhalb der Gruppe ein Beweggrund gewesen war, die Gruppe zu verlassen. Aber der Verein existiert erst seit 2003, verfügt nur über begrenzte finanzielle Ressourcen und unterstützt Hilfesuchende anonym. Es existiert daher keine Dokumentation zu den Klienten und auch die Bereitschaft, Kontakte zwischen den Klienten und Außenstehenden herzustellen, hält sich entsprechend ihres Schutzprogramms in Grenzen.

Kommen wir zurück zu dem von mir interviewten *Satmarer*. Auch er war kein *charedischer* Aussteiger, wie ich ihn mir vorstellt hätte. Er hatte weiterhin Kontakte zu seiner Familie, war allerdings von seiner Frau geschieden und machte mit Hilfe von *footstep* eine Ausbildung. Seine Aussagen zu den Reaktionen der *Satmarer* auf die *meshichist*s verifizierte ich mit meinen Analysen der Zeitschrift *Der Yid*. Diese jiddisch-sprachige Zeitschrift gilt als Sprachrohr der *Satmarer* und erscheint seit 1953.[297] Außerdem verglich ich sie mit journalistischen Schilderungen über die Reaktionen der *Satmarer*.[298]

In meine Analyse flossen außerdem die Stellungnahmen zum Messianismus in den Zeitschriften *Reform Judaism* und *Reconstructionist Journal* ein. Die Zeitschrift *Reform Judaism* wird von der *Union of American Hebrew Congregations* herausgegeben und galt daher für mich als repräsentativ, um die Positionen des *Reform Judaism* zum Messianismus zu rekonstruieren.[299] Am *Center of Jewish History* in New York untersuchte ich die Ausgaben von 1973 bis 1984 und 1990 bis 1997, in Frankfurt a.M. die Ausgaben 1999 bis 2011. Das *Reconstructionist Journal* wird herausgegeben vom *Reconstructionist Rabbinical College*, dem in den 1970er Jahren gegründeten Rabbinerseminar der Denomination.[300] Die Ausgaben 1986 bis 1991 sah ich am *Center of Jewish History* ein, während die Ausgaben 1994 bis 2007 online zugänglich sind.[301] Die Reaktionen anderer nicht orthodoxer Richtungen, wie dem *Conservative Judaism* und dem *Humanistic Judaism*, rekonstruiere ich ob des begrenzten Rahmens der Arbeit anhand von Statements, die ihre Rabbiner in übergreifenden jüdischen Zeitungen gaben oder anhand der Beschreibungen in der Sekundärliteratur. Ich komme nun zu Chabad Lubavitch selbst:

---

297 Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 35. *Der Yid* erreicht eine wöchentliche Auflagenzahl von 75.000 Exemplaren. Die Zeitschrift ist in der New York Public Library (Dorot Jewish Division) zugänglich. In meine Untersuchung fließen Artikel vom 17. und 24.06.1994 ein.

298 U.a. Eisenberg: *Boychiks in the Hood*, 1995.

299 Etwa 900 Synagogen gehören der Vereinigung an. Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich und erreicht eine Auflage von mehr als 300.000 Exemplaren (http://reformjudaismmag.org/who/, Zugriff: 21.03.2014).

300 Das Journal wurde 1935 gegründet und erscheint zweimal jährlich (http://www.rrc.edu/sites/default/files/legacy/Eisenstein%20Reconstructionist%20Archives.pdf, Zugriff: 09.12.2013).

301 Ebd.

Messianismus – meshichists – *Chabad Lubavitch*

Meine Definition des Messianismus-Begriffes ist relativ eng gefasst. Wie ich im Forschungsstand bereits deutlich machte, wird der Begriff sowohl für die jüdischen Vorstellungen zum Messias, als auch für messianische Bewegungen gebraucht, die nicht notwendigerweise einen Messias-Prätendenten auch benennen, sondern etwa wie *Gush Emunim* das Kommen des Messias mit ihren Aktionen vorbereiten wollen. Innerhalb der jüdischen Debatten um die *meshichist*s taucht der Begriff auch als objektsprachlicher Terminus auf und fungiert dabei durchgehend als Abwertung (u.a. ‚messianic', ‚messianic movement', ‚messianists'). Um den Unterschied zwischen meinem eigenen Messianismus-Begriff und der objektsprachlichen Verwendung deutlich zu machen, zitiere ich diese Wendungen wörtlich.
Einige Wissenschaftler zu Chabad Lubavitch thematisierten auf Grundlage ihres Messianismus-Verständnisses auch den *outreach* als Messianismus.[302] In meiner Analyse habe ich den Messianismus-Begriff allerdings auf Aktionen eingeschränkt, in denen Schneerson als Messias proklamiert wurde. Eine erste Sichtung des Materials machte mir relativ schnell deutlich, dass erst dieses Verhalten sowohl staatliche, als auch innerjüdische Reaktionen hervorrief. Im Sinne meiner theoretischen Vorannahmen war es also sinnvoll diese Debatten zu untersuchen und in ihre historischen Zusammenhänge zu verorten. Chabad Lubavitchs Nonkonformität schien in engen Zusammenhang mit dem Messianismus um Schneerson (und nicht dem *outreach*) zu stehen.
Meine Handhabung des Begriffes bedeutete aber, dass ich Aussagen der Sekundärliteratur zum Messianismus mit Vorsicht genießen musste. Den Analysen lagen jeweils verschiedene Messianismus-Begriffe zugrunde, so dass z.B. häufig die Werbeaktionen in der *New York Times* als Messianismus thematisiert wurden. Diese Anzeigen gehen auf verschiedene Urheber zurück und nur einige, und das auch erst nach 1994, proklamierten Schneerson als Messias. Neben den Werbeaktionen in der *New York Times* analysierte ich auch die Werbeaktionen in den New Yorker U-Bahnen. Die Plakate dieser Aktionen fotografierte Brenner für einen Bildband zum US-amerikanischen Judentum.[303] Weitere Aktionen dokumentierte das wöchentliche Faltblatt *L'Chaim* der *Lubavitch Youth Organization.* Wie ich bereits in meiner Einleitung anmerkte, formierten sich die *meshichist*s erst mit dem Schlaganfall des *rebn*s und gründeten erst nach seinem Tod eigenständige Organisationen. Ich verstehe *meshi-*

[302] U.a. Heilman; Friedman: „Religious Fundamentalism and Religious Jews", 1991, S. 197-264.
[303] Brenner: *Jews/ America/ A Representation*, 1996.

*chist*s hier in Anlehnung an den Chabad Lubavitcher Sprachgebrauch,[304] also als diejenigen, die Schneerson als Messias verkündeten. Da die *meshichist*s v.a. für ihre offene Proklamation des *yechi*-Slogans bekannt sind, nennt man sie innerhalb Chabad Lubavitchs auch ‚yechiniks'.[305] Meine Definition ist damit relativ deckungsgleich mit dem Begriff *messianists* bei Dein:

> „The messianists maintain that the Rebbe's public discourses in the early 1990s constituted an almost formal declaration and acceptance of his messiahship, that he personally authorized the campaign to publicize this claim, and that this authorization persists today. They hold that they can hasten the Rebbe's return by persuading as many people as possible that the Rebbe is Moshiach, and they promote these ideas in the street."[306]

Er unterscheidet allerdings weiter zwischen ‚self-labelled messianists', ‚alive in the literal sense messianists', ‚elokists' und ‚boreinu messianists':

‚Self-labelled messianists' propagieren zwar Schneerson als Messias, besuchen aber sein Grab, was Dein folgern lässt, sie seien sich bewusst, das Schneerson ‚not literally alive' sei.[307] Die ‚alive in a literal sense messianists' hingegen sprechen über den *rebe* in der Gegenwartsform und „wave flags and display stickers in their cars stating that the Rebbe is alive".[308] Diese *meshichist*s studierte Kravel-Tovi, die mehreren Gebeten in der Synagoge in Crown Heights beiwohnte und die Wortwahl über den *rebe* festhielt.[309] Die Flaggen und Aufkleber, die auch ich in Crown Heights (2011) und später in Tel Aviv (2015) beobachten konnte, proklamierten in der überwiegenden Mehrheit den *yechi*-Slogan (‚Es lebe unser Meister, unser Lehrer, unser *rebe*, König Messias in Ewigkeit'). Die ‚elokists', so Dein weiter, glauben, dass es für die Wiederkunft Schneersons unerlässlich sei, dass jeder die ‚messiah-hood' des *rebn*s akzeptieren müsse. Schließlich erwähnt Dein noch eine sehr kleine Gruppe in Israel, die behauptet der *rebe* sei eine Inkarnation Gottes und im *yechi*-Slogan die Phrase ‚boreinu' (unser Schöpfer, C.A.) inkludierte.[310]

Deins Unterscheidung vernachlässige ich in meiner eigenen Analyse. Während der Sichtung des Materials stellte ich fest, dass sich die ‚handfesten' Auseinandersetzungen zwischen den *meshichist*s und ihren Gegnern innerhalb Chabad Lubavitchs nicht unmittelbar um Statusfragen zum *rebe* drehten, sondern v.a. darum, inwieweit man

---

304 Siehe u.a. Dubrawski, Yehoyshe [Dubrowsky, Yehoshua]: „khutspe on a grenets", in: *Algemeiner Journal*, 18.01.2002, S. 7. Auch Berger bestätigte mir im Interview diese interne Verwendung des Begriffes (Interview mit Berger, David, *Yeshiva University* [13.06.2011]).

305 Dieser Begriff begegnete mir während meiner Feldforschungen in Crown Heights häufiger, als der in der Sekundärliteratur geläufige Begriff *meshichist*s.

306 Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2011, S. 64.

307 A.a.O. S. 65.

308 Ebd.

309 Kravel-Tovi; Bilu: „The work of the Present", 2008, S. 64-80; Kravel-Tovi: „To See the Invisible Messiah", 2009, S. 248-260.

310 Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2011, S. 66.

die Öffentlichkeit darüber aufklären dürfe. Deins Unterscheidung macht uns aber darauf aufmerksam, dass die *meshichist*s keine einheitliche Gruppe darstellten. Das ist nicht weiter verwunderlich, weil Chabad Lubavitch selbst dezentral organisiert ist und nur der *rebe* übergreifend und kraft seiner Position in der Gemeinschaft die einzelnen Institutionen und Akteure zusammenhielt.[311] Es stellt sich damit die Frage, inwieweit meine Quellenauswahl zum Messianismus und den Reaktionen, die dieser innerhalb Chabad Lubavitchs auslöste, repräsentativ ist. Der Rahmen dieser Arbeit, der mir gleichzeitig auch nur begrenzte Forschungen in New York selbst erlaubte, kann nicht dem Anspruch genügen, die Entwicklung des Messianismus und die internen Debatten in ihrer Gänze wiederzugeben. Ich entschloss mich daher Quellen auszuwählen, die mehrheitlich über den gesamten Untersuchungszeitraum erschienen oder auf neue Entwicklungen besonders deutlich aufmerksam machten (z.B. Neugründungen von Verlagen, Zeitschriften oder Organisationen). In meine Untersuchung bezog ich v.a. Publikationen ein, die sich an ein englischsprachiges Publikum richteten. Dieses sprachliche Kriterium gewährleistete meiner Meinung nach, dass der Messianismus in den USA auch ein Publikum außerhalb der Gruppe erreichte und dementsprechend mit Reaktionen zu rechnen sei. Bis auf Berger, der auch sehr genau die Diskussionen in den jiddischen Zeitschriften und in Israel verfolgte (und sich daran beteiligte), bestätigte sich anhand der Verweise anderer Kritiker, dass ich mit meiner Vermutung Recht behalten sollte.

Ich analysierte Monographien, die zum Thema Messias in den Publikationshäusern *Kehot Publication Society* (*Kehot*)*, Sichos in English* (SIE) und *Mendelson Press Inc.* erschienen waren. Der Verlag *Kehot* existiert bereits seit 1941 und bildet den Publikationsarm der in den 1940er Jahren gegründeten Schirmorganisation *Agudas Chassidei Chabad* (*Agudas*). SIE und *Mendelson Press Inc.* arbeiten unabhängig von *Agudas* und sind institutionell nicht übergreifend eingebunden. SIE entstand um 1978 und publizierte v.a. Übersetzungen der Reden des *rebns* (*sichos*).[312] Bei *Mendelson Press Inc.* handelt es sich um den Privatverlag eines Chabad Lubavitchers, der in den 1990er Jahren in einen Rechtsstreit mit einem anderen chassidischen Verlag verwickelt war. Der Verlag existiert heute nicht mehr.[313]

Die untersuchten Zeitschriften und Faltblätter stammen von *Tzivos HaShem*, dem *Lubavitch News Service* und der *Lubavitch Youth Organization* oder sind keiner übergreifenden Institution zuzuordnen.[314] Bei *Tzivos HaShem* handelt es sich um die Kinderorganisation Chabad Lubavitchs, die 1980 gegründet wurde. *Tzivos HaShem* ist

311 Siehe auch Kapitel 5.2.
312 www.sie.org, Zugriff: 27.01.2014.
313 http://www.nycompaniesindex.com/mendelsohn-press-inc-y1g0/, Zugriff: 07.02.2014.
314 Ich vermerke an den entsprechenden Stellen die Unklarheit des Urhebers.

institutionell *Machne Yisrael* (*Machne*), der Chabad Lubavitcher Wohlfahrtsorganisation, unterstellt. Letztere wird ebenfalls von *Agudas* vertreten.[315] Von *Tzivos HaShem* werden die Zeitschriften *Moshiach Times* und der *Tzivos HaShem Newsletter* herausgegeben. *Moshiach Times* erscheint fünfmal jährlich über den gesamten Untersuchungszeitraum. Der *Tzivos HaShem Newsletter* (*Newsletter*) erschien bis 2003 vor den großen jüdischen Feiertagen. *Tzvios HaShem* betreibt auch das *Jewish children museum* in Crown Heights, dass ich während meiner Feldforschungen besuchte.[316]
Der *Lubavitcher News Service* versandte in den 1970er Jahren die sogenannten *Letters of the Rebbe*.[317] Es handelt sich dabei um eine Abteilung von *Merkos L'Inyonei Chinuch (Merkos)*, die institutionell an die Dachorganisation *Agudas* angebunden ist. Die *Letters of the Rebbe* wurden Ende der 1980er Jahre in der Zeitschrift *Lubavitch International* reproduziert. *Lubavitch International* erschien von 1989 bis 1996. 1999 bis 2004 erschien das Nachfolgemagazin *Lubavitch International Update*. Die Publikation wurde dann aus finanziellen Gründen eingestellt.
Der *Lubavitcher News Service* publizierte außerdem – im Anschluss an Schneersons Tod – zwei Hefte, in denen die Zeitungsberichte übergreifender Medien über Chabad Lubavitch und den *rebe* zusammengestellt wurden.[318]
Bei den Publikationen der *Lubavitch Youth Organzisation* handelt es sich um das Faltblatt *L'Chaim*, das Faltblatt *L'Chaim Moshiach* und die Broschüre *Your Chanukkah Guide*, die im Vorfeld des jüdischen Feiertags publiziert wurde. Die Organisation *Lubavitch Youth Organzisation* wurde 1955 gegründet und ist institutionell nicht an *Agudas* angebunden. Das gewöhnlich vierseitige Faltblatt *L'Chaim* erscheint seit März 1988 wöchentlich, im Andenken an Schneersons Frau Chaya Mushka, die im Februar 1988 starb. Gewöhnlich verteilen es *yeshiva*-Studenten bei ihrem *outreach* am Freitagnachmittag an Passanten. Ich sah die in der Fußnote aufgeführten Ausgaben in der *Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library* ein.[319]

---

315 http://lubavitch.com/departments.html, Zugriff: 22.01.2014.

316 Siehe weiterführend: Leigh Cowan, Alison: „Best Known for Mad, Also Read by Chabad Youngsters", in: *New York Times*, 04.10.2010, unter http://cityroom.blogs.nytimes.com/2010/10/04/a-mad-artist-works-undercover-for-the-messiah/, Zugriff: 18.02.2014.

317 Eingang in meine Untersuchung fanden auch die *Letters of the Rebbe* im Archiv des Centers of Jewish History von 5727-5740 / 1967-1980 (American Jewish History Society, Lubavitcher Hasidic Movement Collection, 1970-1994, I-386, Box 1 of 3, Lubavitcher Hasidic movement / Letters from the Rebbe), als auch die Publikationen des *Lubavitch News Service* von 1971-1975 (American Jewish History Society, Lubavitcher Hasidic Movement Collection, 1970-1994, I-386, Box 1of 3, Lubavitcher Hasidic Movement / Publications / Lubavitch News Service / (1971-75)).

318 Lubavitch News Service (Hg.): *Lubavitch in the News*, o.O.: o.V., June 1995; Lubavitch News Service (Hg.): *Lubavitch in the News*, o.O.: o.V., October 1995 [Standort: Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library].

319 Die Ausgaben 1-255, 305-352 finden sich hier in gebundener Form. Ab 1995 sind die vorhandenen Exemplare nicht mehr gebunden und durchgängig. Folgende Ausgabe waren 2011 verfügbar: 356, 363,

Seit 1992 erschien zusätzlich *L'Chaim Moshiach*, allerdings wurde das Faltblatt nach 16 Ausgaben eingestellt. Die Broschüre *Your Chanukkah Guide* umfasste gewöhnlich 20 Seiten. Sie wurde zwar von der *Lubavitch Youth Organzisation* produziert, aber auch von den *shlichim* als Informationsmaterial genutzt und verbreitet. Sie konnten die Broschüre bestellen und mit der Adresse des jeweiligen *chabad houses* personalisieren. Ich habe die Ausgaben aus den Jahren 1991 bis 1996, 1999 bis 2001 und 2003 bis 2006, die in der *Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library* und im *Center of Jewish History* zugänglich sind, miteinander verglichen.

Meine Inhaltsanalyse konzentrierte sich auf die Frage, ob die Chabad Lubavitcher bereits vor Schneersons Tod den *rebe* als Messias verkündeten. Ich wollte außerdem wissen, wie sich die Haltung zu Schneerson über die Jahre hinweg ausgestaltete und veränderte.

Institutionell unabhängige Zeitschriften stellten in meiner Untersuchung hingegen die Wochenzeitungen *Algemeiner Journal* und *Beis Moshiach* dar. Das *Algemeiner Journal* erscheint seit 1972 und ist die größte jiddische Wochenzeitschrift der USA.[320] Es wird sowohl auf Englisch als auch auf Jiddisch publiziert und steht, laut Mintz, Chabad Lubavitch nahe.[321] Im Rahmen meines begrenzten Aufenthalts in New York war es nicht möglich das *Algemeiner Journal* entsprechend dem vorgegebenen Rahmen zu sichten.[322] Meine Auswahl basierte auf den Hinweisen der Sekundärliteratur.[323]

Beis Moshiach erscheint seit dem Tod des *rebe* 1994. Die Zeitschrift ist online für 2000 und 2003 bis 2012 zugänglich (Stand 2014).[324] Ich habe hier nicht alle Exemplare gesichtet, sondern nur die jährlichen Ausgaben im Vorfeld des Todestages Schnee-

---

370, 371, 373-376, 387,390, 540, 541, 546, 595,599,624, 756, 764, 772, 773, 785, 796,798-801, 803,805, 820,830, 839,902-913,916-921,923, 924,926, 929, 930,936,938,941-953,955-958,960,963,965-970,972-974,976-980,982-986,990,992-995,997-1001,1003-1021,1023-1027,1029-1033,1035,1036,1044,1045,1048,1049,1051,1053-1057,1060-1062,1064-1069,1071-1180,1156-1158,1162,1166,1170,1174,1176,1178, sowie 1179, das am 15.07.2011 erscheint. Die Ausgaben 256-304 fehlten bei meinem Forschungsaufenthalt. Inzwischen befinden sich aber die Ausgaben 262, 263, 267, 288, 289, 293 und 295 im Besitz der Bibliothek. Ich danke dem Personal für eine Kopie der Exemplare. Es existiert außerdem eine Website, wo man die in *L'Chaim* erschienenen Beiträge bis 1992 nachlesen kann (www.lchaimweekly.com).

320 The Shmooze: „Yiddish Journalist Gershon Jacobson, 71", in: *Forward*, 03.06.2005, unter http://forward.com/articles/3587/yiddish-journalist-gershon-jacobson-/, Zugriff: 21.03.14.

321 Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 57.

322 Das *Algemeiner Journal* sah ich in der New York Public Library (Dorot Jewish Division) ein.

323 Der Analyse liegen die Artikel vom 28.02.1975, 07.03.1975, 24.02.1995, 03.11.1995, 10.11.1995, 28.06.1996, 05.07.1996, 20.06.1997, 06.02.1998, 20.02.1998, 13.02.1998, 13.03.1998, 27.03.1998 und 18.01.2002 zugrunde.

324 Für 2000 allerdings nur die Ausgabe No. 276, für 2003 bis 2012 die Ausgaben No. 383 bis No. 827 (http://beismoshiach.org/pdf.htm, Zugriff: 22.01.2014).

rsons.[325] Zum Schluss will ich noch auf meine eigenen Feldforschungen eingehen, deren Erkenntnisse meine aus den Daten gewonnenen Ergebnisse ergänzten.

Eigene Feldforschungen

Meine Feldforschungen in New York waren, ob des geringen Zeitraumes, nur ein Sammeln von Eindrücken und vereinzelten informellen Gesprächen. Im Vorfeld dieser meiner ersten Feldforschung versuchte ich viele wichtige Bücher zur empirischen Sozialforschung zu verstehen. Geholfen und bewährt hat sich für mich nur eines: *Methoden der Feldforschung* von Girtler.[326] Ich hatte die große Ehre Girtler später persönlich kennenzulernen, ihn wiederholt zu treffen und mich mit ihm über meine späteren Feldforschungen auszutauschen.[327] Neben der Beherzigung seiner zehn Regeln der Feldforschung protokollierte ich meine Zeit in New York mit Kamera und Forschungstagebuch.[328] So hielt ich meine Beobachtungen fest und zeichnete mir Karten, die mir später die Lage von Plakaten, *mitzvah tanks* oder Hauseingängen der *meshichist*s wieder ins Gedächtnis brachten. Das Tagebuch war auch ein guter Ort Visitenkarten, Flyer etc. aufzubewahren und sofort zu protokollieren.[329] Meine Beobachtungen waren, um das gängige Vokabular der Soziologen zu verwenden, teilnehmend und nichtteilnehmend strukturiert wie offen.[330] Ich besuchte ausgewählte Einrichtungen und Veranstaltungen der Chabad Lubavitcher,[331] machte aber auch ausgedehnte Spaziergänge in Crown Heights.
Als Nutzerin der Bibliothek *Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library*, der *Mendel Gottesman Library of Hebraica/Judaica, Yeshiva University*, des *Centers of Jewish History* und der *New York Public Library* habe ich mich mit dem Personal vor Ort über mein Thema ausgetauscht. Ich besuchte den einmal wöchentlich stattfindenden Jiddisch-*shmus* bei Beyle Schaechter-Gottesman in der Bronx, eine *singerei* in ihrem Haus, die Jubiläumsfeier des *Afn Shvel* in den Räumlichkeiten des *Centers of Jewish*

[325] No. 420, No. 465, No. 514, No. 559, No. 604, No. 654, No. 699, No. 744, No. 793.
[326] Girtler, Roland: *Methoden der Feldforschung*, Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag, 2001.
[327] An dieser Stelle mein herzlichster Dank, lieber Roland.
[328] Girtler: *Methoden der Feldforschung*, 2001, S. 133,185.
[329] Das Protokoll enthielt eine Beschreibung des Ortes, wo ich es erhalten hatte, der Person, die mir das Material aushändigte und Datum / Uhrzeit der Aushändigung.
[330] Girtler: *Methoden der Feldforschung*, 2001, S. 61; König, René: „Einleitung: Beobachtung und Experiment in der Sozialforschung“, in: König, René (Hg.): *Beobachtung und Experiment in der Sozialforschung*, Köln [u.a.]: Kiepenheuer &Witsch, 1968, S. 30, 35.
[331] U.a. das *Jewish children museum*, die Grabstätte Schneersons (*ohel*), die *770 Eastern Parkway*, das Wohnhaus des Ehepaar Schneersons in der President Street, die *lag b'omer* Parade in Crown Heights und *yeshiva*-Studenten bei ihrem *outreach* in Manhattan am Freitagvormittag.

History und einen Stammtisch österreichischer Juden in Manhattan.[332] Die Reaktionen, die meine Forschungsarbeit auslösten, bestätigten mir, was 2003 bereits die Journalistin Fishkoff schrieb:

> „Ich stellte fest, dass niemand in der jüdischen Welt Chabad neutral gegenübersteht. Jeder hat dazu eine Meinung, und oft genug ist sie nicht besonders schmeichelhaft.“[333]

Die Chabad Lubavitcher gestatteten mir, trotz meines heiklen Forschungsthemas, den Zugang zu ihrer Bibliothek. Ich wusste aus Anmerkungen in der Sekundärliteratur und Gesprächen mit Yanover und Heilman, dass dies keine Selbstverständlichkeit war und bin den Chabad Lubavitchern für ihr Vertrauen und ihre Hilfe zu Dank verpflichtet.[334] Ich muss sagen, ich war überrascht, dass ich alle Publikationen, die mir aus der Sekundärliteratur und aus Bergers Buch bekannt waren, in der Bibliothek einsehen durfte. Es gab lediglich eine Ausnahme. Obwohl ich mutmaßte, man wolle nicht, dass Interna über die Auseinandersetzung mit den *meshichist*s nach außen dringen und Chabad Lubavitch in Misskredit bringen, stellte sich im Nachgang heraus, dass persönliche Gründe den Ausschlag gaben. Der Vorfall führte mir vor Augen, dass es nicht immer rationale Erwägungen oder soziale Zwänge sind, die das Handeln von Menschen beeinflussen, wie meine erste Mutmaßung mir eingab, sondern dass auch persönliche Bindungen die Interaktion zwischen Menschen beeinflussen. Außerdem führte es mir vor Augen, dass wir als Wissenschaftler, mit all den Theorien im Kopf, stets bereit sein müssen, wie es Girtler formulierte, „die Demut auf[zu]bringen, [uns] (…) überraschen zu lassen und von [unseren] (…) vorgefassten Interpretationen abzurücken.“[335]

Ich hatte 2014 die Gelegenheit in Vietnam und Kambodscha *chabad houses* zu besuchen.[336] Da es Sommer war, traf ich die *shlichim* in Ho Chi Minh City nicht an. Sie waren auf Heimaturlaub in Israel, luden mich aber trotz ihrer Abwesenheit ein, das *chabad house* zu besuchen. Ich plauderte dort mit zwei *yeshiva*-Studenten, die in den Sommermonaten im *chabad house* aushalfen. Sie beantworteten meine Fragen zu ihrer Arbeit vor Ort und zeigten mir das Haus. Nach meiner Reise kontaktierte ich den *shaliach* per Email. Er beantwortete mir weitere Fragen.[337] In Phnom Penh hatte ich

---

[332] Zum Hintergrund des Stammtisches siehe Rennert, Emil: „Palatschinken in Manhattan“, in: *Jüdische Allgemeine*, 09.07.2015 (unter: http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/22732, Zugriff: 19.02.2016).

[333] Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 14.

[334] Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. X.

[335] Girtler: *Methoden der Feldforschung*, 2001, S. 19.

[336] Am 19.08.2015 besuchte ich das *chabad house* in Ho Chi Minh City und am 24.08.2014 in Phnom Penh.

[337] Ich fragte ihn zu seiner Person (Herkunft und Motivation), ob ein *shaliach* in Vietnam mit anderen Schwierigkeiten bei der Unterhaltung eines *chabad house*s zu kämpfen habe, als etwa in den USA (politisches System, mangelnde jüdische Infrastruktur, etc.) und wie er reagiere, wenn ihn andere Juden

wenig Zeit, so dass ein Gespräch mit Mashie Butman nicht zustande kam.[338] Ich sandte auch diesen *shlichim* meinen Fragenkatalog, erhielt aber keine Antwort. Eine Angestellte des *chabad house* führte mich herum, so dass ich die Einrichtung mit dem *chabad house* in Vietnam vergleichen konnte. Im Gegensatz zu Ho Chi Minh City waren auch Gäste anwesend. Mit einem israelischen Geschäftsmann plauderte ich über das *chabad house*, seine Erfahrungen mit Chabad Lubavitch im Allgemeinen und den Messianismus der Gruppe.

2015 reiste ich nach Israel. Die Ergebnisse dieser Feldforschungen wurden zwar nicht in die Untersuchung einbezogen, aber während meiner vorherigen Recherchen hörte ich immer wieder davon, dass die Chabad Lubavitcher in Israel wesentlich offener mit ihrem Messianismus nach außen treten als anderswo. Ich wollte mir selbst ein Bild der Lage machen und meine Beobachtungen mit den Eindrücken aus New York vergleichen. Nur kurz: Ich war etwas enttäuscht. Ich hatte nämlich gedacht, dass die *meshichist*s in Israel für wesentlich mehr Aufsehen sorgen würden. Es schien mir irgendwie logisch, dass nur allein der hebräische *yechi*-Slogan in New York kein Aufsehen erregte, wo doch die wenigsten dieser Sprache mächtig sind. In Israel aber ist Hebräisch Amtssprache. Die Israelis, mit denen ich mich über Chabad Lubavitch unterhielt, störten sich offensichtlich nicht an den Plakaten, die Schneerson als Messias verkündeten und teilten mir auch mit, dass sie ab und an die Veranstaltungen der Chabad Lubavitcher in ihrer Nachbarschaft besuchten. Wirklich anders als in New York war nur der Informationsstand am Ben Gurion Airport in Tel Aviv. Während in New York und auch in den *chabad houses* in Vietnam und Kambodscha keinerlei Indizien für einen Messianismus im *outreach* zu finden sind, war dies am Flughafen anders. Hier lagen die Broschüren der *Agudas* Institutionen neben denen der *meshichist*s. Der Chabad Lubavitcher, der andere Juden ansprach, und sie um das Anlegen der *teffilin* bat, trug eine *yarmulke*, die mit dem *yechi*-Slogan bestickt war.

Diese doch etwas anderen Beobachtungen in Israel machten mir deutlich, warum Fishkoff explizit darauf hingewiesen hatte, dass ihr Buch nur Chabad Lubavitch in den USA und nicht in anderen Ländern behandelte:

> „Solch ein Buch würde zu sperrig werden, weil Chabads Geschichte in jedem Land durch das kulturelle und politische Umfeld vor Ort gefärbt ist.“[339]

Diese Analyse handelt von den *meshichist*s und dem Messianismus in New York, den Reaktionen, die beide hervorbrachten und den Veränderungen, die ich anhand meiner Daten im Laufe der Jahre 1980 bis 2011 belegen konnte.

---

mit den *meshichist*s konfrontieren (Hartman, Menachem: „Re: Chabad vietnam“, persönliche Email an die Autorin, 19.09.2014).

338 Es war bereits Abend, ihr Mann war verreist und die Kinder zu versorgen. Sie bot mir aber an, an einem anderen Tag wiederzukommen.

339 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 19.

Im folgenden empirischen Teil wende ich mich in Kapitel 5 zunächst dem Messianismus um Schneerson zu. Anschließend stelle ich in Kapitel 6 die Frage, welche Folgen die internen Auseinandersetzungen um die *meshichist*s auf die jüdischen und staatlichen Reaktionen hatten und wie die Chabad Lubavitcher auf ihre Kritiker reagierten.

5 Der *rebe* als messianischer Hoffnungsträger

Bevor ich die Veränderungen des Messianismus aufzeige, will ich in Kapitel 5.1 die Chabad Lubavitcher in ihrem theologischen und historischen Kontext verorten. Mein Ziel ist es, den Leser mit den wichtigsten Konzepten und Begriffen vertraut zu machen, die in der späteren Diskussion um den Messianismus aufgegriffen werden. Außerdem werde ich die messianischen Interpretationen der beiden letzten *rabonim* vorstellen, auf die sich Jahre später die *meshichist*s bezogen, als sie ihren Kritiker entgegentraten. Ich werde im Abschnitt ‚Die chassidische Dynastie' einen Blick auf die historische Entwicklung der Gruppe in Osteuropa werfen und hier die zentrale Rolle des *rebn*s erläutern. In Abschnitt ‚Etablierung in die USA' zeige ich, wie sich in den USA die zentralen Institutionen der Gruppe herausbildeten und die Gruppe – durch gesellschaftliche Rahmenbedingungen begünstigt – zu einem dezentral organisierten Sammelsurium unterschiedlichster Institutionen und Projekte anwuchs. Schließlich stelle ich in Abschnitt ‚Die messianischen Vorstellungen und der *outreach*' die theologischen Interpretationen, nach denen die beiden letzten *rabonim* chassidische und kabbalistische Ideen zu Erlösung und Messias auslegten, vor und beleuchte deren praktische Konsequenzen am sog. *outreach*.

Anhand der verschiedenen Stadien des Messianismus um Schneerson werde ich dann zeigen, wie sich der Messianismus in direktem Zusammenhang mit dem körperlichen Verfall des *rebn*s veränderte (Kapitel 5.2 und 5.3).

In Kapitel 5.4 wende ich mich dann den Entwicklungen nach Schneersons Tod 1994 zu. Dieser bedeutete für die Gruppe nicht nur den Verlust ihres geistigen Anführers, sondern beraubte die dezentral organisierte Gruppe ihrer verbindenden Instanz. Nicht nur die *meshichist*s, sondern auch ihre Gegner innerhalb Chabad Lubavitchs bildeten keine institutionellen Einheiten. Die Akteure variierten über den Untersuchungszeitraum, wobei *Agudas* nach großen Anstrengungen schließlich den Messianismus aus dem *outreach* verbannen konnte. Dennoch mobilisierten die *meshichist*s innerhalb Chabad Lubavitchs Unterstützer und gründeten eigenständige Institutionen, was m.E. eine wesentliche Rolle für die Etablierung ihres Messianismus spielte. Die Auseinandersetzungen verebbten über den Untersuchungszeitraum und zum Zeitpunkt meiner eigenen Feldforschungen 2011 herrschte ein Klima der gegenseitigen Toleranz.

Rückblickend frage ich dann, welche Rolle die *meshichist*s in diesem Annäherungsprozess gespielt haben und zeige strukturelle Parallelen zwischen den Entwicklungen des Messianismus innerhalb Chabad Lubavitchs und zu den ‚nonconformists' Eng-

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018
C. Altmann, *Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus*, https://doi.org/10.1007/978-3-658-20081-7_5

lands auf (Kapitel 5.5). Doch kommen wir zunächst zu den theologischen und historischen Hintergründen der Bewegung:

5.1 Historische Einordnung

Die chassidische Dynastie

Chabad Lubavitch zählt, wie bereits in Kapitel 2.1 angesprochen, zu den *chassidim*, die sich im 18. Jahrhundert als eigenständige jüdische Gemeinschaften in Osteuropa etablierten.[340]
Israel ben Eliezer (ca. 1700-1760) gilt als der Stifter des *Chassidismus*.[341] Aber erst unter seinem Nachfolger, dem Dov Ber von Mezritch (1710-1772),[342] bildete sich eine Art Schule heraus. Er war der erste, der seine Anhänger an andere Orte entsandte, um weitere Gemeinschaften zu gründen.[343] Die *chassidim* hatten großen Erfolg bei den jüdischen Massen, zogen aber bald – wohl durch ihre mystische Weltsicht und die damit einhergehenden Änderungen in Liturgie und Praxis – das Missfallen der zeitgenössischen rabbinischen Autoritäten (*mitnagdim*) auf sich. Der Gaon von Wilna und die jüdischen Autoritäten von Brody verhängten 1772[344] den Bann (*cherem*) über die *chassidim*.[345] Im Laufe der Zeit verebbte zwar die Feindschaft zwischen den *mitnagdim* und den *chassidim*, aber noch heute begegnen wir orthodoxen Ressentiments gegen die von kabbalistischen Elementen durchdrungene Theologie und Praxis der

---

340 Als *chassidim* werden besonders fromme Juden bezeichnet. In der jüdischen Religionsgeschichte ist der Begriff für drei Phänomene in Gebrauch: (1) Im 1. Makk 2: 29-38 bezeichnet der Begriff eine Gruppe, die auf der Suche nach Recht und Gerechtigkeit ihre Niederlassungen verließ und in die Wüste zog, um den religionspolitischen Zwangsmaßnahmen der syrischen Seleukiden (2.Jh.v.Chr.) zu entgehen. Als besonders fromm galt diese Gruppe, weil sie sich am *shabbat* überfallen ließen, ohne Widerstand zu leisten. Allerdings gaben sie später diese Praxis auf (siehe weiterführend u.a. Grözinger, Karl Erich: *Jüdisches Denken – Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, Bd. 1, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 2004, S. 158, sowie Grözinger: *Jüdisches Denken* Bd. 2, 2005, S. 697-707). Im Mittelalter finden wir die Bezeichnung für Juden in Deutschland, v.a. im Rheinland und der Pfalz. Als bekannte Vertreter gelten u.a. Eleazar Ben Juda (†1238) oder Jehuda he-Hasid (†1217) (a.a.O. S. 698). Chabad Lubavitch wird der dritten Gruppe zugerechnet, dem neuzeitlichen osteuropäischen *Chassidismus*.

341 Man nennt ihn auch den *Besht* (siehe einleitend Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M.: Metzner, 1957, S. 356, zum historischen und sozialen Kontext siehe Batnitzky, Leora: *How Judaism Became a Religion – An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton; Oxford: Princeton Univ. Pr., 2011, S. 112f).

342 Er ist auch unter dem Titel *maggid* von Mezritch bekannt.

343 Grözinger: *Jüdisches Denken* Bd.2, 2005, S. 809.

344 1781 wurde der Bann erneuert (Schubert, Kurt: *Jüdische Geschichte*, München: Beck, 1999, S. 89).

345 Der Gaon verbot seinen Anhängern Ehen mit den *chassidim* einzugehen oder das Fleisch, das von ihren Schächtern stammte, zu verzerren. (Grözinger: *Jüdisches Denken* Bd. 2, 2005, S. 707, 713; Batnitzky: *How Judaism Became a* Religion, 2011, S. 113f.; Klausner, Israel: „Elijah Ben Solomon Zalman", in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 6, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, 2007, S. 342f..

chassidim. Dubnow bezeichnete noch 1931 die Auseinandersetzungen als das ‚tiefgreifendste aller Schismen im Judentum'.[346] Das in der Literatur relativ weit verbreitete Bild der ‚Gegenbewegung'[347] rückt die *chassidim* weiterhin ins rabbinische Abseits.[348]

Im Fokus der Kritiker stand v.a. die autoritäre Stellung des sog. *rebns* im *Chassidismus,* die mitunter als gottgleich angeprangert wurde. Eine chassidische Gemeinschaft organisiert sich um diesen *rebe*.[349] Der *rebe* ist die zentrale Institution: Er gilt als Vermittler zwischen Gott und den Menschen. Seine Aufgabe besteht darin, für seine Anhänger in allen Lebensbereichen Sorge zu tragen (u.a. Ernährung, Wohlergehen oder Fruchtbarkeit).[350] Mitunter werden ihm außergewöhnliche Kräfte, wie Weisheit und übersinnliche Wahrnehmung, zugeschrieben.[351] Der *rebe* wird auch über seinen Tod hinaus als Berater und Leiter verehrt.[352]

> „Each community emphasizes the greatness of their own spiritual leaders in lighter material, such as children's reading and Yiddish articles as well."[353]

Die Anhänger eines *rebns* lassen sich nahe seinem Wohnsitz (*hoyf*) nieder. Da das *rebe*-Amt erblich ist, bildeten sich über die Jahrhunderte verschiedene chassidische Dynastien heraus.

Der erste *rebe* Chabad Lubavitchs war Shneur Zalman von Liadi (1745-1812), der auch das für die Chabad Lubavitcher noch heute zentrale theologische Werk *likkutei amarim* (hebr.) bzw. *tanya* (aram.) verfasste.[354] Die von ihm entwickelte Theosophie finden wir in der Namensgebung der Gruppe: Chabad ist ein Akronym der hebräi-

---

346 Dubnow: *Geschichte des Chassidismus* Bd. I, 1982, S. 22.

347 Siehe u.a. den Sprachgebrauch von Homolka; Rosenthal: *Das Judentum hat viele Gesichter*, 1999,S. 176.

348 Eine kritische Reflexion bietet u.a. Goldish: „Toward a Reevaluation of the Relationship Between Kabbalah, Sabbateanism, and Heresy", 2008, S. 393-407.

349 Zur autoritären Stellung des *rebns* siehe Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 4, 81; Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 14f.; Klapman: *Sectarian strategies for stability and solidarity*, 1991, S. 131; Poll: „The Charismatic Leader of the Hasidic Community", 1995, S. 268f., sowie Friedman: „Habad as Messianic Fundamentalism", 1994, S. 349.

350 Dieses Organisationsprinzip geht zurück auf die besondere Stellung, die den *tzaddikim* im *Chassidismus* zuerkannt wird. Als *tzaddik* bezeichnet man einen besonders angesehenen und frommen Juden, der zwischen Gott und den Menschen vermittelt. Nicht alle, die als *tzaddik* verehrt wurden, waren auch *rebe*. Aber jeder *rebe* gilt als *tzaddik*. Das Konzept des *tzaddik*s wurde v.a. durch die Schüler des *maggid* entwickelt (u.a. Elimelch aus Lisensk). Siehe weiterführend Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 9, 13, 17; Grözinger: *Jüdisches Denken* Bd.2, 2005, S. 852.

351 Shaffir: *Life in a religious community*, 1974, S. 58; Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 8, 11, 13; Poll: „The Charismatic Leader of the Hasidic Community", 1995, S. 262.

352 Der sechste wie auch der siebte *rebe* begaben sich regelmäßig zum Grab ihres Vorgängers, um ihn um Rat zu ersuchen. Nach Schneersons Tod besuchen auch heute die Chabad Lubavitcher das *ohel* und hinterlassen dort Nachrichten für den *rebe* (Siehe Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, Abb. 16 und 20, Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 35).

353 Poll: „The Charismatic Leader of the Hasidic Community", 1995, S. 259.

354 Es handelt sich um eine Sammlung seiner Briefe und Aufsätze.

schen Begriffe **Ch**okhma (Weisheit), **B**ina (Einsicht), **D**aat (Wissen).[355] Innerhalb der chassidischen Zirkel war Shneur Zalmans Lehre allerdings umstritten: Gemäß seiner Theosophie setzte er sich für die Verbreitung der kabbalistischen Lehren ein. Er war der Meinung, dass man die chassidische Botschaft nur erhalten könne, wenn man sie auch in klar verständliche Theorien und Lehren überführe. Es ist nicht verwunderlich, dass gerade die ‚Öffnung' esoterisch konzipierter Lehren für die Massen innerhalb der chassidischen Zirkel Widerstand hervorrief und seine Schriften teilweise als häretisch zurückgewiesen wurden.[356]

Shneur Zalman selbst war zunächst *maggid* im weißrussischen Liozna und ließ sich 1800 in Liadi nieder. Zwölf Jahre später flüchtete er von dort vor der napoleonischen Invasion und starb 1812 auf der Flucht. Sein Sohn Dovber Schneuri (1773-1827) übernahm das *rebe*-Amt. Aber nachdem Liadi bei den Kämpfen zwischen dem russischen Zaren Alexander I. und Napoleon (1812) in Trümmern lag, kehrte er nicht dorthin zurück, sondern nahm das Angebot eines polnischen Prinzens an und ließ sich in Lubavitch nieder.[357] Der Name der Gruppe basiert also sowohl auf ihrem theologischen System (ChaBaD), als auch auf dem Wohnsitz ihrer *rabonim*, der Lubavitch mehr als 100 Jahre lang bleiben sollte.[358]

Sholom Dovber Schneersohn (1860-1920), der fünfte *rebe*, floh von dort 1915 vor der deutschen Invasion nach Rostov am Don.[359] 1920 übernahm sein Sohn Yoseph Yitzchok (1880-1950) als sechster *rebe* das Amt. Er war v.a. für seine Kritik an der antireligiösen Politik der Russischen Sowjetrepublik[360] bekannt: So setzte er sich für den Erhalt von Torah-Schulen für Kinder und die Eröffnung von *mikavot* ein. Außerdem gründete er Komitees, die jüdische Fabrikarbeiter bei der Einhaltung des *shabbat*s unterstützen sollten und entsandte seine Anhänger, um neue Niederlassungen zu errichten.[361] Schließlich wurde er 1927 verhaftet und wegen seines religiösen Aktionismus zum Tode verurteilt. Das Todesurteil erregte internationale Entrüstung: Jüdische

---

355 Zur Theologie Chabad Lubavitchs siehe weiterführend Elior: *The Paradoxical Ascent to God*, 1992, Foxbrunner: *Habad Hasidism of R. Shneur Zalman of Lyady*, 1992.

356 Elior: *The Paradoxical Ascent to God*, 1992, S. 21.

357 Prinz Lubomirsky, zu dessen Hoheitsgebiet Liadi gehörte, bot der Gruppe Lubavitch als neuen Wohnsitz an, (http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/112320/jewish/Rabbi-Dov-Ber-Schneuri.htm, Zugriff: 19.03.2014).

358 Dovber Schneuri ist der erste *rebe* der ‚Lubavitcher *rebe*' genannt wird. Ihm folgen Menachem Mendel Schneersohn (1789 –1866) und Shmuel Schneersohn (1834 –1882). Einen Überblick über die Geschichte der *rabonim* bietet Dalfin: *The Seven Chabad-Lubavitch rebes*, 1998, u.a. S. 29; siehe auch Ehrlich: *Leadership in HaBaD Movement*, 2000.

359 Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. 76.

360 Siehe u.a. das „Dekret über die Gewissensfreiheit, die kirchlichen und religiösen Vereinigungen" vom Januar/Februar 1918.

361 Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 26. Siehe auch die Anmerkungen Katzs zu Yoseph Yitzchok in Kapitel 3.2.

Gemeinden schrieben Petitionen und ersuchten internationale Akteure, wie das Rote Kreuz, ausländische Regierungen und jüdische Hilfsorganisationen, um Hilfe. Schließlich gestattete man 1928 Yoseph Yitzchok die Ausreise nach Lettland.[362] Zwischen 1934 und 1936 lebte er in Warschau/Polen, aber aufgrund gesundheitlicher Probleme zog er sich dann ins ländliche Otwock/Polen zurück (1936).[363] In einer in dieser Form einzigartigen Rettungsaktion flüchtete der sechste *rebe* schließlich vor dem Nazi-Regime über Berlin und Riga in die USA. Den US-amerikanischen Chabad Lubavitcher war es gelungen die US-Regierung, die sich bisher zur Lage der europäischen Juden weitestgehend unbeteiligt gezeigt hatte, in Yoseph Yitzchoks Rettung einzubeziehen. Um den *rebe* aus Polen herauszubekommen, arbeiteten die US-Behörden mit hohen Offizieren und Politikern des Dritten Reichs zusammen. Der US-amerikanische Konsul in Berlin kontaktierte den Staatssekretär Helmut Wohlthat (der Hauptverwalter Görings Vier-Jahres-Plans), der Wilhelm Canaris, den Kopf des deutschen Militärgeheimdienstes, um Hilfe bat. Dieser wiederum beauftragte den Offizier Ernst Bloch, der einen jüdischen Vater hatte, den Aufenthaltsort des *rebe* herauszufinden, ihn zu kontaktieren und ihm Ausreisepapiere auszuhändigen. Der Plan gelang und 1940 traf Yoseph Yitzchok in New York ein.[364]
Elf Jahre später übernahm der siebte und letzte *rebe*, Menachem Mendel Schneerson (1902-1994), das Amt. Nach seinem Tod wurde kein neuer *rebe* ernannt. Er selbst verstarb kinderlos und der einzige blutsverwandte Kandidat, sein Neffe Barry Gourary (1923-2005), wendete sich bereits in den 1980er Jahren von der Gruppe ab.[365]
Heute übernehmen die in den 1940er Jahren gegründeten zentralen Institutionen die Aufgaben des *rebn*s.[366] Allerdings beschreiben sich die führenden Mitglieder dieser Organisationen nicht als leitende Köpfe der Bewegung, sondern sehen sich selbst eher als ‚overseers' oder ‚facilitators'.[367] Chabad Lubavitch existiert bis heute ohne einen *rebe*, ähnlich den Bratslaver *chassidim*, die nach dem Tod ihres Anführers 1810 keinen neuen *rebe* ernannten.[368]

---

362 Metzger, Alter B.Z.: *The Heroic Struggle*, Brooklyn, NY: Kehot, 1999, S. 142-144, siehe auch Kaploun, Uri: *A Prince in Prison*, Brooklyn, NY: SIE, 1997, sowie Rigg, Bryan Mark: *Rescued from the Reich: How One of Hitler's Soldiers saved the Lubavitcher Rebbe*, New Haven [u.a.]: Yale Univ. Pr., 2004, S. 33f.

363 A.a.O. S. 37.

364 A.a.O. S. 15, 58, 74, 113f., 123, 150; sowie Weiner, Herbert: „The Lubovitcher movement: I", in: Commentary 23 (3), 1957, S. 236; Metzger: The Heroic Struggle, 1999, S. 333.

365 Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. 54; Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 155.

366 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011,S. 336.

367 Weiss, Steven I.: „Ten Years After Schneerson's Death, Lubavitch Movement Flourishes", in: *Forward*, 18.06.2004, S. 2.

368 Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 126.

Doch auch wenn ausreichend Nachfolge-Kandidaten vorhanden sind, stellt der Tod eines *rebn*s stets einen kritischen Punkt für den Fortgang jeder chassidischen Dynastie dar. Nach dem Tod des *Satmarer rebe* Moshe Teitelbaum 2006 stritten sich z.B. zwei seiner Söhne um die Nachfolge. In der Folge spaltete sich die Dynastie in zwei *hoyf*s, einer in Williamsburg/ Brooklyn unter dem dritten Sohn und einer in *Kiryas Joel* unter dem ersten Sohn.[369]
Auch der Tod des ersten und des dritten *rebns* Chabad Lubavitchs hatte Auseinandersetzungen zwischen deren Söhnen zur Folge.[370] Unter Yosef Yitzchok, dem sechsten *rebe*, spalteten sich die *m'lochim* ab.[371] Als er schließlich 1950 starb, dauerte es ein Jahr bis sich der siebte *rebe* Schneerson schließlich als Nachfolger durchsetzte und das *rebe*-Amt übernahm.[372] Die Auseinandersetzungen nach dem Tod eines *rebn*s zeigen uns, wie zentral der *rebe* für seine *chassidim* ist. Sein Verlust bedeutet für die *chassidim* nicht nur den Verlust ihres geistigen Anführers, sondern auch ihres einheitsstiftenden Zentrums.
Kommen wir nun zu Chabad Lubavitch in den USA. Aus der Verlegung des Chabad Lubavitcher *hoyf*s von Polen in die USA resultierten v.a. strukturelle Veränderungen, die später die Etablierung der *meshichist*s entscheidend beeinflussen sollten.

Etablierung in die USA

1940 traf der sechste *rebe* in New York ein. Die dort bereits ansässigen Chabad Lubavitcher organisierten für ihn das Gebäude *770 Eastern Parkway* in Crown Heights (Brooklyn).[373] Es wurde nicht nur der neue Amtssitz des *rebns* und damit das Zentrum der Gruppe, sondern auch zum zentralen Symbol Chabad Lubavitchs: Weltweit kopierten *shlichim* die Architektur des Gebäudes und errichteten in Anlehnung an die *770 Eastern Parkway* ihre *chabad houses*.[374]
Yoseph Yitzchok begann zunächst Chabad Lubavitch institutionell auszubauen: 1940 gründete er *Agudas*.[375] 1941 folgten *Machne Yisrael*, die Wohltätigkeitsorganisation

[369] Associated Press: „Moses Teitelbaum, 91; Rabbi Was Spiritual Leader of Orthodox Sect, in: *Los Angeles Times*, 25.04.2006, unter http://articles.latimes.com/2006/apr/25/local/me-teitelbaum25, Zugriff: 26.3.2014.
[370] Klapman: *Sectarian strategies for stability and solidarity*, 1991, S. 147, 155.
[371] Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 21-26; Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 118, Ehrlich: *Leadership in HaBaD Movemen*t, 2000, S. 123-288, Sarna: *American Judaism*, 2004, S. 230f..
[372] Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. 44.
[373] Es gab bereits vor der Verlegung des Hauptsitzes im Jahre 1940 Chabad Lubavitcher in New York City. Israel Jacobson gründete 1925 die erste Chabad Lubavitcher Gemeinde in Crown Heights (Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 139; Rigg: *Rescued from the Reich*, 2004, S. 32f.).
[374] Festgehalten wurden diese Repliken in: Becher, Max; Robbins, Andrea: *Brooklyn abroad*, Düsseldorf: König, 2005.
[375] Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 27; Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 61.

Chabad Lubavitchs, und der Verlag *Kehot*.[376] Ein Jahr darauf wurde *Merkos L'Inyonei Chinuch* (*Merkos*) ins Leben gerufen, dem ab 1943 der spätere siebte *rebe* Schneerson vorstand. Die Organisation ist bis heute für den weltweiten Vertrieb von Lehrmaterial zu jüdischen Bräuchen und Traditionen, sowie für die Koordination von Weiterbildungen zuständig.[377] Alle Organisationen wurden als religiöse Vereinigungen unter dem Membership Corporation Law gegründet und erhielten den Status der *non-profit-organization* (*npo*). Ausschlaggebend für diesen Status war dabei nicht das religiöse Bekenntnis, sondern die gemeinnützige Arbeit der Antragsteller. Die US-Behörden räumen den Status der *npo* auch heute allen Vereinigungen ein, die nicht gewinnorientiert, sondern zum – in unserem Fall jüdischen – Wohl anderer arbeiten. Erhält man den Status der *npo*, ist man von steuerlichen Abgaben befreit.[378]

Auch die später hinzukommenden Organisationen und Gemeinden blieben größtenteils dezentral organisiert und als selbständige Organisationen v.a. in finanzieller Hinsicht, eigenverantwortlich. Konkret hieß dies, jede Organisation – ob Schule, Seniorentreff oder Drogenklinik – musste für ihre jüdischen Programme selbstständig ihre Ausgaben decken. Die Chabad Lubavitcher luden zu Spendengalas ein, publizierten Broschüren und Magazine nicht nur um ihre Arbeit zu dokumentieren, sondern v.a. auch um weitere Spenden zu sammeln. Die Gemeinden finanzierten sich außerdem über Mitgliedsbeiträge.[379] Auch die *shlichim*, die Schneerson seit den 1960er Jahren ausschickte, um weltweit Chabad Lubavitcher Niederlassungen (*chabad houses*) zu gründen, wurden nur ein Jahr von *Merkos* unterstützt.[380] Dann musste sich das *chabad house* selbständig finanzieren, was meist durch Spenden für angebotene Kurse und Veranstaltungen bewältigt wurde.[381]

Der Zwang, seinen Unterhalt selbst zu erwirtschaften, bedeutete aber auch, dass die einzelnen Institutionen selbstständig über die Verwendung des Geldes entscheiden konnten und damit relativ autonom operierten:

---

376 Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence “, 1998, S. 389.

377 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 336. Eine Übersicht über die verschiedenen Organisationen findet sich unter lubavitch.com/departments.html, Zugriff: 22.01.2014.

378 Besier, Gerhard: „'The First of our Liberties ... a Lustre to our Country.' Zum Verständnis der Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten von Amerika“, in: (mit Aufsätzen und Essays von) Besier, Gerhard [u.a.]: *Religionsfreiheit und Konformismus – Über Minderheiten und die Macht der Mehrheit*, Münster: Lit-Verlag, 2004, S. 38f.

379 Siehe die Einladungen zu Spendengala und Spendenaufrufe in der Sammlung Lubavitcher Hasidic Movement Collection der American Jewish History Society (u.a. ULY: *9th Annual Dinner of the United Lubavitcher Yeshivoth*, o.O.: o.V., 30.01.1949).

380 Siehe weiterführend Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. 154-161.

381 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 56f.

> „There has never been an official legislative committee in Lubavitch to send down explicit directives from Brooklyn. This is as true today, under the informal leadership of Rabbi Yehuda Krinsky, as it was when the rebbe was alive."[382]

Die prinzipiell für jede gemeinnützige Organisation erreichbare Steuerfreiheit begünstigte die Gründung weiterer Organisationen, so dass Chabad Lubavitch in der Folge zu einem schier unüberblickbaren Sammelsurium aus Vereinen, Projekten und Gemeinden anwuchs. Der *outreach*, den Schneerson mit der weltweiten Aussendung seiner *shlichim* in den 1960ern initiierte, verstärkte die Dezentralität der Gruppe weiter. Statt wie andere *chassidim,* die sich um den *hoyf* ihres *rebn*s ansiedelten, zerstreuten sich die Chabad Lubavitcher über den Globus. Die Gruppe stellte also bereits bevor die *meshichist*s sich herausbildeten, kein einheitliches Ganzes dar. Wie wir sehen werden, war allein der *rebe* in der Lage übergreifend bestimmte Direktiven durchzusetzen. Als der *rebe* aufgrund seines Schlaganfalls diese Funktion nicht mehr ausüben konnte, trat schließlich die Dezentralität der Gruppe offen zu Tage und behinderte die Formierung eines einheitlichen Widerstands gegen die *meshichist*s.[383]

Die messianischen Vorstellungen und der outreach

Bereits bei den Messianismus-Diskussionen zum *Chassidismus* in Kapitel 2.2 erwähnte ich, dass die messianischen Vorstellungen in den mystischen Deutungen der *chassidim* eine individuelle Note erhielten. Sie schrieben der Rückkehr des Einzelnen zu Torah und den jüdischen Geboten eine besondere Bedeutung zu.[384] Diese ‚individuelle' Erlösung (*geulah peratit*) wurde als eine Einswerdung mit Gott (*dveykes*) entworfen, die durch intensives Gebet und Meditation erreicht werden könne.[385]
Der sechste *rebe* griff diese mystischen Konzepte in den 1940er Jahren auf und deutete mit ihrer Hilfe die Ereignisse der Gegenwart. Elior bezeichnete ihn daher auch als den ‚leading messianic theologian of his age'.[386] Werfen wir also einen Blick auf die Situation des sechsten *rebn*s, als er 1940 in den USA ankam.
Yoseph Yitzhok musste nicht nur damit umgehen, dass seine Glaubensgenossen in Europa von den Nazis verfolgt und vernichtet wurden, sondern auch feststellen, dass die US-amerikanischen Juden weitestgehend assimiliert und gleichgültig gegenüber den jüdischen Traditionen und Bräuchen waren. Seine neue Umgebung veranlasste ihn den Holocaust nicht nur als Teil der im Talmud beschriebenen Schreckensszenari-

---

382 Feldman: *Lubavitchers as Citizen*, 2003, S. 52.
383 Siehe Kapitel 5.4.
384 Erinnert sei z.B. an Buber, der hier von einer ‚Verinnerlichung des Messianismus' sprach (Buber: „Die jüdische Mystik", 2013, S. 119).
385 Werblowsky: „Messianism in Jewish History", 1992, S. 50; Loewenthal: „Habad Messianism", 1998, S. 501.
386 Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 388.

en, die dem Kommen des Messias vorausgingen, zu interpretieren,[387] sondern die Geschehnisse auch mit dem weit verbreiteten Desinteresse am Judentum zu verbinden. Es sei, so seine Botschaft, an den US-amerikanischen Juden, ihre Gleichgültigkeit aufzugeben, Reue zu zeigen und sich auf das Kommen des Messias vorzubereiten:

> „Immediate redemption! Is our call, this is because it is the call of our time! This is merely a consolation for those who despair. […] We must prepare ourselves in heart and soul to welcome the righteous redeemer. […] Be ready for redemption soon! It is approaching rapidly although you do not see it. It is near at hand! The righteous Messiah is already around the corner, and the time for self-preparation is already very short."[388]

Er verbreitete seine Botschaft durch eine eigens gegründete Zeitschrift (*HaKeri'ah VeHakedusha*), die unter dem Slogan ‚Sofortige Rückkehr, sofortige Erlösung' (*le-altar li-teshuvah, le-altar li-ge'ulah*) agierte.[389] In seiner Interpretation sprach er der Verbreitung chassidischer Lehren nicht mehr nur existentielle Funktionen zu, wie es etwa Shneur Zalman getan hatte, sondern er verband sie explizit mit dem Kommen des Messias. Yoseph Yitzchok nahm hier Bezug auf einen Brief, in dem der *Besht* ein Gespräch zwischen sich und dem Messias schilderte. Für den sechsten *rebe* ging daraus deutlich hervor, dass es eine direkte Verbindung zwischen der Verbreitung der chassidischen Lehren und dem Kommen des Messias gebe.[390]

Der siebte *rebe* griff das messianische Vokabular seines Vorgängers auf und postulierte 1951, dass die gegenwärtige Generation Chabad Lubavitchs eine besondere Verantwortung für das Kommen des Messias habe:

> „It is this that is demanded of each and every one of us of the seventh generation ... Although the fact that we are in the seventh generation is not the result of our own choosing and our own service, and indeed in certain ways is perhaps contrary to our will, nevertheless 'all those who are seventh are precious'. We are now very near the approaching footsteps of the Messiah, we are at the conclusion of this period, and our spiritual task is to complete the process of drawing down the *Shekhinah* … into our lowly world."[391]

Der siebte *rebe* bezog sich hier auf die Deutungen seines Vorgängers, der in einem seiner Diskurse die Rückkehr der *shekhinah* in die materielle Welt als mehrstufiges Modell von Abraham bis zu Moses beschrieb. Mose, als der Letzte in diesem Prozess, sei der Siebte der Reihe. Schneerson verglich die gegenwärtige Chabad Lubavitcher Generation mit Mose: Sie sei, unter ihm dem siebten *rebe*, die siebte Generation seit

---

387 A.a.O. S. 385; Greenberg: „Redemption after the Holocaust according to Mahane Israel", 1992, S. 63; Greenberg: „Mahane Israel", 1991, S. 146.

388 Zitiert nach Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 388f.; siehe auch Loewenthal: „The Baal Shem Tov's Iggeret Ha-Kodesh and contemporary Habad 'outreach'", 2009, S. 87.

389 A.a.O. S. 86, Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 388.

390 Loewenthal: „The Baal Shem Tov's Iggeret Ha-Kodesh and contemporary Habad 'outreach'", 2009, S. 69, 80; ders.: „Habad Messianism", 1998, S. 499, 504; Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 394f..

391 Loewenthal: „Habad Messianism", 1998, S. 502.

der Entstehung Chabad Lubavitchs. Die Rückkehr der *shekhinah* selbst stellt ein kabbalistisches Erlösungskonzept dar. Nach der *kabbalah* zerbrach die göttliche Einheit (*shekhinah*) und verteilte sich in der materiellen Welt. Jeder jüdischen Seele haftet nach diesem Konzept ein göttlicher Funke an, den es gilt, einzusammeln und damit die göttliche Einheit wiederherzustellen. Mit der Wiederherstellung der *shekhinah* komme der Messias.

Schneerson bezog sich nicht nur auf diese mystischen Ideen, sondern deutete sie weiter aus: Für die Beschleunigung dieses Prozesses sei nicht nur (in Anlehnung an seinen Vorgänger) die Verbreitung chassidischer Lehren ausschlaggebend, sondern es komme auch jeder religiösen Handlung eine signifikante Bedeutung für diesen Prozess zu.[392]

Er initiierte 1958 den *outreach* (*uforatzto*), den er mit einer Passage aus Num 23 begründete:

> „(…) your offspring shall be like the dust of the earth and you (...) shall burst forth (*uforatzto*) to the west, east, north, and to the south."[393]

Alle Barrikaden und Grenzen, ob geographisch oder sozial, sollten Schneersons Anhänger überwinden, um auch diejenigen zu erreichen, die andere längst aufgegeben haben:

> „(…) in the old days there was a person in every town who would light the street lamps with a flame he carried at the end of a long pole. On the street corners, the lamps waited to be lit. Sometimes, however, the lamps were not as easily accessible …(T)here were lamps in forsaken places. Someone had to light even those lamps so that they would fulfill their purpose and light up the paths of others. Today too, someone must be willing to forgo his or her conveniences and reach out to light even those forsaken lamps ...".[394]

Den *outreach* gegenüber allen Juden, auch denjenigen, welche Torah und *halacha* aus ihrem Leben verbannt hatten, begründete Schneerson aus dem Gebot der Liebe zum Volk Israel (*ahaves Yisroel*): Alle Juden solle man gleich lieben und daher müsse man auch so viele Juden wie möglich auf das Kommen des Messias vorbereiten.[395] Diese Argumentation fand nicht in allen charedischen Zirkeln Anklang und v.a. der *Satmarer rebe* kritisierte Schneerson: Er beschmutze die sakralen Rituale, wenn er *min*, also

---

392 A.a.O. S. 500.

393 Zitiert nach Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. 155.

394 Vgl. a.a.O. S. 157. Erst Schneerson begrüßte auch den Unterricht von säkularen Juden in jüdischer Mystik. Sein Vorgänger Yoseph Yitzchok Schneersohn scheint mit seinem Ruf, die chassidischen Lehren zu verbreiten, nicht im Sinn gehabt zu haben, auch nicht-orthodoxe Juden darin zu unterweisen. Er verstand ‚verbreiten' zuerst als öffentlichen Rezitieren (beim Spaziergang etwa), dass die Welt bereits verändern könne (Loewenthal: „The Baal Shem Tov's Iggeret Ha-Kodesh and contemporary Habad 'outreach'", 2009, S. 84, 92).

395 Shaffir: *Life in a religious community*, 1974. S. 10; Sharot: *Messianism, Mysticism, and Magic*, 1987, S. 202; Schochet, J. Immanuel: „The philosophy of Lubavitch activism", in: *Tradition* 13 (1), 1972, S. 20f.; ders.: „Let sins be consumed and not sinners", in: *Tradition* 16 (4), 1977, S. 48.

nicht-orthodoxe Juden, dazu ermuntere, sie zu vollziehen.[396] Schneerson lehnte – im Gegensatz zu anderen charedischen Gruppen – auch moderne Medien nicht per se als schändliche Instrumente der säkularen Welt ab, sondern nutzte sie geschickt, um seine eigene Botschaft zu verbreiten.[397] Dieser moderate Umgang hing ebenfalls eng mit seinen Ansichten zur Erlösung zusammen: Er erblickte, ähnlich seinem Vorgänger, nichts Realitätsfremdes im Kommen des Messias, sondern einen fortschreitenden Prozess: Der technologische Fortschritt und das ökonomische Wachstum begrüßte er als Zeichen des verheißenen Zeitalters, in dem Friede und Harmonie zwischen den Menschen herrsche und die Feindschaft zwischen Rassen, Nachbarn und Nationen ihr Ende fände.[398] Später inkludierte er auch den Fall des Eisernen Vorhangs (1991) in diese Weltsicht. Schneerson hielt über die Jahre hinweg daran fest, dass diese Generation, die letzte im Exil sei.[399] In den *Letters of the Rebbe* heißt es immer wieder:

> And may we very soon merit the situation (…) and march out from the present Golus (Exil, C.A.) (...) and proudly go forth to welcome our Righteous Moshiach, with the true and complete Redemption."[400]

Ab 1989 wurden diese *Letters of the Rebbe* dann in Zeitschrift *Lubavitch International* abgedruckt und damit auch Schneersons Slogan ‚Mashiach speedily in our time' weiter verbreitet.[401] Elior zeigte, dass sich Schneersons messianische Bezüge über die Jahre steigerten. In den 1950er griff er die Slogans seines Vorgängers nur zaghaft auf.

> „In the sixties the Lubavitcher rebe said: 'The coming of the righteous Messiah is veritably close' (…), in the seventies he declared 'Here, here, the Messiah is coming'."[402]

Schneerson sprach dann ab Ende der 1980er davon, dass das verheißene Zeitalter bereits ‚imminent reality' sei.[403] Das jüdische Jahr 5770 (1989/1990) rief er als ‚The year of miracles' aus.[404] 1990/91 sollte dann zum ‚The Year of Wonders' und 1991/92 zum ‚Year of Universal Wonders' werden.[405] Schließlich forderte er im Alter von 90 Jahren (April 1991) seine Anhänger auf, das von ihm initiierte Werk fortzuführen:

> „What more can I do to motivate the entire Jewish people to clamor and cry out and thus actually bring about the coming of Mashiach (Messias, C.A.)? All that has been done until now has been to no avail.

---

396 Loewenthal: „The Baal Shem Tov's Iggeret Ha-Kodesh and contemporary Habad 'outreach'", 2009, S. 96. Siehe auch meine Anmerkungen in Kapitel 2.2.

397 Shandler: *Jews, God, and Videotape*, 2009, S. 230.

398 Loewenthal: „Habad Messianism", 1998, S. 506.

399 Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 394.

400 Schneerson, Menachem Mendel: „To the sons and daughters", in: Lubavitch News Service: *Letters from the Rebbe*, Rosh Chodesh Nissan 5735 [1975], S. 3.

401 u.a. Schneerson, Menachem Mendel: „Message from the rebbe", in: *Lubavitch International* 1 (1), 1989, S. 5.

402 Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 396.

403 Shaffir: „Jewish Messianism Lubavitch-Style ", 1993, S. 119.

404 Schneerson, Menachem Mendel: *Sichos in English* Vol. 43, Tzom Gedaliah, 5750 unter http://www.sichosinenglish.org/books/sichos-in-english/43/02.htm, Zugriff: 23.04.2014.

405 Siehe die entsprechenden Vermerke auf den Titelseiten des *Newsletter*s und der *Moshiach Times*. Weiterführend siehe Poll: „The Charismatic Leader of the Hasidic Community", 1995, S. 272; Shaffir: „Jewish Messianism Lubavitch-Style ", 1993, S. 118.

> For we are still in exile … All that I can possibly do is to give the matter over to you. Now, do everything you can to bring Mashiach here and now, immediately … I have done what ever I can: From now on, you must do whatever you can." [406]

Die Chabad Lubavitcher berichteten, dass der *rebe* an diesem Tag seinen Schreibtisch aufräumte und nur ein Buch auf dem Tisch hinterließ, das die Namen aller Chabad Lubavitcher *shlichim* auflistete.[407] Dies bringt uns direkt zum sog. *outreach* und die Konsequenzen, die die *chassidim* aus den Deutungen ihrer *rabonim* zogen:

Die Chabad Lubavitcher initiierten verschiedene Projekte und Aktionen, um gemäß der Anweisungen ihrer *rabonim* die chassidischen Lehren zu verbreiten und Juden zu helfen ihr Leben gemäß Torah und *halacha* zu ändern.

Yoseph Yitzhok selbst gründete, wie bereits erwähnt, die wichtigsten Institutionen der Gruppe, u.a. die Wohlfahrtsorganisation *Machne*. *Machne* sollte eine Zufluchtsstätte sein, und zwar nicht nur vor dem nichtjüdischen Exil, sondern auch vor den Plagen, die dem Kommen des Messias vorausgehen würden. Er rief andere Juden dazu auf, Mitglied in der Organisation zu werden. Man solle sich auf die Erlösung vorbereiten und sein Leben ändern.[408] Yoseph Yitzchok und auch Schneerson, der wie gesagt ab 1943 *Merkos* leitete, unterzeichneten viele ihrer Briefe mit dem Slogan ‚Sofortige Rückkehr – sofortige Erlösung'.[409] Der sechste *rebe* ließ seine Appelle auch in jiddisch- und englischsprachigen jüdischen Zeitungen veröffentlichen. Als neuen Leitgedanken propagierte er den sog. *kiruv*: Juden sollten näher an Gott und ihre jüdische Herkunft herangeführt werden. Es entstand ein weltweit agierendes Netzwerk aus jüdischer Bildungsvermittlung, sozialen und wohltätigen Dienstleistungen und jüdischen Kampagnen.[410] Allerdings wurde 1945 die Zeitschrift *HaKeri'ah VeHakedusha*, mit der Yoseph Yitzhok seine messianische Botschaft unter die Leute gebracht hatte, eingestellt und auch er selbst benutzte den Slogan ‚Immediate redemption!' nicht mehr.[411] Die Versuche seiner Anhänger, andere Juden für das Judentum zu begeistern, rissen dennoch nicht ab:

> „They (Habad people, C.A.) were motivated by their all-encompassing messianic expectation (which had no particular date at that stage) and acted according to the objectives of still concealed agenda for imminent redemption."[412]

---

406 zitiert nach Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 396; vgl. auch Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 91.

407 Shaffir: „Interpreting adversity ", 1994, S. 50.

408 Greenberg: „Mahane Israel-Lubavitch 1940-1945", 1991, S. 144f., der aus *HaKeri'ah VeHakedusha* I/11, 1941 zitiert. Siehe auch Ebd. S. 141f., sowie Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 389f.

409 Loewenthal: „The Baal Shem Tov's Iggeret Ha-Kodesh and contemporary Habad 'outreach'", 2009, S. 88.

410 Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 393.

411 A.a.O. S. 391.

412 A.a.O. S. 392.

Es wurden Psalm- und Mishna-Gruppen organisiert, in denen man die jüdischen Texte regelmäßig und in bestimmter Abfolge studierte.[413] *Machne* umfasste bereits in den 1950ern eine ‚women section', in der Seminare zu familiärer Reinheit, *shabbat*-Vorbereitungen und Kindererziehung angeboten wurden.[414] Außerdem versuchte man jüdische Jugendliche vor christlicher Mission zu schützen: Chabad Lubavitcher gingen in jüdische Privathäuser und sprachen mit Eltern, um sie dazu zu bewegen, ihre Kinder auf jüdische Schulen zu schicken. Chabad Lubavitcher hielten in Parks oder auf der Straße Vorträge über die jüdischen Regelungen zum *shabbat*. Sie boten eine ‚Religion Hour'[415] für Schüler öffentlicher Schulen an.

In den 1950er Jahren begann der inzwischen zum *rebe* avancierte Schneerson *shlichim*-Ehepaare zu entsenden, um außerhalb Crown Heights Chabad Lubavitcher Niederlassungen (*chabad house*) aufzubauen. 1958 begründete er diese Praxis theologisch näher und verkündete den *outreach* (*uforatzto*):

> „ (…) to reach out to the Jewishly illiterate, the nearly assimilated, the young, college students, as well as those with barely concealed feelings of religious guilt, those who had second thoughts about the value of secularity and Western society, and light them all with the enthusiasms of Lubavitcher Hasidim."[416]

Zunächst entstanden v.a. auf US-amerikanischen Campus *chabad houses*, die jüdische Studenten fern der Heimat, in familiärer Atmosphäre jüdischen Halt geben sollen. Die *shlichim* luden die Studenten zum *shabbat*-Abend oder zu den jüdischen Feiertagen ein. Es wurden Studiergruppen organisiert und man stellte den Kontakt zwischen Studenten und den hiesigen jüdischen Einrichtungen her.[417] Schneersons Anhänger suchten Krankenhäuser auf und halfen den Kranken, Gebete zu rezitieren und *tefillin* anzulegen. Zu jüdischen Feiertagen wurden Feiertagswünsche versandt, in denen man über die traditionellen Bräuche des jeweiligen Feiertags informierte.[418] Schneerson nutzte seine Feiertagsgrüße, um die Hoffnung auf ein baldiges Kommen des Messias weiterhin unter die Leute zu bringen:

> „And may we very soon merit the situation (...) and march out from the present Golus (Exil, C.A.) (...) and proudly go forth to welcome our Righteous Moshiach (Messias, C.A.), with the true and complete Redemption."[419]

Auf Schneersons Anweisung hin, wurden in den 1970er Jahren, die sogenannten *mitzvah*-Kampagnen ins Leben gerufen.[420] Zehn *mitzvos* standen im Mittelpunkt dieser

---

413 Greenberg: „Mahane Israel – Lubavitch 1940-1945", 1991, S. 151f.

414 A.a.O. S. 150; Loewenthal: „The Baal Shem Tov's Iggeret Ha-Kodesh and contemporary Habad 'outreach'", 2009, S. 76.

415 A.a.O. S. 87.

416 Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. 157.

417 Friedman: „Habad as Messianic Fundamentalism", 1994, S. 348.

418 Greenberg: „Mahane Israel – Lubavitch 1940-1945", 1991, S. 150f.; Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 28, 32.

419 Schneerson: „To the sons and daughters", Rosh Chodesh Nissan 5735 [1975], S. 3.

Aktionen: Die religiöse Erziehung (*chinuch*), die Liebe zu anderen Juden (*ahaves Yisroel*), das tägliche Studieren in der Torah, das Anlegen der *tefillin* an Werktagen für Männer, das Anbringen einer *mezuzah* am Türpfosten eines jüdischen Heimes, das Geben von *tzedakah* an jedem Werktag, der Besitz einer Auswahl an religiösen Büchern für jeden jüdischen Haushalt, die Einhaltung der familiären Reinheit (*nidah*), die *kashrut* Regelungen und schließlich, für Frauen, das Kerzenentzünden am Vorabend des *shabbat*s und der jüdischen Feiertage.[421] Um anderen Juden die *mitzvos* näher zu bringen, gestalteten Chabad Lubavitcher Wohnmobile zu sogenannten *mitzvah tanks* um und fuhren mit ihnen zu den Zentren der Städte. Die *mitzvah tanks* sind auch heute mit religiösen Büchern, *teffilin*, *shabbat*-Kerzen, Flyern und Aufstelltischen ausgestattet. Meist hört man sie bereits von weiten, denn auch eine Musikanlage gehört zur Grundausstattung.[422]

Abbildung 1 *mitzvah tank* in Manhattan, 2011 (Aufnahme der Autorin)

Für einen Journalisten, der in den 1970er Jahren *yeshiva*-Studenten in ihren *mitzvah tanks* fragte, was das Ziel ihrer Aktion sei, rezitierten die Studenten den *rebe*:

> "That all Jews should do the mitzvoth (*mitzvos*, C.A.); then *Mashiach* (the Messiah) will come (...) There is only one way for Jews (…) the way of Torah. If someone doesn't know, that's not his fault. But he should learn. No one is exempt. *All* must do the mitzvoth. (…) Then *Mashiach* (Messias, C.A.) will come."[423]

In der *New York Times* wurde ab den 1980er Jahren jeden Freitag auf der Titelseite eine Anzeige mit den Uhrzeiten des Shabbats geschaltet.[424] Die Anhänger Schneer-

---

420 Siehe Shaffir: *Life in a Religious Community*, 1974, S. 106-109.

421 Eine Übersicht findet sich in Tzivos Hashem: *The Army of HaShem*, Brooklyn, NY: Tzivos Hashem, 1980.

422 Mayhew: *Encyclopedia of Messianic Candidates & Movements in Judaism, Samaritanism and Islam*, 2009, S. 63.

423 Haiblum, Isidore: „The Mitzvah Mobiles of Manhattan", in: *Moment* 1 (3), 1975, S. 65.

424 Siehe beispielsweise o.A.: „Jewish Women/Girls Remember To Light" [Anzeige], in: *New York Times*, 10.05.1991, S. 1. Die Anzeige benannte nur die Shabbat-Zeiten, keinen Urheber.

sons inszenierten auch das jüdische Lichterfest *chanukkah* neu: Große *chanukkah*-Leuchter wurden auf öffentlichen Plätzen errichtet und 1989 eine Fernsehsendung ins Leben gerufen, bei der das Entzünden der Kerzen weltweit live zum *rebe* nach Crown Heights übertragen wurde (*Chanukah Life*).[425] Jüdische Frauen erhielten Kerzen und Flyer mit den *shabbat*-Zeiten und der Botschaft:

> „If you will observe the kindling of the Sabbath lights / You will merit to see the lights of the redemption of the Jewish people."[426]

In den Sommermonaten halfen Studenten der Chabad Lubavitcher *yeshivos* freiwillig in den *chabad house*s aus.[427] Nicht nur an *chanukkah* wurden ‚Events' organisiert: An *lag b'omer* veranstaltete man eine Parade, an *shavues* lud man Kinder zu einer Eiscreme-Party ein. Vor den Feiertagen begaben sich *shlichim* in Supermärkte und klärten den Käufer über die jüdischen Vorschriften für Lebensmittel und deren Zubereitung auf (*Kosher Awareness Week*).[428] 1980 wurde *Tzivos Hashem* (‚Armee Gottes', C.A.), die Chabad Lubavitcher Kinderorganisation, ins Leben gerufen. In einer Publikation der Organisation hieß es:

> „I want to make sure that our children are exposed to the essential teachings of our Torah and are shown the importance and joy of practicing our heritage. In these difficult times our traditions are more vital than ever to enable our sons and daughters to live a moral, productive, deeply fulfilling life."[429]

Als Mitglieder der Organisation sammelten die Kinder durch die Befolgung der *mitzvos* ‚credit points' und erklommen auf diese Weise Ränge, wie es für eine Armee typisch ist. Die Organisation bot ab 1987 Sommercamps an, ab 1988 gab es einen ‚Jewish Birthday Club', Sportclubs wurden organisiert und ab 1990 gab es Vorbereitungskurse auf die *bar mitzvah*. Jedes Jahr organisierte *Tzivos Hashem* außerdem eine Wanderausstellung (*Jewish Expo*), die Kindern auf spielerische Weise mit den jüdischen Bräuchen vertraut machen sollte. Das Ausstellungsprojekt mündete 2005 in der Eröffnung des *Jewish Children Museum* in Crown Heights.[430] Auch die Arbeit der

---

425 1974 wird erstmals in Philadelphia ein *chanukkah*-Leuchter (*menorah*) entzündet (Katz: „Trademarks of Faith: Chabad and Chanukah in America", 2009, S. 239; Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 204, 221f.).

426 Agudas N'shei Ubnos Chabad: *Shabbat Candle Lighting times for major American cities*, o.O.: o.V., Sept. 1974-Sept. 1975. Die Chabad Lubavitcher rufen bereits Mädchen ab drei Jahren zum Entzünden der Shabbatkerzen auf (Bleich, J. David: „Survey of recent Halakhic Periodical Literature – Sabbath Candles for young girls", in: *Tradition* 16 (1), 1976, S. 150).

427 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 46. Zwei dieser Studenten traf ich 2014 im *chabad house* in Hon Chi Minh City. Sie vertraten die *shlichim*, die für die Sommermonate nach Israel gereist waren.

428 Fishkoff, Sue: *Kosher Nation. Why More and More of America's Food Answers to a Higher Authority*, New York: Schocken, 2010, S. 41.

429 [Spendenaufruf von] Gold, Eliezer: *Tzivos Hashem*, o.O., 18.09.1989, S. 1. Siehe weiterführend: Morris: „The Children's Crusade ", 1991, S. 333-343.

430 Material zur *Jewish Expo* bietet die Sammlung der American Jewish History Society, Center of Jewish History, New York. Zum *Jewish Children Museum* siehe u.a. Newman, Andy: „Museum Shows Children the Faith of their Neighbors", in: *New York Times*, 31.07.2005, unter: http://www.nytimes.com/2005/07/31/nyregion/31museum.html?_r=0, Zugriff: 10.03.2014.

Kinderorganisation fußt auf den Deutungen der *rabonim*, die im Emblem der Kinderorganisation mit dem Slogan ‚We want Moshiach NOW' verankert wurden. Außerdem verbreiteten zwei Zeitschriften, der *Tzivos Hashem Newsletter* und *Moshiach Times*, die Deutungen zum Kommen des Messias weiter:

> „And then we will all go from Exile to true freedom, taking all our good deeds with us to Yerushalayim [Jerusalem], and together with Moshiach we will built the Third Temple, speedily, NOW!"[431]

1983 initierte der *rebe* schließlich eine Kampagne, in der auch Nichtjuden dazu aufgerufen wurden – allerdings durch die Einhaltung der *noachischen Gebote* – ihren Beitrag zum Kommen des Messias zu leisten.[432]

Zu einem besonders eindrucksvollem Event entwickelte sich das ab 1984 stattfindende Treffen der *shlichim* in Crown Heights (*kinus*). *Shlichim* aus den entferntesten Winkeln der Welt kommen einmal im Jahr zusammen, um sich über ihre Arbeit auszutauschen. Den Abschluss bildet ein gemeinsames Foto vor der *770 Eastern Parkway*, auf dem heutzutage weit über 2000 Menschen untergebracht werden müssen.[433] Das Foto symbolisiert eindrucksvoll den weltweiten Aktionismus, der sich aus den messianischen Deutungen ihrer *rabonim* entwickelte.

Der *rebe* selbst trat ab 1986 durch die Ausgabe der sogenannten ‚sunday dollars' in Aktion. Er verteilte jeden Sonntag Ein-Dollarnoten, um Juden daran zu erinnern, *tzedakah* zu geben.[434] Diese Aktion zog die Aufmerksamkeit der Medien auf sich.[435] Die erhaltenen Dollarnoten konnte man sich anschließend zum Andenken laminieren lassen.

> „For the local community, the development of the dollar ritual generated an industry."[436]

Ab 1988 erschien dann *L'Chaim*, das wöchentliche Faltblatt der *Lubavitcher Youth Organization* das *yeshiva*-Studenten bei ihren Ausflügen mit den *mitzvah tanks* an Passanten verteilten. Auch im Faltblatt wurden die Lehren des *rebn*s zur Erlösung aufgegriffen und gemäß seiner Deutungen verbreitet:

---

[431] o.A.: „The order of today", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 8 (4), 1989, S. 3.

[432] www.noahide.org, Zugriff: 09.12.2014; Berger: *The Rebbe*, 2008, S. 119.

[433] Siehe Katz: *The Visual Culture*, 2010, S. 164 und weiterführend: Mark, Jonathan: „Chabad Gathering: No Jew left behind", in: *Jewish Press*, 16.11.2007, unter http://www.thejewishweek.com/news/new_york/chabad_gathering_no_jew_left_behind, Zugriff: 29.01.2014.

[434] Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 65f. ; Abramowitz, Yosef I.: „What happens if the Rebbe dies?", in: *Moment* 18 (2), 1993, S. 36.

[435] u.a. berichtet CNN und die *New York Times* darüber (Tochman, Gary für CNN, 20.10.1991, unter http://www.youtube.com/watch?v=MeBYuSxhqUM, Zugriff: 24.04.2014; Goldman, Ari L.: „As Leader Lies Ill, Hasidim in Brooklyn Wait and Pray", in: *New York Times*, 09.03.1992, S. B2; Goldman, Ari L.: „Rabbi Schneerson Led A Small Hasidic Sect to World Prominence", in: *New York Times*, 13.06.1994, S. B2).

[436] Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 66; Weiner: *9½ Mystics*, 1992, S. 344.

„Jews are comfortable here [USA] (...) so, with all this why we do still want Moshiach [Messias]? (…) Because, (…) the time following the redemption will be infinitely better. Let us hope the real redemption comes, speedily, when we will be rid of (…) drugs, cults, (…) assimilation and intermarriage."[437]

Chabad Lubavitch vergrößerte sich nicht nur institutionell sondern auch räumlich: 1988 wurde ein neues Verwaltungsgebäude neben der *770 Eastern Parkway* errichtet. Unterirdisch wurden beide Gebäude durch die *770 Basement Synagogue* verbunden.[438] Nach dem Tod des *rebn*s sollten sich die Auseinandersetzungen mit den *meshichist*s v.a. um diesen Gebäudekomplex drehen.

Doch kommen wir wieder zurück zum *outreach*: Als Schneerson 1991 seine Anhänger aufrief, seine Arbeit fortzusetzen, erreichte ihr *outreach* eine neue Qualität. Die Chabad Lubavitcher konzentrierten sich nun ganz auf die Proklamation der bevorstehenden Erlösung und erregten erstmals gesamtgesellschaftliches Aufsehen: In der *New York Times* schalteten die *Friends of Chabad Lubavitch* und die *Chai Foundation* ganzseitige Anzeigen, mit denen sie die Botschaft verbreiten, dass die Ära des Messias immanent und ‚upon us'[439] sei. Weiter hieß es, das Kommen des Messias könne mit dem Studium der religiösen Schriften und der Beachtung der *mitzvos* initiiert werden.[440] Gleichzeitig warb die *Chai Foundation* für die Einhaltung der jüdischen Bräuche an den bevorstehenden Feiertagen mit Plakaten an New Yorker Bus- und U-Bahnhaltestellen. Diese Aktionen waren allerdings ohne Verweise auf eine bevorstehende Erlösung.[441]

L'Chaim führte im Mai 1991 die Rubrik ‚Moshiach Matters' ein.[442] Hier wurden die Lehren der *rabonim*, aber auch die anderer jüdischer Autoritäten zum Thema Messias wiedergegeben.

Auch die Worte des Direktors der *Lubavitch Youth Organization*, Shmuel Butman, die in *L'Chaim* wiedergeben wurden, zeugen von der um sich greifenden Naherwartung:

---

[437] Butman, Shmuel: „A Word from the director", in: *L'Chaim* 5, 15.04.1988, S. 3.

[438] o.A.: „What's new: Ground Breakings", in: *L'Chaim* 29, 01.10.1988, S. 2; siehe auch Goldman, Ari L.: „Hasidic Group Expands Amid Debate on Future", in: *New York Times*, 05.09.1988, S. A25.

[439] Chai Foundation: „Draw Your Own Conclusion!" [Anzeige], in: *New York Times*, 22.08.1991, S. A25.

[440] Friends of Chabad-Lubavitch: „The Time of Your Redemption has Arrived!" [Anzeige], in: *New York Times*, 19.06.1991, S. A19.

[441] Chabad Lubavitch: „Start the year sweet" [U-Bahn Poster, rosh hashana 1991], abgebildet in: *Lubavitch International* 2 (6), 1991, S. 2; Chabad Lubavitch: „Claim Your Inheritance" [Poster an Bushaltestelle in New York, shavuos 1991], abgebildet in: *Lubavitch International* 2 (6), 1991, S. 24. Chabad Lubavitch: „Don't Pass Over Passover" [Plakat an Bushaltestelle in New York, Pessach 1991], abgebildet in: *Lubavitch International* 2 (6), 1991, S. 24. Siehe weiterführend Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 83, 339.

[442] o.A.: „Moshiach Matters", in: *L'Chaim* 163, 17.05.1991, S. 3. Diese Rubrik gibt es bis heute (Stand 2011).

„May each and every one of us merit to draw on the strength and ability G-d [Gott] has promised us, to allow us to fulfill our fullest potential. Then we will truly be prepared to receive the Torah anew on Shavuot and ultimately learn Torah together with Moshiach." [443]

In *L'Chaim* berichtete man auch von den Aktionen der neugegründeten *International Campaign to Bring Moshiach*. Diese warb ab 1991 mit den Slogans ‚Moshiach is on the way! Be part of it' und ‚Moshiach is on the way – let's be ready'. Sie druckten die Slogans auf T-Shirts und plakatierten damit Autos. Im Großraum New York konnte man die Slogans auch auf Werbeflächen des öffentlichen Nahverkehrs bestaunen.[444] Auch der Leiter dieser Organisation war Shmuel Butman.[445] Er sollte später einer der aktivsten *meshichist*s werden.

Nachdem Schneerson das Jahr 1991/92 als ‚Year of Universal Wonders' ausgerufen hatte, finden wir im *Tzivos Hashem Newsletter* den Aufruf, nun auch Babys schnell in *Tzivos Hashem* einzuschreiben.[446] In der *Moshiach Times* findet sich ab Dezember 1991 eine neue Rubrik (*Order of the Day*), in der die Reden des *rebns* in Auszügen abgedruckt wurden. Im *Your Chanukkah Guide* von 1991 wurde die biblische Geschichte des Feiertags mit dem aktuellen Zeitgeschehen in Bezug gesetzt:

„Certainly we are in the midst of miracles upon miracles, with still more miracles to come. History is hurtling toward the realization of 'liberty and justice for all'. It behoves us to recognize and acknowledge the awesome intensity of times in which we live – and, in this heightened awareness, to do everything in our power to hasten the ultimate miracle – the imminent arrival of our Righteous Redeemer, Moshiach – speedily, in our days."[447]

Gleichzeitig hielten seine Anhänger Lehrveranstaltungen zum Glauben an das Kommen des Messias. Es wurden eine Vielzahl an Bücher, Flyer und Abhandlungen zur immanenten Erlösung und zum jüdischen Glauben an das Kommen des Messias veröffentlicht und in mehrere Sprachen übersetzt.[448]

Dieser neuartige Aktionismus wurde später in den wissenschaftlichen Darstellungen zum Messianismus aufgegriffen. Wie ich aber zeigen werde, zog der *outreach* vor

---

[443] Butman, Shmuel: „A Word from the director", in: *L'Chaim* 162, 10.05.1991, S. 3.

[444] Siehe o.A.: „What's new", in: *L'Chaim* 180, 13.09.1991, S. 2; o.A.: „What's new", in: *L'Chaim* 189, 15.11.1991, S. 2; o.A.: „What's new", in: *L'Chaim* 178, 30.08.1991, S. 2.

[445] Als Kontaktadresse wird die 1408 President St. angegeben, die Adresse der *Lubavitch Youth Organization*. Siehe auch o.A. „What's new", 15.11.1991, S. 2.

[446] o.A.: „Enroll a friend in Tzivos Hashem", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 11 (1), 1991, S. 3. In der *Moshiach Times* erscheint ab Dezember 1991 die neue Rubrik ‚Order of the Day', die Reden des *rebns* in englischer Sprache wiedergibt.

[447] Chabad Houses of Greater Boston: *Your Chanukah Guide*, Boston, M.A.: [Chabad Youth Organization], 01.-09.12.1991, S. 11.

[448] Siehe u.a. Stone, Abraham: *Highlights of Moshiach*, New York: SIE, 1991; Touger, Eliyahu: *As a New Day Breaks - A Contemporary View of Mashiach and Israel's Redemption*, New York: SIE, 1993; Schochet, J. Immanuel: *Mashiach - The Principle of Mashiach and the Messianic Era in Jewish Law and Tradition*, New York: SIE, 1991.

dem Schlaganfall des *rebn*s keine nennenswerte Kritik auf sich. Erst die Proklamation des *rebn*s als Messias veranlasste seine Widersacher einzuschreiten.

Nachdem wir nun einen Blick auf die wichtigsten theologischen und historischen Hintergründe geworfen haben, komme ich zum eigentlich Kern des Kapitels, den Stadien des Messianismus um Schneerson. Wie wir sehen werden, entwickelte er sich in direktem Zusammenhang mit dem körperlichen Verfall des *rebn*s. Die physischen Einschränkungen, die Schneerson 1992 durch einen Schlaganfall erlitt, hinderten ihn daran, wie in den Jahren zuvor, den Messianismus um ihn zu unterbinden. Nach seinem Schlaganfall wurden nicht nur seine bisherigen theologischen Aussagen, sondern auch jede Bewegung, die er noch vollführen konnte, zum Gegenstand der Interpretation. Die Auseinandersetzungen, die dann zwischen den *meshichist*s und ihren Gegnern entbrannten, zeigen, dass es innerhalb der Bewegung keine zentrale Institution gab, die den *rebe* als Autorität hätte ersetzen können.

Der von den *meshichist*s losgetretene Konflikt um den Messias-Status des *rebn*s macht aber noch etwas anderes deutlich: Auch wenn die *meshichist*s innerhalb Chabad Lubavitchs bis heute umstritten bleiben, so gelang es die Bewegung letztendlich wieder über den *rebe* zu vereinen: Die Chabad Lubavitcher verehrten den *rebe* weiterhin als ihren Anführer, dessen Lehren ungebrochen ihr Leben bestimmten und sie bis heute dazu veranlassen, jüdische Traditionen und Bräuche in die Welt zu tragen. Die Autorität des *rebn*s blieb in gewisser Hinsicht ungebrochen: Weder ernannte man einen neuen *rebe*, noch schloss man je explizit die Möglichkeit aus, dass der *rebe* der Messias sein könne.

5.2 Sanktionierter Messianismus (1980-1992)

> „Es war Schneersons charismatische Führung, die ihm eine so gewaltige persönliche Kontrolle verlieh. Selbst wenn er nicht aktiv an einer spezifischen Entscheidung beteiligt war, reichte allein die Gefahr, er könne sie missbilligen, um die Differenzen unter seinen Schlichim (*shlichim*, C.A.) und unter seinen engsten Helfern zu glätten."[449]

Mit diesen Worten beschrieb 2003 die Journalistin Fishkoff die Autorität des *rebn*s. Wie wir bereits am Beispiel des *outreach*s gesehen haben, beeinflussten Schneersons Statements die Aktionen seiner Anhänger nachhaltig.[450] Seine *chassidim* wurden auf sein Geheiß hin zu *shlichim*, die auszogen um weltweit den jüdischen Traditionen und Bräuchen neue Lebendigkeit zu verleihen.[451] Als er 1991 seinen *chassidim* die Aufgabe übertrug, seine Arbeit fortzusetzen, starteten sie eine bisher beispiellose Kampagne für *mitzvos* und *moshiach*.

---

[449] Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 404.

[450] Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 110.

[451] Auch das *Shluchim Office* sollte später auf Geheiß des *rebn*s eingerichtet werden (Heilman; Friedman: The Rebbe, 2010, S. 1).

„Hasidic Jews do not prove, confirm, or defend that their rebbe is a Godly man. They in fact behave towards him as if he is."[452]

Auch im Fall des Messianismus war der *rebe* fähig, seine Anhänger zu lenken. So untersagte er stets jeglichen Messianismus um seine Person:

„When one of his Hasidim, Avraham Pariz, for example, printed a poster in 1952 proclaiming him as the messiah, Schneerson forbade its distribution."[453]

Schneerson verbot auch in den 1970ern und frühen 1980ern die Publikation von Schriften, die ihn als Messias proklamierten oder ihn als *melech hamoshiach* nominierten.[454] Es gibt Berichte, wonach einer seiner Anhänger in Israel dennoch Flugblätter abwarf, die Schneerson als Messias verkündeten. Er musste sie auf Geheiß des *rebns* alle wieder einsammeln. Der *rebe* drohte auch damit eine *farbrengen* zu verlassen, wenn man ihn dort als Messias verkünde.[455]

Während meiner Recherchen stieß ich bis 1992 nur einmal und zwar in der *pessach*-Ausgabe des *Newsletters* von 1990 auf eine Andeutung, die dieser Weisung des *rebn*s nicht Folge zu leisten schien:

„We can be sure that Hashem (Gott, C.A.) will perform miracles for us now, just He did then, and that this year we will see the end of our exile, with the coming of Moshiach Now. And by the time Pesach comes, one month after Purim, we'll already all be in Jerusalem, to celebrate our Seder together with Moshiach Tzidkainu (Messias, unser *tzaddik*, C.A.)!"[456]

Da Schneerson als *rebe* und damit als *tzaddik* für seine *chassidim* galt, könnten die Verfasser mit dieser Aussage bezweckt haben, Schneerson als ihren Messias zu verkünden. Allerdings scheint es meiner Ansicht sehr unwahrscheinlich, dass ein Außenstehender diesen Hinweis auf den *rebe* als solchen erkannt und verstanden hätte. Auch sprach der *rebe* selbst in den *Letters of the Rebbe* immer wieder vom Kommen des ‚Moshiach Tzidkeinu'.[457] Diese Textpassage bleibt also eine bloße Andeutung und propagiert den *rebe* nicht gemeinverständlich als Messias.

Der *rebe* selbst hielt auch weiterhin daran fest, jeden, der ihn als Messias verkünden wollte, zu disziplinieren. Er drohte etwa den Raum zu verlassen[458] oder antwortete auf eine an ihn gerichtete Petition mit den Worten:

„When he (Messias, C.A.) comes I will give it to him".[459]

---

452 Poll: „The Charismatic Leader of the Hasidic Community", 1995, S. 273f..

453 Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 88, 94.

454 Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 395, 398; Boteach, Shmuley Giving: „The Rebbe - A Biography", in: *New York Jewish Week*, 11.05.2010, unter: http://www.thejewishweek.com/arts/books/giving_rebbe_biography, Zugriff: 18.12.13.

455 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 339, siehe auch Berger, David: „The rebbe, the Jew and the messiah", in: *Commentary* 112 (2), 2001, S. 26.

456 o.A.: „From Purim to Pesach – A time of Miracles!", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 9 (3), 1990, S. 1.

457 Siehe u.a. die *Letters of the Rebbe* vom 18th Elul, 5739 und 13th Iyar, 5741.

458 Berger: „The rebbe, the Jew and the messiah", 2001, S. 26.

459 Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 54. Siehe auch Abramowitz: „What happens if the Rebbe dies?", 1993, S. 33, 72; Shaffir: „Jewish messianism Lubavitch-style ", 1993, S. 123.

Der Vollständigkeit halber will ich darauf hinweisen, dass Fishkoff 2003 berichtete, Anfang der 1980er Jahre hätten Kinder in den Chabad Lubavitcher Sommerferienlagern Lieder über ‚den Rebben, unseren Messias' gesungen. Während meiner Recherchen konnte ich allerdings keine Belege finden, die ihre Aussage stützen.[460] Was wir allerdings finden, sind Hinweise, wonach der *rebe* mit zunehmendem Alter nicht mehr ganz so resolut gegen den Messianismus vorzugehen schien, als noch in den Jahren zuvor. 1991 legte ihm ein Frauenkomitee eine Unterschriftenliste vor:

> „(...) we were afraid to say in English that we were welcoming the *Moshiach*, so we said we were welcoming the ‚messianic era'. (…) the women has gathered signatures from people, a grassroots demonstration attesting to their belief the Rebbe was *Moshiach.*"[461]

Die Berater Schneersons stießen diese Liste beiseite, der *rebe* aber nahm die Liste an sich und bewahrte sie in seinem Schrank auf.[462] Im Januar 1992 beschenkten dann Vertreter einer Chabad Lubavitcher Frauengruppe den *rebe* mit einem Tamburin. Kurz zuvor hatten sie sich bereits getroffen und mit ihren Tamburin getanzt. Diese Praxis geht zurück auf eine biblische Erzählung zu Miriam, der Schwester Moses. Die Erzählung thematisiert die Rolle der Frauen beim Auszug aus Ägypten:

> „(...) Miriam and the Israelite women brought along their timbrels as they left Egypt, so as to use them in celebration; and the miracle – the parting of the sea – indeed transpired."[463]

Der Auszug aus Ägypten gilt für Juden als die erste Befreiung aus dem Exil. In Anlehnung an diesen Auszug vergegenwärtigen sich Juden die Befreiung aus der Diaspora, die mit dem Kommen des Messias einhergehen soll. So gibt es den Brauch an *pessach*, dem jüdischen Feiertag zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten, einen Becher Wein für den Propheten Elia zu füllen, dessen Kommen man erwartet. Er gilt als Vorbote des Messias.[464]

Der Brauch, ein Tamburin zu erwerben und zu dekorieren, hatte sich innerhalb Chabad Lubavitch Ende der 1980er Jahre immer mehr etabliert. Allerdings spielte wohl, wenn wir Ochs folgen, die tatsächliche Benutzung nur eine untergeordnete Rolle:

> „(...) they should have their tambourines ready". [465]

Auch wenn die Frauen, die Schneerson ein Tamborin schenkten, möglicherweise auch daran glaubten, dass ihr *rebe* der Messias sei, so liefen sie doch nicht auf die Straße und verkündeten Schneerson als Messias. In Kapitel 6. werden wir sehen, dass Außenstehende von diesen internen Vorgängen keine Notiz nahmen. Weder die Aussagen des *Newsletter*s, noch die Frauen und ihre Petition erregten die Aufmerksamkeit

---

460 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 339.
461 A.a.O. S. 152.
462 A.a.O. S. 147.
463 Ochs: „Waiting for the messiah, a tambourine in her hand", 2005, S. 147.
464 u.a. Mal 3, 23-24, siehe weiterführend Zobel: *Gottes Gesalbter*, 1938, S. 58-68.
465 Ochs: „Waiting for the messiah, a tambourine in her hand", 2005, S. 149.

der jüdischen Gemeinschaft oder veranlassten Polizisten in Crown Heights nach dem Rechten zu sehen.

Ich will an dieser Stelle noch ein weiteres Beispiel anführen, das die Autorität des *rebn*s besonders deutlich macht. Bisher haben wir gesehen, wie die *chassidim* ihrem *rebe* bedingungslos gehorchten und seine Lehren in die Tat umsetzten. Die Position des *rebn*s in der Gemeinschaft lässt sich allerdings noch klarer an solchen Fällen illustrieren, in denen die Autorität des *rebn*s in Frage gestellt wurde und man Schneerson den Gehorsam verweigerte. Es sind dann die Reaktionen der übrigen Anhänger, die uns deutlich machen, dass der *rebe* nicht nur die Bewegung anführte, sondern auch, dass man, wenn man seine Direktiven verletzte, keinen Platz mehr innerhalb der Gemeinschaft hatte.

1984 entwendete und verkaufte der bereits erwähnte Barry Gourary, der Neffe Schneersons und der Enkel des sechsten *rebns*, Bücher aus der Chabad Lubavitcher Bibliothek. Er sah dies als eine Art finanziellen Ausgleich: Chabad Lubavitch habe ihm, so begründete er sein Handeln, Teile des Erbes seines Großvaters unterschlagen. Der *rebe* verneinte Gourarys Anspruch. Traditionell würden die Bücher im Amt weitergegeben. Die betreffenden Bücher seien zwar das Eigentum Yoseph Yitzchoks gewesen, aber doch vielmehr als ein Symbol des *rebe*-Amtes zu sehen und dementsprechend müsse das Eigentum an die vom sechsten *rebe* hinterlassene Gemeinschaft übergehen. Der *rebe* plädierte zunächst für eine Schlichtung des Streits vor einem *beit din*, was Gourary allerdings ablehnte und stattdessen vor einem US-Gericht Klage einreichte.[466] Das Gericht entschied zugunsten des *rebns*: Gourarys Besitzansprüche wurden verneint. Was nun folgte, zeigt den unerbittlichen Rückhalt, den der *rebe* bei seinen Anhängern genoss: Innerhalb Chabad Lubavitchs wurde der Tag des Urteils zu einem Feiertag erhoben, an dem man bis heute ‚Didan Netzah' (aram. ‚Der Sieg ist unser', C.A.) singt. In Erinnerung an das Urteil und den Sieg des *rebn*s publizierte *Agudas* Teile der Gerichtsmitschriften.[467] Barry Gourary hingegen, sowie auch alle seine Unterstützer innerhalb Chabad Lubavitchs,[468] wurden aus der Welt der Bewegung entfernt. Man erwähnte sie nicht mehr und auch ihre Gräber finden sich andernorts. Barry Gourary und seine Mutter wurden in New Jersey beigesetzt, während sich das Grab seines Vaters, der stets dem *rebe* loyal ergeben blieb und bis zu seinem Lebensende innerhalb der Chabad Lubavitcher Gemeinschaft arbeitete und lebte, nur wenige Meter neben dem des *rebn*s befindet.[469]

---

466 Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 192f.; Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 155.

467 A.a.O. S. 159,162; Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. 55; Kaminetzky, Yoseph Y.: *Days of Chabad*, Brooklyn, NY: Kehot, 2005, S. 50, 88-90.

468 u.a. seine Mutter, die erste Tochter Yoseph Yitzchoks, sowie Chaim Lieberman, der ehemalige Bibliothekar der *Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library*.

469 Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. 54.

Die Reaktionen der Chabad Lubavitcher auf Gourary, wie auch die wenigen Vorfälle von Messianismus vor seinem Schlaganfall 1992 zeigen, dass der *rebe* die Geschicke seiner Anhänger lenkte und fähig war, seine Direktiven übergreifend durchzusetzen. Erst als der *rebe* – bedingt durch einen Schlaganfall – seine Autorität nicht mehr ausüben kann, bahnt sich auch der Messianismus einen Weg nach außen.

5.3 Die Konsolidierung der *meshichist*s (1992-1994)

Am 2. März 1992 erlitt Schneerson am Grab seines Schwiegervaters, des sechsten *rebe*, einen Schlaganfall. Von diesem Zeitpunkt an erschien der *rebe* nur noch kurz in der *770 Basement Synagogue*.[470] Statt seine Rolle als *rebe* auszufüllen, d.h. *sichos* zu geben und seine Anhänger in allen Lebensfragen zu beraten, saß er nun, in einem Rollstuhl, auf einem eigens für ihn errichteten ‚Balkon' innerhalb der Synagoge. Von seinen Anhängern war er nun durch eine Glasscheibe getrennt. Seine engsten Mitarbeiter standen bei ihm.[471] Am 6. März 1994 erlitt der *rebe* Krämpfe und kam in ein Krankenhaus in Manhattan, wo er wenige Tage später einen weiteren Schlaganfall erlitt. Danach erlangte er nicht wieder das volle Bewusstsein.[472] Schneerson starb schließlich am 12. Juni 1994 im Krankenhaus und wurde noch am selben Tag beigesetzt.[473]

In Reaktion auf den Schlaganfall Schneersons, fand ich in allen untersuchten Zeitschriften Widmungen, die ihm eine baldige Genesung wünschten.[474] Auch in der übergreifenden Zeitung *Jewish Press* inserierten seine Anhänger eine Anzeige:

> „Dear Rebbe, as we approach your ninetieth birthday, the world awaits expectantly the fulfilment of your ultimate prophecy. In perfect health you will lead us into this blessed age, with everlasting joy and celebration."[475]

Die Aktionen, andere Juden auf das Kommen des Messias vorzubereiten, rissen trotz Schneersons bedenklichen Gesundheitszustand nicht ab.[476] Vielmehr erwarteten seine Anhänger nun jeden Augenblick das Kommen des Messias. In *L'Chaim* variierte der Wunsch nach dem Kommen des Messias zwischen ‚very soon'[477] und ‚(...) and be

---

[470] Shaffir: „Interpreting adversity", 1994, S. 47.
[471] Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 12.
[472] Shaffir: „Interpreting adversity", 1994, S. 45.
[473] Shaffir: „When prophecy is not validated", 1995, S. 120.
[474] u.a. o.A.: „Send The Rebbe a ‚Get Well' Card for Chanukah", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 12 (2), 1992, S. 5; o.A.: „With prayers and good deads (…) [Widmung]", in: *L'Chaim* 321, 10.06.1994, S. 4.
[475] zitiert nach Poll: „The Charismatic Leader of the Hasidic Community", 1995, S. 272f.. Siehe auch Ochs: „Waiting for the messiah, a tambourine in her hand", 2005, S.156f.
[476] o.A.: „What's news: Moshiach Is On The Way", in: *L'Chaim* 227, 07.08.1992, S. 2; o.A.: „What's news: Buses & Moshiach", in: *L'Chaim* 225, 24.07.1992, S. 2.
[477] Butman, Shmuel: „A Word from the director", in: *L'Chaim* 214, 08.05.1992, S. 3.

ready to accept and greet Moshiach. May we see him NOW!'[478] oder auch ‚May we all hear … that Moshiach has arrived!'.[479] Das Jahr 1992/1993 wurde als ‚The Year of Great Wonders' und 1993/94 als das Jahr der ‚Outstanding Wonders' deklariert.[480] Im Mai 1992 – anlässlich Schneersons 90. Geburtstags – organisierte die *International Campaign to Help Bring Moshiach* auf der Fifth Avenue eine ‚Messiasparade'.[481] Auch vor *pessach* zierten wieder Poster die New Yorker U-Bahnen.[482] Neu waren allerdings nun Plakate, die Schneerson mit dem Titel ‚Moshiach Is On His Way. Let's Be Ready!' zeigten.[483] Bei ihnen fehlte allerdings ein konkreter Hinweis auf Chabad Lubavitch. Statt eines Urhebers oder Sponsors, war lediglich eine Telefonnummer angegeben.

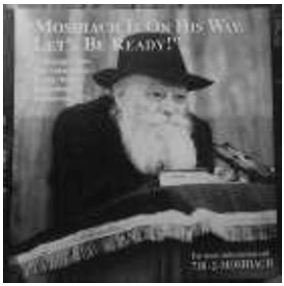

Abbildung 2 © Frédéric Brenner, courtesy of the Howard Greenberg Gallery, New York, U-Bahn Poster 'Moshiach Is On His Way. Let's Be Ready!', New York, 1994.

In *L'Chaim* verglich man den *rebe* nun offen mit Mose, der die Juden aus dem Exil führe.[484] Außerdem erhob man ihn zum ‚leader of World Jewry'.[485] Wohl aufgrund

[478] Butman, Shmuel: „A Word from the director", in: *L'Chaim* 206, 06.03.1992, S. 3.
[479] Butman, Shmuel: „A Word from the director", in: *L'Chaim* 210, 03.04.1992, S. 3.
[480] Siehe die Cover des *Tzvios Hashem Newsletter* und *Moshiach Times* aus den entsprechenden Jahren.
[481] Perlman, Susan: „Was die Presse über Rabbi Schneersohn geschrieben hat", in: Kjær-Hansen, Kai (Hg.): *Tod eines Messias: Messiasgestalten und Messiaserwartungen im Judentum*, Neuhausen, Stuttgart: Hänssler, 1996, S. 28.
[482] Chabad Lubavitch: „Food For Thought" [U-Bahn Poster pessach, 1994], abgebildet in: *Lubavitch International* 3 (10), 1993/1994, S. 2. Siehe auch die Anmerkungen von Pape, D.S.: „Letter from the Editor", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 12 (5), 1993, S. 2; Pape, D.S.: „Letter from the Editor", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 12 (4), 1993, S. 2.
[483] Frédéric Brenner photographierte das Poster vor dem Tod des *rebns* in einer New Yorker U-Bahn (Brenner, Frédéric: „Re: picture of 'The Rebbe'", persönliche Email an die Autorin, 27.02.2014, siehe auch Brenner: Jews/ America/ A Representation, 1996, S. 88 [Bild 687]).
[484] Halpern, Dov: „In Every Generation", in: *L'Chaim* 212, 17.04.1992, S. 1. Es handelt sich um Auszüge eines Artikel von Dov Halpern aus dem *Kfar Chabad Magazine*. Siehe hierzu auch Poll: „The Charismatic Leader of the Hasidic Community",1995, S. 272f.; Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 103.

des schlechten Gesundheitszustand des *rebn*s, wurden in *L'Chaim* die jüdischen Quellen zum leidenden Messias und zur Wiederauferstehung diskutiert. Diese Konzepte wurden zu spezifisch jüdischen Glaubensprinzipien erhoben und eine Überschneidung mit dem Christentum ausdrücklich verneint.[486] Auch im erstmals 1992 erscheinenden Faltblatt *L'Chaim Moshiach* griff man vorwiegend diese Themen auf und setzte sich mit der Frage auseinander, woran man den Messias erkennen könne. Man stellte sich aber auch die Frage, ob es gefährlich sei, eine spezielle Person als Messias zu erwägen und griff in diesem Zusammenhang das Beispiel Shabbatei Zvis auf. Hier argumentieren die Autoren allerdings, dass Shabbatei Zvi nie als Messiasprätendent in Frage hätten kommen dürfen, denn ihm mangelte es an signifikanten Eigenschaften eines Messias:

> „Had the Jewish masses known and paid attention to the halachic definition of the potential Moshiach, they would not have put any faith in him (Shabbatei Zvi, C.A.) and this unfortunate chapter in our history would never have occurred."[487]

In Crown Heights gab es nun ein Geschäft, das *International Moshiach Center*, das u.a. die Sticker, Autoaufkleber, T-Shirts der *International Campaign to Help Bring Moshiach* vertrieb.[488] Mit *Mendelsohn Press Inc.* entstand auch ein neuer Verlag.[489] Außerdem konnten Chabad Lubavitcher einen ‚Moshiach-Beeper' kaufen, der von Verkaufswerbungen bis hin zu den Meldungen, dass der *rebe* in die *770 Basement Synagogue* komme, alles durchgab.[490] Aber diese Unternehmungen fanden nicht bei allen Chabad Lubavitchern Zustimmung:

> „Im Frühjahr 1993 herrschte eine surrealistische Situation: Während Butman in seinem Büro in Crown Heights saß und messianische Ankündigungen auf Briefpapier mit der Anschrift Eastern Parkway 770 in alle Welt schickte, versandten die Angestellten von Agudas Chassidei Chabad Dementis, in denen sie Reporter und jüdische Organisationen warnten, alle Mitteilungen aus Eastern Parkway 770 zu ignorieren, die nicht von autorisiertem Personal stammten."[491]

New Yorker Zeitungsreporter berichteten erstmals über Anhänger, die Schneerson als Messias ansahen.[492] Chabad Lubavitcher begannen das *yechi* zu singen, wenn seine engsten Vertrauten den *rebe* mit dem Rollstuhl doch einmal in die *770 Basement*

---

[485] o.A.: „Dedicated to the (...)"[Widmung], in: *L'Chaim* 212, 17.04.1992, S. 8.
[486] o.A.: „Anti-Bias Campaign", in: *L'Chaim* 216, 22.05.1992, S. 1.
[487] o.A.: „Questions and answers", in: *L'Chaim Moshiach* 6, o.D., S. 1. Die für den Zeitraum 1992-1994 relevanten Ausgaben scheinen 1 bis 10 zu sein. Denn ab Ausgabe 11 fehlt an Schneersons Name der gängige hebräische Ausdruck *shlita*, der nur bei lebenden Personen gesetzt wird.
[488] Horowitz, Craig: „Holy War", in: *New York Magazine*, 14.02.1994, S. 33.
[489] Angegeben ist der 07.01.1993 (siehe http://www.nycompaniesindex.com/mendelsohn-press-inc-y1g0/, Zugriff: 07.02.2014).
[490] Winerip, Michael: „The Watch In Crown Hts. For Messiah", in: *New York Times*, 03.01.1993, S. A23.
[491] Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 342.
[492] Winerip: „The Watch In Crown Hts. For Messiah", 03.01.1993, S. A23.

Synagogue gebracht hatten.[493] Es hing nun auch ein *yechi*-Banner in der Synagoge. Allerdings, so schrieb Katz 2010, gab es nur das Banner im Innenraum der *770 Basement Synagogue*. Für dieses Eingeständnis, so Katz weiter, erhielten die nun als *meshichists* betitelten Chabad Lubavitcher freien Zugang zur Synagoge.[494]

Abbildung 3 © Frédéric Brenner, courtesy of the Howard Greenberg Gallery, New York, Frédéric Brenner photograhierte 1993 den Innenraum der *770 Basement Synagogue*. Auf der rechten Seite ist das *yechi*-Banner zu sehen.

Ihre Gegner werden von Elior und Cohen als ‚non-meshichists' bezeichnet, aber die Chabad Lubavitcher selbst verwenden diesen Begriff nicht. Auch Berger lehnte 2011 die Verwendung dieses Begriffes ab, denn er verschleiere die Frage, inwieweit auch diejenigen, die Schneerson nicht offen als Messias proklamierten, den *rebe* als Messias ansahen.[495]

Der öffentlichkeitswirksamste Auftritt der *meshichst*s fand in diesen Jahren aus Anlass des Amtsjubiläums des *rebn*s statt. 1993 nahmen die *meshichists* den Jahrestag seiner Amtseinführung zum Anlass, um eine Krönung Schneersons zum Messias vorzubereiten. Die *meshichists* verheimlichten ihre Vorbereitungen nicht, sondern kündeten ihre Aktion gegenüber der Presse an. Shmuel Butman, der Leiter der *Lubavitch Youth Organization* und der *International Campaign to Help Bring Moshiach*, gab, u.a. der *New York Times*, ein Interview und offen seine Meinung kund, Schneer-

[493] Interview mit einem Chabad Lubavitcher [05.07.2011]. Er beschrieb mir, wie er als kleiner Junge regelmäßig daran teilnahm und in den Gesang einstimmte.

[494] Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 228.

[495] Interview mit Berger, David, *Yeshiva University* [13.06.2011]. Elior nannte diese Gegner auch ''sane' circles' oder 'non-messianic circles' (Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 400). Der letzte Begriff etablierte sich später in der journalistischen Berichterstattung (siehe u.a. Cohen, Debra Nussbaum: „Lubavitch Non-Messianists Win Court Battle", in: *New York Jewish Week*, 02.01.2008, unter http://thejewishweek.com/print/3853, Zugriff: 01.07.2013).

son würde sich während der Zeremonie als Messias zu erkennen geben.[496] Jehuda Krinsky, der langjährige Chauffeur und Sekretär des *rebns*, reagierte kritisch auf Butmans Krönungsvorbereitungen. Auch er hielt sich mit seiner Meinung nicht gegenüber den Zeitungen zurück. Er nannte die Unternehmung ‚nonsense'. Er sagte aber auch, dass man bereit sei solche Ansichten, wenn sie als ‚private opinion' geäußert würden, zu tolerieren.[497] Wie wir in Kapitel 5.4 sehen werden, wird sich die von Krinsky vertretene Position zum Messianismus schließlich durchsetzen.

Krinsky selbst brachte den *rebe* – trotz der Krönungsvorbereitungen – am Abend des Jubiläums in die *770 Basement Synagogue*. Später kommentierte er dieses Vorgehen mit den Worten:

> „This was a day (...) that the Rebbe wanted to be with his people."[498]

In der Synagoge wandte sich Rabbi Leibel Groner, ein weiterer Sekretär Schneersons, an die Wartenden:

> „(…) the Rebbe's participation in this evening's services should not be interpreted with anything to do with a coronation."[499]

Die *meshichists* gaben aber trotz dieser dämpfenden Worte nicht auf. Sie gaben weiterhin Interviews und argumentierten, der *rebe* würde nicht in die Synagoge kommen, wenn er ihr Verkünden stoppen wolle. In *N'Shei Chabad Newsletter,* einer Publikation von Chabad Lubavitcher Frauen, hieß es:

> „(...) when individuals or groups of their own accord (...) addressed the Rebbe as Moshiach, the Rebbe's response was positive (…)".[500]

Jede Bewegung des *rebn*s, jede Andeutung einer Kopfbewegung wurde als nickende Zustimmung interpretiert. Die Gegner der *meshichists* mieden von nun an die *770 Basement Synagogue*. Sie verweigerten ihre Teilnahme am Gebet unter dem *yechi*-Banner und sahen sich der Lächerlichkeit preisgegeben.[501] *Agudas* gab keine Stellungnahme zu den Vorgängen ab.[502] Die Publikationen *L'Chaim*, *Mosiach Times* und

---

496 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 341; Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 398. Siehe hierzu auch die Berichterstattung der *New York Times*: Goldman, Ari L.: „Debate Splits Lubavitcher Hasidim", in: *New York Times*, 29.01.1993, S. B1, B2.

497 A.a.O. S. B2.

498 zitiert nach Goldman, Ari L.: „Rebbe, But Not the Messiah, a Lubavitcher Compromise", in: *New York Times*, 01.02.1993, S. B3.

499 zitiert nach Ruby, Walter: „Chabadniks' faith and undisminished: The Messiah will come", in: *Long Island Jewish Week*, 05.-11.02.1993, S. 3.

500 zitiert nach Shaffir: „Jewish messianism Lubavitch-style ", 1993, S. 123. Die *meshichists* übertrugen an die *chabad houses* auch eine Versammlung unter dem Motto ‚Global Acceptance of the Leadership of *Moshiach*' (Ebd.).

501 Shaffir: „Interpreting adversity", 1994, S.45f.. Fishkoff berichtete, dass sich die engsten Gehilfen des *rebns* uneinig waren, wie weit sie an Schneersons Messias-Status glauben würden oder bereit seien, diesen Glauben zu fördern (Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 341).

502 So basiert auch Shaffirs Darstellung 1994 nur auf Interviews, die er mit Einzelnen führte. Die Repräsentanten der übergreifenden Institution schwiegen (Shaffir: „Interpreting adversity", 1994, S. 45, S. 49ff.).

Newsletter machen weiterhin nur Andeutungen zu Schneersons Messias-Status. So berichtete *L'Chaim* lediglich, dass die Gemeinde Ohel Moshe in Brooklyn dazu aufrief, gemeinsam eine Torah abzuschreiben ‚to hasten his (Schneersons, C.A.) complete recovery and his revelation as Moshiach'.[503] Die *Moshiach Times* bleib in ihren Formulierungen zweideutig:

> „At this very moment, the whole world is watching and praying for the Rebbe *shlita*, our beloved Commander in Chief, to get up and be well, and lead us all this year to celebrate the Passover with our matzas and wine, in Jerusalem, together with Moshiach."[504]

Im *Newsletter* finden wir auf dem Cover der *shavuos* Ausgabe von 1994, also kurz vor Schneersons Tod, , יחי המלך '.[505] ‚Es lebe der König' könnte eine Anspielung auf den *yechi*-Slogan darstellen, aber für unsere Fragestellung ist v.a. wesentlich, dass es sich auch hier nicht um eine offene Proklamation des *rebn*s als Messias handelt. Die Frage, ob der Zeichner des Covers möglicherweise einer der *meshichist*s sei, stellt sich nur, wenn man über das nötige Hintergrundwissen verfügt. Dieselben Kenntnisse benötigt man auch, um das in der *L'Chaim Moshiach* vereinzelt auftretende Akronym MH'M (König Messias, C.A.) an Schneersons Name deuten zu können.[506]

Fassen wir zusammen: Die Erwartung der bevorstehenden Erlösung bleibt weiterhin ein wesentlicher Teil der *outreach*-Programme. Neue Institutionen, wie Verlage oder Geschäfte, wie das *International Moshiach Center* in Crown Heights, werden gegründet. Erstmals treten die *meshichist*s offen nach außen auf. Es gibt erste Versuche, die *meshichist*s zu zügeln und v.a. ihre Unternehmungen nach außen hin herunterzuspielen. Aber diese Versuche machen uns v.a. deutlich, welch heterogenes Gefüge Chabad Lubavitch ohne den *rebe* und seine Führung darstellt. Jede ihrer Zeitschriften scheint auf ihre Weise mit dem Verlust des *rebn*s umzugehen und die nun nicht mehr durch ihn selbst kontrollierbare Rolle seiner Person auszudeuten.

Trotz der nun offen zu Tage tretenden Dezentralität scheint eines, die Chabad Lubavitcher in diesen Tagen der Unsicherheit zusammengehalten zu haben. Alle Zeitschriften und Faltblätter stellten den *rebe* als eine bedeutende und wegweisende Persönlichkeit heraus. In der Sendung *Chanukah Live!* wurde der *rebe* als ein gesunder, für sein Alter noch rüstiger Mann gezeigt, dessen strahlende blaue Augen den Be-

---

503 Die Gemeinde sitzt 1160 E. 10 Str. in Brooklyn (o.A.: „What's new", in: *L'Chaim* 306, 18.02.1994, S. 2). Kurz vor Schneersons Tod veröffentlichte *L'Chaim* auch ein Photo aus Italien. Am dortigen *chabad house* hing ein Plakat, dass Schneerson zeigte und mit ‚Herzlich willkommen König Messias' in hebr. überschrieben war (o.A.: „What's News: Moshiach in Venice" [Photo eines „friend of L'Chaim" aus Venezia,
Italien], in: *L'Chaim* 321, 10.06.1994, S. 2). Der hebräische Slogan war allerdings abgeschnitten und *L'Chaim* enthielt sich jedes weiteren Kommentars.

504 o.A.: „About the Cover", in: *Moshiach Times* 13 (1), 1994, S. 3.

505 Cover des *Newsletters* 13 (5), 1994.

506 o.A.: „Dedicated for (...)" [Widmung], in: *L'Chaim Moshiach* 6, o.D., S. 2.

trachter in seinen Bann zogen. Schneerson, so arbeitete Katz heraus, galt trotz des Schlaganfalls für seine Anhänger als ‚vision of health and leadership'.[507] Seine Autorität als Anführer blieb ungebrochen, auch wenn er nicht mehr in der Lage war sie zu nutzen und in den Messianismus um seine Person deeskalierend einzuschreiten. Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, ist es dieses Bild des *rebn*s, dass seine Anhänger verteidigen werden. Innerhalb Chabad Lubavitchs konnten sich letztendlich nur Positionen halten, die diesen Führungsanspruch auch nach dem Tod des *rebn*s nicht in Frage stellten. Gerade in diesem Punkt zeigt sich letztendlich auch die Anschlussfähigkeit des Messianismus: Wenn die *meshichist*s mit ihren Proklamationen auch innerhalb der Chabad Lubavitcher Konflikte provozierten, so stellten sie doch nie die Autorität des *rebn*s und seiner Direktiven in Frage.

5.4 Messianismus zwischen Kritik und Duldung (ab 1994)

Der *rebe* starb in der Nacht vom 12. zum 13.06.1994.[508] In Crown Heights verkündete eine Sirene seinen Tod.[509] Die Menschen beteten, sie weinten, die Trauernden zerschnitten sich nach jüdischem Brauch die Kleidung (*kria*).[510] Die *770 Basement Synagogue* war voll von Menschen, die in jüdischer Tradition *shiva* für den Toten saßen.[511] Schneersons Leiche wurde am gleichen Tag beigesetzt.[512] Weltweit versuchten seine Anhänger einen Flug nach New York zu ergattern, um an der Beerdigung teilzunehmen. In der Einleitung lasen wir bereits von seinen Anhängern in Israel, die sich am Flughafen von Tel Aviv um Tickets ereiferten. Einige der israelischen Chabad Lubavitcher kauften One Way Tickets und gaben an, mit dem Messias zurückzukehren.[513] Auch in Crown Heights zeigte man nicht nur seine Trauer: Ein paar Chabad Lubavitcher sangen, tanzten und betranken sich, denn sie erwarteten, dass Schneerson nun als Messias wiederkehre.[514] Andere schliefen an seinem Grab, um die ersten zu sein,

---

[507] Katz: „Trademarks of faith", 2009, S. 241. Siehe auch Shaffir: „When prophecy is not validated", 1995, S. 129f.

[508] Shaffir: „When prophecy is not validated", 1995, S. 123. Siehe auch Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 61-63.

[509] Ochs: „Waiting for the messiah, a tambourine in her hand", 2005, S. 157.

[510] Firestone, David: „Thousands Gather in Crown Hts. To Grieve for Their Grand Rebbe", in: *New York Times*, 13.06.1994, S. B2.

[511] Shaffir: „When prophecy is not validated", 1995, S. 123f.

[512] A.a.O. S. 120.

[513] Nach den jüdischen Messias-Vorstellungen werde der Messias kommen, die Versprengten Israels sammeln und das davidische Königreich wiedererrichten (Zobel: *Gottes Gesalbter*, 1938, S.16f; Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 98; Shaffir: „When prophecy is not validated", 1995, S. 122).

[514] U.a. gibt Butman das Statement: „He is the Messiah (…) We will continue to do more goodness and kindness because we know the time of redemption is here." (zitiert nach Gonzalez, David: „Holding On to Faith in the Face of Unexpected Loss", in: *New York Times*, 14.06.1994, S. B1).

wenn „their Messiah [will] rise from the tomb."[515] Eine Gruppe von Frauen schwang ihre Tamburine. Die Freude und Erwartung war allerdings nur von kurzer Dauer:

> „(...) I saw that women had left their tambourines lying about on the ledge of the women's balcony [der *770 Basement Synagogue*]. (…) The many tambourines I saw were silent tambourines (…)"[516]

Während die unter *Agudas* organisierten Institutionen sich nach dem Tod Schneersons voll und ganz auf den *outreach* konzentrierten und über ihn versuchten, die führungslose Gruppe zu einen (siehe Abschnitt ‚Das Festhalten am *outreach*'), riss der Messianismus nicht ab. Die *meshichist*s schalteten nicht nur medienwirksame Anzeigen und Werbekampagnen für ihren Messias, sondern scheuten sich auch nicht, den Medien ihre Überzeugungen kund zu tun (Abschnitt ‚Der anhaltende Messianismus'). Es kam zu offenen Auseinandersetzungen zwischen ihnen und ihren Gegner innerhalb Chabad Lubavitchs. Die Polizei wurde verständigt, einstweilige richterliche Verfügungen ausgesprochen und schließlich kam es 2004 zu einem Prozess vor einem US-Gericht (Abschnitt ‚Die Auseinandersetzungen mit den *meshichists*'). Der Konflikt drehte sich aber im Wesentlichen nicht, wie wir sehen werden, um den Glauben an Schneerson, sondern um die Frage, inwieweit man seine Ansichten zum Messias-Status des *rebn*s gegenüber Außenstehenden proklamieren sollte. In diesen Auseinandersetzungen traten verschiedene Akteure und Gruppen auf, was uns erneut die dezentrale Struktur der Gruppe vor Augen führt. Dennoch gelingt es einigen der Akteure eigenständige Institutionen aufzubauen und ihre Positionen zum *rebe* innerhalb Chabad Lubavitchs zu behaupten und letztendlich auch zu etablieren. In Abschnitt ‚'Einheit des Unvereinbaren': Die Etablierung des *yechi* und die ungebrochene Autorität des *rebns*' werde ich zeigen, wie der Messianismus gezügelt, aber nicht unterbunden wurde und sich in dieser veränderten Form innerhalb der Gruppe integrierte.
Doch kommen wir zunächst zu den bereits etablierten Institutionen und ihren Bemühungen zurück, den altbewährten *outreach* als neues einendes Band für die nun führungslosen Chabad Lubavitcher auszubauen:

Das Festhalten am outreach

In der ersten Trauerwoche fanden abendliche Versammlungen statt: Rabbiner gaben zu den jüdischen Trauerriten und zum Umgang mit den Medien Instruktionen.[517] *Agudas* bezog zunächst keine Stellung zum anhaltenden Messianismus.[518] Eine Woche später berief man einen ‚Moshiach Day' in Crown Heights ein: Einige hundert Rabbiner trafen sich, um ihr weiteres Vorgehen zu besprechen:

---

[515] Shaffir: „When prophecy is not validated", 1995, S. 122.
[516] Ochs: „Waiting for the messiah, a tambourine in her hand", 2005, S. 159.
[517] A.a.O. S. 160; Eisenberg: *Boychiks in the Hood*, 1995, S. 152.
[518] Lagnado, Lucette: „Rabbis Blast Lubavitcher Messianism", in: *Forward*, 02.12.1994, S. 4.

„All the speakers stressed that the Rebbe's guidance remained valid (...).“[519]

Statt weiter zu trauern, wurde dazu aufgerufen, unverzüglich nach den Direktiven des *rebns* den *outreach* wiederaufzunehmen und fortzusetzen. Ein Treffen der *shlichim*, die zur Beerdigung angereist waren, mündete in dem Slogan ‚We will continue!'.[520] Der *rebe* wurde neben seinem Schwiegervater in Queens beigesetzt (*ohel*). 1994 wurde am Friedhof ein Besucherzentrum eingerichtet. Ein *shaliach* gründete das Zentrum in Eigeninitiative. Er wurde dabei von Yosef Y. Gutnick, der bereits die U-Bahn Plakate in New York City finanzierte (*Chai Foundation*), finanziell unterstützt.[521] Es etablierte sich der Brauch, Schneerson an seinem Grab, um Rat und Beistand zu ersuchen.

„The Rebbe's vision of a perfected world redeemed by the coming of Moshiach resonates in all of his activities, teachings and discourses. Praying at his resting place enables us to internalise this vision and to make his goals and values real and active principles in our lives.“[522]

Auch der *rebe* hatte zu seinen Lebzeiten regelmäßig das Grab seines Vorgängers aufgesucht und ihn um Rat und Beistand gebeten.[523]

Noch bis 1995 finden wir Aktionen, die die Botschaft einer nahestehenden Erlösung verbreiten: So erschienen in New Yorker U-Bahnen weiterhin die bekannten Feiertagsposter, die an die Traditionen und Bräuche des Festtage erinnern sollten. Im Herbst 1994 hing ein Poster, das Schneerson mit den Worten: ‚Let's welcome Moshiach with Acts of Goodness and Kindness' zeigte, in den U-Bahnen.[524] 1995, pünktlich zu *pessach*, erinnerte man die New Yorker an das anstehende ‚Festival of Redemption'.[525]

---

519 Shaffir: „When prophecy is not validated", 1995, S. 128.

520 Ebd.

521 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 118f..

522 Kehot Publication Society: „Publisher's Forward", in: Kehot Publication Society (Hg.): *Maaheh Lashon*, Brooklyn, NY: Kehot, 1996, S. VII unter http://www.ohelchabad.org/media/pdf/46/PFmk466495.pdf , Zugriff: 14.06.2013.

523 Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 97. Siehe weiterführend zum Besucherzentrum www.ohelchabad.org/templates/articlescco_cdo/aid/85168/jewish/The-Visitor_Center.htm, Zugriff: 14.6.2013, sowie Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. 20; Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 119.

524 o.A.: „Let's welcome Moshiach"[U-Bahn Poster, New York, 1994], abgebildet in: *L'Chaim* 337, 07.10.1994, S. 2.

525 In den Jahren zuvor hieß es ‚Festival of Peace' (Chabad Lubavitch: „Don't Pass Over Passover", 1991, S. 24) und ‚Festival of Freedom' (Chabad Lubavitch: „Food For Thought", 1993/1994, S. 2.). Siehe auch Brenner: *Jews/ America/ A Representation, 1996*, S. 87 [Bild 661].

Abbildung 4 © Frédéric Brenner, courtesy of the Howard Greenberg Gallery, New York, U-Bahn Poster 'Get A Taste of Freedom', New York, *pessach* 1995.

Nach 1995 ließen aber diese Aktionen merklich nach: Die U-Bahn-Plakate fanden keine Sponsoren mehr, das *International Moshiach Center* in Crown Heights schloss[526] und *L'Chaim Moshiach* wurde mit der 16. Ausgabe eingestellt. Ochs berichtete auch, dass der Brauch, allzeit Tamburine griffbereit in der Handtasche oder im Buggy mit sich zu führen, aufgegeben wurde.[527]

Die Hauptorganisation *Agudas* ging offensiv mit dem Tod Schneersons um und bezog ihn in ihre *outreach*-Projekte ein:

Agudas schaltete am 23.06.1994 eine ganzseitige Anzeige in der *New York Times*. Den Anlass der Anzeige bildete das Ende des *shiva*-Sitzens. In der Anzeige bedankte sich die Organisation für die weltweite Unterstützung, die ihr während der Krankheit und nach Schneersons Tod zuteilwurde. *Agudas* nutzte die Anzeige aber auch, um den *outreach* als einendes Band der Chabad Lubavitcher zu betonen. Die Worte des Anzeigentextes forderten den Leser auf, durch ‚increasing and strengthening *Torah* study and the observance of *Mitzvot*' die lebenslange Arbeit des *rebns* zu würdigen und fortbestehen zu lassen.[528] Bereits am 17.06.1994 erschien eine ähnliche ganzseitige Anzeige in der *New York Times*, allerdings von der *Lubavitch Candle Lighting Campaign*. Ihr Inhalt stimmte weitestgehend mit der oben zitierten überein. Sie scheint in Absprache mit *Agudas* veröffentlicht wurden zu sein.[529] Eine weitere Anzeige erschien dann knapp drei Wochen später, aber ein Urheber ist nicht angegeben.[530] Auch

[526] Fishkoff, *Das Heer des Rebbe*, S. 83, Chabad Lubavitcher in Crown Heights, Brooklyn [07.07.2011].

[527] Ochs: „Waiting for the messiah, a tambourine in her hand", 2005, S. 166; Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 83.

[528] Agudas Chassidei Chabad: „In Gratitude!" [Anzeige], in: *New York Times*, 23.06.1994, S. A21 (Hervorhebungen entsprechend dem Original).

[529] Lubavitch Candle Lighting Campaign: „The Rebbe is remembered (…)" [Anzeige], in: *New York Times*, 17.04.1994, S. A21. Als Kontaktadresse ist die *770 Eastern Parkway* angegeben, der Sitz von *Agudas*.

[530] Chabad-Lubavitch: „Turn pain into (…)" [Anzeige], in: *New York Times*, 08.07.1994, S. A13.

in der *Lubavitch International* verkündete man, am *outreach* festzuhalten und den Lehren des *rebn*s weiter nachzufolgen:

> „Six months have now passed since that dark day of Tammuz 3, and we have yet to find relief from the pain and the immense sense of loss we are experiencing. Still, we know that the Rebbe would not allow us to indulge in sorrow, but instead, have us direct our emotions into positive, constructive and fruitful activities. In the Rebbe's words, we must 'turn pain into action.' These words reverberate in our ears as we go to press with a new issue of Lubavitch International."[531]

Entsprechend einer chassidischen Tradition[532] publizierte *Agudas* drei Bücher, in denen man die weltweit erschienenen Zeitungsberichte über Schneerson und Chabad Lubavitch reproduzierte: *,Oh Rebbe!'* wurde 1994 in Israel gedruckt und richtete sich wohl an die Gruppe selbst. In Hebräisch findet sich auf der Titelseite eine Art Gelöbnisformel, in der man versprach, den *outreach* fortzusetzen und das Erbe des *rebns* (יברה לש תודמה) zu bewahren.[533] Von August bis November 1994 fand in der *Library of Agudas Chasidei Chabad* am *770 Eastern Parkway* eine Ausstellung mit dem Titel ‚The Rebbe's Mitvtzoyom Exhibition' statt.[534] 1997 stellte man dann die Hausschlüssel der weltweit existierenden *chabad houses* aus.[535] Diese Hausschlüssel stammten aus den Hinterlassenschaften des *rebn*s. Es war Tradition gewesen, dass bei der Eröffnung eines neuen *chabad houses* der *rebe* stets einen Schlüssel erhalten hatte. Diese Praxis zeigt uns nicht nur seine zentrale Rolle für die *shlichim*, sondern auch, das sie seinen Lehren folgend das Judentum in die Welt trugen. Mit der Ausstellung dieser Schlüssel erinnerte *Agudas* die Chabad Lubavitcher nicht nur an die Lehren des *rebn*s, sondern in gewisser Weise auch daran, welche Stoßkraft die Lehren des *rebns* gehabt hatten. Ihm war es wie keinem zweiten gelungen, dem Judentum weltweit zu neuem Glanz zu verhelfen.

Nach dem Tod Schneersons ließ *Agudas* außerdem eine Plakette am Eingang der *770 Basement Synagogue* anbringen. Sie erinnerte an die Grundsteinlegung des Verwaltungsgebäudes 1988. Die Inschrift der Plakette lautete:

> „The Cornerstone was placed by the Lubavitcher Rebbe Menachem M. Schneerson of blessed memory".[536]

Diese Plakette löste Jahre später einen Konflikt zwischen *Agudas* und den *meshichist*s aus, bei dem es nicht nur zu körperlichen Auseinandersetzungen kam, sondern in den

---

[531] o.A.: „A man of G-d [God]", in: *Lubavitch International*, o.D. [sechs Monate nach Schneersons Tod], S. 2.

[532] Siehe hierzu Poll: „The Charismatic Leader of the Hasidic Community", 1995, S. 272.

[533] Agudas Chassidei Chabad: *Oh Rebbe*, o.O.: o.V., 1994, Einband. Außerdem erschienen Lubavitch News Service (Hg.): *Lubavitch in the News*, June 1995; Lubavitch News Service (Hg.): *Lubavitch in the News*, October 1995.

[534] Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 196, siehe auch http://www.chabadlibrary.org/exhibit/ex5/exeng5.htm, Zugriff: 02.09.2010.

[535] Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 152.

[536] Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010 [Bild 27]. Siehe auch Abb. 8.

die Polizei eingreifen musste. Doch bevor ich dazu komme, will ich das bisher Gesagte kurz zusammenfassen:
Unter der Federführung von *Agudas* wurden die Chabad Lubavitcher instruiert am *outreach* festzuhalten und gemäß den Lehren des *rebn*s ihre Arbeit fortzusetzen. Anhand der geschilderten Unternehmungen können wir auch feststellen, dass die bereits etablierten Institutionen den Tod des *rebn*s hinnahmen und entsprechend der jüdischen Traditionen in ihr Handeln einbezogen. Gegen diesen offenen Umgang mit dem Tod des *rebn*s setzten sich in der Folge die *meshichist*s zur Wehr:

Der anhaltende Messianismus

Der Tod Schneersons führte nicht dazu, dass der Messianismus abbrach. Die *meshichists* publizierten weiterhin Bücher, in denen offen das *yechi* proklamiert und der *rebe* als *melech hamoshiach* tituliert wurde[537] Butman, der Vorsitzende der *International Campaign to Bring Moshiach,* schrieb Leserbriefe an jüdische Zeitungen, in denen er das *yechi* verteidigte:

> „As for the chant of 'Long live the Rebbe King *Moshiach*," the Rebbe himself conducted the singing of these words in front of the cameras of the world in early 1993 (as well as in the summer of 1991), even as the Rebbe was aware of the events which would transpire between that time and the present. These words have become the anthem of those who believe with certainty that the Rebbe's prophetic statements that *Moshiach* is coming – "This is the last generation of golus (exile) and the first generation of Geulah (Redemption);" "the time of your redemption has arrived;" "I am saying this as a prophecy;" – will be fulfilled in the most literal sense, and the Rebbe himself, as he has indicated many times, will take us out of exile. The chant is offered as an ardent **prayer** it should happen on moment **sooner**."[538]

1996 ließ die *International Campaign to Bring the Moshiach* eine Reklametafel mit dem Bild Schneersons und dem Text ‚The Prophecy of King Moshiach: The Time of Your Redemption Has Arrived' an der George Washington Bridge anbringen.[539] Besondere Aufmerksamkeit erzeugte eine Live-Übertragung am 31. Januar 1996, am Tag der Amtsübernahme Schneersons 1951. In der *New York Times* warb eine ganzseite Anzeige für das Ereignis. Butman trat live in der Sendung auf:

> „Butman (...) described during the broadcast how he was 'inviting the Rebbe to this great *farbrengen*'. There followed brief footage of the Rebbe entering the same ritual space amid a crowd of Hasidim with a soundtrack of the Rebbe speaking of Moshiach's imminent arrival."[540]

---

537 Chayalei Beis David: *And he will redeem us*, New York: Mendelsohn Press Inc., 1994; o.A.: *Picture Essay of the Rebbe Melech HaMoshiach*, Brooklyn, NY: Mendelsohn Press Inc., 1995; Butman, Shmuel: *Countdown to Moshiach – Can the Rebbe still be Moshiach?*, Brooklyn, NY: *International Campaign to Bring Moshiach* 1995, unter http://www.moshiach.net/blind/count.htm, Zugriff: 22.01.2014.

538 Butman, Shmuel M.: „Just between us Mailbox", in: *Jewish Action* 56 (2), 1995, S. 65 (Hervorhebung entsprechend dem Original).

539 Hadley: „The Rebbe in *The New York Times*", 2006, S. 37.

540 Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 117.

In der Sendung schaltete man live zu anderen Chabad Lubavitcher Niederlassungen, „(…) where local rabbis exhort their communities to call fort he revelation oft he Rebbe as the messiah."[541] *Agudas* antwortete auf die Aktion mit einer ganzseitigen Anzeige in der *New York Times*. Darin verurteilte die Organisation „(…) recent statements and declarations by individuals and groups concerning the matter of Moshiach and the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem M. Schneerson, of sainted memory".[542]

In der *New York Times* erschien im März eine weitere Anzeige, die für eine Live-Übertragung zu Schneersons Geburtstag warb:

> „Today your TV will finally broadcast something value. The date March 31st. the 11th of Nissan, marks the 94th birthday of the prophet of our generation, the Lubavitcher Rebbe King Moshoiach, Rabbi Menachem M. Schneerson. To celebrate this day, a special message will be televised around the globe in ten languages: Hebrew, English, Chinese, Italian, Spanish, German, Russian, Japanese, and Arabic."[543]

Unter dem Anzeigentext fand sich in Englisch der *yechi*-Slogan: ‚Long Live Our Master, Our Teacher, Our Rebbe, King Moshiach Forever and Ever!'. Butman gab aus Anlass der angekündigten Fernsehübertragung Pressekonferenzen und ließ verlauten, dass mehr als 90% der Chabad Lubavitcher glauben würden, der *rebe* sei der Messias.[544]

Die Aktionen der *International Campaign to Bring Moshiach* hatten Folgen. So etablierten sich neue Feiertage, wie der Geburtstag des *rebn*s oder der jüdische Monat Adar, an denen man besondere Veranstaltungen anbot.[545] Der wichtigste Feiertag wurde aber der Todestag des *rebns*, der nicht gemäß der chassidischen Traditionen als *yahrzeyt* begangen wurde, sondern sich unter der Bezeichnung *gimmel tammuz*, dem Datum im jüdischen Kalender, etablierte. Die *meshichists* lehnten die Bezeichnung *yahrzeyt* ab. Ihrer Meinung nach unterstellte *yahrzeyt* – die traditionelle Bezeichnung des Todestages eines *rebn*s – Schneerson sei tot. Mit einer Anzeige in der *New York Times* vertraten sie diese Überzeugung auch nach außen: ‚The third of Tammuz is not

---

[541] Shandler: Jews, God, and Videotape, 2009, S. 260.

[542] A.a.O. S. 261. Die Anzeige erschien am 09.02.1996, S. A23.

[543] Worldwide Media Campaign To Welcome Moshiach: „The Time of Your Redemption Has Arrived" [Anzeige], in: *New York Times*, 31.03.1996, S. 28. Übertragen wurde die Sendung auf Fox Net, CNBC, The Weather Channel, Lifetime, USA, Ē! Entertainment Television, Arts & Entertainment, America's Talking, TV Food Network, The History Channel, WG (Siehe auch Piekarski, Chaim: „Preface", in: Deutsch, Shaul Shimon: *Larger than Life Vol. 2*, New York: Chasidic Historical Production, 1997, S. P5, Hadley: „The Rebbe in *The New York Times*", 2006, S. 38).

[544] Bruni, Frank: „To Some, Messiah is the Message; Media Campaign for the Late Rabbi Divides Lubavitch Movement", in: *New York Times*, 25.02.1996, S. A33.

[545] Zum Monat Adar hatte der *rebe* einst gesagt, dass man in diesem Monat, das Kommen des Messias durch Musik und Tanz vorantreiben solle (Dein: *Lubavitcher Messianismus*, 2012, S. 96).

The Rebbe's yahrzeit' hieß es dort. Unter dem Anzeigentext fand sich – diesmal nur in Hebräisch – der *yechi*-Slogan.[546]
Ab 1996 fand an *gimmel tammuz* der *International Moshiach Congress* der *meshichists* statt, bei dem Videomitschnitte der Reden des *rebns* gezeigt wurden und Gastredner über den *rebe* und die Lehren zum Messias sprachen. Ich selbst konnte mich 2011 überzeugen, dass diese Praxis bis heute Bestand hat.[547]

Abbildung 5 Plakat des *International Moshiach Congress* 2011 in Crown Heights (Aufnahme der Autorin).

Ebenfalls konnte ich beobachten, wie die *meshichist*s das *yechi* weiterhin auf ihren *yarmulkes* zur Schau tragen, ihre Autos damit schmücken oder ihre Hauseingänge damit dekorieren.[548]

---

[546] Springer, Yitzchak: „The Third Tammuz is Not the Rebbe's Yahrzeit" [Anzeige], in: *New York Times*, 08.07.1997, S. A5. Siehe auch Katz: „Trademarks of faith", 2009, S. 264. Die angegebene Organisation Shofar Association of America sitzt, wie die *International Campaign to Help Bring Moshiach*, am 820 Eastern Parkway, Brooklyn. Dies veranlasste mich, die Aktion unter diesem Abschnitt einzuordnen. Ähnliche Anzeigen erschienen auch in jüdischen Zeitungen (siehe u.a. Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 56f., der u.a. Anzeigen in der kanadischen *Jewish Tribune* erwähnt, sowie Keller, Chaim Dov: „G-d-Centered or Rebbe/Messiah-Centered: What is Normative Judaism?", in: *Jewish Observer* 31 (3), 1998 [S. 11-19] unter http://identifyingchabad.org/rabbikeller.html, Zugriff: 01.07.2013, der sich auf eine Anzeige in der *Jewish Press* bezieht).

[547] Siehe auch Ochs: „Waiting for the messiah, a tambourine in her hand", 2005, S. 167; Yardley, Jim: „Messiah Fervor for Late Rabbi Divides Many Lubavitchers", in: *New York Times*, 29.06.1998, unter: http://www.nytimes.com/1998/06/29/nyregion/messiah-fervor-for-late-rabbi-divides-many-lubavitchers.html bzw. http://www.nytimes.com/1998/06/29/nyregion/messiah-fervor-for-late-rabbi-divides-many-lubavitchers.html?src=pm&pagewanted=2, Zugriff: 19.02.2014.

[548] Siehe auch Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 65, 88.

Abbildung 6 Proklamationen der *meshichist*s (von links: Hauseingang in Crown Heights, *yarmulkes* bestickt mit dem *yechi* an einem Verkaufsstand in Crown Heights, *yechi*-Banner am Eastern Parkway, 2011, Aufnahmen der Autorin).

Ab 1994 erschien mit *Beis Moshiach* eine eigene Zeitschrift der *meshichists*, die auch bei meinem Besuch in einigen Buchläden Crown Heights zu finden war. Allerdings führten nicht alle jüdischen Buchläden des Viertels die Zeitschrift, was wohl daran liegen mag, dass nicht alle Chabad Lubavitcher die Zeitschrift gleichermaßen gutheißen:

> „The leaders of Lubavitch denounced this magazine as a 'fringe abberation', accusing the messianists of fabricating the Rebbe's quotes and forging '770' letters."[549]

1996 gründeten die *meshichists* der *770 Basement Synagogue* eine eigenständige Gemeinde, die *Congregation Lubavitch Inc.* (CLI).[550] Sie ergänzten ihren täglichen Gebetsritus durch Riten, die nach Kravel Tovi nahelegen, dass sie seine Wiederkunft als Messias unmittelbar erwarten.[551] Sie schrieb, wenn das Gebet begann, begab sich ein *yeshiva*-Student zum Podium, wo der *rebe* früher gewöhnlich vor seinen Anhängern gebetet hatte. Er rollte einen Teppich über dem Podium aus. Dann wurde die Abdeckung über dem Sessel des *rebn*s und seiner Kanzel entfernt:

> „Ready to accept the king-Messiah, the congregants lift their eyes and gaze at the stairs that descend from the Rebbe's office into their midst. Nowadays, they even split to create a clear path leading from the stairs to the podium."[552]

Nach dem Gebet wurde der Teppich eingerollt, der Sessel und die Kanzel bedeckt, „(...) the congregants respond with song and dance to the ‚exit' of the Rebbe."[553] Die

---

549 Ebd. S. 63. Auf der Titelseite *Beis Moshiach*s ist eine verkürzte, englische Variante des *yechi* notiert: „Long life the rebbe Melech haMoshiach forever and ever!" Die Autoren fügten in der Mehrzahl der Artikel ‚MH''M shlita' (König Messias, *shlita* C.A.) an Schneersons Namen an oder beendeten die Artikel mit dem *yechi* (siehe u.a. Ginsberg, Levi Yitzchok: „Why should we lose out?", in: *Beis Moshiach* 276, 14 Iyar 5760 [19.05.2000], S. 9-10). Man kann die aktuelle Ausgabe in ausgewählten Buchläden Crown Heights erwerben. Allerdings ist sie nicht in der *Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library* am Eastern Parkway 770 zugänglich.

550 Siehe Harkavy, Ira B.: *Memorandum*, Supreme Court: Kings County, 13.03.2006, S. 3 unter http://decisions.courts.state.ny.us/fcas/fcas_docs/2006mar/2300402882004100sciv.pdf, Zugriff: 13.11.2012.

551 Kravel-Tovi; Bilu: „The work of the Present", 2008, S. 69f. Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 93f.

552 Kravel-Tovi; Bilu: „The work of the Present", 2008, S. 69.

Synagoge blieb weiterhin mit *yechi*-Bannern dekoriert, auch der Vorhang, der die Torah Rollen bedeckte. Am Eingang zur Frauenempore hängt auch heute ein Briefkasten, der die *770 Basement Synagogue* als ‚Haus des Messias' ausweist.[554] Chabad Lubavitcher, die diese Riten und Proklamationen nicht teilten, beteten nun an anderen Orten.[555] 1999 gründeten die *meshichists* außerdem eine eigenständige Bürgerwehr.[556] Aber erst 2005 konnten sie wieder ausreichend Sponsoren gewinnen, um eine Reklametafel in New York zu finanzieren.

Abbildung 7 © Maya Balakirsky Katz, Reklametafel ‚Moshiach Is Here' der *Jewish Women United for the Redemption*, New York, 2005-2009.

Die Tafel zeigte Schneerson und rief dazu auf ‚just add in goodness and kindness'. Darunter verkündete man das *yechi*, diesmal in englischer Übersetzung: ‚Long Live the Rebbe King Messiah Forever!'.[557] Die Organisation *Jewish Women United for the Redemption* war als Urheber auf der Tafel angegeben. 2009 wurde die Reklametafel dann wieder entfernt, was darauf schließen lässt, dass man keine Sponsoren mehr für die Aktion gewinnen konnte.

Wie wir gesehen haben, gab es viele punktuelle Initiativen, die von den *meshichist*s auszugehen schienen, deren Urheber aber entweder unklar blieben oder nur durch einmalige Aktionen an die Öffentlichkeit traten. Hier sehen wir, dass auch die *meshi-*

---

553 A.a.O. S. 70.

554 Beobachtungen der Autorin (12.06.2011), siehe auch Bilu; Kravel-Tovi: „The work of the present ", 2008, S. S. 68.

555 Sie beteten u.a. in der darüber befindlichen Zal Ha Katan Synagoge (Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 90).

556 Shaer: „A Shtedl Divided", 2011, S. 54f.

557 Siehe auch Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S.107. Die Reklametafel befand sich an der Ecke West Side Highway und 44th Street (http://failedmessiah.typepad.com/failed_messiahcom/2005/08/the_messiah_of_.html, Zugriff: 19.06.2013; http://crownheights.info/general/374/billboard-latest-sign-of-messianic-fervor-among-some/, Zugriff: 19.06.2013). Beide Internetseiten geben einen *New York Newsday* Artikel vom 07.08.2005 unter dem Titel ‚Billboard latest sign of Messianic fervor among some' wieder.

*chist*s kein institutionelles Ganzes darstellten. Es gibt zwar Initiativen, denen es gelang sich institutionell zu etablieren, wie *Beis Moshiach*, die bis heute erscheint oder die *Congregation Lubavitch Inc.*, die in den Folgejahren gegen *Agudas* vor Gericht ziehen wird. Aber die *meshichist*s stellten, wie wir bereits in Kapitel 4. auch an ihren differenzierten Ansichten zum Messias-Status des *rebn*s sahen, kein homogenes Ganzes dar. Wenn ich jetzt im Folgenden die Spannungen und Konflikte schildere, die durch die sog. *meshichist*s ausgelöst wurden, werden wir sehen, dass es immer einzelne Organisationen oder Individuen waren, die agierten. Auch wenn es in der Forschungsliteratur zum Messianismus der Gruppe relativ verbreitet ist, Chabad Lubavitch in zwei Fraktionen, die ‚meshichists' und die sog. ‚non-meshichists' einzuteilen, so verschleiert diese Einteilung letztendlich das verwirrende Sammelsurium an Organisationen und Initiativen, dass die Gruppe tatsächlich darstellt.[558]
Ich komme nun zu den Spannungen und Konflikten, die durch die sog. *meshichist*s innerhalb Chabad Lubavitchs ausgelöst wurden:

Die Auseinandersetzungen mit den meshichists

1996, in Anschluss an eine Resolution des *Rabbinical Council of America*, auf die ich in Kapitel 6.1.3 näher eingehen werde, entstand eine Internetseite, in der der Chabad Lubavitcher Friedman gegen die *meshichist*s Stellung bezog und ähnlich lautende Stellungnahmen anderer Autoren veröffentlichte oder verlinkte.

> „Our perspective is that it is clearly a *mitzvah* to challenge the ignominy taking place around us, and to remove stumbling-blocks from the path of innocent, unlearned individuals who might otherwise be coaxed and manipulated into accepting a non-Jewish belief."[559]

In den Texten der Internetseite werden Organisationen, wie ‚The Committee for Fulfilling the Rebbe's Directives' und die Gesellschaft ‚Chassidus Unlimited, Inc.' genannt. Das Komitee brachte Schriften heraus, in denen dazu aufgerufen wurde, sich vom Glauben, Schneerson sei der Messias, abzuwenden.[560] Bei meinen Recherchen fand ich keine weiteren Informationen zum Komitee, was mich vermuten lässt, dass es sich auch hier nur um punktuelle Aktionen gehandelt haben muss. Die Gesellschaft Chassidus Unlimited, Inc. hingegen ist eine gemeinnützige Organisation, die bereits 1985 gegründet wurde und deren Präsident der oben angeführte Friedman war [561] Alle Autoren, deren Artikel auf Friedmans Webseite zu finden sind, verwendeten

---

[558] u.a. Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 400.
[559] Friedman, Moshe: *A Good Resolution About Moshiach - Many Lubavitchers Thank The R.C.A.*, S. Fallsburg, NY.: Chassidus Unlimited, 1996, unter: http://chassidusunlimited.tripod.com/goodresolution.html, Zugriff: 06.11.13.
[560] http://chassidusunlimited.tripod.com/not_moshiach.html, Zugriff: 06.11.2013.
[561] http://non-profit-organizations.findthebest.com/l/28478/Chassidus-Unlimited-Inc, Zugriff: 11.02.2014.

sazal als Ehrungsformel bei der Erwähnung Schneersons. Dieses Akronym setzt man gewöhnlich bei der Erwähnung eines Verstorbenen. Wir können also davon ausgehen, dass auch sie, ähnlich wie *Agudas* in ihren *outreach*-Proklamationen, den Tod Schneersons als unumstößlichen Fakt hingenommen hatten.

Die Internetseite selbst zeugt allerdings, ebenso wie The Committee for Fulfilling the Rebbe's Directives, von wenig Engagement. Zwar ist sie bis heute (Stand 2013) online, allerdings wurden seit 1996 keine weiteren Artikel hinzugefügt. Zur Erklärung heißt es:

> „I had great expectations when I first posted this website, but due to situations beyond my control for years now I have been unable to work on it. I've been busy with other activities, but still hope to come back to developing this project someday soon. At the present time no new material has been added since 1996, but the material that is posted here, primarily the items pertaining to the Moshiach scandal, are still vitally relevant today.“[562]

1998 veröffentlichte dann das Central Committee of Chabad-Lubavitch Rabbis in the United States and Canada in mehreren Zeitungen eine Erklärung, in der sie diejenigen kritisierten, die Schneerson als Messias identifizieren wollen. Dieses Verhalten sei ‚clearly out of the Rebbe's wishes'.[563] Auch im *Algemeiner Journal* finden wir in diesen Jahren Artikel, in denen die Autoren das Verhalten der *meshichists* verurteilten.[564]

Aber diese punktuellen Aktionen scheinen nichts weiter als einzelne Aufschreie gegen den anhaltenden Messianismus gewesen zu sein. Nur *Agudas* ging, nach anfänglichem Zögern, auch tatsächlich gegen die *meshichist*s vor. Gegenüber der Presse spielten sie zunächst die internen Spannungen mit den *meshichist*s herunter und ließen wiederholt verlauten, dass es sich nur um eine unbedeutende Minderheit handele.[565] Die Organisation setzte allerdings intern alles daran, das *yechi* zu unterbinden: Man versuchte die Plakate der *meshichists* in Crown Heights zu entfernen.[566] Als die *me-*

---

562 http://chassidusunlimited.tripod.com/overview.html, Zugriff: 06.11.2013.

563 Erneut abgedruckt in Central Committee of Chabad-Lubavitch Rabbins in the United States and Canada*:* „Statement“, in: *Algemeiner Journal*, 21.02.2003, S. 7. Siehe auch Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 68; Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 344.

564 Malkevitsh, B.: „iz do a grenets tsu khutspe“, in: *Algemeiner Journal*, 06.02.1998, S. 6, sowie Dubravski: „khutspe on a grenets“, 18.01.2002, S. 7. Im jiddischen Teil des *Algemeiner Journal* hingegen werden die Reden des *rebns* mit dem hebräischen Zusatz MH''M (König Messias, C.A.) abgedruckt (u.a. Schneerson, Menachem Mendel: „Lyubavitsher rebe ruft anoshim noshim utaf tsu lernen ‚rambam' ale tog“, in: *Algemeiner Journal*, 20.06.1997, S. 6, Schneerson, Menachem Mendel: „On fayer bleybt gold un zilber der zelber vi frier“, in: *Algemeiner Journal*, 21.02.2003, S. 3). Ich vermute, dass das *Algemeiner Journal* den Positionen der *meshichists* als auch ihrer Gegner offen stand.

565 Siehe u.a. Horowitz, Craig: „Beyond Belief“, in: *New York Magazine*, 19.06.1995, S. 4. Siehe auch Bruni: „To Some, Messiah is the Message“, 25.02.1996, S. A33; Yardley: „Messiah Fervor for Late Rabbi Divides Many Lubavitchers”, 29.06.1998. Hier nannte Krinsky die *meshichists* eine ‚fringe group'.

566 Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 63; Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 351.

*shichist*s mit ihren Aktionen an die Öffentlichkeit traten, distanzierte sich *Agudas* auch öffentlich von „(...) statements and declarations by individuals and groups concerning the matter of Moshiach and the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem Schneerson, of sainted memory".[567] *Agudas* antwortete den *meshichist*s mit den gleichen Waffen und schaltete ebenfalls ganzseitige Anzeigen in der *New York Times* und hielt verschiedenen Pressekonferenzen ab.[568] Es wurde auch versucht Butman, den Direktor von der *Lubavitch Youth Organization* und der *International Campaign to Bring Moshiach*, abzusetzen. Doch hier wirkte sich die dezentrale Organisationsstruktur der Bewegung zu Ungunsten *Agudas* aus. Butman gelang es, einen eigenen Vorstand einzusetzen.[569] Auch Versuche, die *yechi*-Banner in der *770 Basement Synagogue* zu entfernen, scheiterten. Es kam zu körperlichen Auseinandersetzungen.[570]
Gleichzeitig schien *Agudas* aber nicht wirklich gewillt zu sein, die *meshichists* aus Chabad Lubavitch zu entfernen. Sie seien nur ‚verirrte Kinder', wie Krinsky es ausdrückte, die man in Anlehnung an die Lehren des *rebn*s lieben und umstimmen wolle (*ahaves Yisroel*).

> „Menschen wegen solch eines Glaubens (Schneerson sei der Messias, C.A.) aus der Bewegung zu werfen, wäre wie ‚das Kind mit dem Bade auszuschütten'. Bei Lubawitsch geht man eher so vor, sagt er (Yehuda Krinsky, C.A.), dass man sie liebt und sie dazu bringt einzusehen, dass sie sich irren."[571]

Ein Beispiel dieser internen Bekehrungsversuche stellte die von 1996 bis 1998 erscheinende Schriftenreihe *Kovets mashiach ugeulah* dar. Ich hatte sie bereits in Kapitel 4. erwähnt. Es handelte sich dabei um die einzige Schrift, zu der man mir anfänglich den Zugang in der *Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library* verwehrte. Diese Schriftenreihe war für den internen Gebrauch bestimmt und besonders an einem Slogan auf der Rückseite wird erkennbar, welchen Zweck man damit verfolgte. Der hebräische Slogan ahmte formal das *yechi* nach, allerdings proklamierte dieser Slogan nicht Schneerson als Messias, sondern rief dazu auf, den ‚Fußspuren des *rebns*' zu

---

567 Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 68, ‚of sainted memory' ist eine der englischen Übersetzungen von *sazal*. Siehe auch die Stellungnahmen in Bruni: „To Some, Messiah is the Message ", 25.02.1996, S. A 33.

568 Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 63.

569 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 342. Allerdings verlegt die *International Campaign to Bring Moshiach* ihren Sitz von der *770 Eastern Parkway* auf die 820 Eastern Parkway (Siehe Butman: *Countdown to Moshiach*, 1995). Es handelt sich dabei um ein Wohnhaus ein paar Häuser entfernt von der *770 Basement Synagogue*. Auch andere *meshichists* nutzen dieses Haus als Kontaktadresse ihrer Projekte und Aktionen, u.a. die *Shofar Association of America Inc.* (siehe Springer: „The Third Tammuz is Not the Rebbe's Yahrzeit" [Anzeige], 08.07.1997, S. A5).

570 Mahler, Jonathan: „Waiting for the Messiah of Eastern Parkway", in: *New York Times Magazine*, 21.09.2003, unter http://www.nytimes.com/2003/09/21/magazine/21SCHNEERSON.html, Zugriff: 19.02.2014.

571 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 351f.

folgen (*yechi adoneinu moireinu verabeinu ner leragleinu le'olam vo'ed*).[572] Es war ein Aufruf zum Wesentlichen, nämlich zum *outreach*, zurückzukehren.

Neben diesen ‚Integrationsbemühungen' setzte *Agudas* den *meshichists* und ihren Überzeugungen aber auch klare räumliche Grenzen. Wichtig schien der Organisation zu sein, dass die Ansichten zu Schneerson Messias-Status eine, wie es Krinsky bereits 1993 formulierte, ‚private opinion'[573] blieben und nicht den *outreach* behinderten. 1999 versuchten, wie es in den späteren Gerichtsunterlagen hieß, ‚several individuals' Teile des Verwaltungsgebäudes 784-788 Eastern Parkway zu besetzen. *Agudas* erwirkte, dass sie auf gerichtliche Anordnung hin von der Polizei entfernt wurden.[574]

Die Organisation ging auch resolut gegen jeglichen Messianismus ihrer *shlichim* vor: Verbreiteten *shlichim* während ihrer Arbeit, dass die Mehrheit der Chabad Lubavitcher Schneerson für den Messias halte, so entzog man ihren den Status als offiziell Abgesandte.[575] Im Gegensatz zu den Bemühungen, Butman aus seinen Ämtern zu entfernen, konnte sich hier *Agudas* durchsetzen. Die *shlichim* betreiben zwar eigenständig ihre *chabad houses*, aber sie waren, wenn wir uns erinnern, unter *Merkos* und damit letztendlich unter *Agudas* organisiert:

> „Das Chabad-Hauptquartier in Brooklyn versieht sie mit Broschüren und diversen Schriften, entscheidet bei Streitigkeiten und gibt auf internationaler Ebene die allgemeine Richtung für die Arbeit der Bewegung vor, (…).[576]

Die von Krinsky ausgegebene Direktive der ‚private opinion' gilt bis heute für die *shlichim*.[577] Als ich mich 2014 in Phnom Penh mit einem israelischen Geschäftsmann unterhielt, erzählte er mir, wie er einmal zugegen war, als der *shaliach* von Ho Chi Minh City einen Chabad Lubavitcher freundlich aber bestimmt bat, seine *yarmulke*, die das *yechi* zierte, nicht im *chabad house* zu tragen.[578] Ich fragte später Hartman, wie er mit dem Messianismus um den *rebe* umgehe, und er brachte mit seiner Antwort die von *Agudas* verfochtene Richtlinie prägnant zum Ausdruck:

> „No one ask me about the group in Chabad who say he is Mashiach. Because I don't say so."[579]

---

572 Levin, Shalom Dovber: *Kovets mashiach ugeulah* Bd. 2, Brooklyn, NY: o.V., 1997, Einband.

573 Goldman: „Debate Splits Lubavitcher Hasidim", 29.01.1993, S. B2; Berger: *The Rebbe,* 2008, S. xxxiii.

574 Harkavy: *Memorandum*, 13.03.2006, S. 6.

575 Dies betraf u.a. den *shaliach* der *New York University*, als auch dem Vorsteher von Chabad Lubavitch im südlichen Ohio (Popper, Nathaniel: „Lawsuit over Chabad building puts Rebbe's living legacy on trial", in: *Forward*, 16.03.2007, unter http://forward.com/articles/10348/lawsuit-over-chabad-building-puts-rebbe-s-living/, Zugriff: 08.03.2013; Mahler: „Waiting for the Messiah of Eastern Parkway", 21.09.2003; Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 349).

576 Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 30.

577 Wie ich bereits in Kapitel 4 anmerkte, scheint diese *outreach*-Direktive zumindest am Flughafen von Tel Aviv nicht zu gelten. Die *yeshiva*-Studenten, die ich allerdings in Tel Aviv am Eingang zum Shuk HaCarmel (15.05.2015) traf, verteilten keine Broschüren der *meshichist*s.

578 Israelischer Geschäftsmann in Phnom Penh [24.08.2014].

579 Hartman, Menachem: „Re: Chabad vietnam", persönliche Email an die Autorin, 19.09.2014.

Wie wir in Kapitel 6. sehen werden, wird *Agudas* auch gegenüber ihren außenstehenden Kritikern die Direktive der ‚private opinion' verteidigen und sich vehement gegen jegliche Einmischungen von außen zur Wehr setzen.

Doch kommen wir zunächst zurück zu den *meshichists*. Nach 2009 fand ich keine Hinweise mehr auf medienwirksame Aktionen, wie in den Anfangsjahren. Ihr Messianismus schien sich verändert und gewissermaßen der ‚private opinion'-Direktive gebeugt zu haben. Besonders deutlich zeigte sich diese Anpassung, als sie selbst, salopp ausgedrückt, den Spieß umdrehten und auch von *Agudas* forderten, sich an ihre selbst ausgegebene Direktive zu halten und auf jegliche öffentliche Stellungnahmen zum Status des *rebn*s zu verzichten. Wir erinnern uns an die in Abschnitt ‚Das Festhalten am *outreach*' erwähnte Plakette am Eingang der *770 Basement Synagogue*. Sie erinnerte, wie gesagt, an die Grundsteinlegung des Verwaltungsgebäudes 1988. Ihre Inschrift lautete:

> „The Cornerstone was placed by the Lubavitcher Rebbe Menachem M. Schneerson of blessed memory".[580]

Die *770 Basement Synagogue* war das Zentrum der *meshichists*. Hier hingen die *yechi*-Plakate, man hatte eine eigene Gemeinde gegründet und seine Gegner veranlasst auf andere Synagogen auszuweichen.

2004 wurde die erwähnte Plakette von ‚youngsters'[581] zerkratzt. Das an Schneersons Name angefügte ‚Of blessed Memory' war nicht mehr zu erkennen. Die Randalierer schienen sich wohl v.a. daran gestört zu haben, dass *Agudas* in aller Öffentlichkeit den Tod des *rebn*s propagierte. Sie selbst teilten diese Überzeugung nicht und begannen aus diesem Grund ja auch den Todestag des *rebn*s als *gimmel tammuz* und nicht als *yahrzeyt*. Es scheint in gewisser Weise verständlich, dass sich die *meshichists* darüber aufregten, dass sie ihren Glauben als ‚private opinion' für sich behalten sollten, während *Agudas* jedem Vorbeigehenden zurufen durfte, dass Schneerson tot sei. *Merkos* und *Agudas* gingen gerichtlich gegen die Täter vor.[582] Angeklagt waren im Verlauf des Prozesses die ‚youngsters' (u.a. Mendel Sharf, Yaacov Thaler, Bentzion Frishman) und die CLI. *Merkos* wurde zunächst das Recht zugesprochen, eine neue Tafel anzubringen. Ein erneutes Entfernen oder Beschädigen wurde unter Strafe gestellt.[583] In den folgenden Monaten wurde die neue Tafel allerdings dennoch immer wieder beschädigt, bis sie schließlich um den 28.06.2005 ganz abfiel. Zurück blieb ein Loch.

---

[580] Siehe Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, Abb. 27.

[581] Popper: „Lawsuit over Chabad building puts Rebbe's living legacy on trial", 16.03.2007.

[582] Sie klagten auf ihr Eigentumsrecht. *Agudas* hatte 1941 das Gebäude *770 Eastern Parkway* gekauft und *Merkos* hatte das Verwaltungsgebäude 1988 errichtet.

[583] Harkavy: *Memorandum*, 13.03.2006, S. 3.

Abbildung 8 © Samuel C. Heilman, Erinnerungstafel am Eingang der *770 Basement Synagogue*: 2004 nach dem Entfernen des *sazal* an Schneersons Namen [kleines Bild], 2005 nach dem Abfall der Tafel [großes Bild].

Nicht näher benannte Chabad Lubavitcher versuchten daraufhin eine eigene Tafel, bei der die für Lebende gebräuchliche Ehrungsformel *shlita* am Name des *rebns* vermerkt war, anzubringen, allerdings ohne Erfolg.[584] Die Spannungen zwischen den *meshichist*s und *Agudas* nahmen zu und entluden sich dann im November 2006 in Gewalt. Nach dem jährlichen Treffen der *shlichim* begaben sich einige von ihnen zur *770 Basement Synagogue* um eine *farbrengen* abzuhalten. Sie wurden mit Gebetbüchern und Bänken beworfen, es kam zu Handgreiflichkeiten. Ein *shaliach* brach sich das Bein.[585]

Schließlich erfolgte 2007 der Urteilsspruch des US-Gerichts. *Agudas* wurde das Eigentums- und Besitzrecht an den Gebäuden zugesprochen und die CLI stimmte einer Kaution von $ 500.000 zu, um die *770 Basement Synagogue* weiterhin zu unterhalten.[586] Wirklich interessant sind für unsere Fragestellung aber erst die Ereignisse 2011

[584] Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 90; Harkavy: *Memorandum*, 13.03.2006, S. 2.

[585] Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 90; siehe auch Cohen: „Lubavitch Non-Messianists Win Court Battle“, 02.01.2008.

[586] Außerdem wurden sie zur Zahlung der monatlichen Betriebskosten verpflichtet (Dein: *Lubavitcher Messianism*, 2012, S. 91). 2008 kam es erneut zu einem Streit, als ein ‚security upgrade‘ in der Synagoge installiert werden sollte (Bayne, Bernadette: *Order to Show Case*, Supreme Court: Kings County,

und 2012. Denn an diesen Entwicklungen können wir erkennen, dass sich *Agudas* und die *meshichist*s gegenseitig auf bestimmte Hoheitsbereiche einigten, in denen sie sich und ihre Positionen zum *rebe* tolerierten. Die Direktive, sich gegenüber der Außenwelt neutral zu geben und seine Überzeugungen zum *rebe* als ‚private opinion' – und nicht als eine für alle Chabad Lubavitcher geltende Überzeugung zu postulieren – setzte sich durch. Schlussendlich hatte sich damit auch der Messianismus um Schneerson verändert. Zwar proklamieren die *meshichist*s auch heutzutage noch den *rebe* als ihren *melech hamoshiach*, aber, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden, in einem für alle Chabad Lubavitcher tolerierbaren Rahmen: Ihre Aktionen haben an Sensationskraft eingebüßt und erstrecken sich weitestgehend auf Crown Heights.

‚Einheit des Unvereinbaren': Die Etablierung des yechi *und die ungebrochene Autorität des* rebn*s*

Den Chabad Lubavitchern gelang es im Laufe eines mehrjährigen Prozesses auf den ersten Blick scheinbar unvereinbare Ansichten zum *rebe* zu vereinen. Die *meshichist*s hatten mit ihrem ungebrochenen Messianismus eine Debatte um den Messias-Status des *rebn*s ausgelöst und mit ihrem Widerstand gegen das *sazal* nicht nur offen *Agudas* angegriffen, sondern obskurer Weise auch für die ‚private opinion'-Direktive Partei ergriffen. Kommen wir noch einmal auf die Auseinandersetzungen um die Plakette am Eingang der *770 Basement Synagogue* zurück. Die Vertreter von *Agudas* freuten sich offensichtlich über das richterliche Urteil.[587] Aber erst 2012 wurde unmissverständlich deutlich, dass auch die *meshichist*s mit dem Urteil leben konnten.[588] Die CLI hatte ihrerseits die Initiative ergriffen und unter Berufung auf das Urteil von 2007 auf ihr Zugangsrecht zur *770 Basement Synagogue*, an dem sie *Agudas* wiederholt gehindert hatte, geklagt.[589] Der Richter gab ihrer Klage statt. *Agudas* schien – trotz des offensichtlich anhaltenden Unwillens gegen die *meshichist*s in der Synagoge – kompromissbereit: Sie brachten 2011 eine neue Tafel am Eingang der *770 Basement Synagogue* an. Der *rebe* wurde in der Inschrift nicht mehr erwähnt. Es hieß nun schlicht ‚The Cornerstone' und das Datum der Grundsteinlegung war vermerkt.

16.04.2008, unter: http://decisions.courts.state.ny.us/fcas/fcas_docs/2008apr/2300402882004102sciv.pdf, Zugriff: 13.11.2012).

587 Popper: „Lawsuit over Chabad building puts Rebbe's living legacy on trial", 16.03.2007.

588 2006 hatten die *meshichist*s die Zuständigkeit des US-Gerichtes noch offen in Frage gestellt, aber dazu in Kapitel 6.2.4 mehr.

589 Ruchelsman, Leon: *Order to show case and temporary restraining order*, Supreme Court: Kings County, 21.02.2012, unter: http://decisions.courts.state.ny.us/fcas_docs/2012feb/2300032022012100sciv.pdf, Zugriff: 13.11.2012.

Abbildung 9 Erinnerungstafel am Eingang der *770 Basement Synagogue* 2011 (Aufnahme der Autorin).

Es fällt auf, dass auch die übergreifenden Publikationen, wie der *Tzivos Hashem Newsletter, Moshiach Times* und *Your Chanukah Guide* ganz auf Ehrungsformeln nach Schneersons Name in der Folge verzichteten.[590] Dieser Verzicht, Schneerson zu ehren, ist für eine chassidische Gruppe sehr ungewöhnlich. Letztendlich scheint dies aber Ausdruck eines Kompromiss zu sein, dem sich *Agudas* und die *meshichist*s gegenseitig verpflichteten. Fragen zum Status des *rebn*s werden nicht mehr in der Öffentlichkeit debattiert. In der Folge flachen die Auseinandersetzungen ab und der Messianismus selbst verändert sich:

In *L'Chaim* änderte sich um die Jahrtausendwende die Adresse des Herausgebers. Wir erinnern uns, Butman hatte seine Verlautbarungen stets mit der renommierten *770 Eastern Parkway* Adresse versehen und *Agudas* versandte daraufhin Dementis und bat darum, anders lautende Mitteilungen zu ignorieren.[591] Butman muss zwischen 2000 und 2003 den Anspruch aufgegeben haben, mit der *770 Eastern Parkway* Adresse ganz Chabad Lubavitch repräsentieren zu wollen. In *L'Chaim* ist ab 2003 die 1408 President Street als Sitz der *Lubavitch Youth Organization* vermerkt. Ab 2006 verzichtete dann *L'Chaim* auch auf das *shlita* in seinem Emblem. Bis zu diesem Zeitpunkt war zwar bei der Erwähnung der Frau Schneersons das Kürzel ‚obm' als die Ehrungsformel für Verstorbene vermerkt, aber beim *rebe* stand weiterhin das *shlita*,

[590] In den Publikationen der *shlichim* fand ich allerdings weiterhin das *sazal*.
[591] Siehe Kapitel 5.3.

also die Ehrungsformel, die für Lebende gebräuchlich ist.[592] Ab 2006 verzichtete auch *L'Chaim* auf diese öffentliche Stellungnahme zum Status des *rebn*s.

Das wichtigste Medium der *meshichist*s, *Beis Moshiach*, beachtete ebenfalls die von *Agudas* erzwungenen Grenzen. In der Rubrik ‚Shlichus', in der die Unternehmungen der *shlichim* weltweit vorgestellt werden, verzichtet die Zeitschrift auf die sonst in ihr üblichen Ergänzungen MH''M oder *shlita*, sowie auf das *yechi*.[593] Die *meshichist*s beugten sich auch im *outreach* der Direktive *Agudas*. Die Sensationskraft des Messianismus ging merklich zurück und blieb für Außenstehende verborgen. Ein Sohn von Shmuel Butman, der als *shaliach* in Westchester tätig ist (Stand 2004), gab die Order so wieder:

> „As representatives of the rebbe our job is to make the world a better place and usher in the time of the messiah."[594]

Einer der *shomrim* drückte es 2011 etwas anders aus:

> „You know, it's easy to be a Meshicist (*meshichist*, C.A.) in Crown Heights. It takes character to be a Meshicist (*meshichist*, C.A.) out there in the world."[595]

Es gelang *Agudas*, den *outreach* nach dem Tod des *rebn*s zum neuen Aushängeschild der Bewegung auszubauen. Das jährliche Treffen der *shlichim* (*kinus*) setzte sich gegenüber dem Gegenkongress der *meshichist*s durch, der 1999 nur 70 Besucher zählte, während man nebenan mehr als 1500 Gäste bewirtete.[596] Seit dem Tod des *rebn*s wuchs die Bewegung schneller als je zuvor und die Zahl der weltweiten Niederlassungen liegt heute bei weit über 3000:

> „Today 4,000 full-time emissary families apply 250-year old principles and philosophy to direct more than 3,300 institutions (and a workforce that numbers in the ten of thousands) dedicated to the welfare of the Jewish people worldwide."[597]

Dennoch etablierten sich die *meshichist*s mit ihren Veranstaltungen, sorgten aber mit ihren Aktionen nicht mehr für Aufsehen.[598] Ein Verkaufsstand bot weiterhin ‚Moshi-

---

[592] Siehe beispielsweise für Emblem mit *shlita*, *L'Chaim* 930, 28.07.2006, S. 2, mit Komma und ohne *shlita*, *L'Chaim* 936, 08.09.2006, S. 2 und mit Punkt und ohne *shlita*, *L'Chaim* 938, 22.09.2006, S. 2. Die Nummer des Psalms, der auf der Titelseite *L'Chaim*s erscheint und sich am Lebensalter des *rebns* orientiert, erhöhte sich dennoch jährlich weiter, als ob die Lebensjahre Schneersons weitergezählt wurden, ohne seinen Tod 1994 zu berücksichtigen. Gleiches gilt für die Psalmnummer des ‚The Rebbe's chapter', welches man am *ohel* rezitieren soll (www.ohelchabad.org/templates/articlecco_cdo/aid/78447/jewish/Conduct.htm, Zugriff: 14.06.2013).

[593] Siehe u.a. o.A.: „The story of the rebbe's shliach on 9/11", in: *Beis Moshiach* 383, Erev Rosh HaShana 5763 [2002], S. 22-27.

[594] Brenner, Elsa: „A State-of-the-Sect Message", in: *New York Times*, 19.09.2004, unter http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=990DE3DF1639F93AA2575AC0A9629C8B63&pagewanted=1, Zugriff: 13.03.2013.

[595] Shaer: „A Shtedl Divided", January 2011, S. 58.

[596] Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 347f..

[597] www.chabad.org/library/article_edo/aid/36226/jewish/About-Chabad_Lubavitch.htm, Zugriff: 23.03.2016.

[598] u.a. der *International Moshiach Congress* (siehe Abb. 5).

ach goods' vor der *770 Basement Synagogue* an.[599] Es wurden *yalmukes* mit dem *yechi*-Slogan, *moshiach*-Fähnchen, *moshiach*-Sticker, Bilder des *rebns* und Tamburine angeboten. Man konnte wählen, ob man ein Tamburin (nur) mit ‚yechi hamelech' (Es lebe der König, C.A.) oder mit dem *yechi* erwirbt.[600] Ich erwarb einige der ‚Moshiach goods', wie es die Verkäuferin auf meine Quittung schrieb.

Abbildung 10 Verkaufsstand in Crown Heights 2011 (von links: Blick auf den Stand, Tamburine mit dem *yechi* , Aufnahmen der Autorin, Quittung für ‚Moshiach goods', Sammlung der Autorin).

Ich beobachtete 2011 Passanten, die stehen blieben und sich nach den Waren erkundigten, etwas kauften oder einen kurzen Schwatz hielten. Andere ignorierten den Stand, manche schauten abweisend, ein älterer Herr schüttelte den Kopf. Aber niemand ereiferte sich lautstark über den Verkaufsstand oder zertrümmerte ihn. Alles schien ganz seinen normalen Gang zu gehen.

Die *meshichist*s und ihre Gegner gingen sich aus dem Weg, fanden aber auf diese Weise die Möglichkeit, sich gegenseitig tolerieren zu können.[601] Der Messianismus hatte sich an die ‚private opinion'-Direktive angepasst und der anfängliche Widerstand gegen die *meshichist*s war versiegt. Die so entstandene ‚Einheit des Unvereinbaren' verwirrte mich anfangs bei meinen Besuchen in Crown Heights: *mitzvah tanks*, die mit dem *yechi* beschriftet waren, standen nur wenige Meter von denen entfernt, die Juden zum Einhalten der Gebote ermunterten.

---

599 Der Stand befand sich an der Kingston Avenue hinter der *770 Basement Synagoge*. Siehe auch Yardley: „Messiah Fervor for Late Rabbi Divides Many Lubavitchers", 29.06.1998.

600 Siehe auch Abb. 6.

601 Neben den jeweiligen Synagogen berichtete Fishkoff auch von der Gewohnheit vor der Heirat zu überprüfen, ob der Ehepartner ein *meshichist* sei (Fischkoff: *Das Herr des Rebbe*, 2011, S. 346).

Abbildung 11 *mitzvah tanks* mit *yechi*-Slogan in hebr. (links) und ohne *yechi* (rechts) in Crown Heights 2011 (Aufnahmen der Autorin).

Die Paradewagen der *meshichist*s standen zur jährlichen *lag b'omer* Parade in einer Reihe mit denen der *outreach*-Anhänger.

Abbildung 12 Wagen mit *yechi*-Slogan in hebr. (links) und ohne *yechi* (rechts) bei der *lag b'omer* Parade in Crown Heights 2011 (Aufnahmen der Autorin).

Bei genauerer Betrachtung fiel mir aber auf, dass auf den *tanks* und Wagen der *meshichists* das *yechi* nicht in Englisch (für alle lesbar), sondern stets nur in Hebräisch den *rebe* als Messias verkündete. Im *outreach* war der Messianismus nahezu verschwunden und hatte an seiner Sensationskraft merklich eingebüßt.
Ob *mitzvah tanks* oder Paradewagen, das bindende Glied blieb der *outreach* und damit der *rebe* und seine Lehren. Er blieb das einende Band der dezentral organisierten Bewegung und seine Autorität ungebrochen. Der Glaube an den *rebe* einte die schärfsten Gegner, wie etwa die *United Lubavitcher Yeshivoth* (ULY) und *Agudas,* die sich bis 2004 über die Verteilung von Geldern aus einem Fond stritten. Im Gerichtsprotokoll fand ich trotz aller Unstimmigkeiten folgende Bemerkung:

> „Neither side to this controversy takes issue with anything that was done during the Rebbe's life. All parties concerned absolute deference to his judgements in all matters."[602]

Wie zu den Lebzeiten des *rebn*s wurden auch nach dem Tod Schneerson, diejenigen aus der Gruppe verbannt, die die Autorität des *rebns* in Frage stellten. Deutsch, der in seiner Biographie Bilder des *rebn*s veröffentlichen wollte, die ihn nicht gemäß der *halacha* gekleidet zeigten, musste sich seine Veröffentlichungsrechte vor Gericht erstreiten:

> „It sometimes seemed that any story about the Rebbe and his greatness would be quickly accepted as the truth, just so long as the story was positive and made the Rebbe appear to be larger than life."[603]

Er wolle, so gab er offen zu, den *rebe* als ‚a great, yet real, human being' darstellen und nicht als einen fehlerlosen, religiösen Anführer ausrufen.[604] Mit diesen Bestrebungen konnte er sich innerhalb Chabad Lubavitchs nicht halten. Er und seine Sympatisanten spalteten sich 1995 von Chabad Lubavitch ab. Er ließ sich später selbst zum *rebe* ausrufen, was zweifelsfrei zeigt, dass sich um ihn eine eigenständige Gruppe – separat von Chabad Lubavitch – herausgebildet hatte.[605] In den Folgejahren profilierte er sich dann als einer der wichtigsten jüdischen Kritiker am Messianismus.[606] Meines Wissens stellt die Gruppe um Deutsch die einzige Gemeinschaft dar, die sich von Chabad Lubavitch in Folge der Messianismus-Debatte lossagte. Mir sind sonst nur Einzelpersonen bekannt, die sich entweder aus Überzeugung von Chabad Lubavitch abwendeten[607] oder mitunter durch die Reaktionen, auf die sie stießen, derart von der Gruppe pikiert waren, dass sie der Bewegung schließlich den Rücken kehrten: Der ehemalige Chabad Lubavitcher Rosenberg, der den *charedim* kritischen Blog

---

602 Supreme Court of the State of New York: *Decision*, 29.10.2003, unter http://decisions/courts/state/ny.us/fcas/fcas_docs/2003nov/2300307932002100sciv.pdf, Zugriff: 13.11. 2012, S. 16.

603 Deutsch, Shaul Shimon: *Larger than Life Vol. 1*, New York, NY: Chasidic Historical Productions, 1995, S. 2.

604 Die Wortwahl stammt von Deutschs Verleger (Piekarski: „Preface", 1997, S. P 10.) Deutsch äußert sich ähnlich, u.a. Deutsch, Shaul Shimon: *Larger than Life Vol. 2*, New York, NY: Chasidic Historical Productions, 1997, S. 3.

605 Kessler, E.J.: „Dissidents Name 'Rebbe'", in: *Forward*, 06.12.1996, S. 1.

606 Jolkovsky, Binyamin: „The 'Messiah Wars' heat up", in: *Jewish World Review*, 19.02.1998 unter http://www.jewishworldreview.com/0298/deutch1.html, Zugriff: 22.05.13. Während meiner Forschungen in New York versuchte ich mehrfach ihn zu treffen. Als ich ihn per Email nicht erreichte, besuchte ich das von ihm unterhaltene *Living Torah Museum*, traf dort allerdings nur die Putzfrau an. Sie gab mir eine Telefonnummer und ich erreichte seine Frau, die mir mitteilte, dass er momentan sehr beschäftigt und auch nicht vor Ort sei. Sie bat mich, ihm eine Email mit meinen Fragen zu schicken. Ich erhielt allerdings keine Rückmeldung, so dass sich meine Darstellung der Kontroverse mit Chabad Lubavitch allein auf die Zeugnisse der publizierten Quellen stützt.

607 Winston stellte in ihrem Buch u.a. Malkie Schwartz vor, die sich aber nicht allein wegen dem Messianismus von der Gruppe lossagte, sondern auch, weil sie vom orthodoxen Lebensstil der Chabad Lubavitcher nicht mehr überzeugt war (Winston: *Unchosen,* 2006, S. 71-86, v.a. S. 75). Auch der ‚Aussteiger', den ich interviewte, betonte v.a. er sei nicht religiös und habe sich daher von der Bewegung gelöst (Interview mit einem Chabad Lubavitcher, Williamsburg, Brooklyn [05.07.2011]).

FailedMessiah.com (Stand 2014) betreibt, veröffentlichte 2004 einen Brief des *rebn*s, in dem stand:

> „(…) there were more needs in the Jewish community than the Ethiopians."[608]

Anschließend, so Rosenbergs Darstellung, wurde er von seiner Gemeinde verstoßen:

> „I was in shock for a long time. I didn't have any friends now. I had no business. I had no synagogues."[609]

Das Beispiel macht uns noch einmal deutlich, dass jegliche Kritik an der Unfehlbarkeit des *rebn*s schwerwiegende Folgen haben konnte.[610] Nicht die *meshichist*s, sondern nur diejenigen, die den Führungsanspruch des *rebn*s bewusst oder unbewusst in Frage stellten, wurden ausgeschlossen. Gerade aber weil die *meshichist*s nie die Autorität des *rebn*s in Zweifel zogen, erwies sich auch ihr Glaube als anschlussfähig. Die Chabad Lubavitcher verehrten den *rebe* weiterhin als ihren Anführer, dessen Lehren ungebrochen ihr Leben bestimmten. Weder wurde ein neuer *rebe* ernannt, noch schloss man je explizit die Möglichkeit aus, dass der *rebe* der Messias sein könne.
Wie wir in den innerjüdischen Debatten sehen werden, entwickelten die *meshichist*s und ihre Gegner innerhalb Chabad Lubavitchs auch gegen ihre äußeren Kritiker einen übergreifenden Konsens: Sie setzten sich stets zur Wehr, wenn man sie und ihr Judentum in Frage stellte und verteidigten auch den Glauben der *meshichist*s.

5.5 Die *meshichist*s als Nonkonformisten

Wir haben gesehen, wie die *meshichist*s mit ihrem anhaltenden Messianismus v.a. die etablierten Organisationen zum Eingreifen bewogen. Ihr Messianismus wurde nicht nur verbal attackiert, sondern *Agudas* versuchte ihn auch zu unterbinden und entließ z.B. *shlichim*, die sich als *meshichist*s bei ihrer Arbeit zu erkennen gaben. Die *meshichist*s lösten also mit ihrem Messianismus ähnliche Reaktionen innerhalb Chabad Lubavitchs aus, wie Graul sie für nonkonforme Gruppen evaluierte.[611] Die *meshichists* stellten ganz offensichtlich die Direktiven *Agudas* in Frage und konnten ihre Überzeugungen zum *rebe* nicht für sich behalten. Allerdings wurde im Verlauf der Auseinandersetzungen relativ schnell klar, dass *Agudas* die *meshichist*s nicht vollends bändigen konnte. Sie hielten an ihren Überzeugungen fest und wehrten sich – wie wir sahen mit Erfolg – gegen die Vormachtstellung *Agudas*. Sie konnten durchsetzen,

---

608 Freedman, Samuel G.: „A Muckraking Blogger Focuses on Jews", in: *New York Times*, 08.01.2010, unter http://www.nytimes.com/2010/01/09/us/09religion.html, Zugriff: 18.02.2014.

609 Ebd.

610 Heilman und Friedman lösten mit ihrer Biographie 2010 ähnliche Reaktionen aus (siehe Cohen, Patricia: „Rabbi's Biography Disturbs Followers", in: New York Times, 14.06.2010, unter: http://www.nytimes.com/2010/06/15/books/15rebbe.html?_r=0, Zugriff: 06.03.2014.

611 Siehe Kapitel 3.2.

dass nicht nur sie sich der ‚private opinion'-Direktive verpflichten mussten, sondern auch *Agudas* jegliche Stellungnahmen zum Status des *rebn*s unterließ. Ähnlich den ‚nonconformists' in England waren auch die *meshichist*s keine absoluten Gegner der Bewegung, sondern teilten mit ihren Widersachern den Glaube an den *rebe* und seine Lehren. Auch sie hielten weiterhin am *outreach* fest und ließen sich überzeugen, dass der Messianismus hier dem Erfolg ihrer Programme im Weg stehe. Dennoch behielten sie ihr *yechi* bei, mobilisierten Unterstützer und gründeten eigenständige Organisationen, was m.E. wesentlich für die Etablierung des Messianismus war. Es formierte sich kein übergreifender Widerstand. Außer dem *rebe* besaß niemand die Autorität, bestimmte Direktiven im Alleingang durchzusetzen. Aber auch *Agudas* hatte nicht im Sinn, die *meshichist*s hinauszuwerfen, sondern nur ihren Messianismus einzudämmen. Der Messianismus veränderte sich im Laufe der Zeit und zwar zunächst in Relation zum körperlichen Verfall des *rebn*s. Während er zu seinen Lebzeiten den Messianismus seiner Anhänger zügelte, brach er nach seinem Schlaganfall offen aus. Diese Veränderungen wurden also nicht durch exogene Faktoren hervorgerufen. Erst als der *rebe* starb und *Agudas* versuchte die *meshichist*s zu zügeln, wurde auch der Staat um Hilfe gebeten. Ihm standen, wie wir in Kapitel 6.2.4 sehen werden, ganz andere Mittel zur Verfügung als *Agudas*. Sein Agieren scheint letztendlich die Auseinandersetzungen zu beruhigen: Die *meshichist*s fanden ihren Platz innerhalb Chabad Lubavitchs und auch die jüdischen Kritik versiegte.

Schließlich traf ich 2011 auf ein Klima der Toleranz: Der Messianismus hatte sich integriert und das *yechi* an Mänteln, *yarmulkes* oder Hauseingängen gehörte wie selbstverständlich ins Straßenbild. Die Sensationskraft des Messianismus hatte merklich nachgelassen und als individuelle Glaubensüberzeugung zog er kaum noch Aufmerksamkeit auf sich.

Hat das Festhalten der *meshichist*s an ihrem *melech hamoshiach* nun einen ähnlichen Wandel innerhalb Chabad Lubavitchs mit sich gebracht, wie er den ‚nonconformists' in England gelang?

Feststeht, dass sich die *meshichist*s innerhalb Chabad Lubavitchs etablieren konnten und nicht verstoßen wurden. Aber nicht jeder Chabad Lubavitcher will sich mit ihnen umgeben oder geht in ihre Synagogen. Manchen Chabad Lubavitchern wurde auch die ganze Messias-Debatte in Crown Heights zu viel. Sie sagten sich zwar nicht von Chabad Lubavitch los, aber sie zogen weg, an Orte, wo man nicht immer wieder den Status des *rebn*s diskutierte, sondern sich auf andere Dinge konzentrierte.[612]

Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, wird die Stoßkraft der *meshichists* erst in den Spannungen und Konflikten, die Chabad Lubavitch im US-amerikanischen Ju-

[612] Interview mit Harris, Lis, *Columbia University* [20.05.2011].

dentum auslöste, greifbar. Denn trotz der internen Spannungen und Konflikte entwickelten die Chabad Lubavitcher eine erstaunliche Einigkeit, wenn es hieß, ihren Kritikern die Stirn zu bieten.

6 Die ambivalenten Reaktionen auf Chabad Lubavitch

Nachdem wir uns die Spannungen und Konflikte ansahen, die die *meshichist*s innerhalb Chabad Lubavitchs auslösten, geht es nun um die Frage, wie Außenstehende auf den Messianismus reagierten. Das vorliegende Kapitel stellt also den eigentlichen Kern dieser Analyse dar. Wie ich in Kapitel 2.2 herausarbeitete, wurde gerade den jüdischen und staatlichen Reaktionen bisher keine wissenschaftliche Aufmerksamkeit geschenkt. Dieses Forschungsdefizit resultiert m.E. nach v.a. aus zwei der bereits genannten Präsuppositionen, die ich hier kurz wiederholen will:
Erstens scheint es wissenschaftlicher Konsens, dass Messianismus im Widerspruch zu jüdischen Konventionen stehe und zweitens suggerieren die Gegenstände und Fragestellungen der Sozialwissenschaftler, dass Messianismus ein besonderes Konfliktpotential berge, das ihn zu einer Bedrohung der bestehenden (politischen) Verhältnisse mache. Das Resultat dieser Annahmen war, dass zwei Fragen in den Forschungen zu Chabad Lubavitch ausgespart wurden: (1) Inwieweit zeigte sich der Messianismus an das Judentum anschlussfähig? Und (2) veranlasste der Messianismus die Gruppe gewalttätig zu werden oder gegen die bestehenden Verhältnisse aufzubegehren?
In Kapitel 6.1 werde ich zunächst die innerjüdische Debatte um die *meshichist*s erläutern und die wesentlichen Kritiker Chabad Lubavitchs chronologisch vorstellen. Gelang es den Kritikern für ihre Anklagen Gehör zu finden und weitere Unterstützer zu mobilisieren?
Wie wir sehen werden, mussten die jüdischen Kritiker nicht nur erkennen, dass sie mit ihrer Kritik scheinbar auf taube Ohren stießen, sondern auch, dass sie nun selbst zur Zielscheibe von Spott und Anschuldigungen wurden. Es verwundert deshalb nicht, dass sich kein einheitlicher Widerstand gegen Chabad Lubavitch formierte und die wenigen kritischen Stimmen letztendlich versiegten. Entscheidend für diese Entwicklung scheint nicht nur der stete Widerstand der *meshichist*s gewesen zu sein, sondern auch, dass weitere Chabad Lubavitcher sich gegen die jüdischen Kritiker positionierten und sich jegliche Einmischung in ihre Angelegenheiten verbaten. Haben die *meshichist*s durch ihren beharrlichen Widerstand die jüdische Vorstellungswelt zum Messias verändert?
Wie ich in Kapitel 6.1.4 zeigen werde, unterscheidet sich die von mir analysierte Debatte kaum von anderen innerjüdischen Konflikten. Ich werde anhand anderer historischer Fallbeispiele zeigen, dass für die Behauptung und die letztendliche Etab-

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018
C. Altmann, *Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus*, https://doi.org/10.1007/978-3-658-20081-7_6

lierung bestimmter Positionen im Judentum nicht nur entscheidend ist, dass sich innerhalb des Judentums ein einheitlicher Widerstand formiert, sondern auch, dass das Eingreifen politischer Kräfte eine entscheidende Rolle spielt. Zum Abschluss werde in Kapitel 6.1.5 anhand der aufgezeigten jüdischen Spezifika auf Anwendungsprobleme der *Religiösen Nonkonformismus*-Terminologie eingehen.
In Kapitel 6.2 diskutiere ich, ob der Messianismus als Bedrohung wahrgenommen wurde. Es geht also darum, die Annahme, Messianismus stelle per se die ‚politisch Mächtigen' in Frage empirisch zu belegen. Wie der Staat mit den *meshichist*s umging, schien auch für den Fortgang der innerjüdischen Debatte einige Relevanz gehabt zu haben. Die *meshichist*s provozierten (bis auf einzelne ‚youngsters') nicht das Eingreifen des Staates. In der Presse geäußerte Befürchtungen, der Messianismus bedrohe den öffentlichen Frieden, blieben bloße Mutmaßungen und nach offenen Anschuldigungen, wie wir sie in der jüdischen Debatte finden, suchte ich vergeblich. Stattdessen beharrten und verteidigten die Chabad Lubavitcher ihre demokratischen Rechte. Es formierte sich kein gesamtgesellschaftlicher Widerstand gegen die Gruppe. Der Staat selbst hielt sich aus der innerjüdischen Debatte um die *meshichist*s heraus. Statt politischer Diskriminierung oder Verfolgungen, wie sie die ‚nonconformists' Englands erdulden mussten, wurden die Chabad Lubavitcher wiederholt von den Präsidenten der USA für ihr soziales Engagement (*outreach*) ausgezeichnet.
Im Vergleich mit anderen Fallbeispielen zeige ich, dass in den USA nur in die religiöse Selbstverwirklichung der Bürger eingegriffen wird, wenn befürchtet wird, dass das religiöse Miteinander – ob nun durch Gewalt oder ungerechtfertigte Bevorzugung – bedroht sei. Die Reaktionen auf die *meshichist*s sind letztendlich auch ein Indiz für die Angepasstheit der Chabad Lubavitchern insgesamt: Die *meshichist*s waren keine Nonkonformisten, die gegen den Staat aufbegehrten und Wandlungen den Weg bereiteten, sondern beispielhafte US-Bürger, die stets dem Gemeinwohl und dem Rechtsstaat verpflichtet blieben.

6.1 Kritik und Anerkennung: Chabad Lubavitch als innerjüdischer Streitfall

In diesem Kapitel wenden wir uns den innerjüdischen Diskussionen um die *meshichist*s zu, die bisher nur von Berger thematisiert wurden.[613] Die zentrale Frage ist folgende: Können wir anhand der innerjüdischen Reaktionen bestätigen, dass der Messianismus um Schneerson als abweichend wahrgenommen wurde, also den jüdischen Konventionen widersprach? Wie ich bereits in der Einleitung andeutete, scheinen die jüdischen Reaktionen nicht dazu geführt zu haben, dass die Chabad Lubavitcher aus dem Judentum verbannt wurden. Es sei daran erinnert, dass Brumlik gerade

[613] Berger: *The Rebbe*, 2008.

deshalb die Bewegung ein ‚religionswissenschaftliches Faszinosum' nannte. War also Chabad Lubavitchs Messianismus, ähnlich wie die chassidischen Erlösungskonzepte, an das Judentum anschlussfähig?

In Kapitel 6.1.1 werde ich zunächst Chabad Lubavitch im Kontext des US-amerikanischen Judentums verorten. Wie sich zeigen wird, erregte die Gruppe bereits in den 1970er Jahren die Aufmerksamkeit anderer Juden, wobei ihre *outreach*-Bemühungen sowohl als Innovation, als auch als schändliche Verletzung der *halacha* beanstandet wurden. Die unterschiedlichen Reaktionen, die Chabad Lubavitch bereits zu diesem Zeitpunkt auslöste, verdeutlichen uns, dass das US-amerikanische Judentum keine homogene Einheit darstellt. Der *outreach* erntete Lob aus unterschiedlichen Gründen, gleichzeitig war er sowohl bei säkularen, als auch bei orthodoxen Vertretern nicht gern gesehen. Nachdem ich am Beispiel des *outreach*s das heterogene jüdische Umfeld der Gruppe umrissen habe, widme ich mich in Kapitel 6.1.2 den ersten Reaktionen auf den Messianismus selbst. In den 1980er Jahren häuften sich die Berichte, Schneerson würde von seinen Anhängern als Messiasprätendent verehrt. In der Orthodoxie wurden diese Mutmaßungen nur intern diskutiert. Es folgte keine öffentliche Anklage. Allan Nadler war Anfang der 1990er Jahre einer der ersten, der Chabad Lubavitch als ‚messianic movement' rügte. Als 1993 die *meshichists* Schneerson krönen wollten, berichteten auch andere jüdische Zeitungen vom ‚messianism' in Crown Heights. Allerdings erregten die *meshichist*s weit weniger Aufmerksamkeit als das angespannte Verhältnis zwischen Juden und Schwarzen in Crown Heights, das den Chabad Lubavitchern die bedingungslose Solidarität ihrer jüdischen Mitbürger einbrachte. In Kapitel 6.1.3 werden wir sehen, dass Außenstehenden den Tod des *rebn*s zunächst als unweigerliches Ende des Messianismus ansahen. Es überraschte die jüdische Mehrheit, dass die *meshichists* weiterhin Schneerson als Messias verkündeten. Einige der orthodoxen Vertreter positionierten sich nun offen gegen die *meshichists* und kritisierten, ein Toter komme als Messiasprätendent nicht in Frage. Aber diese offenen Stellungnahmen blieben punktuell und fanden keine Nachahmung. Innerhalb der Orthodoxie brach die Debatte dennoch nicht ab. Verschiedene Akteure debattierten um die Auslegung des jüdischen Konzeptes *techiyat hameitim* und später, entfacht von Berger, über den Vorwurf der *avoyde zore*. An die breite Öffentlichkeit drang diese Debatte ebenfalls durch Berger, der die Chabad Lubavitcher öffentlich als nicht-orthodoxe Juden brandmarkte und durch diesen Schritt selbst zur Zielscheibe von Spott und Anschuldigungen wurde. Schlussendlich versiegte zwar die Kritik zu bloßen Witzeleien, aber es gelang den Chabad Lubavitchern nicht, ihr Image als ‚messianic movement' gänzlich abzulegen. Dieses Patt-Szenarium ist nicht untypisch für das Judentum und illustriert anschaulich strukturelle Eigenarten, die das Judentum als religiöse Minderheit bei der Schlichtung interner Konflikte ausbildete. Wie ich

abschließend an anderen Fallbeispielen zeigen werde (Kapitel 6.1.4), stellt das Judentum kein homogenes Ganzes dar und übergreifende Autoritäten oder feststehende Glaubensgrundsätze suchen wir vergebens. Die Debatte um die *meshichist*s zeigt uns diese Heterogenität am Beispiel der messianischen Vorstellungen auf, die interpretiert, ausgelegt, aber nie zu Dogmen erstarren. Der offensichtliche Mangel an Konsens liegt, wie wir sehen werden, in einer der Grundfesten des Judentums, der *jigdal* (jüdische Debattierkultur), begründet.[614] Diese jüdischen Spezifika erschweren uns den Vergleich mit den ‚nonconformists' Englands (Kapitel 6.1.5). Andererseits zeigt uns aber gerade der Vergleich die Komplexität jüdischer Konfliktregulierung überhaupt erst auf, relativiert feststehende Konventionen der Messianismus-Forschung und liefert uns neue Ansätze für unsere theoretischen Überlegungen zum *Religiösen Nonkonformismus*.

6.1.1 Historische Einordnung: Lob und Kritik für den outreach

In den 1940er Jahren bauten die Chabad Lubavitcher – und mit ihnen all jene *chassidim*, denen die Flucht vor den Nazis gelungen war – ihr neues Zentrum in Brooklyn auf. Statt über die Weiten Osteuropas verstreut, wohnten nun die *rabonim* verschiedener *hoyf*s Tür an Tür, was nicht ohne Reibungen bleiben sollte.[615] Mitunter unterschieden sich nämlich die einzelnen Dynastien in ihren Auslegungen der religiösen Schriften und Praktiken derart, dass man in manchen Positionen den *mitnagdim* näher war, als seinen chassidischen Nachbarn.[616] Für die Mehrheit der US-amerikanischen Juden stellten diese *chassidim* nicht mehr als die letzten Überbleibsel eines Judentums dar, dass in den USA ganz sicher keine Zukunft haben würde:

> „At the time, however, it seemed bizarre to most observers that these young New Yorkers (Kinder der eingewanderten *chassidim*, C.A.) would dress and act as though they had been raised in an Eastern European shtetl."[617]

In den 1970er Jahren zeigte sich schlussendlich, dass auch der religiöse Lebensstil der Chabad Lubavitcher in den USA möglich und zukunftsträchtig war. V.a. die *outreach*-Programme stießen auf mehr und mehr Nachfrage, da im Zuge des *jewish renewal* die Bewahrung jüdischer Traditionen und Bräuche neue Beliebtheit bei den

---

614 Siehe einführend: Schuchardt, Konstantin: „Jigdal", in: *Jüdische Allgemeine* 5/16, 04.02.2016, S. 20.

615 Mintz: *Hasidic People*, 1992, S. 51f.

616 Hasdai, Yaacov: „The Origins of the conflict between Hasidim and Mitnagdim", in: Bezalel, Safran (Hg.): *Hasidism: Continuity or Innovation?*, Cambridge, Mass.; London: Harvard Univ. Pr., 1988, S. 37.

617 Mintz: *Hasidic People*, 1992, S. 26; Heilman: „The sociology of American Jewry", 1982, S. 141, 142, 144.

US-amerikanischen Juden errungen hatte.[618] Die jüdische Gemeinschaft (*klal Yisroel*) war in den 1970er Jahren zum Symbol der jüdischen Identität avanciert. Die Juden dieser Generationen suchten, im Gegensatz zu ihren Eltern, in den jüdischen Traditionen und Bräuchen ihre Identität im multikulturellen Amerika:

> „(…) great and coordinated effort must be extended to instill a strong Jewish identity in children. Techniques to achieve this include, but are not limited to, formal Jewish education, summer camp, and trips to Israel and Holocaust centers in Europe."[619]

Das jüdische Erbe der Großeltern galt es zu bewahren und der *outreach* präsentierte v.a. für die nicht konfessionell gebundenen Juden das passende Mittel.

> „I'm not religious but I wanted to remind myself I'm Jewish".[620]

Gleichzeitig lebten die Chabad Lubavitcher dieser Generation vor, dass orthodox zu sein nicht bedeuten musste, sich den Errungenschaften der Moderne zu verschließen und ein Dasein in Isolation und Weltabgewandtheit zu fristen. Sie nutzten die neuen Medien, um das Judentum wieder populär zu machen und ihre Botschaft zu verbreiten.[621] Die *shlichim* sprachen auf der Straße nicht nur Männer an, sondern baten auch Frauen die Kerzen am Shabbat zu entzünden. Trotz der strikten Geschlechtertrennung betonte der *rebe* die Rolle der Frau für die Bewahrung der jüdischen Identität und ermunterte auch sie zum Studium der religiösen Schriften.[622] Einige *charedim*, wie der *Satmarer rebe*, kritisierten Schneerson wegen seines ungezwungenen Umgangs mit den modernen Medien.[623] Andere hingegen lobten ihn als ‚modern man'.[624]

Diese ambivalenten Reaktionen auf Chabad Lubavitch liefen quer zu den etablierten Denominationslinien: Orthodoxe Juden begrüßten den *outreach* als wirksame Waffe gegen Assimilation und Mischehen und lobten den Enthusiasmus mit den die Chabad Lubavitcher die jüdischen Traditionen in die Gesellschaft trugen.[625] Auch die *Modern Orthodoxy* setzte auf Jugendarbeit um ihre Mitgliederzahl zu halten.[626]

---

618 Sarna: *American Judaism*, 2004, S. 323f.; Heilman: „The sociology of American Jewry ",1982, S. 141; Gordon, Suzanne: „The Jews of San Francisco", in: *Moment* 2 (7), 1977, S. 18.

619 Farber, Roberta Rosenberg; Waxman, Chaim I.: „Post modernity and the Jews – Identity, Identification, and Community", in: Farber, Roberta Rosenberg (Hg.) [u.a]: *Jews in America – A contemporary Reader*, Hanover [u.a.]: Brandeis Univ. Pr., 1999, S. 401.

620 Haiblum: „The Mitzvah Mobiles of Manhattan", 1975, S. 66.

621 u.a. ‚telephone hook-up' (Shandler: *Jews, God, and Videotape*, 2009, S. 239).

622 Einführend siehe Handelman: „Women and the Study of Torah in the Thought of the Lubavitcher Rebbe", 1998, S. 143-178.

623 Ravitzky: „The Contemporary Lubavitch Hasidic Movement", 1994, S. 307.

624 Lednim, Sopher: „Peace Corps: 'Mission' to the Jews …", in: *Jewish Forum* 45 (4), 1962, S. 14; Haiblum: „The Mitzvah Mobiles of Manhattan", 1975, S. 63.

625 Kranzler, George Gershon: „The Changing Orthodox Jewish Community", in: *Tradition* 16 (2), 1976, S. 71; Bleich: „Survey of recent Halakhic Periodical Literature", 1976, S. 155; Gordon, Martin L.: „Mezuzah: Protective Amulet or Religious Symbol?", in: *Tradition* 16 (4), 1977, S. 7.

626 Siehe [Beitrag von] Grunblatt, Joseph: „A Symposium – The State of Orthodoxy", in: *Tradition* 20 (1), 1982, S. 34.

> „While I occasionally heard complaints about Lubavitch emissaries entering a community with established Jewish institutions, sometimes even Orthodox institutions, and refusing to cooperate with the existing leadership, the impressive portrait of an army of devoted Hasidim forsaking all the comforts of home to spread observance of the Torah easily overwhelmed sporadic negative reports."[627]

Im *Reform Judaism* griff man den *outreach*-Gedanken ebenfalls auf und diskutierte, inwieweit man Ritualen und *mitzvos* wieder eine größere Bedeutung im Gemeindeleben einräumen sollte.[628]

Wie das Lob für den *outreach* so durchbricht auch die Kritik an Chabad Lubavitch die Grenzen der jüdischen Richtungen: Einige *chassidim* kritisierten den *outreach* als Missionierung, die den Juden fremd sei.[629] Es kam sogar zu gewalttätigen Übergriffen auf *mitzvah tanks*, wobei die Randalierer nicht gefasst wurden.[630] Andere Orthodoxe empfanden die öffentliche Zurschaustellung jüdischer Traditionen und Bräuche als Abwertung ihrer religiösen Bedeutung:

> „Their concerns arose from the fear of antagonizing non-Jews and from their belief in the futility of using such displays to attract non-observant Jews. To them, such visible and public exhibitions of sacred objects only degraded their spiritual significance and opened Jews to ridicule."[631]

Man argumentierte etwa, dass das Entzünden der *menorah* ein häuslicher Ritus sei und nicht in einen öffentlichen Park gehöre.[632] Die Kritiker aus den liberalen Kreisen hingegen übten Kritik aus einer ganz anderen Richtung: Das Zelebrieren jüdischer Traditionen solle eine Privatangelegenheit bleiben, denn andernfalls stelle es eine Gefährdung der verfassungsmäßig garantieren Trennung von Staat und Religion dar.[633] Mancher hielt die Chabad Lubavitcher auch schlicht für verrückt:

> „The world is full of crazy people."[634]

Die Vielfalt der jüdischen Reaktionen verdeutlicht uns bereits, welch heterogenes Gefüge das US-amerikanische Judentum darstellt.[635] Wir haben gesehen, dass die aus

---

627 Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 7.

628 Klutznick, Philipp M.: „Are we pricing Reform Judaism out of the Market?", in: *Reform Judaism* 1 (5), 1973, S. 4; Olan, Levi A.: „Mitzvot – Authority and Freedom", in: *Reform Judaism* 2(4), 1973 S. 8; Prins, Frank: „Classical Reform fights back", in: *Reform Judaism* 11 (1), 1982, S. 15f..

629 Andere chassidische Gruppen fühlen sich von den ‚Bekehrungsversuchen' bedroht. Es kommt zu Übergriffen auf Chabad Lubavitcher, die in anderen chassidischen Gemeinden unterrichten (Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 160; Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. 46).

630 Kleyn, Yosi: „vilder hamoyn farbrent yisroel fener in viliyamsburg un atakirt a lyubavitsher mitsve tank", in: *Algemeiner Journal*, 28.02.1975, S. 1; o.A.: „shvartser dinstag in viliyamsburg in nayem numer fun ‚dzhuish luk'", in: *Algemeiner Journal*, 07.03.1975, S. 1, 13. Die Ausschreitungen werden in der orthodoxen Presse kritisiert (Lookstein, Joseph H.: „Coalitionism and separatism in the American Jewish community", in: *Tradition* 15 (4), 1976, S. 26).

631 Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. 50.

632 Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 208.

633 Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. 42, sowie weiterführend Lewin: „Protec-ting Jewish Observance in Secular Courts", 2004, S. 99-103.

634 Haiblum: „The Mitzvah Mobiles of Manhattan", 1975, S. 66.

635 Weiterführend: Maier, Johann: *Judentum – Studium Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 165.

dem Lexikon bekannten Denominationsgrenzen nicht identisch mit den jeweils vertretenen Positionen sein müssen. Die Haltungen zum Umgang mit der Moderne oder den *minim* klaffen in der Orthodoxie weit auseinander und auch die Autorität jüdischer Gelehrter beschränkt sich, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, nicht immer auf eine bestimmte orthodoxe Richtung.

Doch kommen wir zum eigentlichen Mittelpunkt der Analyse zurück: Vor den 1980er Jahren fand ich keine Hinweise, dass der Messianismus um Schneerson in jüdischen Kreisen für Aufsehen sorgte. Nur die messianischen Implikationen des *outreach*s scheinen einige beunruhigt zu haben. Berger wies in seinem Buch auf Aharon Kotler (1892-1962), den Begründer der *Lakewood Yeshiva* in New Jersey hin, der bereits in den 1960ern die Propagierung der Erlösung als ‚extreme' bezeichnete.[636] In einem Artikel des *Algemeiner Journal* von 1996 fand ich in diesem Zusammenhang die Bemerkung, dass der *rebe* wegen ‚his so-called ‚*Moshichist* tendencies''[637] von Orthodoxen attackiert wurde. Im gleichen Artikel wird erwähnt, dass der rabbinische Gelehrte Yoseph B. Soloveitchik (1903-1993),[638] den Schneerson aus seiner Studienzeit in Berlin kannte,[639] an einer seiner *farbrengen* teilnahm und mit seiner Anwesenheit den orthodoxen Kritiker Einhalt gebot.[640] Der Erfolg seines Auftritts macht uns deutlich, dass Soloveitchiks Autorität sich nicht auf eine Schule beschränkte, sondern er als rabbinischer Gelehrter weithin anerkannt war. Auch Schneerson selbst stand nicht in Soloveitchiks Gunst, weil sie Anhänger derselben jüdischen Richtung waren, sondern weil sie ein enges persönliches Verhältnis verband.[641] Diese für den Außenstehenden schwer ersichtlichen Strukturen konfessionsübergreifender Anerkennung (oder Kritik) werden uns in den Debatten um die *meshichist*s wiederbegegnen.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass sich die Chabad Lubavitcher insgesamt relativ konfliktfrei in das US-amerikanische Judentum eingefügt haben. Sie publizierten in

---

636 Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 7.

637 Jacob, Marvia E.: „Standing up for Lubavitch", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. B4 (Hervorhebungen entsprechend dem Original). Der Artikel verteidigte Chabad Lubavitch in Reaktion auf die Resolution des RCA 1996 (Siehe Kapitel 6.1.3.4).

638 Soloveitchik entstammte der angesehenen litauischen Familie Soloveitchik, wurde an der *yeshiva* ausgebildet und leitete später das *Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary* der *Yeshiva University* in New York.

639 Rakeffet-Rothkoff, Aaron: „Rabbi Joseph B. Soloveitchik: The Early Years", in: *Tradition* 30 (4), 1996, S. 196.

640 Jacob: „Standing up for Lubavitch", 05.07.1996, S. B4, siehe auch Silberstein, Zushe: „Resurrection is Jewish, Not Christian", in: *Algemeiner Journal*, 03.02.1995, S. B2.

641 Weiterführend zu den komplexen Autoritätsstrukturen siehe Frank; Goldish: „Rabbinic Culture and Dissent. An Overview", 2008, S. 5f., 16, 41; Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 7; Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 29; Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 172, 174, 175, 177.

orthodoxen Fachzeitschriften und besuchten auch die *Yeshiva University*.[642] Als orthodoxe Juden blieben sie gegenüber den liberalen Denominationen abweisend. Der *rebe* verbot seinen Rabbinern die Mitgliedschaft im *New York Board of Rabbis* und im *Synagogue Council of America*. *Machne* griff bereits in den 1940er Jahren *Reform Judaism* Rabbiner an, „(…) for being co-opted by (Christian, C.A.) missionaries by renouncing the messianic coming before the nations of the world and surrendering Sabbath, family purity, *Tefillin* and *Tzitzit*."[643] Die Chabad Lubavitcher beschränkten ihren Kontakt ganz auf den *outreach*, der ja gerade auch die liberalen Juden wieder zur Orthodoxie bewegen sollte.

6.1.2 Chabad Lubavitch unter Verdacht (1980-1994)

In den Folgejahren lassen sich anhand der jüdischen Reaktionen allgemeine Entwicklungen im US-amerikanischen Judentum nachvollziehen: Die *outreach*-Bemühungen wurden von anderen Juden, die sich wieder auf ihre religiösen Wurzeln besannen (*jewish renewal*), als Engagement für die jüdische Gemeinschaft unterstützt. Gleichzeitig gerieten die Chabad Lubavitcher aufgrund ihres religiösen Lebensstils unter Verdacht: Handelte es sich bei der Gruppe um einen ‚cult', der Juden ihres Willens beraube? Als der *rebe* Ende der 1980er Jahre offen zur Politik Israels Stellung bezog, wurde er schließlich auch zum ‚fundamentalist' degradiert. Der Messianismus selbst zog erst in den 1990er Jahren die Aufmerksamkeit auf sich. Bis zu diesem Zeitpunkt war es den Chabad Lubavitchern durch Protest, aber auch durch die Unterstützung der jüdischen Öffentlichkeit, gelungen, jegliche Verdächtigungen abzuschmettern. Jüdische Vertreter äußerten erst mit dem Schlaganfall des *rebns* und dem Auftreten der *meshichist*s ihre Besorgnis um den Fortgang der Gruppe. Sie erhoben aber keine Anklagen. Die Entwicklungen innerhalb Chabad Lubavitchs erregten auch weit weniger Aufmerksamkeit als das angespannte Verhältnis zwischen Juden und Schwarzen, dass in jenen Jahren – nicht zuletzt durch die Gewaltausbrüche in Crown Heights – die Berichterstattung dominierte.
Kommen wir aber zunächst zum *outreach* zurück. Da die Chabad Lubavitcher ihre Ambitionen für mehr jüdische Traditionen und Bräuche vor allem in gemeinnützigen

---

642 u.a. publiziert J. Immanuel Schochet in der *Tradition*, die vom *Rabbinical Council of America* herausgegeben wird. Jüdische Themen wurden unter Verweis auf die Lehren Chabad Lubavitchs diskutiert (siehe u.a. Schochet: „Let sins be consumed and not sinners", 1977, S. 41-61; Shapiro, David S.: „The Ideological Foundations of the Halakhah", in: *Tradition* 9 (1), 1967, S. 122).

643 Greenberg: „Mahane Israel-Lubavitch 1940-1945", 1991, S. 150 (Hervorhebungen entsprechend dem Original); Rosenthal; Homolka: *Das Judentum hat viele Gesichter,* 2006, S. 164; Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 40.

Projekten[644] umsetzten, stießen sie auf die breite Unterstützung der jüdischen Bevölkerung. 1981 fand erstmals der *Chabad telethon* der *shlichim* in Los Angeles statt. Die Chabad Lubavitcher sammelten Spenden per Telefonhotline um das dortige *chabad house* nach einem Brand wieder aufzubauen.[645] Über die Jahre etablierte sich dieser *telethon* als regelmäßige Spendenaktion und wurde von vielen jüdischen Hollywood-Schauspielern unterstützt.[646] Im *Reform Judaism* wurde der *outreach*-Gedanken aufgegriffen und eigene Projekte zur Förderung der jüdischen Identität initiiert.[647] Auch die orthodoxen Juden lobten weiterhin die Gruppe und ihre Tatkraft. Der *outreach*, so das Lob,[648] habe maßgeblich dazu beigetragen, dass Juden wieder zum orthodoxen Lebensstil zurückkehrten.[649] Aber auch die Kritiker des *outreach*s verstummten nicht: Orthodoxe Vertreter monierten die Medialisierung jüdischer Traditionen und Bräuche.[650] In den 1980er Jahren klagte der *American Jewish Congress* wiederholt gegen die Platzierung von *chanukkah*-Leuchtern auf öffentlichen Plätzen:

> „Any speech or display that was religious would, they (Amercian Jewish Congress and other secular Jewish groups, C.A.) claimed, be ascribed to the government if it appeared on government property, and government was prohibited from engaging in religious expression."[651]

Im Gegensatz zum *rebe*, der die Einführung einer ‚religious hour' an öffentlichen Schulen befürwortet hatte, waren es v.a. jüdische Gruppen, die sich vehement gegen eine solche (in ihren Augen) Verletzung der Trennung von Religion und Staat enga-

644 Siehe Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. 169; Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 185.

645 Der Neubau griff in Bauweise und Optik die *770 Eastern Parkway* auf (Becher; Robbins: *Brooklyn abroad*, 2005, S. 16).

646 In den 1980er Jahren zählten u.a. Tony Danza und Whoopi Goldberg zu den prominenten Unterstützern der Aktion (Siehe das Cover von Cunin, Boruch Shlomo (Hg.): *People Helping People*, Los Angeles: Chabad of California, 1989 und a.a.O. S. 5).

647 Prins: „Classical Reform fights back", 1982, S. 15f.; Salkin, Jeffrey K.: „The Jews we don't see – What to do about the unaffiliated", in: *Reform Judaism* 20 (2), 1991, S. 4-6, 39f.; Friedman, Dayle A.: „Reinvolving our Elderly", in: *Reform Judaism* 20 (2), 1991, S. 8f.; Blumberg, Sherry H.: „Teaching our children about god", in: *Reform Judaism* 20 (2), 1991, S. 30f.. Im *Reconstructionism* finden wir ähnliche Entwicklungen, siehe u.a. Shulewitz, Sheryl Lewart: „An Outreach Vision", in: *Reconstructionist Journal* 60 (1), 1995, S. 20-26.

648 Levenson, Jon D.: „Covenant and Commandment", in: *Tradition* 21 (1), 1983, S. 42; [Beitrag von] Grunblatt: „A Symposium", 1982, S. 34; Spiro, Solomon J.: „A Rejoinder to tzvi Marx", in: *Tradition* 19 (1), 1981, S. 40; [Beitrag von] Berger, David: „A Symposium on Divided and Distinguished World", in: *Tradition* 26 (2), 1992, S. 10.

649 Zu diesen Dynamiken, die maßgeblich vom *outreach*-Gedanken getragen wurden, siehe meine Überlegungen an anderer Stelle (Altmann: „Religiöser Nonkonformismus im Judentum?", 2015, S. 116-132).

650 Goldberg, Hillel: „Rabbi Isaac Hutner: A Synoptic Interpretive Biography", in: *Tradition* 22 (4), 1987, S. 45.

651 Lewin: „Protecting Jewish Observance in Secular Courts", 2004, S. 103, siehe auch a.a.O. S. 101, sowie Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. 50.

gierten.[652] Als religiöse Minderheit in einer christlich geprägten Gesellschaft sahen sie die strikte Trennung nicht nur für die Bewahrung ihrer eigenen Identität unerlässlich, sondern auch als Schutzwall gegen Diskriminierung und Verfolgung. Außerdem befürchtete man, dass das offene Engagement für jüdische Traditionen und Bräuche die Loyalität der Juden zu den USA in Frage stellen könnte.[653]

Das Judentum nicht nur als Privatangelegenheit zu betrachten, sondern auf der Straße andere Juden zu ‚bekehren' (und damit Erfolg zu haben), brachte den Chabad Lubavitchern auch den Ruf eines ‚dangerous religious cult' ein: V.a. liberale Juden, deren Bekannte oder Verwandte, sich Chabad Lubavitch angeschlossen hatten, beschuldigten die Gruppe ihre Mitglieder zu manipulieren (‚brainwash').[654] Sie diskutierten in diesem Kontext auch die Einmischung des *rebns* in die politische Belange des Staates Israels, was gänzlich ihrem modernen Religionsverständnis zu wider lief. Was war passiert? 1988 standen in Israel Knessetwahlen an und Schneerson mobilisierte seine Anhänger, um *Agudat Israel* mit ihrer Stimme zu unterstützen. Bei dieser Wahl ging es v.a. um die Frage, wer die israelische Staatsbürgerschaft zuerkannt bekomme und damit indirekt auch um die Definition ‚Jude'. Im israelischen Heimkehrgesetz von 1950 war verankert wurden, dass der Staat jedem Kind einer jüdischen Mutter und jedem zum Judentum Konvertierten das Recht auf die israelische Staatsbürgerschaft gewährt. Allerdings wurde darin nicht festgelegt, nach welchen Kriterien eine Konversion stattzufinden habe.[655] Nach den Wahlen machte *Agudat Israel* in ihren Koalitionsverhandlungen mit dem *Likud* zur Bedingung, dass das Heimkehrgesetz zugunsten der Orthodoxie (orthodoxe Oberhoheit über Konversionen) nachgebessert wurde. Nur etwa 10% der US-amerikanischen Juden gehörten zu diesem Zeitpunkt der Orthodoxie an, so dass die Empörung in den USA weit größere Wellen schlug als in Israel.[656] Die neuen Regelungen bedeuteten für die liberalen Denominationen eine

---

652 Sterr, Martin: *Lobbyisten Gottes – Die Christian Right in den USA von 1980-1996*, Berlin: Duncker und Humblot, 1999, S. 202; Editorials: „Mandatory School Prayer", in: *Reconstructionist Journal* 54 (4), 1989, S. 7; Bork, Robert H.: „What to do about the first amendment", in: *Commentary* 99 (2), 1993, S. 23-29. Weiterführend siehe Sarna, Dalin: *Religion and State in the American Jewish Experience*, Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr., 1997, S. 290.

653 Ebd. Die gleiche Argumentation finden wir auch in den Debatten um eine Schulbezirksänderung 1994, sowie 2016 um einen jüdischen Präsidentschaftskandidaten (Rabkin, Jeremy: „The Curious Case of Kiryas Joel", in: *Commentary* 98 (5), 1994, S. 61; Batnitzky: *How Judaism Became a Religion*, 2011, S. 186-190; Breitbart, Daniela: „Bernie, Bloomberg & Co.", in: *Jüdische Allgemeine* 6/16, 16.02.2016, S. 1).

654 Harris: *Holy Days*, 1985, S. 114, siehe Goldman, Ari: „For Torah, Community and Rebbe", in: *New York Times*, 10.11.1985, unter http://www.nytimes.com/1985/11/10/books/for-torah-community-and-rebbe.html?module=Search&mabReward=relbias:s&pagewanted=2, Zugriff: 09.09.2010.

655 Bin-Nun, Ariel: *Einführung in das Recht des Staates Israel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 13.

656 Trepp, Leo: *Die amerikanischen Juden*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1991, S. 95.

herbe Niederlage. Die von ihnen durchgeführten Konversionen, v.a. aber die Akzeptanz von Kindern aus Mischehen in ihren Gemeinden, wurde mit dieser Regelung nicht nur in Frage gestellt, sondern man erkannte ihnen damit faktisch jegliche Befugnis über die Definition ‚Jude' ab.[657] In den lautstarken Protesten, die folgten, nannte man Schneersons Verhalten ‚theological politics'[658] und ihn selbst einen ‚fanatic fundamentalist'.[659] In den Folgejahren rückten aber nicht mehr jüdische Gruppen in Israel, sondern v.a. der islamische *jihad* in den Fokus dieser innerjüdischen Fundamentalismus-Debatten.[660] Im Gegensatz zu *Gush Emunium* wird auch Schneersons politisches Engagement in Israel nicht mit dem Thema Messianismus in Verbindung gebracht.[661] Gleichzeitig macht uns aber die Berichterstattung zu *Gush Emunim* in diesen Jahren deutlich, dass der Begriff ‚messianism' im jüdischen Diskurs mit Kummer und Leid assoziiert wurde und stark negativ besetzt war.[662]

Der erste Artikel, der offen den Messianismus um Schneerson in der jüdischen Presse thematisiert, erschien im Juni 1988 in der *New York Jewish Week*. Drei Jahre zuvor hatte zwar bereits Harris in ihrem Buch *Holy Days* davon gesprochen, dass die Chabad Lubavitcher als ein ‚team of Messianic advance men' agieren würden, aber es war bei dieser bloßen Andeutung geblieben.[663] Der Vollständigkeit halber will ich hier noch Eliezer Menachem Schach (1899-2001) erwähnen, einen charedischen Rabbi in Israel. Er beschuldigte in diesen Jahren Chabad Lubavitch des ‚false messianism' und der *avoyde zore*.[664] Da seine Kritik allerdings in die israelische Debatte

---

657 Yoffie, Eric: „The Perils of Political Messianism", in: *Reform Judaism* 22 (2), 1993, S. 40; Elazar, Daniel J.: „On my Mind", in: *Moment* 14 (1), 1989, S. 59f.; Editorials: „Who is a Jew", in: *Reconstructionist Journal* 54 (4), 1989, S. 5f.; Kedourie, Elie: „Who is a Jew", in: *Commentary* 85 (6), 1988, S. 25-30; siehe auch Alexander Schindlers Kommentar in Lipman: „The Messiah issue", 17.06.1988, S. 36; Rakeffet-Rothkoff, Aaron: „The Religious Parties and the new Israeli Government", in: *Jewish Action* 49 (2), 1989, S. 36f.

658 Gary, Dorit Phyllis: „The Chosen – Life with the Lubavitchers in Brooklyn", in: *New York Magazine*, 28.06.1982, S. 30f. Sie zitiert hier u.a. den *Conservative Judaism* Rabbiner Arthur Hertzberg. Siehe auch Jakobovits, Immanuel: „Religious Responses to Jewish Statehood", in: *Tradition* 20 (3), 1982, S. 200; Friedman: „Habad as Messianic Fundamentalism", 1994, S. 352.

659 Specter, Michael: „The Oracle of Crown Heights", in: *New York Times Magazine*, 15.03.1992, S. 68.

660 Siehe u.a. Kramer, Martin: „The Jihad against the Jews", in: *Commentary* 98 (4), 1994, S. 38-42.

661 Siehe u.a. Eisenstein, Irva: „When we disagree with fanatics Gush Emunim", in: *Reconstructionist Journal*, 54 (7), 1989, S. 7; Singer, David: „Rav Kook's Contested Legacy", in: *Tradition* 30 (3), 1996, S. 14.

662 Katz, Jacob: „Is Messianism Good for the Jews?", in: *Commentary* 83 (4), 1987, S. 35.

663 Harris: *Holy Days*, 1985, S. 109.

664 Siehe weiterführend Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 7; Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 103; Nadler, Allan: „A Historian's Polemic Against 'The Madness of False Messianism'", in: *Forward*, 19.10.2001, unter: http://forward.com/articles/128454/a-historians-polemic-against-the-madness-of-false/, Zugriff: 21.04.2014; Elior: „The Lubavitch Messianic Resurgence", 1998, S. 404; Greenberg, Joel: „Rabbi Eliezer Schach, 103; Leader of Orthodox in Israel", in: *New York Times*, 03.11.2001, un-

gehört und keine nennenswerten Folgen auf den US-amerikanischen Kontext hatte, bleibt sie hier unberücksichtigt. Zurück zum Artikel in der *New York Jewish Week*: Der Autor berichtete, dass die Chabad Lubavitcher ihren *rebe* als Messiasprätendenten ansehen. Lipman nahm dabei Bezug auf einen Artikel der *New York Newsday*, der wenige Tage zuvor erschienen war. Unter der Schlagzeile ‚Is there a Messiah in Crown Heights?' hatte man dort ein Interview mit Krinsky abgedruckt. Er war u.a. gefragt wurden, ob viele der Chabad Lubavitcher glauben würden, der *rebe* sei der Messias. Seine Antwort fiel folgendermaßen aus:

> „Our sages teach us that the Messiah will be a human being who lives among us. We believe that in every generation there is a person who has the qualifications to be the Messiah of the Jewish people. I don't know of anyone around now more suitable to fill the shoes of the Messiah than the rebbe."[665]

Lipman thematisierte nun in seinem Artikel auch den *outreach* als ‚messianic' und führte in seiner Argumentation den bisher wenig beachteten Slogan *Tzivo Hashem*s (‚We want Moshiach now') an.[666] Im Artikel wurden auch die Reaktionen anderer Juden zu Krinskys Äußerungen aufgegriffen. Interessant ist dabei, dass die namentlich genannten Orthodoxen sich ganz einer Stellungnahme enthielten oder das Thema herunterspielten:

> „It (Lubavitch followers' talks about the Messiah's identity. C.A.) doesn't affect anyone beyond Lubavitch."[667]

Orthodoxe Juden scheinen, wenn es um Interna geht, äußerst distanziert gegenüber der breiten Öffentlichkeit aufzutreten:

> „It is rare for one Orthodox group to publicly criticize another, even if not by name."[668]

Wenn wir uns erinnern, ist uns diese Abschottung interner Konflikte bereits bei Chabad Lubavitch selbst begegnet. Als die *meshichist*s nach Schneersons Tod weiterhin ihr *yechi* verbreiteten, spielte *Agudas* den Konflikt herunter. Später klagten sie die jüdischen Kritiker der Einmischung an. Bergers Schritt, 2001 in einem Buch die innerjüdische Debatte zu veröffentlichen, brachte ihm die Empörung nicht nur aus Chabad Lubavitcher Kreisen, sondern, wie wir sehen werden, auch von anderen Orthodoxen ein.[669] Innerhalb der Orthodoxie ist es nicht gern gesehen, wenn Konflikte

---

ter: http://www.nytimes.com/2001/11/03/world/rabbi-eliezer-schach-103-leader-of-orthodox-in-israel.html, Zugriff: 21.04.2014.

665 Lipman: „The Messiah issue", 17.06.1988, S. 36; siehe auch Krinsky, Yehuda: „Lu-bavitch perspective on Messiah article", in: *New York Jewish Week*, 01.07.1988, S. 20.

666 Lipman: „The Messiah issue", 17.06.1988, S. 36.

667 Der Zitierte wird nicht namentlich genannt. Dafür zitierte Lipman Ephraim Sturm von *Young Israel* mit den Worten: „We don't react to a problem that's purely theoretical", sowie Tzvi Hersh Ginsberg von *Agudas HaRabonim*. Er sagte: „I don't think it's worthwhile to speculate on this." (Ebd.).

668 Cohen, Debra Nussbaum: „1,000 Orthodox rabbis reject claim rebbe was Messiah", in: *New York Jewish Week*, 21.06.1996, unter: http://www.jweekly.com/includes/print/3517/article/1-000-orthodox-rabbis-reject-claim-rebbe-was-messiah/, Zugriff: 01.07.2013.

669 Siehe Kapitel 6.1.3.

die Aufmerksamkeit Außenstehender auf sich ziehen. Im Vergleich mit anderen Fallbeispielen[670] werde ich zeigen, dass wir es hier mit einer für das Judentum typischen Strategie zu tun haben: Als Anhänger einer religiösen Minderheit mussten Juden stets als Einheit gegen ihre Feinde auftreten und vermieden daher, dass eigene Meinungsverschiedenheiten nach außen drangen und ihren Feinden einen Ansatzpunkt, etwa für Missionsversuche, lieferten. Doch zurück zum Artikel der *New York Jewish Week*: Die Orthodoxen bewahrten Stillschweigen, die wenigen kritischen Stimmen aus ihren Reihen blieben anonym: Man äußerte die Besorgnis, Chabad Lubavitch könne sich zu einer ‚false messiah movement' entwickeln.[671] Einer der Befragten gab an, er wolle anonym bleiben, weil er ‚harassment by members of Lubavitch' fürchte.[672] Die Vertreter der liberalen Richtungen hingegen übten ganz offen ihre Kritik: ‚messianic pretensions' oder ‚messianic expections' seien eine große Gefahr für die jüdische Einheit.[673] Der Artikel löste einen Proteststurm aus. Die Chabad Lubavitcher widersetzten sich harsch:

„Your (staff of *New York Jewish Week*, C.A.) attempt at defamation is ludicrous."[674]

Krinsky schrieb einen Leserbrief und kritisierte die *New York Jewish Week* für ihre mangelnde Reflexion und Sorgfalt. Man habe die fragwürdige Darstellung der *New York Newsday*, die in New York in etwa einen Ruf genießt, wie in Deutschland die Bild-Zeitung, unhinterfragt übernommen. Die enormen Anstrengungen, die die Chabad Lubavitcher für die jüdische Welt tagtäglich auf sich nehmen, habe man einfach unter den Tisch fallen lassen.[675] Aber die *New York Jewish Week* ließ sich die Kritik Chabad Lubavitchs nicht gefallen und rügte Krinsky, der wohl in Folge des Artikels einen Mitarbeiter persönlich angegriffen hatte.[676] Die Chabad Lubavitcher waren allerdings nicht allein bei ihrem Protestmarsch gegen die Zeitung. In den Leserbriefen wurde die *New York Jewish Week* durchweg für ihre einseitige Berichterstattung gerügt: Der Artikel zeuge von Rachsucht und lächerlichen Kenntnissen der jüdischen Lehren. Der ganze Alarm, der um die Sache gemacht werde, sei unverständlich und belanglos. Man monierte die Unausgewogenheit der Darstellung – die

---

670 Siehe Kapitel 6.1.4.

671 Lipman nannte diese ‚leaders of Orthodox Judaism', ‚some orthodox officials from the ‚modern' wing to ‚right-wing' and Chasidic' oder ‚officials of some Orthodox organizations' (Lipman: „The Messiah issue", 17.06.1988, S. 3).

672 Ebd.

673 Benjamin Krautman, ein Vertreter der *United Synagogue of America* bezeichnete die Vorgänge bei Chabad Lubavitch als ‚a great danger'. Alexander Schindler, ein *Reform Judaism* Rabbiner sagte: „This is certain not a factor for drawing us closer to each other." (a.a.O. S. 36).

674 Krinsky: „Lubavitch perspective on Messiah article", 01.07.1988, S. 31.

675 A.a.O. S. 20,31.

676 Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung seines Leserbriefes hatte sich Krinsky bereits dafür entschuldigt (Editors: „Editors note", in: *New York Jewish Week*, 01.07.1988, S. 31).

positiven Leistungen der Gruppe (‚make Jews proud of being Jews') hätten keine Erwähnung gefunden.[677] Der Messianismus um Schneerson wird in der jüdischen Presse bis 1993 nicht wieder aufgegriffen. Die Reaktionen auf Lipmans Artikel lassen mich vermuten, dass eine weitere Debatte nicht nur unweigerlich die Spannungen verschärft hätte, sondern auch für alle Beteiligten unerwünscht war. Erst in den 1990er Jahren, als die Chabad Lubavitcher das Kommen des Messias als unmittelbar bevorstehend im *outreach* proklamierten, fürchtete man ein ‚messianic fever'.[678] In der *Jewish Action* ging man das Thema vorsichtig an und beschränkte die Berichterstattung auf einen reinen Gedankenaustausch zwischen Gelehrten: Der Chabad Lubavitcher Schochet[679] unterstrich, das ein aktives Vorantreiben des Kommen des Messias nicht entgegen der *halacha* sei.[680] Sein Diskussionspartner Jakobovits[681] behaarte allerdings darauf, dass man jedwede Form von ‚messianic fever' im Keim ersticken müsse. Es würde in ‚catastrophic disillusionment' führen.[682]

Der Messianismus selbst wird erst wieder 1990 von Nadler in der *New York Times* offen angeklagt. Ansonsten deuten nur Indizien darauf hin, dass innerhalb der Orthodoxie bereits vor dem offenen Auftreten der *meshichist*s der Messianismus um Schneerson debattiert wurde. So zitierte Goldberg 1987 in einem Artikel für die *Tradition* ein persönliches Gespräch mit Isaac Hutner (1906-1980), dem Leiter der Yeshiva Rabbi Chaim Berlin in Brooklyn/New York. Hutner ermahnte ihn, nicht an Chabad Lubavitcher Programmen teilzunehmen:

> „'He said that my children would return home saying that the Lubavitcher Rebbe was the Messiah, that Lubavitch would ruin my children.' Rabbi Hutner was opposed to the personality cult built up around

---

677 Siehe die Äußerungen Bernard Mandelbaums (mangelnde Kenntnisse), Jonathan M. Nelsons (Rachsucht), Michael Davidsons (mangelnde Ausgewogenheit) und Faivel Richters (Unverständnis für Kritik) (Davidson, Michael; Mandelbaum, Bernard; Nelson, Jonathan M.; Richter, Faivel Michael: „Readers write", in: *New York Jewish Week*, 15.07.1988, S. 26).

678 Jakobovits, Immanuel: „Lord Jakobovits Responds", in: *Jewish Action* 52 (3), 1992, S. 14.

679 J. Immanuel Schochet (1935-2013) war ein in der Orthodoxie anerkannter Gelehrter für Geschichte und Philosophie des Chassidismus. Er leitete *Kielce Congregation* in Toronto, Kanada und lehrte am dortigen Humber College Jüdisches Recht und Philosophie. Auch Berger nannte ihn 2008 ‚a rabbi and academic who has written widely on theological topics' (Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 109).

680 Schochet, J. Immanuel: „To the Editor - Messianic Activism", in: *Jewish Action* 52 (3), 1992, S. 14.

681 Immanuel Jakobovits (1921-1999) beschäftigte sich v.a. mit medizinischer Ethik und war Oberrabbiner der *United Hebrew Congregations of the Commonwealth* (1967-1991).Vor dem Antritt dieses Posten war er Oberrabbiner Irlands und Rabbi der Fifth Avenue Synagogue in New York City.

682 Jakobovits: „Lord Jakobovits Responds", 1992, S. 14. Zur Debatte führten die Symposiumsbeiträge der beiden 1990: Jakobovits, Immanuel: „The Jewish Mission to the Nations", in: *Jewish Action* 50 (4), 1990, S. 29f.; Schochet, J. Immanuel: „Israel Among the Nations: An Activist View", in: *Jewish Action* 50 (4), 1990, S. 75-77. Zur eigentlichen Diskussion siehe: Schochet, J. Immanuel: „The Principle of Mashiach and Messianic Activism", in: *Jewish Action* 52 (1), 1991/2, S. 16-19; Jakobovits, Immanuel: „A Rejoinder to Rabbi Schochet", in: *Jewish Action* 52 (1), 1991/2, S. 20f. und die bereits erwähnten Leserbriefe Schochet: „To the Editor", 1992, S. 12, 14; Jakobovits: „Immanuel Jakobovits Responds", 1992, S. 14, 77.

> the Lubavitcher Rebbe, and to the public projection of both the Rebbe and the Lubavitch movement, by the movement, through public media – print and broadcast journalism, books, film, and the like."[683]

Wie Eisenberg anmerkt, scheinen auch die *Satmarer* die Vorgänge im Nachbarbezirk aufmerksam verfolgt zu haben:

> „Lubavitchers are damaged goods, idolaters. They worship the Lubavitcher Rebbe, Menachem Mendel Schneerson (…). It's not the rebbe's fault that his followers regard him as *Moshiach*, the Messiah, my hosts insist. Satmars follow the issue closely. A recent *New York Times Magazine* story on the Lubavitcher Rebbe was read and reread by virtually every Jew in Williamsburg."[684]

Doch kommen wir zurück zu Nadler. Er war ein orthodox ordinierter Rabbiner, der sich 1990 in der *New York Times* – also nicht in der jüdischen Presse – gegen Chabad Lubavitch zu Wort meldete.[685] Er schrieb einen Leserbrief und kritisierte die Haltung des *rebn*s zur Konversion in Israel. In seiner Kritik beschuldigte er den *rebe*, selbst den orthodoxen Ansprüchen nicht zu genügen. Denn, so seine Wortwahl, seine Anhänger würden ihn als ‚infallible messianic figure' verehren.[686] Im Mai 1992 rezensierte er dann drei aktuelle Publikationen zu Chabad Lubavitch für die *New Republic*.[687] Die Rezension war gespickt mit Kritik: Chabad Lubavitch habe sich ‚in the first mass messianic movement within Judaism' verwandelt.[688] Durch seine Wortwahl setzte er Chabad Lubavitch indirekt mit dem Christentum gleich. Aber er klagte nicht den Messianismus um Schneerson, sondern den *outreach* an: Er nannte ihn u.a. ‚unprecedented and aggressive evangelism'.[689] Weiter hieß es, die vom *outreach* propagierte Botschaft, das Kommen des Messias stehe unmittelbar bevor oder sei immanent, sei ‚hysterical apocalypticism' und habe weder im orthodoxen noch im chassidischen Denken seinen Platz.[690] Nadlers Zukunftsprognose war düster (‚an experience of eschatological disappointment') und zeigt uns erneut auf, welche Vorstellungen man

---

683 Goldberg: „Rabbi Isaac Hutner", 1987, S. 45.

684 Bei der ‚New York Times Magazine story' handelt es sich m.E. nach um Specter: „The Oracle of Crown Heights", 15.03.1992, S. 34-39, 67-69, 72, 76. Die Geschichte erschien kurz nachdem der *rebe* seinen ersten Schlaganfall erlitten hatte. Zu diesem Zeitpunkt scheinen die *meshichist*s zunächst nur in Israel mit ihren Aktionen für Schlagzeilen gesorgt zu haben (Eisenberg: *Boychiks in the Hood*, 1995, S. 14f., Haberman, Clyde: „Special Prayers in Israel for Brooklyn Rabbi", in: *New York Times*, 07.03.1992, S. 7).

685 Zu diesem Zeitpunkt ist Nadler Rabbiner einer ursprünglich *Conservative Judaism* Gemeinde, die sich unter seiner Führung vom *Conservative Judaism* abwendete. 1992-1999 leitete er dann die Forschungsabteilung der YIVO Instituts in New York City. Heute ist er Professor für religious studies an der Drew University in Madison, NJ.

686 Nadler, Allan: „From Zion, Not from Brooklyn", in: *New York Times*, 14.04.1990, S. A23.

687 Nadler, Allan: „Last Exit to Brooklyn", in: *New Republik*, 04.05.1992, S. 27-35. Der Untertitel des Aufsatzes lautete: ‚The Lubavitchers' powerful and preposterous messianism'. Er rezensierte Hoffman: *Despite all odds*, 1991; Foxbrunner: *Habad Hasidism of R. Shneur Zalman of Lyady*, 1992 und Loewenthal: *Communicating the* Infinite, 1990.

688 Nadler: „Last Exit to Brooklyn", 04.05.1992, S. 28.

689 Ebd.

690 Ebd.

zu diesem Zeitpunkt mit ‚messianism' verband. 1993 rezensierte er dann für den *Commentary* drei Bücher zum Chassidismus. Hier nannte er Chabad Lubavitch allerdings nur eine ‚highly influential (…) Hasidic sect'.[691]

Erst als die *meshichist*s Schneerson krönen wollten, scheint auch die jüdische Welt aufzuschrecken. Aber statt Anklage zu erheben, äußerte man nur tiefe Besorgnis: Schiffman, Professor für Hebrew and Judaic Studies an der New York University, rief die Chabad Lubavitcher eindringlich auf, Schneerson nicht als Messias zu verkünden. Sie würden damit riskieren, dass andere aus dem *rebe* einen ‚false messiah' machten.[692] Interessant an Schiffmans Stellungnahme ist, dass er darin den *outreach* und den Glauben an Schneerson als Messiasprätendenten für durchaus mit der *halacha* und den chassidischen Traditionen vereinbar hält:

> „You have every right to continue to believe in the classical Hasidic notion that in every generation one person carries the soul of the messiah. Many of us may even agree that the Lubavitcher Rebbe is that individual. You even have the right to believe that the messianic era is imminent. All these ideas have been normative in many Jewish circles throughout our history. Further, these notions have been major forces in making possible our survival and in engendering the life of Torah in which we believe. But our tradition, read openly and honestly, teaches that to jump the gun and to identify the messiah is to consign the fervent hopes of the people of Israel to the heap of ashes of our destroyed Temple. To hold silent and to eagerly await, work for, and prepare for the coming of the Mashiach is to join with God in the ongoing process of the redemption of the world."[693]

Die Besorgnis um Chabad Lubavitch und die Angst, dieser ‚messianism' sei gefährlich und brächte unabsehbares Leid, dominierte die Berichterstattung der jüdischen Medien:

Das *Reform Judaism* brachte 1993 eine Spezialausgabe zum Thema ‚Jewish Messianism'.[694] Ein Artikel blickte auf die messianischen Bewegungen in der jüdischen Geschichte zurück.[695] Zwei Artikel widmeten sich Chabad Lubavitch und *Gush Emunim*.[696] Drei Artikel thematisieren die *Jews for Jesus*, sowie die *Branch Davidians*.[697]

Was fällt auf?

Während Chabad Lubavitch und *Gush Emunim* mit den Begriffen ‚political messianism' oder ‚Jewish messianists' durchgängig als jüdische Erscheinung thematisiert

---

691 Nadler, Allan: „Tremblers – Book review Piety and Power, by David Landau; Defenders of the Faith, by Samuel Heilman; Hasidic People, by Jerome R. Mintz", in: *Commentary* 96 (2), 1993, S. 56.

692 Schiffman, Lawrence H.: „An open letter to friends in the Chabad-Lubavitch movement", in: *Long Island Jewish World*, 29.01-04.02.1993, S. 9.

693 A.a.O.

694 *Reform Judaism* 22 (2), 1993.

695 Meyer, Michael A.: „Waiting for the Messiah", in: *Reform Judaism* 22 (2), 1993, S. 34-36.

696 Heilman, Samuel: „Hastening the Redemption", in: *Reform Judaism* 22 (2), 1993, S. 37f, 50-52; Yoffie: „The Perils of Political Messianism",1993, S. 39f., 54-56;

697 Gordon: „Inside Jews for Jesus", 1993, S. 22-27, 32; Kamentsky, Ellen: „Confessions of a Jews for Jesus defectors", in: *Reform Judaism* 22 (2), 1993, S. 28f.; Bedein, David: „How David Koresh was foiled in Israel", in: *Reform Judaism* 22 (2), 1993, S. 30f..

werden, suggeriert die Darstellung der *Jews for Jesus* und der *Branch Davidians* dem Leser, dass er hier nicht nur Gruppen vor sich habe, die bedrohlich für Juden seien, sondern auch, dass diese Gruppen in keinerlei Weise etwas mit dem Judentum gemein haben (‚cults'). So heißt es z.B., dass die Missionsversuche dieser Gruppen auf die Schwachen ziele und man die Mitglieder der Gemeinschaften kontrolliere und manipulieren würde.[698]

Besonders interessant ist, aus welcher Argumentation heraus man den Messianismus von Chabad Lubavitch und *Gush Emunim* von dem der *Messianic Jews* abgrenzt. Der entscheidende Unterschied liege im Warten auf den Messias:

> „There is surely no harm in a Jew waiting for the Messiah, as long as this is understood: the Messiah is one whose coming I await, while the Messiah who actually comes is always a false Messiah."[699]

Die Leser schienen mit den Artikeln einverstanden zu sein. Auf die Berichte zu Chabad Lubavitch reagierte niemand. Stattdessen herrschte große Zustimmung über die Berichterstattung zu den *Jews for Jesus*: Sie seien fraglos ein ‚cult', den es zu bekämpfen gelte.[700] Die Chabad Lubavitcher reagierten nicht auf die Artikel. Dieses Desinteresse wird sich auch in den Folgejahren nicht ändern. Schließlich hätte eine Reaktion ihrerseits unweigerlich bedeutet, dass das *Reform Judaism* als legitime jüdische Denomination anzuerkennen.

Anders hingegen reagierten die Chabad Lubavitcher auf die Berichterstattung denominationsübergreifender Medien. Im *Moment* stellte 1993 Abramowitz die Frage ‚What happens if the Rebbe dies?' und prognostizierte, die Gruppe würde zersplittern und ‚chaos' ausbrechen. Die ‚fanatics' und ‚loonies' innerhalb Chabad Lubavitchs würden die Überstützung der anderen Juden für den *outreach* zunichte machen.[701]

Die Chabad Lubavitcher unternahmen alles, um diese Sorgen zu zerstreuen und das Image des um sich greifenden ‚messianism' abzuwehren:

Ein Rabbi kritisierte Abramowitzs Artikel als eine Anhäufung von Spekulationen und Hypothesen. Die entscheidende Frage sei nicht ‚What happens if the Rebbe dies?' sondern ‚What if the Rebbe is Moshiach?'.[702] Ein Leser aus Brooklyn schrieb, man

---

698 Siehe u.a. Gordon: „Inside Jews for Jesus", 1993, S. 24, 32; Bedein: „How David Koresh was foiled in Israel", 1993, S. 31.

699 Yoffie: „The Perils of Political Messianism", 1993, S. 56. Der Autor war zu diesem Zeitpunkt Vice-Präsident der UHAC. Im Warten, so witzelte auch Heilman, zeige sich Chabad Lubavitchs jüdische Identität: „Patient waiting is what we Jews do best." (Heilman: „Hastening the Redemption", 1993, S. 52).

700 Bruce, Norma: „Christian Proselytizing", in: *Reform Judaism* 22 (3), 1994, S. 4; Kravitz, Bentzion: „Jews for Judaism", in: *Reform Judaism* 22 (3), 1994, S. 6.

701 Abramowitz: „What happens if the Rebbe dies?", 1993, S. 74. In der Ausgabe erschien außerdem ein Artikel zum *outreach* der Chabad Lubavitcher. Chabad Lubavitchs *outreach* wurde darin als Paradebeispiel aktiven Engagements für jüdische Traditionen und Bräuche gelobt (Eliezri, David: „Outreach Chabad Style", in: *Moment* 18 (2), 1993, S. 40-42).

702 Hecht, Baruch Y.: „A New Spin on Tabloid Journalism", in: *Moment* 18 (4), 1993, S. 5.

übertreibe. Schneersons als Messias zu verkünden sei ein Randphänomen.[703] Angehörige des ‚Lubavitch Educational Foundation for Jewish Marriage Enrichment' kündigten sogar ihr Abonnement beim *Moment* – wegen dem, so monierten sie, ‚obvious anti-orthodox stance' der Berichterstattung.[704]

Im Gegensatz zu den Diskussionen, die nach dem Tod Schneersons innerhalb des US-amerikanischen Judentums ausbrachen, haben wir es bis 1994 nicht mit Anschuldigungen, sondern mit vorsichtig geäußerten Ermahnungen zu tun. Zu diesem Zeitpunkt assoziierte die jüdische Bevölkerung ‚messianism' mit Leid und Enttäuschungen und dementsprechend sorgte man sich um die Gruppe. Selbst Berger, der ab 1994 zum vehementesten Kritiker des Messianismus avancierte und Chabad Lubavitch als Teil des orthodoxen Judentums offen in Frage gestellte, hielt zu diesem Zeitpunkt einen Vergleich zwischen Chabad Lubavitch und dem Christentum für völlig aus der Luft gegriffen.[705] Der einzige, der bereits 1992 Parallelen mit dem Christentum zog, war Nadler. Wie wir in Kapitel 6.1.3.1 sehen werden, bewogen ihn die Reaktionen, die er mit diesen Anschuldigungen auslöste, das orthodoxe Judentum zu verlassen.

Zum Ende des Kapitels will ich noch darauf hinweisen, dass in den 1990er Jahren dem Messianismus um Schneerson und den *meshichists* weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde, als den Unruhen, die zur gleichen Zeit in Crown Heights ausbrachen (*Crown Height riots* 1991).[706] Der Auslöser dieser Unruhen war ein Verkehrsunfall: Ein Auto aus der Wagenkolonne des *rebns* hatte zwei schwarze Kinder erfasst, von denen eines am Unfallort starb. Am gleichen Tag wurde ein australischer Student einer Chabad Lubavitscher *yeshiva* getötet. Die Straßenkämpfe, die in der Folge ausbrachen, konnten erst durch einen großangelegten Polizeieinsatz beendet werden.[707] In der jüdischen Presse wurden diese Unruhen durchweg als ‚racism' wahrgenommen und als Antisemitismus angeklagt.[708] Auffallend ist, dass durch die

---

703 Ciment, M.: „Obscenity used to shock", in: *Moment* 18 (4), 1993, S. 5f.

704 Zarchi, Chaya Sarah; Lewis, Hindy: „Moment Stereotypes Orthodoxy", in: *Moment* 18 (4), 1993, S. 6.

705 Er schrieb einen Leserbrief an das *Journal of Ecumenical Studies*, indem ein Artikel erschienen war, der Parallelen zwischen den Lehren der Chabad Lubavitcher *rabonim* und dem Christentum herstellte (Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 105). Die Autorin des Artikels verglich u.a. die, wie sie es nannte, ‚divine incarnation' in den mystischen Lehren mit dem christlichen Trinitätsglauben und zog Parallelen zwischen der christlichen Mission und dem *outreach* (Redman: „One God", 1994, S. 307-331, v.a. S. 313, 317).

706 Zur Vorgeschichte der Debatte um die Beziehungen zwischen Juden und Schwarzen siehe u.a.: Glazer, Nathan: „Negros & Jews: The New Challenge To Pluralism", in: *Commentary* 38 (6), 1964, S. 29-34; Rabinowitz, Dorothy: „Blacks, Jews, and New York Politics", in: *Commentary* 66 (5), 1978, S. 42-47; Loury, Lenn C: „Behind the Black-Jewish Split", in: *Commentary* 81 (1), 1986, S. 23-27.

707 Zu den *riots* siehe weiterführend Kapitel 6.2.2.

708 Gourevitch, Philip: „Jewish Bigs Riven Over Black Racism", in: *Forward*, 06.09.1991, S. 1; Gourevitch, Philip: „Fear Erupts in Crown Heights", in: *Forward*, 23.08.1991, S. 8; Gourevitch, Philip: „The Crown Heights Riots & Its Aftermath", in: *Commentary* 95 (1), 1993, S. 29-34. Siehe auch die Wortwahl der auf den Artikel verfassten Leserbriefe im *Commentary*. Die Leser nannten die *Crown*

Wortwahl der Artikel die Grenzen zwischen der Gruppe Chabad Lubavitch und der jüdischen US-Bevölkerung insgesamt verschwammen. Man sprach von ‚chasidic Jews'[709], einer ‚Jewish ambulance' und einem ‚Jew', der die Kinder anfuhr.[710]

Die Chabad Lubavitcher wurden so zum Symbol der jüdischen Bevölkerung:

> „A spark of hatred directed at our community may, God forbid, result in a conflagration effecting Jews everywhere. Our task is to be vigilant and to react to incidents of anti-Semitism forcefully and responsibly with all the power and influence that resides within the entire Jewish community."[711]

Das Thema ‚rasicm' und die Beziehungen zwischen Juden und Schwarzen wurden in den Folgejahren immer wieder in der jüdischen Presse aufgegriffen.[712] Ein Zusammenhang mit ‚messianism' wurde aber nur von Nadler hergestellt.[713] Berger, den ich im Interview zu den *Crown Heights riots* befragte, stellte unmissverständlich klar, dass diese Unruhen nichts mit dem Messianismus der Gruppe zu tun hatten.[714]

Im folgenden Kapitel werden wir sehen, dass Chabad Lubavitch erst nach dem Tod Schneersons und aufgrund des nicht abbrechenden Messianismus um ihn von Juden aller Richtungen kritisiert wurde.

6.1.3 Disput um einen toten Messiasprätendenten

Die ersten Reaktionen nach dem Tod des *rebn*s zeigten, dass zunächst die Meinung überwog, auf den Tod des *rebn*s folge unweigerlich auch das Ende des Messianismus. Die anhaltenden Proklamationen der *meshichist*s sorgten daher v.a. für Überraschung. Die *meshichist*s gerieten derart in Kritik, dass auch einige der Orthodoxen ihre sonstige Zurückhaltung aufgaben und offen gegen den Messianismus Partei ergriffen (Kapi-

---

Heights riots ‚pogrom' (Harrison, Sol E.: „Crown Heights", in: *Commentary* 95 (5), 1993, S. 2) und den Tod des Judens ‚lynching' (Jochnowitz, George: „Crown Heights", in: *Commentary* 95 (5), 1993, S. 2).

709 Friedman, Murray: „Going our own Ways", in: *Moment* 19 (3), 1994, S. 39.

710 Gourevitch: „Fear Erupts in Crown Heights", 23.08.1991, S. 1

711 Rudoff, Sheldon: „Presidents message", in: *Jewish Action* 53 (2), 1992/3, S. 8. Siehe auch Rudoff, Sheldon: „Presidents message", in: *Jewish Action* 52 (2), 1992, S. 14.

712 Siehe u.a. Cover des *Reform Judaism* 23 (1), 1994; Chavez, Linda: „Let us by all means have an honest conversation about race", in: *Commentary* 125 (6), 2008, S. 15-21; Seligman, Dan: „How Race Is Written in America", in: *Commentary* 112 (1), 2001, S. 34-37; Muravchik, Joshua: „Facing up to Black-Antisemitism", in: *Commentary* 100 (6), 1995, S. 26-30; o.A.: „Jews and Blacks in America, 1909-2009", in: *Moment* 34 (1), 2009, S. 34-51.

713 Er erwähnte, dass Butman die Gewalt in *Crown Heights* dahingehend interpretiert habe, dass das Kommen des Messias unmittelbar bevorstehe (Nadler: „Last Exit to Brooklyn", 04.05.1992, S. 28). Außerdem thematisierte der Ethnologe Goldschmidt die Rolle der Messias-Vorstellungen für die Beziehungen zwischen Juden und Schwarzen (Goldschmidt: *Race and Religion among the Choosen People of Crown Heights*, 2006, S. 232).

714 Interview mit Berger, David, *Yeshiva University* [13.06.2011]. Auch die jüdische Presse berichtete nur davon, dass die Chabad Lubavitcher die weithin verbreitete Meinung teilten, die Gewalt sei antisemitisch motiviert gewesen (Ruby: „Chabadniks' faith and undisminished", 05.-11.02.1993, S. 36).

tel 6.1.3.1). Allerdings waren diese Anschuldigungen nur von kurzer Dauer und die Akteure zogen ihre Kritik entweder im Nachhinein zurück (Soloveitchik) oder traten infolge massiver Restriktionen den Rückzug an (Deutsch, Nadler). Innerhalb der Orthodoxie brach die Debatte um die *meshichist*s dennoch nicht ab (Kapitel 6.1.3.2).
Für die liberalen Juden galt der Messianismus zunächst als ‚brazen hucksterism'. Später inkludierten sie ihn in ihre stete Kritik an der Orthodoxie (Kapitel 6.1.3.3). Allerdings verteidigten auch viele Juden die Chabad Lubavitcher. Das Lob für ihren *outreach* blieb ungebrochen und führte schlussendlich zum skurilen Nebeneinander der Images ‚messianic movement' und ‚authentic Jews'.
Der einzige Akteur, der trotz der nach außen gezeigten ‚orthodox indifference' seine Kritik nicht aufgab und sogar eine Resolution des *Rabbinical Council of America* (RCA) gegen den Glauben an einen toten Messias auf den Weg brachte, war Berger (Kapitel 6.1.3.4). Er verfasste auch eine Vielzahl an Artikeln, die eine Debatte um die Auslegung des jüdischen Konzeptes *techiyat hameitim* und später über den Vorwurf der *avoyde zore* auslösten. Nicht nur die *meshichist*s, sondern auch andere (weithin anerkannte) Chabad Lubavitcher beteiligten sich an diesen Debatten und protestierten gegen Bergers Anschuldigungen. 2008 unternahm Berger schließlich mit der Veröffentlichung einer zweiten Auflage des Buches *The Rebbe, the Messiah and the Scandal of Orthodox Indifference* einen letzten Versuch die innerjüdische Debatte neu zu entfachen.
Heute (Stand 2011) haben wir eine Pattsituation vor uns: Die Chabad Lubavitcher gelten trotz der *meshichist*s in ihren Reihen weiterhin für viele US-amerikanische Juden als ‚authentisch'. Gleichzeitig werden sie aber wegen ihres Messianismus verspottet und ziehen den Argwohn anderer Juden auf sich. Berger hatte mit seiner Kritik also durchaus Erfolg. Aber er konnte andere Juden nicht dazu animieren, geschlossen gegen die *meshichist*s vorzugehen oder Chabad Lubavitch aus der Orthodoxie zu verbannen. Mit seinen offenen Anschuldigungen wurde er selbst zur Zielscheibe von Spott und Kritik.
Die widersprüchlichen Reaktionen und die so zustande kommende Gleichzeitigkeit zweier ambivalenter Images (‚messianic movement' und ‚authentic Jews') wirkt auf den Außenstehenden skurril, findet aber in der jüdischen Geschichte mehr als eine Parallele (Kapitel 6.1.4). Das Judentum stellt keine homogene Einheit dar, sondern ein Konglomerat verschiedenster Vorstellungen und Praktiken, die durch lokale Bräuche, aber auch verschiedene Interpretationstraditionen stark voneinander abweichen und dennoch nebeneinander existieren. Es gab in der jüdischen Geschichte stets Konflikte und Spannungen, bei denen sich allerdings erst im Laufe der Jahrzehnte – und nicht selten begünstigt durch das Eingreifen politischer Mächte – herausstellte, welche Positionen sich letztendlich auch im Judentums halten konnten.

Trotz dieser jüdischen Spezifika, die einem Vergleich mit den ‚nonconformists' Englands zunächst abwegig erscheinen lassen, werde ich in Kapitel 6.1.5 zeigen, dass es gerade durch die Überlegungen zum *Religiösen Nonkonformismus* gelingt, diese jüdischen Besonderheiten aufzuzeigen. Doch kommen wir zunächst zur Empirie zurück:

6.1.3.1 Offene Kritik der Orthodoxen

Schneersons Tod ließ die jüdischen Medien in ihrer Berichterstattung über den Messianismus innehalten: Sein Tod – so die verbreitete Meinung – bedeute unweigerlich das Ende aller Spekulationen um seine Person.[715] Juden aller Richtungen kondolierten Chabad Lubavitch und lobten die Leistungen des *rebn*s (*outreach*). Auch Berger war auf der Beerdigung des *rebns*, ‚to pay final respects to a great Jewish leader'.[716] Allerdings erscheinen keine der bekannten chassidischen Autoritäten auf der Beerdigung Schneersons.[717] Die orthodoxen Juden warnten vor weiterem ‚messianism',[718] während man im *Forward* versuchte, die Tragödie seines Todes einzufangen:

„(...) a man who thousands believed to be immortal stunned many of his followers by dying."[719]

Der *Forward* und die *New York Times* berichteten ausführlich, wie die Chabad Lubavitcher ihren Verlust verarbeiteten: So hieß es, einige suchten im Glauben, Schneerson könne von den Toten wiederauferstehen, Trost.[720] Da viele Chabad Lubavitcher nun Schneersons Grab oder sein Büro aufsuchten, attestierten die Journalisten, dass

---

[715] Siehe u.a. den Kommentar des *Satmarer rebns* Joel Teitelbaum (Eisenberg: *Boychiks in the Hood*, 1995, S. 232.); o.A.: „The Lubavitcher Rebbe, Menachem Mendel Schneerson, זצ"ל ", in: *Jewish Observer* 27 (5), 1994, S. 13.

[716] Berger: *The Rebbe*, 2008, S. 11. Siehe auch o.A.: „velt troyert oyf ptire fun lyubavitsher reben", in: *Forward*, 17.06.1994, S. 1, 21 [yiddish section]; Mark, Jonathan: „A Man of Letters", in: *New York Jewish Week*, 06.-14.07.1994, zitiert aus: Lubavitch News Service (Hg.): *Lubavitch in the News*, June 1995, S. 39; o.A.: „Menachem Schneerson", in: *Forward*, 17.06.1994, S. 6; Shanks, Hershel: „The Source of the Rebbe's Influence", in: *Moment* 20 (5), 1995, S. 7.

[717] Während Heilman und Friedman schrieben, dass keine Vertreter anderer chassidischer Gruppen anwesend waren, (Heilman; Friedman: *The Rebbe*, 2010, S. 245, sowie S. 36f.), berichtete ein *Forward*-Journalist, dass eine Delegation der Williamsburger *Satmarer* erschien (Century, Douglas: „Letters from Crown Heights", in: *Forward*, 17.06.1994, S. 2). Das *Algemeiner Journal* wertete das Fehlen orthodoxer Autoritäten als Absicht: „(…) they [distinguished rabbinical scholars] did not want to have any part in what they feared would be 'a manifestation of the true influence and power of Lubavitch'." (wiedergegeben nach Nadler, Allan: „King of Kings county", in: *New Republic*, 11.07.1994, S. 18).

[718] Sacks, Jonathan: „The Lubavitcher Rebbe", in: *Jewish Action* 55 (1), 1994, S. 31. o.A.: „The Lubavitcher Rebbe", 1994, S. 13.

[719] Goldberg, Jeffrey: „Battle Among Lubavitch Erupts Over Rebbe's Will", in: *Forward*, 17.06.1994, S. 1, siehe auch Jolkovsky, Binyamin: „Death Unleashes Agony, Ecstasy", in: *Forward*, 17.06.1994, S. 1, 4.

[720] Kaufner, Elie G.: „Rabbi's death throws some into confusion", in: *Forward*, 17.6.1994, S. 1, Goldberg: „Battle Among Lubavitch Erupts Over Rebbe's Will", 17.06.1994, S. 1.

sich diese Orte als eine Art Schrein etablierten.[721] Die Außenstehenden schienen sichtlich enttäuscht, dass es keine große Tragödie gegeben hatte:

„I keep hoping for (...) some moment of high drama which never comes."[722]

Wenige Wochen nach Schneersons Tod, im Juli 1994, äußerte sich erstmals Berger – zu diesem Zeitpunkt Professor für jüdische Geschichte am *Brooklyn College* in New York – zum Messianismus. Er schrieb einen Leserbrief an die *Jewish Press*, in der die *meshichist*s zwei Wochen zuvor eine Anzeige zum Tode Schneersons geschaltet hatten. Bergers Kritik richtete sich gegen das *yechi*, dass in der Anzeige auf Hebräisch abgedruckt war.[723] Zu diesem Zeitpunkt war seine Kritik aber weniger eine Anklage, als ein Appell:

„What is clear is the urgent need for the leadership of Chabad to denounce this position in the strongest terms and to guarantee that not a single penny of the community's resources will be made available to anyone espousing it (…) It (Glauben an einen toten Messias, C.A.) must be extirpated in its infancy."[724]

Die eigentliche Debatte entfachte ein Artikel des *Forward*s, der aber erst im Dezember 1994 erschien. Unter dem Titel ‚Rabbis Blast Lubavitcher Messianism' thematisierte die Autorin den anhaltenden Messianismus. Den Anlass des Artikels bildeten die gerade stattgefundenen Kommunalwahlen in Crown Heights, die die *meshichists* für sich entschieden hatten. Die Autorin zitierte mehrere orthodoxe Kritiker. Auch Berger kam zu Wort und äußerte Bedenken, dass die *meshichist*s es christlichen Missionaren erleichtern würden, Konvertiten aus den jüdischen Kreisen zu rekrutieren.[725] Außerdem war neben dem Artikel ein Porträt Shabbatei Zvis abgebildet, der Symbolfigur gescheiterter messianischer Spekulationen im Judentum. Ein weiterer Artikel in derselben Ausgabe erläuterte, dass Shabbatei Zvi durch seinen Übertritt zum Islam, die messianischen Hoffnungen um ihn zunichtegemacht und die Juden desillusioniert und enttäuscht zurückgelassen hatte. Drohe Chabad Lubavitch nun dasselbe Schicksal?[726]

Im Folgenden wird uns v.a. der orthodoxe Rabbiner Aharon Soloveitchik beschäftigten. Er wurde im ersten der beiden *Forward*-Artikel (‚Rabbis Blast Lubavitcher Messianism') zitiert und war zu diesem Zeitpunkt eine weithin anerkannte jüdische Auto-

---

721 Ebd. S. 4.

722 Century: „Letters from Crown Heights", 17.06.1994, S. 2.

723 Spritzer, Yankel [u.a.]: „With broken hearts (...)" [Anzeige zum Tod Schneersons], in: *Jewish Press*, 17.06.1994, S. 87.

724 Berger, David: „Moshiach and The Rebbe", in: *Jewish Press*, 01.07.1994, S. 74.

725 Lagnado: „Rabbis Blast Lubavitcher Messianism", 02.12.1994, S. 4.

726 Jolkovsky, Binyamin: „Rabbi Nachman, Dead 183 Years, Still Leads Flock", in*: Forward*, 02.12.1994, S. 4.

rität.[727] Um die Gunst seiner Person stritten sich im Nachgang die Chabad Lubavitcher mit Berger. Soloveitchik selbst, der zunächst gegenüber dem *Forward* offen die *meshichist*s rügte, setzte sich nach diesem Artikel beharrlich dafür ein, dass die Spannungen nicht weiter entfacht wurden. Seine Sorge, so wird im Verlauf seiner Stellungnahmen deutlich, galt nicht dem Messianismus, sondern zu allererst dem Erhalt der jüdischen Einheit (*klal Yisroel*):

Aharon Soloveitchik

Der oben erwähnte *Forward*-Artikel zitierte Soloveitchiks Kritik wie folgt:

> „ (…) 'there is no possibility whatsoever' that Menachem Mendel Schneerson would emerge from the dead to be the Messiah. (…) The late Rebbe, said Rabbi Soloveitchik, 'can't be the Messiah – he is not living – a Messiah has to be living – a living Messiah, not a dead Messiah.'"[728]

Soloveitchik diskreditierte außerdem Butman, den Leiter der *International Campaign to Bring Moshiach*, als einen ‚little fanatical' mit ‚non-rational ideas'.[729]

Zwei Wochen nach dem Erscheinen des *Forward*-Artikels druckte der *Forward* dann einen erbosten Leserbrief Soloveitchiks. Er nahm darin zwar nicht seine Aussagen zurück, monierte aber, dass die Autorin Chabad Lubavitch als eine Art ‚cultist movement' dargestellt habe. Soloveitchik protestierte nicht nur gegen dieses Image, sondern rühmte auch gleichzeitig die Leistungen des *rebns*. Er verwies darauf, dass zwischen seiner und der Chabad Lubavitcher Schule eine über Generationen gewachsene Verbindung bestehe. Auch würden die *meshichist*s nur eine Minderheit darstellen.[730]

Soloveitchik blieb mit seiner Kritik nicht allein. Aber es war kein Chabad Lubavitcher, der gegen die Berichterstattung Stellung bezog,[731] sondern ein Wissenschaftler: Magid kritisierte den *Forward* für seine einseitige Darstellung. Es seien nur bekannte Kritiker der Bewegung zu Wort gekommen.[732]

Im Juni 1996 verabschiedete dann das *Rabbinical Council of America* (RCA) eine Resolution. Da diese entscheidend von Berger auf den Weg gebracht wurde, gehe ich auf sie detailliert in Kapitel 6.1.3.4 ein. Mit dieser Resolution verurteilte die RCA den

---

727 Soloveitchik (1918-2001) galt als renommierter Gelehrter des Talmuds und der *halacha*. Er stand der Yeshivas Brisk (Brisk Rabbinical College) in Chicago vor und lehrte an der *Yeshiva University* (siehe auch Berger: *The Rebbe*, 2008, S. 14).

728 Lagnado: „Rabbis Blast Lubavitcher Messianism", 02.12.1994, S. 4.

729 Ebd.

730 Soloveichik, Ahron [Soloveitchik, Aharon]: „The Sage and Miss Lagnado", in: *Forward*, 23.12.1994, S. 6.

731 Die Chabad Lubavitcher bezogen zwar Stellung zu der Debatte, allerdings nicht im *Forward* (Siehe u.a. Silberstein: „Resurrection is Jewish, Not Christian", 03.02.1995, S. B2).

732 Magid, Shaul: „Myopic Report on *Moshiach*", in: *Forward*, 23.12.1994, S. 6. Auch Shaffir wertete 1995 in seinem Aufsatz die Berichterstattung des *Forward*s als Angriff auf Chabad Lubavitch (Shaffir: „When prophecy is not validated", 1995, S. 125).

Glauben an einen toten Messias. Im Anschluss an ihre Verabschiedung wurde in der *Jewish Press* eine Erklärung von Soloveitchik veröffentlicht, die völlig entgegengesetzt zu seiner Kritik im *Forward* ausfiel.[733] Soloveitchik sprach nun davon, dass Schneerson immer noch der Messias sein könne. Er forderte die jüdische Gemeinschaft auf, Chabad Lubavitch nicht weiter zu schädigen:

> „The Torah community (Orthodoxie, C.A.) should galvanize all of its energies to unite in the true spirit of Ahavat Yisrael, and battle the true enemies of Israel. I repudiate and call for an end to all efforts to discredit Lubavitch or any other legitimate movement within Torah Judaism."[734]

Soloveitchik ließ wenig später noch eine zweite Stellungnahme veröffentlichen. Er bedauere es, so hieß es darin, dass einige seine vorherige Erklärung als ‚endorsing specific views or claims concerning Moshiach' interpretiert haben.[735] Er wiederholte erneut, dass die ganze Debatte auf diese Weise keine Fortsetzung finden dürfe. Sie gefährde den Erhalt der jüdischen Einheit:

> „(...) Jewish unity and communal comity is poorly served by our attacking each other in public."[736]

Die Aussagen Soloveitchiks interpretierten alle Beteiligten der Debatte jeweils zu ihren Gunsten.

Butman bedankte sich für Soloveitchiks Stellungnahme zur RCA-Resolution:

> „We are very happy with that statement (...) We want to thank Rabbi Soloveitchik for publicizing the Torah opinion that this belief (the Rebbe can still be *Moshiach*, C.A.) is a Torah belief. He is saying that this is within the pale of Orthodoxy to believe this way."[737]

Auch andere Vertreter Chabad Lubavitchs, u.a. Krinsky von *Agudas*, freuten sich über Soloveitchiks Stellungnahme.[738] Einzige Ausnahme war der Chabad Lubavitcher Friedman, der auf seiner Internetseite 1996 schrieb, dass die RCA ‚great commendation for their declaration' verdiene. Er gab auch an, dass ‚many Lubavitchers' seine Ansichten teilen.[739] Ich fand allerdings bei meinen Recherchen keine weiteren Hin-

---

733 Soloveichik, Aharon [Soloveitchik, Aharon]: „Statement", in: *Jewish Press*, 28.06.1996, S. 27.

734 Ebd.

735 Soloveichik, Aharon [Soloveitchik, Aharon]: „Statement", in: *Jewish Press*, 05.07.1996, S. 50. Neben der *Jewish Press* wird die Erklärung auch im *Algemeiner Journal* veröffentlicht (Soloveichik, Aharon [Soloveitchik, Aharon]: „Statement", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. B4 und S. 3.)

736 Soloveichik: „Statement", 05.07.1996, S. 50. Ein Schüler Soloveitchiks bestärkte diese Position in einem Leserbrief an den *Forward*: Luchins, David: „Defending the Lubavitch" in: *Forward*, 12.07.1996, S. 6. Er bezog sich auf Forward Staff: „Soloveitchik enters debatte over Rebbe – Messianists find unlikely ally in Chicago Sage", in: *Forward*, 05.07.1996, S. 5.

737 Ebd. Siehe auch Butman, Shmuel M.: „The Moshiach Belief", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. 3.

738 Forward Staff: „Soloveitchik enters debatte over ",05.07.1996, S. 5; Yakobson: „foderungen az histadrus harabonim zol zikh antshuldikn far 'anti-meshiekh'rezolutsye", 05.07.1996, S. 3; Hendel, Yitzkhok [u.a.]: „o.T." [Yishar koakh, Glückwunsch], in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. 3; Schochet, J. Immanuel: „A Slanderous, Inaccurate Attack On Chabad-Lubavitch", in: *Jewish Press*, 08.03.2002, S. 64.

739 Friedman: *A Good Resolution About Moshiach*, 1996.

weise darauf, dass auch andere Chabad Lubavitcher die Resolution befürworteten.[740] Ich vermute, dass es sich bei der Internetseite nur um eine einmalige Aktion gehandelt hat. An ihr lassen sich v.a. die internen Entwicklungen anschaulich ablesen: Während sich in den Jahren kurz nach Schneersons Tod Chabad Lubavitcher noch offen gegen die *meshichist*s zu Wort meldeten und die internen Konflikte sozusagen nach außen getragen wurden, bleiben dann in den Folgejahren offene Anschuldigungen gegen die eigenen Reihen aus. Die Chabad Lubavitcher traten, wie wir im Folgenden sehen werden, stets als geschlossene Einheit gegen ihre Widersacher auf.

Zurück zu Soloveitchiks Stellungnahmen: Für Berger war die Stellungnahme ‚a shocking public statement'[741] und er stellte ihre Authentizität Infrage: Soloveitchiks Gesundheitszustand sei zu diesem Zeitpunkt bereits bedenklich gewesen. Jemand anderes habe zumindest die erste Stellungnahme verfasst und Soloveitchik selbst habe sie nur oberflächlich gelesen.[742] Soloveitchik äußerte sich bis zu seinem Tod 2001 nicht noch einmal. Berger erhielt aber nach Soloveitchiks Tod die Erlaubnis, einen von Soloveitchik 2000 geschriebenen Brief in der Taschenbuchausgabe von *The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference* (2008) zu veröffentlichen. Soloveitchik lehnte darin explizit den Glauben, das der jüdische Messias von den Toten auferstehe, ab. Gleichzeitig sprach er sich aber dagegen aus, dass man die Befürworter eines solchen Glaubens als ‚heretics'[743] denunziere:

> „I am not releasing this letter immediately for I do not wish to stir up any unnecessary controversy in an already divided Jewish community." [744]

Soloveitchik können wir nach dieser Quellenlage also weder als Gegner noch als Befürworter Chabad Lubavitchs einordnen. Im von Berger veröffentlichten Brief lehnte Soloveitchik letztendlich wieder den Glauben an die Wiederauferstehung eines Toten als Messias ab, aber er sah die Anhänger eines solchen Glaubens nicht als Abweichler oder Ausgestoßene an. Die Sorge Soloveitchiks galt stets der jüdischen Einheit (*klal Yisroel*) und gerade für deren Bewahrung, und nicht gegen den Messianismus, trat er vehement ein. Sein Rückzug aus der Öffentlichkeit und seine Bitte, den Konflikt nicht weiter nach außen zu tragen, macht noch einmal deutlich, dass Orthodoxe gewöhnlich nicht ihre Spannungen nach außen tragen.

Soloveitchik war nicht der einzige Orthodoxe, der sich erst offen gegen die *meshichist*s aussprach und dann den Rückzug antrat. Deutsch und Nadler, die ich in den

---

740 Bei ihm finden sich aber Hinweise auf eine Debatte, die etwa zeitgleich im County Yossi Magazine stattgefunden hat und hier aufgrund des begrenzten Rahmens der Analyse unberücksichtigt bleibt (siehe u.a. http://chassidusunlimited.com/rabbi_et.html, Zugriff: 06.11.2013). Die Internetseite selbst wurde seit 1996 nicht mehr aktualisiert.

741 Berger: *The Rebbe*, 2008, S. 70.

742 A.a.O. S. 71.

743 zitiert nach Berger: *The Rebbe,* 2008, S. xviii.

744 Ebd.

nächsten beiden Abschnitten vorstelle, traten diesen Rückzug aber v.a. an, weil man ihren Anschuldigungen mit massiver Kritik begegnete.

Shaul Shimon Deutsch

Deutsch begegnete uns bereits in Kapitel 5.4. Er sagte sich bereits 1995 mit seinen Anhängern von Chabad Lubavitch los und gründete eine eigene chassidische Gemeinschaft. Er war also spätestens ab 1996, als er sich selbst zum *rebe* ausrufen ließ, kein Chabad Lubavitcher mehr, sondern ein außenstehender Kritiker. Deutsch monierte v.a. die Idealisierung und die Verherrlichung des *rebns*, die in der Messias-Verehrung für ihn ihren Höhepunkt fand (‚total, total idol worship').[745] Er ließ daher seine Biographie des *rebn*s, die bisher nur in einer edierten Form bei *Mendelsohn Press Inc.* erschienen war,[746] ohne die Änderungen des Herausgebers in einem anderen Verlag publizieren. In den Chabad Lubavitcher Buchläden konnte diese Version allerdings nicht erworben werden. Ein Rabbinergericht in Crown Heights hatte diese Ausgabe für ungesetzlich erklärt. Deutschs Verleger verteilte daraufhin Exemplare unter den Einwohnern Crown Heights und versandte die Biographie auch per Email an Chabad Lubavitcher Repräsentanten vor Ort und im Ausland. Im Anschluss an diese Aktionen reichte Aaron Mendelsohn (*Mendelsohn Press Inc.*) Anklage wegen Verletzung des Urheberrechtes ein.[747] 1997 veröffentlichte Deutsch dann den zweiten Band seiner *Larger than Life* Reihe und verurteilte darin, die anhaltende ‚messianic campaign' in Chabad Lubavitch.[748] Was nun folgte, lässt sich wohl am treffendsten als ‚Rufmord' titulieren: 1998 wurde über die *Jewish Telegraphic Agency* eine Falschmeldung herausgebracht, die besagte, Deutsch habe Gelder veruntreut und sei verhaftet wurden. Ein Radiosender, bei dem Deutsch eine eigene Sendung hatte, erhielt Drohanrufe. Seine Sendung wurde kurz darauf eingestellt. Deutsch selbst erhielt anonyme Todesdrohungen und wurde unter Polizeischutz gestellt. Offizielle Stellen Chabad Lubavitchs lehnten eine Stellungnahme zu den Vorfällen ab.[749] Deutsch, der noch 1997 einen dritten Band seiner *Larger than Life* Reihe geplant hatte, verzichtete auf weitere Publikationen.[750] 2011 beschrieb er den Konflikt mit Chabad Lubavitch nur noch als ‚developments within the community' und gab an, dass er auch weiterhin gute Kon-

745 Kessler: „Dissidents Name 'Rebbe'", 06.12.1996, S. 1.

746 Mendelsohn: *The Rebbe Vol. 1 The early years*, 1995. In dieser Version waren u.a. Bilder geschwärzt wurden, die den *rebe* und seine Frau nicht entsprechend der orthodoxen Traditionen gekleidet zeigten.

747 Jolkovsky, Binyamin: „Battle over the Rebbe is one for the books", in: *New York Post*, 04.03.1996, S. 5.

748 Der zweite Band war Berger gewidmet: „This book is dedicated to Dr. David Berger for his tremendous courage in standing against the Messianic campaign." (a.a.O. [Widmung]).

749 Jolkovsky: „The 'Messiah Wars' heat up", 19.02.1998.

750 Deutsch: *Larger than Life Vol. 2*, 1997, S. 276.

takte zu seiner alten Nachbarschaft in Crown Heights pflege.[751] Auch wenn Deutsch zunächst ein großes Engagement gegen den Messianismus aufbrachte, so stellte er seine Anschuldigungen nach wenigen Jahren ein. Die Frage, ob für seinen Rückzug entscheidend war, dass er verleumdet und bedroht wurde, muss aufgrund der Quellenlage unbeantwortet bleiben.[752] Kommen wir nun zu Nadler, der uns bereits vor dem Tod des *rebn*s begegnete und bereits Anfang der 1990er Jahre den *outreach* als ‚messianic' kritisierte.

Allan Nadler

Nadler setzte nach dem Tod des *rebn*s seine Kritik zunächst fort. Gegenüber dem *Forward* gab er 1994 folgende Stellungnahme ab:

> „I am a lot more detached ever since the Rebbe died. Before, I felt that Lubavitch had a place in the table of Jewish discourse. But now, they are closer to Christianity in their way of thinking."[753]

In einem zweiten Artikel für die *New Republic* nannte er den Messianismus ‚christological' und stellte folgende Prognose auf:

> „The youthful faction in Lubavitch that continues to proclaim him as the Messiah who will be resurrected (an idea with absolutely no basis in Jewish texts) will likely be ostracized by the movement's traditional mainstream, and, like the early Christians, develop into a cult of its own."[754]

Doch man schien Nadlers Kritik nicht ernst zu nehmen. 1994 hatte er bereits den Ruf inne, ein Gegner der *chassidim* und insbesondere Chabad Lubavitchs zu sein. Der Wissenschaftler Magid sah seine Kritik als wenig objektiv an.[755] Nadler beschloss dann relativ bald, sich – aufgrund seiner ‚evolving theological and historical perspectives' – von der jüdischen Orthodoxie loszusagen. Dieser Beweggrund stammt aus einem Wikipedia-Artikel zu seiner Person.[756] Der Eintrag war von Nadler selbst überarbeitet wurden. Ich will kurz erläutern, wie es dazu kam: Ich hatte ihn per Email kontaktiert, weil es in dem Wikipedia-Eintrag zunächst hieß, er habe sich aufgrund der Messianismus-Debatte, in der er selbst zur Zielscheibe von Kritik wurde, von der Orthodoxie abgewandt. Ich fragte ihn daher, ob der Messianismus ausschlaggebend

---

751 U.a. war sein Schwager zu diesem Zeitpunkt der Leiter des dortigen *Community Council*s (Benso, Barbara: „Rabbi Shaul Shimon Deutsch and His Living Torah Museum", in: http://www.vosizneias.com/ [Blog], 05.06.2011, unter: http://www.vosizneias.com/85015/2011/06/05/brookln-ny-rabbi-shaul-shimon-deutsch-and-his-living-torah-museum/, Zugriff: 22.05.13.

752 Wie bereits angemerkt, kam ein Gespräch mit Deutsch nicht zustande und ich erhielt auch auf eine Email-Anfrage keine Antwort.

753 Lagnado: „Rabbis Blast Lubavitcher Messianism", 02.12.1994, S. 4.

754 Nadler: „King of Kings county", 11.07.1994, S. 18.

755 Magid: „Myopic Report on *Moshiach*", 23.12.1994, S. 6.

756 [Wikipedia-Eintrag]: „Allan Nadler", o.D., unter: http://en.wikipedia.org/wiki/Allan_Nadler, Zugriff: 18.11.2013.

für seine Entscheidung war. Er verwies mich dann wieder auf den Wikipedia-Artikel. Er hatte ihn abgeändert. Nun war im Artikel vermerkt, dass der Messianismus zwar nicht ganz unbedeutend, aber doch nicht der alleinige Grund für seine Abwendung von der Orthodoxie gewesen war.[757]

In den Folgejahren blieb Nadler gegenüber der Orthodoxie kritisch, positionierte sich aber nicht wieder gegen den Messianismus.[758] Anhand seiner Rezension von Bergers Buch *The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference* (2001) für den *Forward* zeigte sich aber, dass er weiterhin den Messianismus ablehnte. Er nannte darin Chabad Lubavitch ‚one of the most prominent movements in the contemporary Jewish world', lobte aber gleichzeitig Bergers Buch, das Juden die ‚true nature and scope'[759] des weithin gelobten *outreach*s aufzeigen würde. Er selbst hatte allerdings jede Ambitionen für eine weitere Auseinandersetzung verloren:

> „I cannot help but admire Rabbi Berger for his idealism and tenacity in waging a good fight against an obvious perversion of traditional Judaism."[760]

Nadler, Deutsch und Soloveitchik waren neben Berger die einzigen orthodoxen Juden, die sich offen gegen den Messianismus positionierten. Im Gegensatz zu Berger stellten sie aber ihr Engagement gegen den Messianismus relativ schnell wieder ein. Berger hingegen klagte den Messianismus über Jahre hinweg an und hielt beharrlich an seinen Positionen fest. Bevor ich zu Berger komme, will ich auf die Reaktionen anderer Orthodoxer eingehen, insbesondere auf die *charedim*. Im Gegensatz zu den oben Genannten traten sie mit ihrer Kritik nicht an die jüdische Öffentlichkeit.

6.1.3.2 Interne Kritik: Reaktionen der *charedim*

Die *charedim* beschränkten ihre Maßnahmen gegen den Messianismus auf ihre eigenen Reihen. Es existieren nur wenige Quellen, die für Außenstehende zugänglich sind und uns über dieses Vorgehen Auskunft geben. Die wichtigste ist *The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference* (2008). Hier gibt Berger in einem neuen Vorwort Auskunft auf die jüdischen Reaktionen. In den übergreifenden jüdi-

---

[757] Nadler, Allan: „Re: Chabad Lubavitch", persönliche Email an die Autorin, 18.11.2013.

[758] Nadler arbeitete u.a. als Forschungsleiter des YIVO sporadisch mit Chabad Lubavitch zusammen, um in Russland verbliebene Bücherbestände jüdischer Bibliotheken zu erhalten und in die USA zu überführen (Specter, Michael: „Piles of Storied Jewish Books Are Languishing in Lithuania", in: *New York Times*, 24.11.1996, unter: http://www.nytimes.com/1996/11/24/world/piles-of-storied-jewish-books-are-languishing-in-lithuania.html?pagewanted=print, Zugriff: 02.05.2014; siehe auch: Nadler, Allan: „The Life (and Death and Life) Of the Rebbe", in: *Forward*, 02.06.2010, unter http://forward.com/articles/128494/the-life-and-death-and-life-of-the-rebbe/, Zugriff: 25.09.13.

[759] Hier spielt Nadler auf die messianischen Bezüge des *outreach*s an (siehe Kapitel 5.1).

[760] Nadler: „A Historian's Polemic Against 'The Madness of False Messianism'", 19.10.2001.

schen Medien wurden diese internen Debatten nicht aufgegriffen, sondern erst Berger, der auch die nötigen Sprachkenntnisse und Kontakte zu den orthodoxen Kreisen hatte, legte diese Debatten offen. Er erntete, wie wir sehen werden, dafür nicht nur Lob. Vertreter der *charedim*, die sich zwar in ihren eigenen Reihen offen gegen Chabad Lubavitch positionierten, distanzierten sich später gegenüber Bergers Engagement (siehe Abschnitt ‚Eigene Interpretationen und Boykottversuche').
Ich ergänze Bergers Schilderungen durch einige Anmerkungen zu den *Satmarer* Reaktionen (siehe Abschnitt ‚Abschottung').

Eigene Interpretationen und Boykottversuche

Zunächst schienen die Orthodoxen nicht offensiv gegen die *meshichist*s vorgegangen zu sein. Man konzentrierte sich darauf, die eigenen Interpretationen zum Kommen des Messias den Aktionen der *meshichist*s entgegenzustellen. Diese Strategie ist uns bereits bei *Agudas* begegnet, die verschiedene Schriftenreihen mit ihren Interpretationen veröffentlichten.[761] Im März 1996 erschien z.B. nahezu gleichzeitig mit der Reklametafel der *meshichist*s ein Artikel zum Kommen des Messias im *Jewish Observer*. Der Artikel gab die Interpretation eines bekannten Rabbiners wieder.[762] Dieser betonte, dass der Glaube an das Kommen des Messias, v.a. der Aspekt seines Kommens, entscheidend für den Erhalt des jüdischen Glaubens sei.[763] Ähnlich gingen auch andere rabbinische Persönlichkeiten vor. Feldman[764] schrieb in einer Widmung für das Buch von Brand *On Eagles' Wings: Moshiach, Redemption and the World to Come* (2002):

> „Since the belief in Moshiach is one of the cardinal principles of Judaism, it is obvisously incumbent upon us to be clear about what this belief entails. By defining the concept of Moshiach as it is understood by the classic sources for English speaking readers, 'On Eagles' Wings' is an important contribution towards the attainment of this clarity. Particularly in our times, to define who Moshiach is not, is as vital as to define who he is. The concept of Moshiach has in recent years been perverted by irresponsible elements of Jewry by the introduction of foreign concepts; for example, that the Moshiach will be resurrected from the dead or, alternatively, that he is an embodiment of the Divine. Your book shows that these concepts have no basis in Jewish mesorah (tradition). May your book bring the Jewish people closer to true emunah (faith), and may we be worthy to witness the coming of Moshiach speedily in our days."[765]

---

761 U.a. Agudas Chassidei Chabad: *Oh Rebbe*, 1994 und die Schriftenreihe von Shalom Dovber Levin, *Kovets mashiach ugeulah* (7 Bände).

762 Yaakov Kamenetzky (1891-1986) war ein Rechtsausleger und Talmud-Gelehrter. Er leitete ab 1948 die Yeshiva Torah Vadoos in Brooklyn/ New York (Elias, Joseph: „Rabbi Yaakov Kamenetzky זצ"ל on Expecting Moshiach", in: *Jewish Observer* 29 (2), 1996, S. 7-10).

763 A.a.O. S. 9.

764 Aharon Feldman (*1932) war zu diesem Zeitpunkt Leiter der Yeshiva Ner Israel in Baltimore.

765 Feldman; Aharon: „o.T. [Widmung]", in: Brand, Hershel: *On Eagles' Wings: Moshiach, Redemption and the World to Come*, Southfield, MI: Targum Pr., 2002, Einband.

Der Erhalt der jüdischen Einheit, wie ihn schon Soloveitchik proklamierte, schien auch diesen orthodoxen Stimmen das oberste Gut. Die ‚Verlorenen' könnten zurück zum Glauben finden:

> „Futhermore, even those who would seem to have been lost, will also be defended by Yitzchak; as the Gemora says: „My sons, not Your sons?" This is a reference to the special status of the Jews as G-d's children. Even when children betray their an central heritage, the link to their fathers is not broken. Therein lies our claim to redemption, however much we may have strayed."[766]

Offensiv schien man v.a. 1997 vorzugehen, als die *meshichist*s Reklametafeln in New York angemietet hatten und sich mit *Agudas* einen Anzeigenwettkampf in der *New York Times* lieferten.[767]

Am 01.03.1997 hielt Elya Svei, ein Mitglied des *Council of the Torah Sages*[768], bei einer Veranstaltung der *Agudath Israel of America* eine Rede und kommentierte dabei die Sünde des goldenen Kalbs.[769] Er erinnerte sein Publikum daran, welche Konsequenzen ‚the prevailing silence in the face of developments within the Lubavitch movement' mit sich bringe.[770]

Kurz darauf versuchte man, zwei Chabad Lubavitcher *yeshivos* die staatlichen Subventionen zu entziehen. Zu diesem Zeitpunkt war die Organisation *Association of Advanced Rabbinical and Talmudical Schools* (AARTS) für die Weitergabe der staatlichen Mittel an die orthodoxen Schulen zuständig. Diese Institution wollte nun die Subventionen für Oholei Torah, Brooklyn und Tomchei Tmimin, Brooklyn einbehalten. Daraufhin wurde eine Rabbinerversammlung einberufen, in der sich verschiedene Chabad Lubavitcher über AARTS empörten:

> „Er (Shneur Zalman Gourary, C.A.) hat zugegeben, wenn es Meinungsverschiedenheiten wegen dem freiwilligen Ausrufen von ‚Es lebe unser Lehrer, unser Rebbe, König Messias für alle Zeiten' gibt, (dann, C.A.) ist das eine innere Angelegenheit von Lubavitch. Wir haben, Gott sei Dank, Rabbiner und Gerichte, die beschließen, wie man sich zu benehmen hat. Aber keiner von draußen hat das Recht sich einzumischen, seine Meinung zu sagen oder eine *yeshiva*, wo man das *yechi* sagt, zu bestrafen."[771]

In ihrem Protest gaben die Chabad Lubavitcher zwar zu, dass man in den *yeshivos* Schneerson als Messias verkünde, aber sie behaarten darauf, dass dies freiwillig ge-

---

766 Elias: „Rabbi Yaakov Kamenetzky זצ"ל on Expecting Moshiach", 1996, S. 10 (Hervorhebungen entsprechend dem Original).

767 Siehe Kapitel 5.4.

768 Elya Svei (1924-2009) war einer der Leiter der Talmudical Yeshiva of Philadelphia. Er galt als einer der führenden Vertreter der *charedim*.

769 Das goldene Kalb steht als Symbol für *avoyde zore*. Es geht auf eine biblische Erzählung zurück, in der die Israeliten nach dem Auszug aus Ägypten ein goldenes Kalb erschufen und es anbeteten, während Mose auf dem Berg Sinai die zehn Gebote erhielt. Als Mose Zeuge davon wurde, zerbrach er die Tafeln (Ex 32, 1-4).

770 Berger: *The Rebbe,* 2008, S.85; Keller, Chaim Dov: „The Best of Times, The Worst of Times", in: *Jewish Observer* 30 (5), 1997, S. 39.

771 Yakobson, Gershon: „vegn mentshn zakhn un gesheenishn: sharfer briv fun harov pinkhas hirshprung tsu dr. [dokter] bernard (barukh) frishman, direktor fun 'A[A]RTS'", in: Algemeiner Journal, 20.06.1997, S. 1.

schehe und allein eine innere Angelegenheit Chabad Lubavitchs sei. Man klagte das Vorgehen AARTS als Angriff der *mitnagdim* gegen die *chassidim* an. Man wolle gegen Chabad Lubavitch aufhetzen und sie als *apikorsim* brandmarken.[772] Der Protest Chabad Lubavitchs hatte offensichtlich Erfolg, denn die betroffenen *yeshivos* blieben Mitglieder der AARTS und erhielten weiterhin die staatlichen Subventionen.[773]

Im *Jewish Observer* erschien ebenfalls im Sommer 1997 der erste von zwei Artikeln Kellers. Auch er war eine bekannte rabbinische Persönlichkeit.[774] Unter dem Titel ‚The Best of Times, The Worst of Times' schrieb er über die gegenwärtigen Gefahren, denen sich die Orthodoxie stellen müsse. Erst am Ende seines Artikels problematisierte er dann den Messianismus. Er sprach von ‚active messianism', der eine beängstigende Wendung zur *avoyde zore* eingeschlagen habe.[775] Im Gegensatz zur Kritik Soloveitchiks und Nadlers ging es nun nicht mehr um die Frage, inwieweit das Verkünden eines Toten als Messias mit der *halacha* im Einklang stehe. Die *meshichist*s schienen Schneerson als Gott zu verehren (*avoyde zore*). Keller forderte die Orthodoxen auf, ihr Schweigen zu brechen und einzuschreiten:

> „The Orthodox world looks for guidance; the non-Orthodox world impugns us with guilt by association; those in Lubavitch who are opposed to all this look for support."[776]

Im Anschluss an diesen Artikel zirkulierte ein Brief des Direktors der Chabad Lubavitcher Niederlassungen in Illinois, Daniel Moscowitz. In diesem wehrte sich Moscowitz gegen den *avoyde zore* Vorwurf und schrieb:

> „(…) these statements (candidate for *Moshiach*; Essence and Being, C.A.) are well within the mainstream of Torah thought as recognized by the non-Chassidic world."[777]

Moscowitz klagte Keller an, er habe die Begriffe ‚Essence' und ‚Being', mit denen die Chabad Lubavitcher die besondere Stellung des *rebn*s betonten, nicht in ihrer chassidischen (mystischen) Bedeutung erfasst (*atzmut umahut*).[778] Auch im *Algemeiner Journal* und in den Protesten anderer Chabad Lubavitcher[779] finden wir diese

---

772 A.a.O. S. 5. Siehe auch Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 85f.

773 A.a.O. S. 86.

774 Chaim Dov Keller (*1930) leitete zu diesem Zeitpunkt die Telshe Yeshiva in Chicago.

775 Keller: „The Best of Times, The Worst of Times", 1997, S. 39. Er bezog seine Anschuldigungen auf eine Anzeige der *meshichists*, die im Juli 1997 in der *New York Times* erschienen war (Springer: „The Third Tammuz is Not the Rebbe's Yahrzeit" [Anzeige], 08.07.1997, S. A5).

776 Keller: „The Best of Times, The Worst of Times", 1997, S. 39; siehe auch Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 87.

777 Keller, Chaim Dov: „ G-d-Centered or Rebbe/Messiah-Centered: What is Normative Judaism?", 1998.

778 Ebd.

779 Yakobson: „foderungen az histadrus harabonim zol zikh antshuldikn far 'anti-meshiekh'rezolutsye", 05.07.1996, S. 3; Schochet, J. Immanuel: „G-d-Centered or Machloket-Centered: Which is Normative Judaism? A Response to Rabbi Chaim Dov Keller of Chicago", in: *Algemeiner Journal*, 27.03.1998, S. B4.

Argumentation wieder: Die *mitnagdim* würden die chassidischen Konzepte nicht verstehen und die alte Feindschaft wieder aufleben lassen.[780]

Der Brief von Moscowitz war übrigens ursprünglich als Leserbrief an den *Jewish Observer* gerichtet, aber die Zeitschrift hatte dessen Publikation abgelehnt.[781] Mir selbst standen nur diejenigen Zitate zur Verfügung, die Keller in einem zweiten Aufsatz für den *Jewish Observer* 1998 anführte.[782] Keller schrieb, er habe von ‚some of my Lubavitch friends' von Moscowitzs Schreiben gehört.[783] Unter Rückbezug auf Moscowitzs Ausführungen zu *atzmut umahut* postulierte Keller, es sei kein Zweifel möglich, die Chabad Lubavitcher betrieben *avoyde zore*:

> „Praying to the tzaddik, upon whom one has conferred the qualities of omniscience and omnipotence, is avoda zara (*avoyde zore*, C.A.).“[784]

Allerdings blieb Keller voller Bewunderung für den *rebe* und den von ihm initiierten *outreach*:

> „There is no question that the Lubavitcher Rebbe created the world's largest Jewish outreach organization and one of the largest educational networks. It is indeed sad to see a movement with so much good to its credit and so much mesiras nefesh (Aufopferung, C.A.) being dragged down and discredited by tragically misguided people.“[785]

Im englischen Teil des *Algemeiner Journal* schaltete sich nun der uns bereits bekannte und angesehene Chabad Lubavitcher Gelehrte Schochet ein.[786] Er protestierte harsch gegen Kellers Artikel: Dieser sei nicht nur ein Angriff gegen Chabad Lubavitch, sondern gegen die *chassidim* insgesamt. Auch wenn sich Schochet im Artikel klar von den *meshichist*s abgrenzte,[787] so beharrte er darauf, dass man sie nicht mit dem Christentum oder Shabbatei Zvi vergleichen könne. Sie würden sich an die Gebote der *halacha* halten und auch der Glaube, wonach Schneerson ein möglicher Kandidat für den Messias bliebe, sei legitim.[788] Die *meshichist*s könne man nur dahingehend kritisieren, dass sie ihren Glauben als absolut deklarieren:

> „The Meshichists can and must be criticized for converting a (legitimate) personal belief and conviction into a categorical imperative.“[789]

Schochet warf Keller außerdem vor, die jüdische Orthodoxie zu spalten:

---

780 Bereits im 18. Jh. hatten die *mitnagdim* die autoritäre Stellung des *rebns* abgelehnt (siehe Kapitel 5.1).
781 Schochet: „G-d-Centered or Machloket-Centered", 27.03.1998, S. B3.
782 Keller: „ G-d-Centered or Rebbe/Messiah-Centered?", 1998.
783 Ebd. Schochet schrieb später, Moscowitz habe Keller eine Kopie zukommen lassen (Schochet: „G-d-Centered or Machloket-Centered", 27.03.1998, S. B3).
784 Ebd.
785 Ebd.
786 Schochet: „G-d-Centered or Machloket-Centered ", 27.03.1998, S. B3f. (siehe Kapitel 6.1.2).
787 Er verurteilte sie als ‚harmful aberration' und gab zu, dass er einige der *meshichists* für ihre Worte getadelt habe (Schochet: „G-d-Centered or Machloket-Centered ", 27.03.1998, S. B3).
788 Schochet zweifelte hier Kellers Interpretation der jüdischen Schriften an und bemängelte seine Kenntnisse (a.a.O. S. B4).
789 Ebd.

„The effect of his (Kellers, C.A.) article is not to resolve confusion but to create it. Its sole achievement is to generate divisivness, which is worse than avoda zarah."[790]

Er selbst zöge es vor, die Kontroverse nicht zu führen, aber Kellers Vorwürfe verlangten eine Antwort. Es sei nicht seine Absicht ‚to set up the record straight shelo yarbu machloket beYisrael (hebr. ‚auf das sich der Streit unter den Juden nicht vermehre', C.A.)'.[791] Keller stellte sich weder Schochet, noch führte er seine Kritik fort.

Für die Kritik der *charedim* blieb kennzeichnend, dass sie sich stets auf ein orthodoxes Publikum begrenzte und nicht die Öffentlichkeit suchte. Keller äußerte gegenüber Berger, mit dem er telefonisch in Kontakt stand, er wolle nicht an die breite Öffentlichkeit treten. Seine Kritik sei allein für das Publikum des *Jewish Observers* bestimmt.[792] Berger bat auch Friedman, der 2002 die oben zitierte Widmung für Brands Buch *On Eagles' Wings* verfasste, ebenfalls eine solche für die hebräische Ausgabe seines Buches zu verfassen. Friedman lehnte dies ab.[793] Auch wenn die beiden Rabbiner mit Berger in Kontakt standen, zogen sie es vor, diskret gegen den Messianismus vorzugehen und ihre Anschuldigungen nicht mit der Öffentlichkeit zu teilen. Man wollte nicht, dass die internen Konflikte die Aufmerksamkeit Außenstehender auf sich ziehen.

Fassen wir zusammen: Wie wir gesehen haben, hatte sich die Debatte um den Messianismus über die Jahre zugespitzt. Zu Beginn hatte der Glaube, der *rebe* käme trotz seines Todes als Messiasprätendent in Frage, für Kritik gesorgt. Ab 1997 gerieten die Chabad Lubavitcher dann unter den Verdacht der *avoyde zore.* Die Kritik und Boykottversuche blieben diskret und wurden relativ schnell wieder eingestellt. Diese Unbeständigkeit war nicht zuletzt dem geeinten Protest der Chabad Lubavitcher zu verdanken. Sie beharrten darauf, dass der Messianismus eine interne Angelegenheit der Gruppe sei und schmetterten Versuche, die Gruppe der *avoyde zore* anzuklagen, mit einer Gegenklage ab: Die Verehrung des *rebn*s zu kritisieren sei nichts weiter als die Auffrischung der altbekannten Fehde zwischen den *mitnagdim* und den *chassidim*. Die Chabad Lubavitcher waren sich einig: Die Stellung des *rebn*s galt ihnen als unantastbar. Schochets Stellungnahme zeigte uns außerdem, dass der Glaube der *meshichist*s – so lange man ihn als Privatmeinung und nicht etwa im *outreach* äußerte – an Chabad Lubavitch anschlussfähig war.[794]

---

790 Ebd.
791 Ebd.
792 Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 109.
793 Friedman schrieb für Berger allerdings einen Brief, den er in der zweiten Auflage seines Buches dann veröffentlichte (Berger: *The Rebbe*, 2008, S. xixf.).
794 Dies zeigte sich bereits anhand des Vorgehens *Agudas*. Die Organisation unterband den Messianismus im *outreach*, duldete ihn aber als Privatmeinung (siehe Kapitel 5.4).

Trotz aller Spannungen und Konflikte, die die *meshichist*s innerhalb der jüdischen Orthodoxie auslösten, beriefen sich die Kontrahenten in den Debatten immer wieder auf die jüdische Einheit (*klal Yisroel*), die es zu erhalten gelte und bekundeten damit implizit, dass man den Konflikt lösen und nicht etwa in einer Verbannung der *meshichist*s eskalieren lassen wolle. Den Verweis auf die jüdische Einheit (*klal Yisroel*) finden wir nicht nur bei Soloveitchik, Schochet und Kamenetzky, sondern auch in der Kritik der *Satmarer* wieder, auf die ich im folgenden Abschnitt eingehe.

Abschottung

Der *Satmarer rebe*, der zum Zeitpunkt des Todes Schneersons gerade in Israel weilte, reagierte mit Spott auf das seiner Meinung nach nun unweigerlich gekommene Ende jeglichen Messianismus:

„Now we have to wait for the real Messiah".[795]

Damit schien sich für die *Satmarer* die ganze Debatte um den Messianismus erledigt zu haben:

„(...) was werden sie (die Irregeleiteten, C.A.) jetzt sagen, er (Schneerson, C.A.) ist doch gegangen den Weg aller Menschen (tot, C.A.), vielleicht werden sie jetzt zu Verstand kommen, vom Glauben an die Lüge der *meshichists* ablassen und die unglückseeligen Juden zu sich kommen lassen (...)."[796]

Es fällt auf, dass die Artikel in *Der Yid* nicht namentlich von Chabad Lubavitch oder Schneerson sprachen. Feststeht, dass die *Satmarer* den Messianismus für unnormal und kindisch hielten:

„Die Krönung, dieser ganze kindische Vorgang, ist weit von dem entfernt, was die Juden [von Gott] empfangen haben und [es] ist der Tradition der Väter fremd."[797]

Diejenigen, die den Ansichten der *meshichist*s folgen würden, seien irregeführt und manipuliert worden:

„Aus tiefen Herzen reißt sich [ergeht] eine Bitte an die Verirrten und Irregeleiteten heraus, entfernt euch von den fremden Göttern, die in eurer Mitte sind,[798] lasst ab von den Gott-leugnenden Gedanken, die sich unter euch ausgebreitet haben, und reinigt euch und wechselt eure Kleidung,[799] reinigt euch von den messianischen Gedanken und von allem Niederen, lasst in Ruhe die unbeholfenen, eingefangenen, unterdrückten Juden, die wanken und mit sich selbst kämpfen [hadern]. Lehnt diese Prüfung nicht ab, später werdet ihr zu Fall gebracht. Denkt daran, es ist ein Spiel mit dem Feuer."[800]

Die *Satmarer* waren offensichtlich um Chabad Lubavitch besorgt und sahen sie trotz aller Konflikte als , אונזערע ברידערס' (unsere Brüder, C.A.) an.[801]

---

795 Eisenberg: *Boychiks in the Hood*, 1995, S. 232.

796 o.A.: „Ad mosay? Vilang nokh?", in: *Der Yid*, 17. 06.1994, S. 5.

797 Ebd.

798 Da diese Passage in Hebräisch ist, scheint es sich um ein Bibelzitat zu handeln (Gen 35:2).

799 Hier wird das obere Bibelzitat fortgeführt.

800 o.A.: „Ad mosay? Vilang nokh?", 17. 06.1994, S. 49.

801 I.M.M.: „Da´t torah shel haṣadikim lebayit lyubavitsh nbg"m be´inyan haṣionut u´avizareyhu[en]", in: *Der Yid*, 24.06.1994, S. 48.

Nach 1994 brachen unter den *Satmarern* die Diskussionen zum Messianismus nicht ab. Crown Heights wurde als ‚no go area' gebrandmarkt.[802] Die *Satmarer* schotteten sich gegenüber Chabad Lubavitch in gleichem Maße ab, wie sie es sonst gegenüber der säkularen Welt zu tun pflegten.[803] Für den Außenstehenden kann ein solches Verhalten leicht als Ignoranz wirken. Aber dieser Eindruck zeigt v.a., wie gut die Abschottung gelang. Die interne Kritik und die Ächtung jeglichen Kontaktes mit Chabad Lubavitchern dienten dem Schutz der eigenen Gemeinschaft.[804] Diese Strategien sind für Juden, die stets als religiöse Minderheit in mehrheitlich nicht-jüdischen Gesellschaften lebten, durchaus bewährte Mittel, um die jüdische Identität zu bewahren.[805]

In den vergangenen Jahren näherte sich das Verhältnis zwischen Chabad Lubavitch und anderen *charedim* wieder an. Die zentralen Einrichtungen, wie die *Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library*, werden wieder von anderen *chassidim* genutzt.[806] In Zeitungsberichten fand ich weitere Hinweise, dass *Satmarer* auf ihren Reisen *chabad houses* besuchen und die Arbeit der *shlichim* auch finanziell unterstützen. Sie scheinen zwar weiterhin die Chabad Lubavitcher Produkte zu boykottieren, aber die *shlichim* nehmen darauf Rücksicht und halten für sie koschere Produkte anderer Hersteller bereit.[807]Ich will, bevor wir zu den Reaktionen der nicht-orthodoxen Juden kommen, noch einmal kurz zusammenfassen:

Wir sahen, dass die Strategien der *charedim* v.a. darauf abzielten, die eigenen Positionen innerhalb der jeweiligen Gemeinde oder Dynastie zu stärken (Friedman, Keller, *Satmarer*). Ihre Maßnahmen waren weder zentral ausgerichtet, noch ging man offensiv gegen den Messianismus vor. Der geeinte Protest der Chabad Lubavitcher verhin-

---

802 Interview mit einem *Satmarer*, Williamsburg, Brooklyn [05.07.2011]). Siehe auch Ehrlich: *The Messiah of Brooklyn*, 2004, S. 177.

803 In der wissenschaftlichen Literatur spricht man gewöhnlich von ‚Separierung' (siehe u.a. Sharot: *Messianism, Mysticism, and Magic*, 1987, S. 192; Hase, Thomas: „Anmerkungen zur Geschichte des religiös begründeten Schulboykotts in Deutschland", in: *RSG* 10(1), 2009, S. 86).

804 2011 konnte ich diese interne Kritik und Ächtung in Williamsburg, dem Brooklyner Bezirk, in dem v.a. *Satmarer* leben, selbst beobachten. Der Bezirk war mit jiddischen Plakaten dekoriert, in denen die *Satmarer* ihre Anhänger(innen) aufforderten, sich entsprechend der *halacha* zu kleiden und keine ‚Tanktops' zu tragen (siehe auch Short, Aaron: „A 'modest' proposal", in: *Brooklyn Paper*, 10.-16.06.2011, S. 5).

805 Siehe weiterführend Kapitel 6.1.4.

806 Eigene Beobachtungen (*Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library*, Crown Heights, New York, 19.07.2011).

807 Mark: „Chabad Gathering ", 16.11.2007; Brostoff, Marissa: „In Terror, Satmar and Chabad Rabbis United", in: *Forward*, 04.12.2008, unter: http://forward.com/articles/14671/in-terror-satmar-and-chabad-rabbis-united-/, Zugriff: 30.09.2013; Kraft, Dina: „Tears And Praise As Israeli Victims Of Mumbai Attack Are Laid To Rest By", in: *Jewish Press*, 03.12.2008, unter: http://www.jewishpress.com/news/tears-and-praise-as-israeli-victims-of-mumbai-attack-are-laid-to-rest/2008/12/03/0/?print, Zugriff: 14.10.13.

derte, dass sich der Widerstand der *charedim* ausbreitete, so dass sich die Kritiker letztendlich uneins blieben.
Im nächsten Kapitel wende ich mich nun den nicht-orthodoxen Kritikern zu. Auch ihre Anschuldigungen waren nur von kurzer Dauer. Als *minim* waren sie nicht in der Position, sich bei Chabad Lubavitch oder anderen orthodoxen Vertretern Gehör zu verschaffen. Stattdessen nutzten sie später den Messianismus, um entweder ihre eigenen Interpretationen zu legitimieren oder ihre Kritik an der Orthodoxie insgesamt weiter voranzutreiben.

6.1.3.3 Infragestellung der jüdischen Orthodoxie: Kritik aus den Reihen des liberalen Judentums

Das Verkünden eines Toten als Messias schreckte auch die liberalen Juden auf. Man fragte sich, ob die Chabad Lubavitcher verrückt geworden seien und v.a. der *outreach* geriet in Misskredit:

> „True, the vocabulary of all Jews should include the concept of Messianism, the belief that each of us can help create a finer and nobler world. We believe in the possibility of *tikkun*, of improvement, of repairing the ills of our society so there is more justice and *shalom* for every child of God, white or black, Jew or Christian, female or male. That is Messianism as understood in Reform Judaism. But to spend hundreds of thousands of dollars on a worldwide campaign designed to seduce gullible people into the belief that a certain man from Brooklyn – a dead man, at that – will soon reveal himself as the Messiah, that is not Judaism! It is brazen hucksterism."[808]

Die öffentlichen Statements orthodoxer Kritiker nährten diese Zweifel.[809] Aber einen Vergleich Chabad Lubavitchs mit den *Messianic Jews* verwarf man und diskreditierte ihn als unhaltbar.[810] Der einzige, der die Chabad Lubavitcher mit den *Jews for Jesus* auf eine Stufe stellte, war Sherwin Wine (*Humanistic Judaism*). Er bezeichnete sowohl die Chabad Lubavitcher als auch die *Jews for Jesus* als ‚messianic Jews'.[811]
Ansonsten setzte man sich kaum mit dem Messianismus auseinander, denn die liberalen Denominationen hatten Ende der 1990er Jahren ganz andere Probleme zu meistern: Im April 1997 proklamierte die *Union of Orthodox Rabbis*, dass alle liberalen

---

[808] Der Autor war zu diesem Zeitpunkt Präsident der *Central Conference of American Rabbis* (CCAR) (Maslin, Simeon J.: „Who are the authentic Jews?", in: *Reform Judaism* 24 (4), 1996, S. 14; siehe auch Shanks: „The Source of the Rebbe's Influence", 1995, S. 6).

[809] Erinnert sei an Deutsch, Berger, Nadler und Soloveitchik, die sich u.a. gegenüber dem *Forward* positionierten.

[810] Siehe u.a. Shanks, Hershel: „Outreach in Usbekistan", in: *Moment* 23 (5), 1998, S. 48; Prager, Dennis: „Irresponsible Slander", in: *Moment* 27 (1), 2002, S. 30.

[811] Siehe Shanks, Hershel: „[Interview mit Sherwin Wine] Judaism without (God)", in: *Moment* 24 (1), 1999, S. 82.

Denominationen ‚not Judaism at all, but another religion' seien.[812] Auch Berger sprach ihnen jegliche Kompetenz in der Debatte um die *meshichist*s ab.[813]
Im Anschluss an diese offene Herabsetzung, hinterfragten sie ihre eigene Identität und ergriffen Reformen.[814] Ihr Ton gegenüber der Orthodoxie blieb gespalten: Zum einen stellten sie die Orthodoxie in Frage, zum anderen nutzten sie aber auch die orthodoxen Lehren um eigenen Interpretationen zu legitimieren.
1999 griff z.B. ein Artikel im *Reform Judaism* den *outreach* und die ihm zugrunde liegenden messianischen Vorstellungen auf, um die liberalen Konzepte zum Kommen des Messias zu bekräftigen. Der *outreach* sei eine Demokratisierung des ‚messianic drama', denn jeder könne hier seinen Anteil für das Kommen des Messias leisten.[815]
Gleichzeitig wurden immer wieder Anschuldigungen gegen Chabad Lubavitch laut, die sich aber nicht etwa gegen ihren Messianismus, sondern gegen ihre orthodoxe Lebensführung richteten:

> „I'm worried she'll grow up too religious. I wouldn't like to see her turning into a little Lubavitcher."[816]

In diesem Kontext tauchten die aus den ‚cult'-Debatten bekannten Kritikpunkte auf (u.a. Rolle der Frau) und auch die öffentliche Zurschaustellung des Judentums bildete weiterhin den Gegenstand des Anstoßes.[817] Der Messianismus wurde zwar themati-

---

[812] Maslin; Simeon J.: „The Fury of Orthodoxy", in *Reform Judaism* 27 (1), 1998, S. 20; Kraus, Naftole: „der ‚khok hahamara' un di goer-kontoversye in yisroel", in: *Algemeiner Journal*, 13.03.1998, S. 4, 11.

[813] Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 17, 26.

[814] 1999 erneuerte das *Reform Judaism* in der *Pittsburgh platform 1999* seine Richtlinien. 2001 wurden von der CCAR neue Bestimmungen für die Konversion eingeführt (o.A.: „A Statement of Principles for Reform Judaism", in: *Reform Judaism* 28 (1), 1999, S. 10f.; Fishkoff, Sue: „Reimagining the Mikveh", in: *Reform Judaism* 37 (1), 2008, S. 10; siehe auch Librach, Clifford E.: „Does Conservative Judaism have a Future?", in: *Commentary* 106 (2), 1998, S. 28-33).

[815] Hertzberg, Arthur: „Storming Heaven", in: *Reform Judaism* 27 (4), 1999, S. 16.

[816] Die Äußerung stammte von einem Mann, dessen Enkelin auf Wunsch der Eltern eine orthodoxe Schule besuchte (Blustain, Rachel: „Why more parents are choosing Jewish Day Schools", in: *Moment* 22 (1), 1997, S. 58). Ähnlichen Reaktionen finden wir in: Pogrebin, Letty Cottin: „Let us Praise (some) Orthodox Men", in: *Moment* 24 (6), 1999, S. 30; Birkner, Gabrielle: „When Children go frum", in: *Moment* 26 (6), 2001, S. 84; Yoffie, Eric H.: „Rabbi Yoffie Responds", in: *Reform Judaism* 36 (3), 2008, S. 5f.; Fishkoff, Sue: „The Chabad Challenge", in: *Reform Judaism* 32 (2), 2003, S. 17; Fishkoff, Sue: „The New Frontier", in: *Reform Judaism* 34 (4), 2006, S. 50f.; Wertheimer, Jack: „The Orthodox Moment", in: *Commentary* 107 (2), 1999, S. 24; Brenner: „A State-of-the-Sect Message", 19.09.2004; Popper, Nathaniel: „Chabad Makes Inroads at Parley", in: *Forward*, 18.11.2005, unter: http://forward.com/articles/2288/chabad-makes-inroads-at-parley/, Zugriff: 25.09.13; Epstein, Nadine: „From the Editor", in: *Moment* 34 (4), 2009, S. 6.

[817] Maslin: „Who are the authentic Jews?", 1996, S. 13; Bloom, Bernhard: „Letters – The Chabad Challenge", in: *Reform Judaism* 32 (3), 2004, S. 5f.; Davidson, Jerome K.: „When a Rabbi says no to a Menorah", in: *Reform Judaism* 23 (2), 1994, S. 23; Popper, Nathaniel: „Hanukkah Menorahs Light Path for Nativity Displays Christian Activists Cite Chabad Campaign as Precedent", in: *Forward*, 23.12.2005, unter: http://forward.com/articles/1790/hanukkah-menorahs-light-path-for-nativity-displays/, Zugriff: 25.09.13.

siert, aber in die Kritik an Chabad Lubavitchs orthodoxen Ansichten eingebunden.[818] Es gab allerdings stets Leser, die mit den Anschuldigungen gegen die Orthodoxie nicht einverstanden waren und an den Berichten selbst Kritik übten:

> „I worry that the media's portrayal of religious Jews as people to be feared, rather than respected, has caused a division between Jews. (…)We are all one family – let us all love each other as one people and, who knows, the Messiah may actually come in our generation!"[819]

Das Image des *outreach* blieb ungebrochen. Er galt wie eh und je als vorbildliches Engagement für die Bewahrung jüdischer Traditionen und Bräuche:

> „But I am a proud Jew and I'm ashamed there are rabbis who are afraid to display a menorah in public."[820]

Im *Reform Judaism* griff man die *outreach*-Programme allerdings auch als Konkurrenz der eigenen Initiativen an,[821] was wenig verwunderlich ist, wenn man bedenkt, dass Chabad Lubavitch (v.a. in Osteuropa) wesentlich erfolgreicher war.

Meist besuchten an den Feiertagen v.a. diejenigen Juden, die sich keiner der gängigen Denominationen zugehörig fühlten, die Veranstaltungen der *shlichim*.[822] Seit dem Tod des *rebn*s gelang es den Chabad Lubavitchern den *outreach* weiter auszubauen.[823] Nadler selbst, der einst Chabad Lubavitch kritisierte und die Orthodoxie verließ, lobte 2010 das ungebrochene Engagement der *shlichim* für die jüdische Welt:

> „The finest aspect of Schneerson's lasting legacy is their good work, which stands on its own merits with or without the delusional messianism."[824]

Auch die Vorwürfe, die Berger dann in seinem Buch 2001 gegen Chabad Lubavitch vorbrachte, konnten dieses positive Bild des *outreach*s bei den nicht-orthodoxen Juden nicht trüben. Vielmehr lösten Bergers Anschuldigungen einen Sturm der Entrüstung aus. V.a. der Vergleich Chabad Lubavitchs mit dem Christentum wurde als un-

---

818 Maslin: „Who are the authentic Jews?", 1996, S. 13; Yoffie, Eric H.: „Dear Reader: The Art of Welcoming", in: *Reform Judaism* 35 (2), 2006, S. 2; Yoffie, Eric H.: „Dear Reader: The Good and Bad of Chabad", in: *Reform Judaism* 36 (2), 2007, S. 2; Hersh, Amy: „If you ask me …", in: *Reform Judaism* 27 (4), 1999, S. 18; Levine, Robert N.: „Every Jew a Messiah", in: *Reform Judaism* 32 (2), 2003, S. 18f.; Boteach, Shmuley: „The Great (and Imperfect) Hope That Is Chabad", in: *Forward*, 09.12.2009, unter: http://forward.com/articles/120594/the-great-and-imperfect-hope-that-is-chabad/, Zugriff: 25.09.2013; Shanks: „Outreach in Usbekistan", 1998, S. 48.

819 Vorhies, Leslie: „Letters - Jewish Messianism", in: *Reform Judaism* 28 (1), 1999, S. 4. Siehe auch Kaufman, Ruth; Kaufman, Irving: „Who are the authentic Jews?", in: *Reform Judaism* 25 (1), 1996, S. 4; Boschwitz, Rudy: „Letters: Rethinking Chabad" in: *Reform Judaism* 36 (3), 2008, S. 4; Pearlman, David: „Letters: Unnecessary Antagonism", in: *Reform Judaism* 35 (1), 2006, S. 4.

820 Boteach: „The Great (and Imperfect) Hope That Is Chabad", 09.12.2009.

821 Yoffie: „Dear Reader: The Good and Bad of Chabad", 2007, S. 2.

822 Fishkoff: *Der Herr des Rebbe*, 2011, S. 18.

823 A.a.O. S. 22; Weiss: „Ten Years After Schneerson's Death, Lubavitch Movement Flourishes", 18.06.2004, S. 1f.. Siehe auch Cover des *Moment*, 25 (4), 2000.

824 Nadler: „The Life (and Death and Life) Of the Rebbe", 02.06.2010. Siehe auch: Prager, Dennis: „A New Approach to Jews-for-Jesus", in: *Moment* 25 (3), 2000, S. 28.

haltbar zurückgewiesen.[825] Pinsky postulierte sogar, dass gerade der Messianismus um Schneerson die Chabad Lubavitcher zu echten Juden mache:

> „Menachem Mendel Schneerson's drama of hope and disappointment, survival and disruption, is like a parody of Jewish history and an epitome of it."[826]

Wie wir sahen, hielt sich in den nicht-orthodoxen Kreisen das Chabad Lubavitcher Image der ‚authentischen' Juden. Für diese Entwicklung war sicherlich auch verantwortlich, dass die Chabad Lubavitcher den Messianismus aus dem *outreach* verbannten und damit Außenstehenden keinen Grund für Zweifel oder Argwohn lieferten. Gleichzeitig ignorierten die Chabad Lubavitcher hartnäckig ihre liberalen Kritiker, standen ihnen also ganz in orthodoxer Manier keinerlei Autorität für ihre Belange zu. Sie protestierten einzig in den übergreifenden (jüdischen) Medien und spielten die Debatte um die *meshichist*s als ‚media hype' herunter.[827] Gleichzeitig wehrten sie sich weiterhin standhaft, wenn man sie wegen ihres orthodoxen Lebensstils zu religiösen Spinnern erklären wollte.[828] Die Chabad Lubavitcher hatten nicht nur im *outreach*, sondern auch in ihrem Protest gegen die nicht-orthodoxen Juden ihre Einheit als Gruppe wiedergefunden. Doch trotz ihres kontinuierlichen Eintretens für ihr Judentum, konnten sie das Image der ‚messianic movement' nicht vollständig ablegen. Sie werden weiterhin als ‚the religion closest to Judaism'[829] verspottet, scheinen aber mit solchen Witzeleien, solange sie andere Juden mit ihrem *outreach* erreichen, leben zu können.

6.1.3.4 Der beharrliche Kritiker David Berger (*Modern Orthodoxy*)

Im letzten Abschnitt komme ich nun zu Berger. Er stach geradezu aus der Schar der Kritiker heraus, denn er war der einzige Akteur, der über Jahre hinweg das Agieren der *meshichist*s dokumentierte, immer wieder den Messianismus anklagte, zahlreiche

---

825 Siehe u.a. Gordon, Nahum L.: „Heresy?", in: *Commentary* 112 (4), 2001, S. 6; Nicoletti, Richard: „Heresy?", in: *Commentary* 112 (4), 2001, S. 6; Prager: „Irresponsible Slander", 2002, S. 30.

826 Pinsky, Robert: „The Rebbe: Man or Messiah?", in: *Moment* 35(3), 2010, S. 71.

827 Das Zitat stammt von einem Sohn Shmuel Butmans, der als *shaliach* in Westchester tätig war (Brenner: „A State-of-the-Sect Message", 19.09.2004.

828 Siehe u.a. die Rezension des *Forward*s von Fishkoffs *The Rebbe's Army* (2003) und die aufgebrachten Reaktionen der Chabad Lubavitcher Leser (Berger, Joseph: „A Place All Their Own in the Jewish Kaleidoscope. A New Book on the Lubavitch Movement Offers Enlightening Details But Resists the Hard Questions", in: *Forward*, 06.06.2003, unter: http://forward.com/articles/8970/a-place-all-their-own-in-the-jewish-kaleidoscope/, Zugriff: 25.09.13; Cotlar, David: „Judge Chabad Outreach Efforts by their Results", in: *Forward*, 20.06.2003, http://forward.com/articles/7515/letter-june--/, Zugriff: 25.09.13.

829 Mark, Jonathan: „Heilman, Chabad & Abraham Lincoln", in: *New York Jewish Week*, 18.06.2010 unter: http://www.thejewishweek.com/blogs/route-17/heilman-chabad-abraham-lincoln, Zugriff: 22.05.2013; Boteach: „The Rebbe", 11.05.2010; Mark: „Chabad Gathering: No Jew left behind", 16.11.2007.

Artikel zum Messianismus veröffentlichte und schließlich die orthodoxen Debatten und Spannungen 2001 in *The Rebbe, The Messiah, and The Scandal of Orthodox Indifference* der breiten Öffentlichkeit zugänglich machte. Auch gegenwärtig (Stand 2011) scheint sein Engagement trotz aller Kritik, die es auf sich zog, ungebrochen. Er hat zwar keine weiteren Artikel veröffentlicht, aber im Gegensatz zu anderen Kritikern, wie Deutsch, hatte er trotz seiner ausfüllenden Tätigkeit als Professor der *Yeshiva University* Zeit mir seine Positionen zu Chabad Lubavitch und den *meshichist*s persönlich zu erläutern.[830]

Bevor ich ins Detail gehe, will ich einige allgemeine Dinge zu seiner Kritik vorausschicken:

Berger trat erst 1994, nach dem Tod des *rebn*s, in die Debatte um Chabad Lubavitch ein. Ausschlaggebend für seine Kritik war v.a. die Überzeugung, dass die *meshichist*s wie die Christen an einen Messias glauben würden, der von den Toten auferstehe. Berger selbst hatte sich zuvor als Experte für die jüdisch-christlichen Beziehungen hervorgetan[831] und wiederholt den Wiederauferstehungsglauben der Christen als unüberbrückbare Kluft zwischen Juden und Christen betont.[832] Seine Vorwürfe gegen Chabad Lubavitch verschärften sich über die Jahre. Zunächst behaarte er darauf, dass ein Toter nicht als Messiasprätendent in Frage komme. Später warf er (ähnlich wie Keller) den Chabad Lubavitchern vor, *avoyde zore* zu betreiben. Er forderte, man solle sie aus der Orthodoxie ausschließen. Bergers Kritik, die er nicht nur beharrlich, sondern auch wenig zurückhaltend äußerte, fand keine Nachahmer. Stattdessen wurden er und seine Familie, wie er schrieb, zur Zielschreibe von ‚tribulations' und ‚vehement public denunciations'.[833] Nun noch eine letzte Anmerkung zum Sprachgebrauch: Die Chabad Lubavitcher verstanden unter *meshichist*s etwas anderes als Berger, nämlich diejenigen, die das *yechi* sagten und Schneerson als Messias verkündeten. Berger verwendete in seinem Buch *The Rebbe, The Messiah, and The Scandal of Orthodox Indifference* die englische Übersetzung von *meshichist*s und sprach von ‚messianists'. ‚Messianists' sind nach ihm ‚believer in the messiahship of the Rebbe'.[834] Berger definierte ‚messianists' weiter als die Chabad Lubavitcher und zwar als diejenigen, die sich weigern, öffentlich zu deklarieren, dass Schneerson nicht der

---

830 Interview mit Berger, David, *Yeshiva University* [13.06.2011].

831 Berger, David: *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Age*, Northvale, NJ [u.a.]: Jason Aronson, 1996; Berger, David; Wyschogrod, Michael: *Jews and 'Jewish Christianity'*, New York: KTAV Publ. House, 1978.

832 Berger; Wyschogrod: *Jews and 'Jewish Christianity'*, 1978, S. 21, 47-51.

833 Berger: *The Rebbe,* 2008, Acknowledgements.

834 Berger: *The Rebbe,* 2008, Note on Style and Transliteration.

Messias sei.[835]

Warum ist dieser Unterschied so wichtig? Ich werde zeigen, dass Berger im Verlauf der Debatte nicht nur die *meshichist*s anklagt, sondern aufgrund seines ‚messianists'-Verständnisses auch alle Chabad Lubavitcher, die nicht öffentlich erklärten, der *rebe* komme als Messias-Prätendent nicht in Frage. Wie ich bereits erläuterte, entwickelten die Chabad Lubavitcher aber einen internen Konsens nicht zu Status-Fragen des *rebn*s Stellung zu beziehen. Als Privatmeinung – und nicht als Imperativ – war die Hoffnung auf Schneerson durchaus legitim.[836] Kommen wir nun zur Debatte:

Berger reagierte zunächst auf eine Anzeige der *meshichist*s in der *Jewish Press*, die kurz nach dem Tod des *rebn*s inseriert wurden war, und schrieb einen Leserbrief an die Zeitung. Er monierte das auf Hebräisch abgedruckte *yechi* und rief die Chabad Lubavitcher Führung auf, diesem Glauben Einhalt zu gebieten.[837] Ich hatte diesen Brief bereits zu Beginn des Kapitels erwähnt. Berger äußerte darin v.a. seine Besorgnis um die Gruppe und ihre Fortentwicklung. 1995 verfasste er dann einen weiteren Leserbrief, diesmal allerdings an das *Algemeiner Journal*.[838] Sein Leserbrief war eine Reaktion auf einen anderen Leserbrief, der zwei Wochen zuvor veröffentlicht wurden war. Der Verfasser war ein Chabad Lubavitcher gewesen, der für eine *Young Israel* Gemeinde arbeitete. Silberstein kritisierte den *Forward*-Artikel vom Dezember 1994[839] und betonte, dass auch die Juden an die Wiederauferstehung glauben (*techiyat hameitim*). Dieser Glaube sei nicht das entscheidende Kriterium, dass die Juden von den Christen trenne.[840] Vielmehr habe der ‚Christian's messiah' die Juden angehalten, ‚to be less observant of Torah and mitzvot'.[841] Berger stellte nun mit seinem Leserbrief Silbersteins Argumentation offen in Frage und führte anhand seiner Interpretation der Schriften aus, dass ein Messias nicht sterben könne:

> „What motivates me is the concern for preserving the purity and integrity of the traditional messianic belief. (…) If we remain silent in the face of the belief that Mashiach ben David was buried last sum-

[835] Berger, David: „Dr. Berger responds", in: *Jewish Action* 56 (2), 1995, S. 68; Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 92, 101.

[836] Erinnert sei hier u.a. an Schochets Argumentation gegen Kellers Kritik 1998 (Schochet: „G-d-Centered or Machloket-Centered ", 27.03.1998, S. B4). Ich fragte 2011 einen Chabad Lubavitcher, warum man es dulde, dass gegenüber der *770 Eastern Parkway* ein riesiges Plakat mit dem *yechi* prangte (siehe Abb. A23). Die Antwort lautete: Das Gebäude sei ein Studentenwohnheim und die Studenten haben entschieden, dass sie es aufhängen wollten (Gespräch mit einem Chabad Lubavitcher in Crown Heights, Brooklyn [07.07.2011]).

[837] Berger: „Moshiach and The Rebbe", 01.07.1994, S. 74.

[838] Berger, David: „Messiah Can't Die", in: *Algemeiner Journal*, 24.02.1995, S. B2.

[839] Siehe Beginn des Kapitels und Abschnitt Aharon Soloveitchik.

[840] Hier bezieht sich Silberstein direkt auf Bergers Aussagen im *Forward.*

[841] Silberstein: „Resurrection is Jewish, Not Christian", 03.02.1995, S. B2.

mer, we legitimate a fundamental distortion of one of the principles of Judaism and leave to our descendants a faith significantly different from the one we inherited."[842]

Die eigentliche Debatte wurde aber erst durch einen Artikel Bergers in der *Jewish Action* 1995 ausgelöst, wo Berger seine Vorwürfe explizit machte und u.a. am Emblem *L'Chaim*s deutlich machte, dass der Glaube an Schneerson kein Randphänomen sei, sondern auch im *outreach* vermittelt werde.[843] Er rief die orthodoxen Juden auf, den Messianismus nicht länger zu tolerieren, sondern sich offensiv dagegen zu stellen.[844] Berger, wie auch die Verantwortlichen der Zeitung, schienen sehr genau zu wissen, was eine offen geäußerte Anklage gegen Chabad Lubavitch für Folgen haben könnte. Sie ergriffen Vorsichtsmaßnahmen, aber die Reaktionen auf den Artikel überstiegen dann doch all ihre Befürchtungen:

„The article appeared, and I (Berger, C.A.) had crossed my personal Rubicon into an explosive public controversy."[845]

Die Leserbriefe waren zahlreich und auch in anderen Zeitungen wurde der Artikel auf- und angegriffen. Bei den Chabad Lubavitchern reagierte zunächst der *meshichist* Butman, der Leiter der *Lubavitch Youth Organization*. Er argumentierte wie Silberstein: Der Vergleich mit dem Christentum sei unhaltbar. Die Wiederauferstehung der Toten sei sehr wohl ein jüdisches Glaubenskonzept (*techiyat hameirim*) und der entscheidende Unterschied zwischen Juden und Christen sei nicht der Wiederauferstehungsglaube, sondern der christliche Bruch mit *halacha* und *mitzvos*. Es sei legitim, Schneerson als Messiasprätendent anzusehen.[846] Auch im *Algemeiner Journal* argumentierte der Kolumnist Gordon (‚The Real World'), dass der *rebe* weiterhin als Messiaskandidat in Frage käme:

„How can I say the Rebbe is definitely Moshiach when it's been reliably retold that on several occasions the Rebbe indicated that even Moshiach himself will not know that he is Moshiach until G-d infuses him with the spirit of Moshiach?"[847]

Butman berief sich in seiner Argumentation v.a. auf die Lehren des *rebn*s selbst und unterstrich die Autorität des *rebns*:

---

842 Berger: „Messiah Can't Die", 24.02.1995, S. B2, siehe auch Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 16. Der Tod sei laut Berger ein eindeutiges Zeichen für das Versagen des potentiellen Kandidaten (Ebd. S. 21).

843 Das Emblem enthielt, wie ich in Kapitel 5.4 erläuterte, weiterhin das *shlita* an Schneersons Name (Berger, David: „The New Messianism:Passing Phenomenon or Turning point in the history of Judaism?", in: *Jewish Action* 56 (1), 1995, S. 34-44, 88; zum Emblem siehe S. 42). Im Folgenden zitiere ich den Aufsatz nach Berger: *The Rebbe,* 2008.

844 Ebd. S. 27.

845 Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 17. U.a. wurde für die Publikation des Artikels eine neue Rubrik ins Leben gerufen (‚Just between us Mailbox'), die folgendes Konzept hatte: „Readers are invited to use this forum to express personal views and address issues of concern to fellow jews" (Berger: „The New Messianism", 1995, S. 35).

846 Butman: „Just between us Mailbox", 1995, S. 62, 65.

847 Gordon, Larry: „Has Moshiach Lost the OU?", in: *Algemeiner Journal*, 03.11.1995, S. B3.

„Lubavitcher Chassidim also base their beliefs upon the words of the Rebbe – renowed as the most erudite and profound Torah scholar of our time and an unimpeachable authority for any belief's Torah authenticity."[848]

Er sprach Berger hingegen jegliche Kompetenz in der Debatte ab:

„(...) I must say, however, that this belief is, as Professor Berger puts it, 'Christian.' (God forbid) – shows an absolute ignorance of basic Jewish sources… This is purely a Rabbinic-Halachic matter and cannot be given over to historians even if they took a 'crash course' in 'messianism' and have become self-proclaimed experts in it." [849]

Bergers Kompetenz war umstritten, weil er ein *Modern Orthodox* Jude war, also nicht zu den *charedim*, wie die Chabad Lubavitcher, gehörte. Die *charedim* erkennen die *Modern Orthodoxy* nicht vorbehaltlos als orthodox an.[850] Für sie ist ein rabbinischer Gelehrter, der sich in der jüdischen Welt Anerkennung und Respekt verschaffen konnte, *der* Experte und nicht ein studierter Universitätsprofessor. Insbesondere die *chassidim* sehen die Lehren ihrer *rabonim* als ausschlaggebend für die Urteilsfindung.

Die anderen Leserbriefe in der *Jewish Action* erkannten zwar Bergers Problem, betonten aber, dass die wesentliche Gefahr für Juden heute nicht in der Interpretation des Messias-Glaubens liege, sondern in der um sich greifenden Achtlosigkeit gegenüber den jüdischen Traditionen. Chabad Lubavitch gebiete dieser Vernachlässigung endlich Einhalt:

„The main challenge of Torah Jewry today is not our fight against missionaries, but rather against the ignorance, apathy and assimilation which is affecting millions and millions of brethren. Lubavitch plays a leading and irreplaceable role in reaching out to all these Jews."[851]

Das Messianismus-Problem wurde also heruntergespielt.[852] Berger blieb deshalb aber nicht untätig, sondern setzte sich gegen die Vorwürfe von Butman zur Wehr und hielt

---

848 Butman: „Just between us Mailbox", 1995, S. 62.

849 Ebd. S. 65. Er blieb bei seiner Haltung und sprach später der RCA (nach der Resolution 1996) jegliche Kompetenz in dieser Frage ab (Butman, Shmuel M.: „The RCA Resolution – Is it Halachically Correct?", in: *Algemeiner Journal*, 28.06.1996, S. B2).

850 Siehe Keller: „The Best of Times, The Worst of Times", 1997, S. 39; Ehrman, Fred: „Is Modern Orthodoxy Authentic Judaism? Painting With A Broad Brush" , in: *Jewish Press*, 28.04.2004, unter: http://www.jewishpress.com/indepth/letters-to-the-editor/letters-to-the-editor-59/2004/04/28/, Zugriff: 16.10.2013; Stern, Yaakov : „Too Much Modern, Too Little Orthodox?", in: *Jewish Press*, 21.04.2004, unter: http://www.jewishpress.com/indepth/letters-to-the-editor/letters-to-the-editor-58/2004/04/21/, Zugriff: 18.10.13; Berger: *The Rebbe*, 2008, S. 109.

851 Weisberg, Isser Z.: „Just between us Mailbox", in: *Jewish Action* 56 (2), 1995, S. 61. Weisberg wurde als Rabbi aus Toronto vorgestellt. Er studierte Jüdische Mystik und chassidische Philosophie am *770 Eastern Parkway*. U.a. lehrte er am Machon Bnos Menachem Seminary, Toronto / Kanada. Seine Frau schrieb regelmäßig für chabad.org (www.chabad.org/search/keyword_cdo/kid/1691/jewish/Chaba-Weisberg.htm, Zugriff: 08.04.2016; www.jewishretreat.eu/download/Guide.pdf, S. 7, Zugriff: 08.04.2016). Auch Gordon, der Kolumnist des *Algemeiner Journal*s, beschrieb Chabad Lubavitch als Gruppe, die in ‚difficult modern times' das Judentum am Leben erhalten habe (Gordon: „Has Moshiach Lost the OU?", 03.11.1995, S. B3).

852 Die Leser verwiesen z.B. auf Eindämmungsversuche *Agudas* und den Widerstand anderer Chabad Lubavitcher (Breningstall, Jena Morris: „Just between us Mailbox", in: *Jewish Action* 56 (2), 1995, S. 59).

an seinen Positionen fest.[853] *Agudas* wahrte zunächst Stillschweigen. Wenn wir Berger Glauben schenken, scheint die Organisation aber diskret gegen die Initiative Bergers vorgegangen zu sein:

> „The non-messianists, I (David Berger, C.A.) was told, were taking care of the matter internally, and external criticism would only complicate their task.“[854]

Die *Orthodox Union* (OU), die die *Jewish Action* herausbringt, geriet ebenfalls unter Kritik: Sie habe eine ‚attack on Lubavitch as a whole' autorisiert.[855] Berger wandte sich nun an mehrere Gruppen und Persönlichkeiten ‚whose views would really count'.[856] Sein Engagement hatte 1996 Erfolg. Die RCA verabschiedete die bereits erwähnte Resolution. Der Glauben an einen Toten als Messiasprätendenten, so hieß es darin, sei nicht jüdisch:

> „In light of disturbing developments which have recently arisen in the Jewish community, the Rabbinical Council of America in convention assembled declares that there is not and has never been a place in Judaism for the belief that Mashiach ben David (Messias, Sohn Davids, C.A.) will begin his Messianic Mission only to experience death, burial and resurrection before completing it.“[857]

Bemerkenswert ist, dass weder Chabad Lubavitch noch Schneerson in der Resolution erwähnt wurden. Der Präsident des RCA ließ später verlauten, dass man nur diskret einen Hinweis geben wollte und deshalb ungenau blieb (‚disturbing developments'). Man habe sicherstellen wollen, nicht die gesamte Gruppe zu verurteilen oder zu belehren.[858] In einem ersten Entwurf der Resolution hatte Berger die Gruppe erwähnt, dann aber diese Änderung hingenommen.[859] Es schien für ihn bereits ein großer Erfolg, überhaupt eine Resolution auf den Weg gebracht zu haben. Denn auf seine erste Anfrage hin, hatte man ihn noch gefragt, ob er wirklich wolle, dass die RCA einen ‚fight' mit Chabad Lubavitch beginnen solle. Chabad Lubavitch sei zu mächtig und das RCA zu verwickelt in alle Segmente der Orthodoxie, um eine solch entzweiende Resolution verabschieden zu können.[860] Die Resolution stieß auf heftigen Widerstand, nicht nur aus Chabad Lubavitcher Kreisen. Wie bereits erwähnt, ermahnte Soloveitchik mit einem Statement in der *Jewish Press* die orthodoxe Gemeinschaft, ihre Streitereien beizulegen und sich mit den wirklichen Gefahren auseinanderzusetzen.[861]

---

853 Berger: „Dr. Berger responds“, 1995, S. 65-68.
854 Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 32.
855 Ebd. Siehe auch Yakobson: „foderungen az histadrus harabonim zol zikh antshuldikn far ‘antimeshiekh’rezolutsye“, 05.07.1996, S. 3; Jacob: „Standing up for Lubavitch“, 05.07.1996, S. B4.
856 Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 32. U.a. schrieb er das RCA, das *Council of Torah Sages* und verschiedene Rabbinerautoritäten an. Seine Briefe sind in Auszügen in Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 33f. nachzulesen.
857 zitiert aus: Cohen: „1,000 Orthodox rabbis reject claim rebbe was Messiah“, 21.06.1996.
858 Ebd.
859 Berger: *The Rebbe,* 2008, S. 69.
860 A.a.O. S. 62.
861 Soloveichik: „Statement“, 28.06.1996, S. 27.

Weisberg,[862] der bereits 1995 für die *Jewish Action* – in Reaktion auf Bergers Artikel – einen Leserbrief verfasste, warnte die RCA ihren Ruf nicht aufs Spiel zu setzen.[863] Gordon warf Berger im *Algemeiner Journal*s vor, seine Kritik an Chabad Lubavitch treibe die jüdische Bevölkerung in die Hände christlicher Missionare.[864] Ebenfalls im *Algemeiner Journal* klagte Krasnianski Berger an, ‚in best tradition of Christianity' eine ‚blood libel against a Jewish community' geschaffen zu haben.[865] Jacob forderte die RCA auf, sich bei Chabad Lubavitch zu entschuldigen.[866] Im jiddischen Teil des *Algemeiner Journal*s war man weniger diplomatisch:

> „(...) die Rabbiner der RCA sind von einem Einzelnen (David Berger, C.A.) verführt worden, der einen Platz in der Geschichte sucht, indem er den ‚Lubavitcher Meshichism' attackiert."[867]

Die Chabad Lubavitcher reagierten als einheitliche Front. Neben Butman und Silberstein[868] bezog *Agudas* selbst öffentlich Stellung:

> „It is unfortunate that the rabbinic convention chose to focus yet more attention on these activities, only further obscuring the real work and philosophy of Lubavitch (...) to spread the light of Torah to every corner of the world."[869]

Krinsky warf den Urhebern der Resolution außerdem vor, nie das Gespräch mit denjenigen Chabad Lubavitchern gesucht zu haben, die sich gegen die *meshichists* aussprachen und blieb standhaft dabei, dass die *meshichist*s nur eine Randgruppe seien.[870] Silberstein ging mit seiner Entgegnung weiter:

> „Make no mistake in thinking that Lubavitch is divided on this belief. Every Lubavitcher chassid without exception hopes and believes that the Rebbe will return and take us all out of *Golus* (Exil, C.A.)."[871]

Trotz der heftigen Kritik im *Algemeiner Journal* durfte Berger sich dort mit einem Leserbrief verteidigen:

> „This resolution is not motivated by hostility to Lubavitch. It is motivated by concern for Judaism."[872]

---

862 Hier hieß es zu Weisbergs Identität nur ‚by Isser Zalman Weisberg / Toronto, Canada' (Weisberg, Isser Zalman: „An Open Letter To The Esteemed Rabbis Of The RCA", in: *Jewish Press*, 05.07.1996, S. 62).

863 Ebd.

864 Gordon, Larry: „The Real World – Ripe for the Picking", in: *Algemeiner Journal*, 28.06.1996, S. B3.

865 Krasnianski, Ben Tzion: „The Resurrection of the Blood Libel", in: *Algemeiner Journal*, 28.06.1996, S. B2.

866 Jacob: „Standing up for Lubavitch", 05.07.1996, S. B4.

867 Yakobson: „foderungen az histadrus harabonim zol zikh antshuldikn far 'anti-meshiekh'rezolutsye", 05.07.1996, S. 3.

868 Butman: „The RCA Resolution?", 28.06.1996, S. 26; Silberstein, Zushe: „A Chillul Hashem", in: *Jewish Press*, 05.07.1996, S. 50, 62; Silberstein, Zushe: „Dear Professor Berger, Lubavitch Doesn't Need Your Certification", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. B4.

869 Cohen: „1,000 Orthodox rabbis reject claim rebbe was Messiah", 21.06.1996.

870 Ebd.

871 Silberstein: „Dear Professor Berger, Lubavitch Doesn't Need Your Certification", 05.07.1996, S. B4.

872 Berger, David: „Author of Anti-Moshiach Resolution Say He Did Not Want to Destroy Lubavitch", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. B4.

Er wurde außerdem von Deutsch und seinem Verleger gelobt und der bereits erwähnte Chabad Lubavitcher Friedman verfasste aus Anlass der Resolution eine Abhandlung, die die Argumentation der RCA stützte und die er im Internet veröffentlichte.[873] Aber diese offene Positionierung von Chabad Lubavitchern gegen die *meshichist*s in ihren Reihen sollte in den Folgejahren keine Widerholung finden. Zurück zur Resolution selbst: Bergers langfristiger Erfolg bestand v.a. darin, dass auch neue Mitglieder des RCA verpflichtet blieben, die Resolution von 1996 zu unterzeichnen.[874] Die Resolution war allerdings die einzige Maßnahme, die eine übergreifende orthodoxe Institution gegen den Messianismus ergriff. Bergers Versuche 1998 die Diskussion in den USA weiter voranzutreiben und Artikel in den übergreifenden jüdischen Zeitungen zu veröffentlichen, scheiterten. Die *Jewish Press*, die noch 1996 seine Rede anlässlich der Resolution abdruckte,[875] verweigerte die Publikation seiner weiteren Artikel.[876] Die Diskussion zwischen Berger und den Chabad Lubavitchern erfolgte nun ausschließlich in Israel oder im *Algemeiner Journal*. Der Grund für diese Verschiebung der Diskussion scheint v.a. gewesen zu sein, dass Berger nun nicht mehr nur den Glauben an einen toten Messiasprätendenten anklagte, sondern der Mehrheit der Chabad Lubavitcher unterstellte, sie würden ‚messianists' sein und mitunter *avoyde zore* betreiben.[877] An die breite Öffentlichkeit drangen diese Vorwürfe erst, als Berger 2001 das Buch *The Rebbe, the Messiah and the Scandal of Orthodox Indifference* publizierte. Aber zunächst will ich auf die Reaktionen zu Bergers *avoyde zore* Vorwürfen 1998 eingehen: Der Kolumnist des *Algemeiner Journal* schlug vor, Berger einfach zu ignorieren. Er wolle nur Aufmerksamkeit erheischen.[878] Im jiddischen Teil äußerte sich Butman, der sonst gewöhnlich im englischen Teil oder in den übergreifenden Medien an die breite Öffentlichkeit trat. Er war mehr als empört:

> „Seine furchtbare Frechheit, gepaart mit unpassendem Stuss, mit Verlaub, wird noch offensichtlicher und lächerlicher, wenn er selbst und jeder andere sich leicht (davon, C.A.) überzeugen kann, dass jeder Chabadnik (jemand, der die Chabad Lubavitcher Bräuche und Kultur studiert hat und sich dementsprechend verhält, C.A.) – auf den er seinen *avoyde zore*-Schmutz wirft – in der Fußsohle unermesslich mehr Gottesfurcht, Glaube, Vorsicht, Observanz und besonders Sühne für die ihm angehangene *avoyde*

[873] Piekarski: „Preface", 1997, S. P3; Friedman: *A Good Resolution About Moshiach – Many Lubavitchers Thank The R.C.A.*, 1996.
[874] Berger: *The Rebbe*, 2008, S. xix.
[875] Berger, David: „In Support of a resolution on Lubavitch Messianism", in: *Jewish Press*, 21.06.1996, S. 42.
[876] Berger: *The Rebbe*, 2008, S. 90.
[877] Ebd. S. 92f..
[878] Gordon, Larry: „The Real World - Attention David Berger", in: *Algemeiner Journal*, 20.02.1998, S. B3.

> *zore* besitzt, als eben jener Berger und seine Anhänger es in ihrem Kopf und Herz besitzen (wenn sie es überhaupt besitzen)!“[879]

Butman nannte Bergers Unternehmungen *kefira* und fordert ihn auf, sich nicht in die inneren Angelegenheiten Chabad Lubavitchs einzumischen:

> „(...) was betrifft es euch, dass Juden glauben? Ihr wollt nicht glauben, ihr wollt nicht y*echi* sagen, das ist eure Sache: Was interessiert euch, dass andere Juden glauben? Keiner zwingt euch. Keiner drängt euch. Ihr könnt glauben oder nicht glauben. Tut was ihr wollt, aber was macht ihr warme Juden (diejenigen, die *mitzvos* einhalten und Torah studieren wollen, C.A.) kalt (gleichgültig gegenüber dem Studium der Torah und der Einhaltung der Gebote (werden), C.A.)?!“[880]

Auch Butman wehrte den *avoyde zore* Vorwurf, wie Moscowitz gegen Keller,[881] unter Berufung auf *atzmut umahut* ab. Auch seine Argumentation baute dabei entscheidend auf den Lehren des *rebn*s auf. [882] Schließlich veröffentlichte Berger 2001 *The Rebbe, the Messiah and the Scandal of Orthodox Indifference*, seine Geschichte der Auseinandersetzung mit Chabad Lubavitch, und klagte die weitverbreitete Gleichgültigkeit der Orthodoxie an, mit der er sich bei seinem Kampf gegen den Messianismus konfrontiert sah:

> „This book is a memoir, a history, a religious tract. It is an indictment, a lament, and an appeal. (…) Since the religion in question is my own, I do not write as a dispassionate observer. I write, rather, with the hope that this account will awaken believing Jews from their torpor, alert them to the catastrophe that has befallen their faith, and inspire them to take the simple yet difficult steps needed to transform this moment from a turning point into an episode.”[883]

Berger machte erstmals den Messianismus in seiner ganzen Reichweite[884] deutlich und brachte außerdem die interne Debatte der *charedim* an die Öffentlichkeit. Mit diesem Buch erhielt seine Kritik eine neue Qualität: Sein bisheriges Engagement hatte sich an ein orthodoxes Publikum gerichtet.[885] Nun rief er offen zum Boykott der Gruppe[886] auf und proklamierte, dass die ‚messianists‘ in der Orthodoxie keinen Platz haben.[887]

---

879 Malkevitsh: „iz do a grenets tsu khutspe“, 06.02.1998, S. 6. Der Ausdruck ‚in pyates on a shier mer‘ (dt. ‚in der Fußsohle unermesslich mehr‘) wird als Vergleich verwendet und bringt zum Ausdruck, wie sehr ein ‚Chabadnik‘ sein Leben der Torah verschreibt und nicht ein winziges bisschen davon abweicht, während andere Zugeständnisse machen.

880 Butman: „khoshever redaktor“, in: *Algemeiner Journal*, 13.02.1998, S. 3.

881 Siehe Kapitel 6.1.3.2.

882 Butman, Shmuel Menakhem Mendel: „khoshever redaktor“ [Leserbrief in der Rubrik *Midkhatsif koli hai*], in: *Algemeiner Journal*, 13.02.1998, S. 3.

883 Berger: *The Rebbe*, 2008, S. 1. Berger will explizit das Buch nicht als wissenschaftliche Arbeit verstanden wissen, sondern als ‚deeply personal work‘ (Ebd. S. 3).

884 U.a. auch die ‚elokists‘ und ‚boreinu messianists‘ (Berger: *The Rebbe*, 2008, S.92f.; Dein: *Lubavitcher Messianism,* 2011, S. 66).

885 Berger legte noch 1995 Wert darauf, seine Kritik in der orthodoxen Presse zu positionieren. Er schrieb nur orthodoxe Institutionen an und bat sie einzugreifen (Berger: *The Rebbe*, 2008, S. 17).

886 U.a. solle man keine der von Chabad Lubavitch als *kosher* zertifizierten Lebensmittel oder von ihnen angefertigte *tefillin* und *mezuzot* kaufen. Man dürfe ‚messianists‘ nicht in orthodoxen Institutionen und

Bergers Buch war also zum einen eine Gefahr für das ‚authentic' Image Chabad Lubavitchs bei den nicht-orthodoxen Juden.[888] Gleichzeitig war das Buch aber auch eine Anklageschrift gegen die Orthodoxie, die Berger nun für alle zugänglich veröffentlichte und damit den Feinden der Orthodoxie, den *minim* (nicht-orthodoxe Juden), in die Hände spielte. Berger hatte mit seinem Buch ganz offensichtlich die orthodoxen Spielregeln verletzt und interne Spannungen nach außen getragen. Es scheint kaum verwunderlich, dass sich nicht nur die Chabad Lubavitcher gegen das Buch wehrten, sondern das es die beabsichtigte Wirkung verfehlte: Die Reaktionen der Orthodoxen fielen sehr verhalten aus. *Agudas* verzichtete diesmal auf eine öffentliche Stellungnahme zu Bergers Kritik, aber nicht Butman, als Vertreter der *meshichists*, sondern der allseits geachtete Schochet betrat nun die Arena. Er brachte die bereits bekannten Argumente vor (a*tzmut umahut*), bezog sich wieder auf die Lehren des *rebn*s und beharrte darauf, dass auch der Glaube der *meshichist*s legitim sei, weil man – nach jüdischer Tradition – die Identität des Messias nicht kenne.[889] Zu verkünden, dass der *rebe* nicht der Messias sei, sei ein genauso unhaltbarer Imperativ, wie die Aktionen der *meshichist*s.[890] Schochet stellte erneut Bergers Kompetenz in Frage. Er spiele sich als Richter auf, statt die charedische Urteilsfindung anzuerkennen:

> „He (David Berger, C.A.) claims that even a great rabbi's statement cannot automatically legitimate a theological position against the weight of overwhelming contrary opinion."[891]

Er erhielt Unterstützung von Chaim Rapoport und Zalman I. Posner. Beide hatten Verbindungen zu Chabad Lubavitch.[892] Aber diese scheinen ihrer Kompetenz in der Debatte nicht geschadet zu haben: Posner wurde nicht explizit als Chabad Lubavitcher vorgestellt oder von Berger ignoriert.[893] Auch Rapoport wurde als rabbinischer Experte nicht in Frage gestellt.

Schulen beschäftigen und/ oder ihre Dienste in Anspruch nehmen (u.a. als *shochet*, Rabbi oder die Dienstleistungen der *chabad houses*).

887 A.a.O. S. 143-149, v.a. 147 und 149.

888 Berger veröffentlichte im Buch seine in Israel erschienenen Artikel. Außerdem gab er auch die auf Jiddisch publizierten Entgegnungen von Chabad Lubavitchern wieder und zitierte Anzeigen der *meshichists*, in denen er die hebräischen bzw. jiddischen Termini auf Englisch anführte (siehe u.a. Berger: *The Rebbe*, 2008, S. 41, 50, 56f.).

889 Zustimmung findet diese Argumentation auch bei anderen jüdischen Gelehrten: Rapoport, Chaim: *The Messiah Problem: Berger, the Angel, and the Scandal of Reckless Indiscrimination*, Ilford, Essex: C. Rapoport, 2002, S. 114.

890 Schochet: „A Slanderous, Inaccurate Attack On Chabad-Lubavitch", 08.03.2002, S. 64, 66.

891 A.a.O. S. 64.

892 Rapoport (*1963) war 1989-1994 der Vorsitzende des Lubavitch *kollel* in Leeds, Großbritannien. Ab 1998 gab er Seminare an der London School of Jewish Studies. Posner (1927-2014) war Rabbi der Congregation Sherith Israel of Nashville, Tennessee und Co-Direktor von Chabad Lubavitch Nashville.

893 Berger ignorierte Stellungnahmen anderer Chabad Lubavitchern, denen er keine Kompetenz für die Debatte zumaß, u.a. Dalfins Buch nannte er ‚unworthy of attention' (Dalfin, Chaim: *Attack on Lubavitch*, Brooklyn, NY: Jewish Enrichment Press, 2002; Berger: *The Rebbe*, 2008, xii.).

Posner nannte Bergers Verhalten ‚an exercise in hysterics, a swear-you-are-not-and-have-never-been-a-*Mashichist*, salem-style witch-hunt'.[894] Rapoport beschimpfte Bergers Buch ebenso als ‚witch-hunting'. Er verglich seinen Boykottaufruf mit dem *cherem* der *mitnagdim* gegen die *chassidim* im 18. Jh.[895]

Im jiddischen Teil des *Algemeiner Journal* beschimpfte man Bergers Buch hemmungslos: Berger sei ein Terrorist (‚בין-לאדענישער רשעות')[896] und sein Buch antisemitisch (‚זיין ׳מיין קאמף׳ וועלט קעגן די חב״ד-חסידים').[897]

Aber das Buch erregte Aufmerksamkeit und wurde in allen übergreifenden jüdischen Zeitschriften rezensiert. Der Messianismus war wieder zum Gegenstand von Debatten geworden.[898] In der *Jewish Press* zog man es allerdings statt einer Rezension vor, Berger und Schochet die Möglichkeit zu geben, ihre Positionen zu veröffentlichen.[899] Auch der *Commentary* enthielt sich einer Rezension, druckte aber vorab Teile des Buches.[900] Die Reaktionen auf diese Artikel zeigten, wie unterschiedlich die Juden Chabad Lubavitch und den Messianismus wahrnahmen:[901] Wie bereits erläutert, waren sich die nicht-orthodoxen Leser einig, dass ein Vergleich Chabad Lubavitchs mit dem Christentum zu weit gehe.[902] Bei den Orthodoxen war man sehr gespalten: Stu-

---

894 Posner wurde gebeten für die *Jewish Action* eine Stellungnahme zu den Vorwürfen Bergers zu schreiben und seine Position zu Chabad Lubavitch darzulegen (Posner, Zalman I.: „The Splintering of Chabad", in: *Jewish Action* 63 (1), 2002, S. 55-59). Das Zitat stammt aus seiner Erwiderung auf einen Leserbrief Bergers zum Artikel: Posner, Zalman I.: „Debating Messianism - Rabbi Posner responds", in: *Jewish Action* 63 (3), 2003, S. 77.

895 Rapoport: *The Messiah Problem*, 2002, S. 2, 10.

896 ‚bin-lad(i)nischer Bosheit', C.A. (Dubrawski: „khutspe on a grenets", 18.01.2002, S. 4).

897 ‚sein ‚Mein Kampf' Werk gegen die Chabad Chassidim', C.A. (A.a.O. S. 7).

898 Kermaier, Yaakov: „When a Messiah Dies", in: *Tradition* 36 (2), 2002, S. 84-94; Riemer, Jack: „Will the rebbe return?", in: *Moment* 27 (1), 2002, S. 60-63; Nadler: „A Historian's Polemic Against 'The Madness of False Messianism'", 19.10.2001.

899 Schochet: „A Slanderous, Inaccurate Attack On Chabad-Lubavitch", 08.03.2002, S. 64, 66; Berger, David: „The Question is, What do the Messianisty actually Believe?", in: *Jewish Press*, 08.03.2002, S. 65, 67.

900 Berger: „The rebbe, the Jew and the messiah", 2001, S. 21-30.

901 Für nicht-orthodoxe Juden ging der Vergleich Chabad Lubavitchs mit dem Christentum zu weit. Die Auseinandersetzung zwischen Berger und Chabad Lubavitch wurde auch als eine unnötige Gefährdung der *Klal Yisroel* angesehen. Andere wiederum lobten, dass Berger mit seinem Buch den Gedankenaustausch über das Thema anregte (Student, Gil: „Debating Messianism", in: *Jewish Action* 63 (3), 2003, S. 73). Einige Juden stimmten Berger zu, der Glaube an einen wiederauferstehenden Messias sei nie Teil der jüdischen Tradition gewesen (Lamm, Nachum: „Debating Messianism", in: *Jewish Action* 63 (3), 2003, S. 73). Andere sahen es als erwiesen, dass der Messias von den Toten kommen könne (Spirn, Nahum: „Communication - When a Messiah died", in: *Tradition* 36 (3), 2002, S. 108). Posner wurde gerügt, weil er den Messianismus verharmlose. Es würden doch nur wenige Chabad Lubavitcher den *rebe* nicht als Messiasprätendent ansehen (Jaffe, Melech: „Debating Messianism", in: *Jewish Action* 63 (3), 2003, S. 73).

902 Siehe Kapitel 6.1.3.3.

dent, der 2002 Bergers Position mit einer eigenen Publikation unterstützte,[903] lobte in der *Jewish Action* Bergers Engagement für einen Gedankenaustausch zum Thema.[904] Lamm stimmte zu, der Glaube an einen wiederauferstehenden Messias sei nie Teil der jüdischen Tradition gewesen.[905] Posner wurde kritisiert, weil doch tatsächlich nur wenige Chabad Lubavitcher den *rebe* nicht als Messiasprätendent ansehen würden.[906] Andere wiederum sahen es als erwiesen an, dass der Messias von den Toten kommen könne.[907] Berger selbst griff alle Kritiken auf und kommentierte sie, ohne seine Haltung zu ändern.[908] Allerdings ging er nur auf diejenigen Chabad Lubavitcher ein, deren Kritik er für würdig erachtete. Schochets Erwiderung verwarf er nun als ‚so strange that I struggle to make sense of it'.[909] Auf die ‚tribulations', wie etwa der Vergleich mit Osama Bin-Laden und ‚Mein Kampf' im jiddischen Teil des *Algemeiner Journal*s, reagierte Berger nur insoweit, dass er sie in der zweiten Auflage seines Buches 2008 publik machte.[910] Er holte sozusagen zum Gegenschlag aus und wehrte sich gegen die Herabsetzung seiner Person, indem er die Öffentlichkeit suchte. Aus den Reihen seiner eigenen Denomination, der *Modern Orthodoxy*, dankte man ihm für sein Engagement mit einer wohlwollenden Rezension in der *Tradition*[911] und einer Auszeichnung für das Buch.[912] Gleichzeitig machte man aber keinen Hehl daraus, dass Bergers Unterfangen zum Scheitern verurteilt sei. Kermaier schrieb in seiner Rezension, es dominiere einfach der Glaube ‚only a few *meshugenas* (Verrückte, C.A.) are actually messianists' und Bergers Buch erbringe leider selbst den Beweis, dass Chabad Lubavitch weiterhin als Teil der orthodoxen Gemeinschaft allgemein Anerkennung finde (‚orthodox indifference').[913] Berger gelang es mit seinem Buch nicht, den Chabad Lubavitchern diese Anerkennung streitig zu machen.[914] Die weni-

---

[903] Student, Gil: *Can the Rebbe Be Moshiach?*, [Parkland, FL]: Universal Publishers/uPUBLISH.com, 2002.

[904] Student: „Debating Messianism", 2003, S. 73.

[905] Lamm: „Debating Messianism", 2003, S. 73.

[906] Jaffe: „Debating Messianism", 2003, S. 73.

[907] Spirn: „Communication - When a Messiah died", 2002, S. 108.

[908] Siehe u.a. Berger: *The Rebbe*, 2008, S. xi-xxiv; Berger: „The Question is, What do the Messianisty actually Believe?", 8.3.2002, S. 65; Berger, David: „Debating Messianism", in: *Jewish Action* 63 (3), 2003, S. 73-76.

[909] Berger: *The Rebbe*, 2008, S. xiii.

[910] A.a.O. S. xif..

[911] Kermaier: „When a Messiah Dies", 2002, S. 84-94 (Hervorhebungen entsprechend dem Original).

[912] 2004 wird Bergers Buch mit dem *Samuel Belkin Literary Award* ausgezeichnet. Der Preis wird von der Yeshiva College Alumni vergeben (Ebd. xviii).

[913] Kermaier: „When a Messiah Dies", 2002, S. 86, 90 (Hervorhebungen entsprechend dem Original).

[914] Selbst in der *Tradition*, dem offiziellen Sprachrohr der RCA, korrigierte man 1998 Bergers Stellungnahme, dahingehend: „The greatest danger to Orthodoxy ... comes … from a group of non-Orthodox [Orthodox] Jews … Lubavitch Messianists *(David Berger)*." (Goldberg, Hillel: „The Sea Change in

gen Reaktionen, die Berger überhaupt aus den Kreisen der Orthodoxie entfachen konnte, waren keine nachahmenden Boykottaufrufe oder offensive Sanktionen. Zwar schienen einige der Chabad Lubavitcher Einrichtungen auf sein Buch hin des Messianismus geprüft und auch beanstandet worden zu sein, aber gravierende Eingriffe, wie sie 1997 die AARTS unternahm oder eine übergreifende Resolution, wie 1996 durch die RCA, folgten nicht auf sein Buch: 2002 lesen wir im *Forward* lediglich davon, dass ein Restaurant in Manhattan von orthodoxen Rabbinern als nicht-*kosher* moniert wurde. Auf der Menu-Karte war Schneersons Name mit dem Akronym *MH"M* (*melech hamoshiach*) vermerkt. Der Geschäftsführer des Restaurants spielte die Kritik herunter:

> „As far as the *rebbe* being Moshiach I don't see what is so offensive and frigthening….The Rebbe fits all the Torah qualifications to be Moshiach."[915]

Auch die im Artikel zu Wort kommende Kundschaft sprach sich mehrheitlich dafür aus, weiterhin das Restaurant zu besuchen.[916] Bergers Buch hatte offensichtlich die beabsichtigte Wirkung verfehlt. Die Mehrheit der Orthodoxie schwieg.[917] Auch *Agudas* ignorierte beharrlich Berger, einzig zur Resolution des RCA 1996 hatte man ein offizielles Statement abgegeben. Die Chabad Lubavitcher Führung hatte sich dafür entschieden, Berger zu ignorieren und ihre Bemühungen darauf zu setzen, die internen Spannungen nicht nach außen dringen zu lassen – ganz nach orthodoxer (Abschottungs-) Manier. Berger schien in den Folgejahren ebenfalls von seinen offenen Anschuldigungen abzukommen. 2005 wurde sein Buch zwar auf Hebräisch publiziert und 2008 erschien eine Neuauflage der englischen Fassung, aber sein Engagement richtete sich nicht mehr an die breite Öffentlichkeit und sein weiteres Agieren zeigte, dass auch er nun darauf bedacht war, keinen weiteren (offenen) Unfrieden zu stiften:
2005 fand an der *New York University* eine Tagung zu den Lehren des *rebn*s statt (‚Reaching for the Infinite: The Lubavitcher Rebbe: Life, Teaching and Impact'). Das Publikum war gemischt, es kamen Chabad Lubavitcher als auch ‚Reform rabbinical students'.[918] Die Vorträge stammten ebenso von Chabad Lubavitchern[919], wie Vertretern der *Reform Judaism* Institutionen[920], als auch von alten Kritikern.[921] Im *Forward*

American Orthodox Judaism: A Symposium", in: *Tradition* 32 (4), 1998, S. 13). Die Ergänzung in eckigen Klammern stammte von der Redaktion der *Tradition*.

915 Cattan, Nacha: „Messiah Is on the Menu, And a Deli Is in a Pickle", in: *Forward*, 24.05.2002, S. 5.

916 Ebd.

917 Berger selbst schrieb, dass er nur im privaten Rahmen für sein Engagement Lob und Zuspruch erhielt (Berger: *The Rebbe*, 2008, Acknowledgements und S. 62).

918 Cohen, Debra Nussbaum: „Lubavitcher Rebbe Meets The Academy", in: *New York Jewish Week*, 11.11.2005, unter http://www.thejewishweek.com/print/3985, Zugriff: 01.07.2013.

919 Schochet sprach zum Thema ‚The Rebbe, Science and Philosophy' und Loewenthal zu ‚Habad, the Rebbe and the Messiah in the 21th century'.

920 Mark Kligman, ein Professor vom *Hebrew Union College* sprach zum Thema ‚Music and the Rebbe'.

921 Nadler sprach zum Thema ‚Mitnagdic Opposition to the Rebbe'.

thematisierte man das Fehlen Bergers und schrieb, dass die Veranstalter verlauten ließen, Berger habe sowieso kein Interesse an einer akademischen Perspektive auf Chabad Lubavitch.[922] Als ich Berger dazu im Interview befragte, sagte er mir, dass er die Veranstalter gut kenne. Man sei sich im Vorhinein bereits einig gewesen, dass er – um weiteren Unfrieden zu vermeiden[923] – nicht teilnehmen würde:

> „(…) I understand and to some degree even sympathize with the concern of the organizers that inviting me would create a degree of discord that they want to avoid. [But] In addition to my polemical approach, I certainly have a deep interest in the issue as a scholar as well."[924]

Ähnlich verhielt sich Berger 2007, als sich Chabad Lubavitcher Studenten der *Yeshiva University* über den Ruf Bergers an die *Yeshiva University* beschwerten.[925] Berger schenkte ihnen keine weitere Beachtung, denn hier gehe es um ‚personal beliefs' und nicht um seine Eignung als Professor. Berger und ‚Chabad officials' waren sich in diesem Fall einig. Sie ließen verlauten, dass:

> „ (…) the controversy should not be overplayed. (…) While we don't agree with Berger, this is not a Lubavitcher issue – it's a Y.U. issue."[926]

Agudas selbst gab keine Stellungnahme ab und ignorierte in orthoxer Manier das Geschehen. Was wir schlussendlich (Stand 2011) vor uns haben, ist eine Pattsituation: Auch wenn Berger zur Zielscheibe von Spott und persönlichen Angriffen wurde, ist er Professor an einer der wichtigsten orthodoxen Institutionen weltweit (*Yeshiva University*, New York). Seine Positionen haben in der jüdischen Welt mehr als einen Befürworter – wenn sie auch nicht so vehement wie von Berger selbst vorgetragen wurden.[927] Berger wurde für seine offenen Anschuldigungen gerügt, aber es darf dabei nicht vergessen werden, dass auch die Angriffe gegen seine Person (ob nun von Chabad Lubavitchern oder Journalisten) scharfe Kritik nach sich zogen.[928] Auch die Chabad Lubavitcher konnten keinen Sieg erringen: Zwar gelten sie in den Augen vieler US-amerikanischer Juden weiterhin als ‚authentisch', aber man begegnet ihnen in jüdischen Kreisen weiterhin mit Argwohn und verspottet sie als ‚religion closest to

---

922 Weiss, Steven I.: „Conference Weighs Rebbe's Legacy", in: *Forward*, 11.11.2005 zitiert nach http://mikveh.blogspot/2005/11/conference-weighs-rebbes-legacy.html, Zugriff: 21.04.2013; siehe auch http://failedmessiah.typepad.com/failed_messiahcom/2005/11/the_forward_on_.html, Zugriff: 21.04.2013.

923 Interview mit Berger, David, *Yeshiva University* [13.06.2011]. Auch Wolfson äußerte sich auf meine Nachfrage hin ähnlich (Interview mit Wolfson, Elliot R., *New York University* [10.06.2011]).

924 Berger, David: „Chabad Lubavitch", persönliche Email an die Autorin, 30.06.2016.

925 Er hatte dort bereits in den Jahren zuvor als Honorarprofessor gelehrt.

926 Brostoff, Marissa: „Yeshiva U. Brings on Critic of Chabad", in: *Forward*, 26.10.2007, unter: http://forward.com/news/11883/yeshiva-u-brings-on-critic-of-chabad-00685/, Zugriff: 21.03.2011; Interview mit Berger, David, *Yeshiva University* [13.06.2011].

927 Berger: *The Rebbe*, 2008, S. xix-xxi.

928 Student: *Can the Rebbe Be Moshiach?*, 2002, S. 6f; Woolf, Jeffrey: „Chabad Critic Deserved Better", in: *Forward*, 25.01.2002, S. 8; Selevan, Boruch: „A Biased Author", in: *Forward*, 01.02.2002, S. 7; Kermaier, Yaakov: „Yaakov Kermaier Responds:", in: *Tradition* 36 (3), 2002, S. 111-113.

Judaism'. Auch ich begegnete mit meinem Forschungsprojekt diesem anhaltenden Argwohn und zwar in allen Bereichen: Ein Wissenschaftler teilte mir unverblümt mit, dass ich gar kein Judentum erforsche. Ein orthodoxer Rabbiner erklärte mir, man würde bald etwas gegen die Gruppe unternehmen. Gleichzeitig begegnete ich aber auch Orthodoxen, die mir eröffneten, dass sie sich eher einem *minyan* mit Chabad Lubavitchern, als mit den liberalen Juden, anschließen würden. In der Debatte um den Messianismus vertraten die Juden höchst unterschiedliche Standpunkte. Ein einheitlicher Widerstand gegen den Messianismus hatte sich nicht formiert. Bergers offener Kampf hatte keine Nachahmer gefunden. Im folgenden Kapitel will ich an einigen Fallbeispielen zeigen, dass die analysierte Debatte strukturelle Parallelen zu anderen innerjüdischen Konflikten aufweist. Im Judentum trägt man Konflikte intern aus und nicht selten finden im Nachhinein die schärfsten Gegner nebeneinander ein Auskommen. Die tatsächliche Verbannung bestimmter Positionen ist stets ein langfristiger Prozess, dem nicht selten die politisch Mächtigen nachhelfen.

6.1.4 Konfliktbehebung in der jüdischen Geschichte

Die Pattsituation, die wir im Falle des Messianismus vor uns haben, findet Parallelen in der jüdischen Religionsgeschichte.[929] Wie wir am Beispiel der Messias-Vorstellungen sahen, können wir im Judentum keine feststehenden Glaubensgrundsätze ausmachen. Ebenso tauchte in der Debatte um die *meshichist*s keine übergreifende Instanz auf, die eine für alle Juden bindende Direktive ausgab. Was wir allerdings sahen, war, wie die jüdischen Messias-Vorstellungen interpretiert und ausgelegt wurden, ohne dabei zu Dogmen zu erstarren. Diese Debattierkultur (*jigdal*) pflegten die Juden über die Jahrhunderte hinweg. Die Devise ‚Redet und Streitet'[930] brachte zwar einen offensichtlichen Mangel an Konsens mit sich, aber schien doch gleichzeitig die Juden insgesamt zu einen.[931] Anhand der folgenden Fallbeispiele will ich kurz illustrieren, dass die untersuchte Debatte in ihrer Struktur anderen innerjüdischen Konflikten folgt. Ich werde auf verschiedene Strategien in der Konfliktaustragung hinweisen, die uns bereits innerhalb Chabad Lubavitchs, als auch in den innerjüdi-

---

929 Siehe u.a. die ambivalenten Reaktionen auf Shabbatei Zvi in den Anfangsjahren und die Gemeindestreitereien in Barcelona des 13. Jh. (Scholem: *Sabbatai*, 2014, S. 171-175; Septimus, Bernard: „Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia", in: Twersky, Isadore (Hg.): *Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1979, S. 199f..).

930 Siehe weiterführend: Schneitter, Andreas: „Redet und streitet", in: *Tachles*, 15.06.2012, unter: http://www.tachles.ch/news/print/redet-und-streitet, Zugriff: 20.05.2014.

931 Siehe in diesem Zusammenhang die Anmerkungen Franks und Goldish zu den *karaites* und ihrer Auseinandersetzung mit den jüdischen Rabbinern (Frank; Goldish: „Rabbinic Culture and Dissent", 2008, S. 7-9).

schen Diskussionen begegneten. Diese Strategien blieben für den Außenstehenden meist unzugänglich (Abschottung), waren aber gerade deshalb für die jüdische Minderheit geeignet, um in einer mehrheitlich nicht-jüdischen Umwelt zu überleben. Aufgrund der jüdischen Spezifika (*jigdal*, Abschottung) bleibt es für den Außenstehenden relativ uneinsichtig, wie sich Positionen überhaupt im Judentum durchsetzen. Anhand verschiedener Spannungen und Konflikte will ich aufzeigen, dass innerhalb des Judentums bestimmte Positionen erst im Laufe von Jahrhunderten, in denen sich ein übergreifender Konsens herausbildete, auch etablierten (Abschnitt ‚Langfristiger Konsens'). Da die Juden meist als religiöse Minderheit in christlich dominierten Staaten lebten, spielten auch exogene Faktoren, wie die Zustimmung der politisch Mächtigen oder strukturelle Rahmenbedingungen eine entscheidende Rolle (Abschnitt ‚Politische Unterstützung').

Langfristiger Konsens

Ich will hier auf drei Beispiele eingehen: Die Abgrenzung gegen die christliche Missionierung, die Unvereinbarkeit von Rabbinertum und Sabbatianismus und die orthodoxe Abschottung gegen die sog. *minim*. Anhand der vorgestellten Empirie haben wir bereits gesehen, dass die *Messianic Jews* nicht als Teil der jüdischen Gemeinschaft angesehen werden und bis heute die christlichen Missionsversuche unter Juden einen schlechten Ruf genießen. Diese übergreifende Einigkeit ist das Resultat eines Jahrtausende währenden Prozesses, in dem sich die Juden beharrlich gegen das Christentum abgrenzten. Die innerjüdische Debatte zum Wiederauferstehungsglauben zeigte, dass diese Abgrenzung sich nicht allein an Glaubensinhalten festmachen lässt. Stattdessen scheint es übergreifender jüdischer Konsens zu sein, dass sich Christentum und Judentum per se ausschließen. Dieser Konsens ist das Ergebnis eines steten und geeinten Widerstands, mit dem die Juden die Integrität ihrer Gemeinschaften gegen die meist christliche Mehrheitsgesellschaft absicherten: Dieser Widerstand war nicht offensiv. Denn den Juden war als Angehörige einer religiösen Minderheit wenig daran gelegen, die Missgunst der Herrschenden auf sich zu ziehen. Die Gemeinden setzten daher auf Abschottung, sparten aber intern nicht mit Kritik und verbreiteten die eigenen Interpretationen unter ihren Anhängern. Andersdenkende wurden aus den Gemeinden entfernt. Es schien v.a. wichtig, geeint als *klal Yisroel* gegen seine nichtjüdische Umwelt aufzutreten und christlichen Missionsversuchen keine Anlaufstelle für Kritik zu bieten. Unter dem hasmonäischen Herrscher Alexander Jannajs (104-76 v.Chr.) wurde im sog. Achtzehngebet (*shmone esre*) eine *beracha* eingefügt, die die Gemeinden vor Andersgläubigen schützen sollte:

„Den Verleumdern sei keine Hoffnung, alle Frevelhaften mögen augenblicklich vernichtet werden … Gesegnet DU … der die Feinde zerbricht und die Vermessenen erniedrigt."[932]

Ein Vorbeter wurde in der Regel, wenn er den Text einer anderen *beracha* vergaß, abgelöst. Aber diese *beracha* musste zu Ende gesprochen werden, um zu beweisen, dass man sich keiner Sekte angeschlossen hatte.[933] Im Judentum finden wir auch eine Reihe jüdischer Polemik gegen Jesus. Die Forscher sind sich nicht einig, ob die Juden damit immer offen nach außen traten.[934] Die satirisch-polemische Schrift ‚Toldot Jeschu' (Leben Jesu) kursierte im Mittelalter nur als heimliche Lektüre.[935] Die Polemik des Talmuds fiel später der christlichen Zensur zum Opfer.[936] Juden scheinen, nach Markons Argumentation, nie ihre Abtrünnigen verfolgt zu haben. Als religiöse Minderheit waren sie nicht selten selbst die Verfolgten und hatten nur begrenzte Sanktionsmöglichkeiten. Stattdessen haben sie sich konsequent von ihren Abtrünnigen abgewandt.[937] Ein Beispiel stellt in diesem Zusammenhang der heute wohl bekannteste Ausgestoßene dar, der Philosoph Bento Baruch Benedictus de Spinoza (1632-1677). 1656 verhängte die Gemeinde Talmud Torah in Amsterdam über ihn den *cherem* (Bann). Bartuschat argumentierte, dass die Amsterdamer Juden als religiöse Minderheit in steter Bedrohung ihrer Existenz durch die christliche Mehrheit sich keinen Widerspruch in den eigenen Reihen leisten konnten:

„So war es letztlich das Selbsterhaltungsstreben der jüdischen Gemeinde in einer sie latent bedrohenden Umwelt (Bartuschat nennt hier v.a. die calvinistische Orthodoxie, C.A.), das zum Ausschluß Spinozas führte."[938]

Das Bild eines geeinten Judentums entstand nach außen nicht nur, weil man Abtrünnige ausschloss, sondern auch, weil man es vermied seine internen Angelegenheiten vor Außenstehenden zu diskutieren. Die Kritik am Christentum drang nicht nach außen, aber auch interne Konflikte und Spannungen wurden nur im Notfall nach außen getragen (siehe Abschnitt ‚Politische Unterstützung'). In der Debatte um den Messianismus begegnete uns immer wieder die Aufforderung, die Spannungen und Konflikte nicht weiter zu vertiefen und die jüdische Einheit (*klal Yisroel*) nicht zu

---

932 Daher handelt es sich bei den *brachot* nicht um ursprünglich achtzehn Bitten, denen das Gebet seinen Namen verdankt, sondern tatsächlich umfasst das *shmone esre* neunzehn Bitten (Trepp, Leo: *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 2004, S. 35, 199).

933 Trepp nimmt hier bezug auf die Talmudstelle Tb Ber 28b-29a (a.a.O. S. 35).

934 Schäfer, Peter: *Jesus im Talmud*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, S. 245.

935 Siehe Maier, Johann: *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, S. 12.

936 Die Kirchenväter sahen auch die *beracha* des *shmone esre* als Angriff auf den christlichen Glauben an und zensierten sie (Trepp: *Der jüdische Gottesdienst*, 2004, S. 35). Siehe weiterführend: Homolka: *Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung*, 2010, S. 39; Markon, Zov: „Hat-Talmud wehannasrut", in: *Ha-Shiloa* 33, 1917, S. 20.

937 A.a.O. S. 22f. Maier lehnte dieses Argument unter der Begründung ab, es habe sehr wohl jüdische Polemik gegeben (Maier: *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, 1992, S. 11f., 276).

938 Bartuschat, Wolfgang: *Baruch de Spinoza*, München: Beck, 2006, S. 19.

gefährden (Soloveitchik). Die brüske Kritik, die Berger, Deutsch und Nadler auf sich zogen, war nicht nur ihren Anschuldigungen geschuldet, sondern auch der Art und Weise ihrer Äußerung. Berger lieferte den Außenstehenden Beweise für die internen Spannungen, bot also den *Messianic Jews*, als auch den liberalen Richtungen eine Angriffsfläche, um die Orthodoxie in Frage zu stellen.

Bei drohender Zwangsbekehrung, also im Fall einer ernsten Bedrohung für die jüdische Integrität, traten die Juden dann doch mit ihrem Widerstand offen auf. Der sonst verbotene Selbstmord war dann nicht nur erlaubt, sondern eine *kiddush hashem* (Ehrung Gottes). [939] Erst im 19./20. Jh. veränderten sich diese Strategien des jüdischen Widerstands. Die Juden traten ihren christlichen Widersachern in der akademischen Arena entgegen,[940] publizierten ihre Interpretationen zu Jesus,[941] gründeten Organisationen, wie die *Jews for Judaism* um christliche Missionsversuche einzudämmen und anzuklagen. Wesentlich für diese Veränderungen war die rechtliche Gleichstellung der Juden in den modern westlichen Gesellschaften: Juden mussten nun nicht mehr im Geheimen die Integrität ihrer Gemeinschaften verteidigen, sondern konnten sich offen den christlichen Missionsversuchen entgegenstellen. Der geeinte Widerstand der jüdischen Minderheit gegen ihr christliches Umfeld bleibt bis heute ungebrochen. Der Kampf ums jüdische Überleben scheint in den letzten Jahren, nicht zuletzt durch den Holocaust, eine neue Prägnanz erhalten zu haben:

> „Die vielleicht wichtigste Folge des nationalsozialistischen Völkermords für das jüdische Leben nach dem Krieg ist die Besessenheit (dieser Begriff ist nicht überzogen) vom Überleben, die er bei jüdischen – religiösen wie weltlichen – Gemeindeführern und Denkern hervorgebracht hat. Was immer die Unterschiede zwischen religiösen und weltlichen, orthodoxen und reformistischen, zionistischen und nichtzionistischen, linken und rechten Vertretern sein mögen, fast alle stimmen darin überein, daß das kollektive Überleben das Hauptziel der jüdischen Gemeinden zu sein habe."[942]

Auch in der innerjüdischen Debatte um den Messianismus, blieben die Chabad Lubavitcher stets ‚unsere Brüder', die jüdische Einheit (*klal Yisroel*) wurde beschworen und der *outreach* als unschätzbarer Einsatz für die Bewahrung des Judentums ange-

---

939 Yuval, Israel Jacob: *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 10, siehe weiterführend: Rabinowitz, Louis Isaac: „Suicide", in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 19, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, 2007, S. 295-296; Ben-Sasson, Haim Hillel: „Kiddush Ha-Shem: Historical Aspects", in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 12, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, 2007, S. 142-145, v.a. S. 143.

940 Siehe u.a. die Bestrebungen eine selbständige *Wissenschaft des Judentums* zu etablieren, die Wesensdebatte zum Judentum, die in Anschluss an Adolf von Harnacks (1851-1930) Thesen zum Christentum stattfand und die Leben-Jesu-Forschung in jüdischen Kreisen (Homolka: *Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung*, 2010, S. 70-83, 86-98).

941 Im 20. Jh. erschienen erstmals wieder Ausgaben des Talmuds, welche die zensierten Textstellen zu Jesus und Rom enthielten (Encyclopaedia Hebraica: „Jesus. In Talmud and Midrash", in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 11, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, 2007, S. 249).

942 Wasserstein, Bernard: *Europa ohne Juden: Das europäische Judentum seit 1945*, München: Ullstein-Taschenbuchverl., 2001, S. 386.

führt. Trotz der divergierenden Positionen zu Chabad Lubavitch waren sich die Juden in einem einig: Die Chabad Lubavitcher waren mit den Christen nicht zu vergleichen. Sie blieben Juden und damit Teil der *klal Yisroel*. Berger und Nadler, die den Vergleich mit christlichen Missionaren wagten, konnten andere Juden damit nicht – wie wohl beabsichtigt – aufschrecken, sondern zogen mit ihren Anschuldigungen selbst Kritik auf sich.[943] Dieser jüdische Konsens, Judentum und Christentum seien unvereinbar, scheint sich also über die Jahrhunderte zu einem festen Grundsatz entwickelt zu haben, der Juden aller Richtungen bis heute vereint. Schwieriger wird es hingegen, wenn wir uns den Grenzziehungen innerhalb des Judentums zuwenden. Wie gesagt, das Judentum hat in den Jahrtausenden seiner Existenz keine übergreifenden autoritären Strukturen hervorgebracht, die bestimmte Positionen übergreifend durchsetzten.[944] Der *cherem*, wie ihn die Amsterdamer Juden gegen Spinoza aussprachen, hatte zwei entscheidende Schwachstellen: Er war nur effektiv, solange der Einzelne an die Gemeinde gebunden war und er war in seiner Wirkmächtigkeit lokal begrenzt. Im Mittelalter bot die jüdische Gemeinde dem Einzelnen nicht nur soziale, sondern auch wirtschaftliche Sicherheit und eine Verbannung kam dem Entzug jeglicher Existenzgrundlage gleich.[945] In demokratischen Staaten hingegen steht es zumindest theoretisch jedem frei, seine Gemeinde zu wählen oder zu wechseln. Der *cherem* konnte auch nur dann eine übergreifende Wirkung nach sich ziehen, wenn andere Gemeinden ihn ebenfalls verhängten. Ansonsten blieb der Ausschluss auf die Gemeinde begrenzt.
In unserem zweiten Fallbeispiel, der Bewegung um Shabbatai Zvi, verfehlte der *cherem* zunächst seine Wirkung. Zvi wurde zwar mehrfach verbannt, u.a. aus seiner Heimatstadt Smyrna und von den Rabbinern Jerusalems. Aber auch wenn man Briefe an andere Gemeinden versandte und vor dem ‚Häretiker' warnte,[946] formierte sich zunächst kein einheitlicher Widerstand. Die Bewegung um Zvi breitete sich in Europa, der Türkei und Nordafrika aus. Viele Juden verkauften ihr Hab und Gut, um Zvi zu folgen oder erwarteten gespannt auf Briefe mit Neuigkeiten zum Messias aus

[943] Berger selbst nutzte den Vergleich allerdings nur, um auf die Gefährlichkeit des Messianismus für die jüdische Integrität aufmerksam zu machen: Man würde es, wenn man nichts dagegen unternehme, den christlichen Missionaren erleichtern, Juden zu rekrutieren. Er selbst sprach sich nicht dafür aus, die Chabad Lubavitcher aus dem Judentum zu verbannen, sondern stellte ihren orthodoxen Status in Frage (Berger: *The Rebbe*, 2008, S. xvf.; Interview mit Berger, David, *Yeshiva University* [13.06.2011]).

[944] Homolka, Walter; Rosenthal, Gilbert S.: *Das Judentum hat viele Gesichter*, München: Knesebeck, 1999, S. 145.

[945] Im Mittelalter räumten die Herrschenden den Gemeinden (und nicht dem Einzelnen) bestimmte Rechte, wie Selbstverwaltung und eigene Gerichtsbarkeit, ein. Da den Juden auch bestimmte Berufsfelder versperrt blieben, bot die Gemeinschaft dem Einzelnen nicht nur einen gewissen Schutz, sondern auch wirtschaftliche Sicherheit (Nadler, Steven: *Spinoza's Heresy: Immortality and Jewish Mind*, Oxford: Clarndon, 2001, S. 4-6, 13; siehe weiterführend: Schmidt, Christoph: *Pilger, Popen und Propheten. Eine Religionsgeschichte Osteuropas*, Paderborn: Ferdinand Schönigh, 2014, S. 87-97).

[946] Scholem: *Sabbatai Zwi*, 2014, S. 171-175, 275f.

Smyrna. Ein wesentlicher Einschnitt in diesen Enthusiasmus stellte erst das Eingreifen des Osmanischen Sultans dar. Er ließ Shabbatai Zvi vorladen[947] und Shabbatai Zvi konvertierte zum Islam.[948]

> „Sicher war es weniger die Kühnheit, die sich im Reden der Juden über das Kommen des messianischen Reiches ausdrückte, die die türkischen Behörden alarmierte, als vielmehr die Unterbrechung des normalen Lebens und der Stillstand alles wirtschaftlichen Lebens in der jüdischen Gemeinde, die eine beherrschende Rolle im türkischen Handel spielte."[949]

Scholem machte darauf aufmerksam, dass die jüdischen Anschuldigungen gegen Zvi erst aus der Zeit nach seiner Apostasie stammten, während die Berichte z.B. aus seiner Zeit in Jerusalem eher auf eine gespaltene Haltung der rabbinischen Autoritäten hinwiesen.[950] Das Beispiel der Bewegung um Zvi zeigt uns noch einmal, dass Juden als religiöse Minderheit nur über begrenzte Mittel verfügten, um Positionen durchzusetzen. Die Bänne blieben zunächst auf Jerusalem und Smyrna begrenzt. Das Eingreifen des Sultans, als exogener Faktor, scheint für den Ausschluss des sabbatianischen Gedankenguts aus dem Judentum weitaus wirksamer gewesen zu sein. In der Analyse der Messianismus-Debatte zeigte sich an mehreren Stellen, dass heute ein übergreifender jüdischer Konsens über Zvi besteht: Er wurde stets als Symbolfigur des Leid und Enttäuschung bringenden ‚messianism' angeführt und immer als Ausgestoßener angesehen.[951] Dieser übergreifende Konsens zu Zvi scheint ähnlich dem geeinten jüdischen Willen, die *klal Yisroel* gegen christliche Missionierungsversuche zu bewahren, über die Jahrhunderte gewachsen zu sein:

> „Rabbinic controversialists sougth to impose a one-dimensional view on the past, to legitimize their claim to sole authority. In the case of Sabbatianism, rabbinic polemicists supported the notion of an unbridgeable abyss between Sabbatianism and rabbinism – as forces in Jewish history, they were diametrically opposed to one another."[952]

Die durch Scholem auf den Weg gebrachte Aufarbeitung der ‚häretischen' Bewegung, zeichnet hingegen ein differenzierteres Bild. Die bisherigen Ergebnisse deuten darauf hin, dass auch Zvi von seinen Zeitgenossen kontrovers diskutiert wurde. Auch nach seiner Apostasie versuchten Befürworter wie Gegner gleichermaßen sich mit ihren Positionen Gehör zu verschaffen. [953] Der Konsens, dem wir heute im Judentum be-

---

947 Es soll eine Beschwerde über eine jüdische Revolte vorgelegen haben. Die entscheidenden Dokumente hierfür fehlen (A.a.O. S. 742f.).

948 A.a.O. S. 751

949 A.a.O. S. 479.

950 A.a.O. S. 273.

951 Siehe u.a. die hebräischen Wendungen *sharya* und *lehavdil* bei der Erwähnung Zivs, o.A.: „Ad mosay? Vilang nokh?", in: *Der Yid*, 17.06 1994, S. 49; Weisberg: „Just between us Mailbox", 1995, S. 61, sowie die Berichterstattung zu Chabad Lubavitch im Dezember 1994 im *Forward* (Kapitel 6.1.3.1).

952 Carlebach: *The Pursuit of Heresy*, 1990, S. 278.

953 In diesem Zusammenhang sei auf Carlebach und Riemer aufmerksam gemacht, die einen Einblick in die divergierenden Positionen zu Shabbatei Zvi geben und verschiedene Strategien aufzeigen (u.a. die Rolle von Publikationen). Zumindest für das sefardische Judentum legte Carlebach dar, wie sich durch

gegnen, scheint das Resultat eines langfristigen Prozesses gewesen zu sein, in dem sich trotz anfänglicher Zwiespälte letztendlich doch ein geeinter rabbinischer Widerstand formierte. Zum Abschluss will ich noch auf die innerjüdischen Spannungen eingehen, die zur Herausbildung der liberalen Richtungen und der sog. Orthodoxie[954] führten.

Diese Auseinandersetzungen nahmen in Deutschland des 19. Jh. ihren Anfang:

> „The Haskalah began among a circle of Jews (...) who were deeply attracted by the brilliant culture of the German Enlightenment and sought to adjust Judaism to be palatable within that culture."[955]

Einige Rabbiner statteten die Synagoge mit einer Orgel aus und führten Gebete in deutscher Sprache ein, um ihr Judentum der Zeit anzupassen.[956] Die Gegner der Reformen versuchten diesen Neuerungen Einhalt zu gebieten, indem sie ihre Gemeinden vor ihnen abschotteten. Sie polemisierten auch gegen die Anhänger der Reformen und bemühten sich um politische Unterstützung.[957] Aber eine Verbannung der ‚Abtrünnigen' schien nicht mehr möglich. Die Gemeindeautonomie, eine wesentliche Voraussetzung für die Effektivität des *cherem*s, hatte bereits zu bröckeln begonnen:

> „(...) now (end of the eighteenth century, C.A.), as the gates of the ghetto opened and Jews turned to take advantage of new professional, social, and intellectual opportunities, it seemed that traditional Jewish society had come to an end. Many Jews in western Europe converted to Christianity, others assimilated without any formal religious ceremony, while others sought a reformed Judaism that would adapt to contemporary values. These processes were often so rapid and sweeping that Rabbinic authorities found it almost hopeless to respond to those viewed as already lost to the community."[958]

Der letzte *cherem* einer orthodoxen Institution wurde schließlich 1945 über Mordechai M. Kaplan, den Begründer des *Reconstructionism* verhängt, und, wenn wir

---

Abgrenzung und Polemik ein einheitlicher Widerstand gegen Zvi formierte und sich Ansätze einer Orthodoxie herausbildeten (Carlebach: *The Pursuit of Heresy*, 1990, v.a. S. 9f., S. 277f.; Riemer: *Zwischen Tradition und Häresie,* 2010, u.a. S. 20). Siehe auch die Anmerkungen von Maier: *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, 1992, S. 11-13; Dubnow: *Geschichte des Chassidismus* Bd. I, 1982, S. 12, Scholem: *Sabbatai Zwi*, 2014, S. 16).

954 Ursprünglich scheint der Termini von den Reformkräften benutzt wurden zu sein, die die jüdischen Traditionalisten mit parallelen Phänomenen der christlichen Welt verglichen (Brown, Benjamin: „Orthodox Judaism", in: Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan J. (Hg.): *The Blackwell Companion to Judaism*, Oxford: Blackwell, 2000, S. 312).

955 Frank; Goldish: „Rabbinic Culture and Dissent", 2008, S. 37. Siehe weiterführend Meyer, Michael A.: *Die Anfänge des modernen Judentums: jüdische Identität in Deutschland 1749-1824*, München: Beck, 2011.

956 Siehe u.a. die Reformen Israel Jacobson (1768-1828), der während seiner Zeit als Landrabbiner des Weserdistrikts eine jüdische Schule (Jacobsonschule, 1801) begründete (Homolka; Rosenthal: *Das Judentum hat viele Gesichter*, 1999, S. 41).

957 Gotzmann, Andreas: „Vom problematischen Dasein eines Reformers: Abraham Geigers Leben an vorderster Front", in: Wiese, Christian; Homolka, Walter; Brechenmacher, Thomas: *Jüdische Existenz in der Moderne : Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums*, Berlin; Boston, Mass.: De Gruyter, 2013, S. 78. Meyer, Michael A.: *Antwort auf die Moderne: Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 2000, S. 167.

958 Brown: „Orthodox Judaism", 2000, S. 313. Siehe auch Meyer: *Antwort auf die Moderne*, 2000, S. 34.

Hirsch folgen, ‚largely ignored'.[959] Zu diesem Zeitpunkt gehörte die Mehrheit des US-amerikanischen Juden bereits den liberalen Richtungen an. Das religionsliberale System der USA bot auch Kaplan die Möglichkeit seine Anhänger um sich zu scharen und eigene Institutionen aufzubauen.[960] Hat nun das liberale Judentum letztendlich den Sieg davon getragen? Die jüdische Orthodoxie weigert sich bis heute standhaft die liberalen Richtungen anzuerkennen. Sie scheinen keinen *cherem* aussprechen zu müssen, um die *minim* aus ihren Reihen zu verbannen.[961] Sie schotten sich standhaft gegen die *minim* ab und reagieren weder auf liberale Kritiker, noch auf deren Dialogbemühungen. Stattdessen konzentrieren sie sich auf ihre eigenen Reihen, verbreiten intern ihre Lehren und sparen hier nicht mit Kritik: Sie verabschiedeten Resolutionen und warnten ihre Anhänger vor einer Zusammenarbeit mit den *minim*. Im Widerstand gegen die *minim* fanden die Orthodoxen einen Konsens, der sie ihre Differenzen in anderen Bereichen überwinden läßt.[962] Ihre internen Konflikte, wie die Spannungen zwischen *mitnagdim* und *chassidim*, traten im Kampf gegen die *minim* zurück.[963] Bis heute spaltet sich das Judentum in die liberalen Richtungen und die Orthodoxie, ohne das der Konflikt beigelegt wurde oder eine Position den Sieg davon trug. Aber wie letztendlich im Fall der *meshichist*s scheinen auch Orthodoxe und Liberale mit dieser Pattsituation leben zu können, solange sie sich nicht in ihrer Existenz bedroht fühlen.[964] Gerade mit seinem Verlassen der orthodoxen Kreise und seinen offenen Anschuldigungen gegen die Orthodoxie scheint Berger eine Grenze verletzt zu haben, die ihm den Zuspruch der Orthodoxie entzog. Den Chabad Lubavitcher hingegen

---

959 Hirsch, Richard: „Reconstructionism", in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 17, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, 2007, S. 148.

960 Zur Kaplan siehe einführend Batnitzky: *How Judaism Became a Religion*, 2011, S. 169-173, v.a. S.173.

961 Diner zeigte ebenfalls, dass auch ohne ein formales Ritual ein Bann verhängt werden konnte. So schien nach dem Holocaust im Staat Israel eine rigorose Bereitschaft vorzuherrschen, alles Deutsche kategorisch zu boykottieren (Diner, Dan: „Im Zeichen des Banns", in: Brenner, Michael (Hg.): *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart*, München: Beck, 2012, S. 15-60, 447-452).

962 Die orthodoxen Juden lehnten vereint jeglichen Dialog mit den Christen ab, insbesondere die Dialogbemühungen einiger liberaler Rabbiner (‚dabru emet'). Siehe u.a. Wolffsohn, Michael: *Juden und Christen – Ungleiche Geschwister. Die Geschichte zweier Rivalen*, Düsseldorf: Patmos, 2008, S. 170; Berger, David: „Statement by Dr. David Berger regarding the New York Times ad by Dabru Emet" unter:
http://advocacy.ou.org/2000/statement_by_dr_david_berger_regarding_the_new_york_times_ad_by_dabru_emet/, Zugriff: 23.04.2015; Lewy, Mordechai: „Why most Orthodox Jews do not dialoque with Christians and why should they join the dialoque?", in: Riemer, Nathanael: (Hg.): *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought. Festschrift presented to Karl E. Grözinger on the Occasion of his 70th Birthday*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012, S. 377-380.

963 Schubert: *Jüdische Geschichte*, 1999, S. 89; o.A.: „Mitnaggedim", in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 14, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, 2007, S. 371.

964 Siehe in diesem Zusammenhang die Debatten zum Staatsbürgerrecht in Israel, die ich in Kapitel 6.1.2 erläuterte.

gelang es im Laufe des Konfliktes ihre internen Auseinandersetzungen von der Außenwelt abzuschirmen und dem Messianismus als Angelegenheit, die man intern regle, Toleranz zu verschaffen. Bergers Initiative hingegen erntete nur im privaten Rahmen Lob und auch die Auszeichnungen, die er erhielt, gingen stets nur von einer orthodoxen Richtung aus – seiner eigenen, der *Modern Orthodoxy*. Andere Orthodoxe reagierten hingegen nicht. War ihre Ignoranz das Resultat ihrer Ablehnung, ähnlich wie die orthodoxen Juden nicht auf die liberalen Kritiker reagieren? Schotteten sie sich von ihm wie von einem ‚Abtrünnigen' ab? Feststeht, dass Berger selbst zur Zielscheibe von Spott und Kritik wurde, aber auch deren Urheber wollten offensichtlich die orthodoxen Kreise nicht überschreiten und an die Öffentlichkeit treten.[965]

Politische Unterstützung

Wie ich bereits andeutete, scheinen die Juden im Falle äußerster Bedrohung die Hilfe der politisch Mächtigen gesucht zu haben. Septimus legte am Beispiel von Gemeindestreitereien in Barcelona des 13. Jh. dar, wie nach dem Versagen der eigenen Sanktionsmittel eine der Parteien versuchte, den Herrscher zum Eingreifen zu bewegen.[966] Da die Erhebung von Steuern 1241 auf die jüdische Gemeinde übertragen wurden war, drohte die eine Partei der anderen mit Einstellung der entsprechenden Zahlung an den Grafen:

> „This punishment, perhaps aimed at the breaking the back of the rebellion economically, was doubtless designed with an eye toward encouraging royal enforcement."[967]

Auch die Gegner der Reformbemühungen im 19. Jh. versuchten die politischen Strukturen zu nutzen. Meyer berichtete, dass man den Amtsantritt des Reformrabbiners Geiger um Jahre hinauszögerte, indem ‚teure und langwierige Verfahren' gegen ihn angestrengt wurden. Das Ziel dieser Anstrengungen war es, ihm die Zuerkennung der preußischen Staatsbürgerschaft, die er für seine Tätigkeit brauchte, streitig zu machen.[968] Im preußischen Westfalen verbot die Zentralregierung 1836 auf Beschwerde Rabbi Abraham Autro aus Münster die von den Reformern eingeführte Konfirmation für Mädchen.[969] Aber die preußischen Vorgaben waren nicht immer auf der Seite der Reformgegner. Ein preußischer Erlass hatte 1792 die rechtliche Autonomie der Rab-

---

965 Die Angriffe gegen seine Person blieben diffus. Harsche Kritik finden wir nur im (v.a. jiddischen Teil des) *Algemeiner Journal* (Siehe Kapitel 6.1.3.4).

966 Die anti-aristokratischen Kräfte gründeten hier eine eigene Gemeinde (*kahal*) und belegten ihre Gegner mit dem Bann, während diese – von anderen Gemeinden außerhalb Barcelonas unterstützt – ihrerseits diejenigen, die gegen die alten Strukturen aufbegehrten, mit dem Exil drohten (Septimus: „Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia", 1979, S. 199f..).

967 A.a.O. S. 200.

968 Meyer: *Antwort auf die Moderne*, 2000, S. 167.

969 A.a.O. S. 588.

biner stark beschnitten, die Macht der Gemeinde über den Einzelnen begann zu bröckeln. Jedem Familienoberhaupt war es nun selbst überlassen in Fragen der rituellen Observanz zu entscheiden.[970] Die Juden, ob nun Traditionalisten oder Reformer, blieben aber stets vom Wohlwollen der Herrschenden abhängig. Politische Zugeständnisse konnten morgen bereits wieder zurückgenommen oder zum Vorteil der Widersacher abgeändert werden. 1842 beabsichtigte z.B. Friedrich Wilhelm IV über die preußischen Juden wieder eine kooperative Angliederung zu verhängen, so dass die Juden erneut unter der Gerichtsbarkeit rabbinischer Gerichte gestanden und der Bann neue Relevanz erhalten hätte.[971] Auch die Gemeindeautonomie kam nicht in allen Fällen den rabbinischen Autoritäten zu Gute. Gerade im Laufe des Konfliktes zwischen den *chassidim* und den *mitnagdim* gelang es den jüdischen Mystikern, Anhänger um sich zu scharen und eigene Gemeinden zu gründen.[972] Die *mitnagdim* konnten mit ihren Boykottaufrufen der Ausbreitung der *hoyf*s in Osteuropa wenig entgegensetzen. Die erläuterten Konflikte machen uns noch einmal deutlich, welche Rolle die gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse für die Durchsetzungskraft von bestimmten Positionen innerhalb des Judentums selbst spielten. Während der Sultan in die Bewegung um Shabbatei Zvi regulierend eingriff und eine Ausbreitung der Bewegung hemmte, scheinen gerade die modernen Gesetzgebungen das Nebeneinander verschiedener Interpretationen und Richtungen im Judentum gefördert zu haben. In Kapitel 6.2 geht es zwar im Rahmen meiner Zielstellung v.a. um die Frage, ob der Messianismus als Bedrohung angesehen wurden, aber das Agieren des Staates scheint auch für die Entwicklung des Messianismus und der innerjüdischen Debatten einige Relevanz gehabt zu haben. Doch bevor ich zum zweiten Teil meiner Analyse komme, will ich zunächst die wichtigsten Aspekte der innerjüdischen Diskussion um die *meshichist*s zusammenfassen: Mein Vergleich mit anderen Konfliktbeispielen machte deutlich, dass wir in den innerjüdischen Debatten zum Messianismus relativ typische jüdische Strategien der Konfliktaustragung vor uns hatten. Das Judentum ist kein einheitliches Gefüge, ein übergreifender Konsens scheint lediglich in der Beschwörung einer diffus bleibenden jüdischen Einheit (*klal Yisroel*) und in der gegenseitigen Toleranz inneren Differenzen (*jigdal*) zu bestehen. Die von den *meshichist*s angestoßenen Diskussionen erscheinen im Rahmen dieser Überlegungen typisch jüdisch. Ist es dann noch sinnvoll, die Frage aufzuwerfen, ob die *meshichist*s ähnlich den ‚nonconformists' Englands das Judentum nachhaltig veränderten? Ich will dieser Frage im nächsten Kapitel nachgehen.

---

970 A.a.O. S. 34.
971 A.a.O. S. 136.
972 Rapoport-Albert, Ada: „Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change", in: diess. (Hg.): *Hasidism Reappraised*, London; Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997, S. 107.

6.1.5 Nonkonformisten im Judentum?

In der Analyse der innerjüdischen Diskussionen zum Messianismus ging es zunächst um die Frage, ob der Messianismus um Schneerson von anderen Juden missbilligt wurde und Kritik auf sich zog (nonkonform). Ich zeigte, dass zu Lebzeiten des *rebn*s zwar Hinweise auftauchten, dass der Messianismus in jüdischen Kreisen ein Thema war, aber bis auf Lipmans Artikel in der *New York Jewish Week* schienen die Orthodoxen sehr darauf bedacht, sich nicht in die Angelegenheiten Chabad Lubavitchs einzumischen. Schneerson selbst griff in jedweden Messianismus um seine Person ein und so gab es für andere Juden auch kaum Grund zu Tadel. Das jüdische Desinteresse veflog erst mit seinem vorrückenden Alter und der Zuspitzung der *outreach*-Programme auf die Proklamation einer unmittelbar bevorstehenden Erlösung. Aber statt die Chabad Lubavitcher anzuklagen, brachten andere Juden nur ihre Sorge um den Fortgang der Gruppe zum Ausdruck.

Erst als die *meshichist*s nach dem Tod des *rebn*s weiterhin Schneerson als Messias proklamierten, formierte sich ernsthafter Widerstand. Die kritischen Stimmen nahmen zunächst zu und gipfelten in einer Resolution 1996. Im Laufe der Jahre verebbte allerdings der jüdische Widerstand: Einige zogen ihre Anschuldigungen zurück, andere wendeten sich ab oder verstummten einfach. Einzig Berger hielt beharrlich an seinen Anschuldigungen fest. Allerdings erregte seine Kritik selbst Anstoß und wurde, wie wir gesehen haben, kontrovers diskutiert.

Ich konnte anhand der Debatten kein einheitliches Bild der Bewegung in der jüdischen Welt rekonstruieren. Chabad Lubavitch scheint nicht nur durch den Messianismus, sondern auch durch andere Lehren und Praktiken (mystische Weltsicht, Mission, Einsatz moderner Medien, Judentum im öffentlichen Raum, Statements zu politischen Entwicklungen etc.) Diskussionen ausgelöst zu haben, die sie zum Gegenstand steter jüdischer Kontroversen machten.

‚Nonkonform' zu sein, bedeutete im Fall Chabad Lubavitch nicht nur, Missbilligung auf sich zu ziehen, sondern gleichzeitig auch als ‚innovativ' bejubelt zu werden. Dieses ambivalente Image der Bewegung wurde durch die divergierenden Reaktionen auf den Messianismus verstärkt. Es formierte sich kein einheitlicher Widerstand gegen ihren Messianismus. Heute (Stand 2011) finden wir in der jüdischen Welt unzählige Meinungen zu Chabad Lubavitch, die sich aber alle mehr oder weniger auf einer Scala zwischen ‚messianic movement' und ‚authentischem' Judentum verorten lassen. In den Diskussionen zum Messianismus fand ich Merkmale, die typisch für nonkonforme Gruppe sind: Die Chabad Lubavitcher wurden kritisiert, man verspottete sie, man boykottierte ihre Programme, man versuchte ihnen ihren Status als Orthodoxe streitig zu machen. Aber diese ‚Nonkonformität' blieb in jüdischen Kreisen nicht nur umstrit-

ten, sondern wir fanden diese Merkmale auch bei anderen jüdischen Richtungen. Innerhalb des Judentums werden die liberalen Juden ebenso missbilligt und gemieden, wie die Orthodoxen stete Kritik auf sich ziehen. Juden kämpfen nicht nur gegenüber ihrer mehrheitlich nicht-jüdischen Umgebung gegen Assimilation und für die Bewahrung der *klal Yisroel*, sondern ringen auch gegenseitig um die Anerkennung ihrer jeweiligen Interpretation dessen, was sie unter einem tolerierbaren Judentum verstehen. Sie haben über die Jahrhunderte eine innere Streitkultur entwickelt, die übergreifende Institutionen oder starre Dogmen nicht vorsah. Das Resultat dieser Streitkultur, das Nebeneinander unterschiedlichster Positionen, stellt uns vor ein Bewertungsproblem und verwehrt uns nicht nur die Antwort auf die Frage nach übergreifenden jüdischen Konventionen (v.a. auch im Hinblick auf die messianischen Vorstellungen), sondern zieht die Frage selbst in Zweifel. Paradoxerweise scheint gerade der *jigdal* – den wir am Beispiel der Kontroverse zum Messianismus sahen – das bindende Glied eines höchst heterogenen Gefüges zu sein, dass wir gemeinhin als *das* Judentum bezeichnen.[973] Die Pattsituation, die wir schlussendlich in der Kontroverse um die *meshichist*s vor uns haben, war kein Ausnahmefall, sondern gab geradezu beispielhaft wieder, wie Juden typischerweise Konflikte und Spannungen austragen.

Die zweite Frage, die sich mir stellte, war die der Rolle Chabad Lubavitchs, insbesondere der *meshichist*s, in der Kontroverse. Beharrten die *meshichist*s auf ihren Idealen und verteidigten sie diese gegen ihre Kritiker (nonkonformistisch)? Wie sah ihr Widerstand aus? Trotz interner Konflikte gelang es den Chabad Lubavitchern letztendlich geschlossen gegen ihre Widersacher aufzutreten. Auch wenn sich zu Beginn der Auseinandersetzungen v.a. die *meshichist*s selbst gegen die Anschuldigungen zur Wehr setzten, so blieben Chabad Lubavitcher, die offen für die jüdischen Kritiker Partei ergriffen und sich sozusagen gegen ihre eigenen Reihen positionierten, doch die Ausnahme. Im Verlauf der Kontroverse zeigte sich auch, dass mit der Verschärfung der Anschuldigungen (vom Glauben an einen toten Messias zu *avoyde zore*) auch der Widerstand der Chabad Lubavitcher eine neue Qualität entwickelte. Nicht nur die *meshichist*s, sondern auch weithin angesehene Chabad Lubavitcher stellten sich nun den Vorwürfen. Auffallend war, dass die Argumentationen der *meshichist*s und die der anderen Chabad Lubavitcher in den wesentlichen Punkten übereinstimmten. Der Glaube an Schneerson als Messias schien trotz seines Todes an Chabad Lubavitch anschlussfähig. Schochets Argumentation zeigte uns besonders deutlich auf,

---

[973] Neusner spricht daher von ‚Judaisms' (Neusner, Jacob: „Judaisms in Modern Times: Toward a General Theory", in: ders. (Hg.): *Major Trends in Formative Judaism. Religion, Comparisons, History, Recent Reviews Bd. 5*, Chico, Calif.: Scholars Pr., 2002, S. 209-237). Weiterführend siehe Kopelowitz, Ezra: „Jewish identities", in: de Lange, Nicolas; Freud-Kandel, Miri (Hg.): *Modern Judaism – An Oxford Guide*, Oxford; New York: Oxford Univ. Pr., 2005, S. 205-215.

dass der Messianismus gerade weil er sich über die Jahre veränderte – also aus dem *outreach* verbannt und immer mehr zur Privatmeinung verebbte (‚private opinion'-Direktive) – innerhalb Chabad Lubavitchs Toleranz fand. Diese Veränderungen schienen nicht nur die Gegner der *meshichist*s innerhalb der Bewegung zu besänftigen, sondern auch dem jüdischen Widerstand den Boden zu entziehen. Die Stellungnahmen der Chabad Lubavitcher verdeutlichen außerdem noch einmal, welche Rolle der *rebe* für die Gruppe spielte: Ob nun *meshichist*s oder deren Gegner, alle nahmen bei ihrer Argumentation direkten Bezug auf seine Lehren und werteten Bergers Gegenargumente nicht nur als Ausdruck seiner mangelnden Gelehrsamkeit, sondern auch als Angriff auf die Autorität ihres *rebn*s. Die Reaktionen der Chabad Lubavitcher auf ihre Widersacher bestätigen den bereits in Kapitel 5.5 aufgezeigten Integrationsprozess der *meshichist*s in die Bewegung: Die Chabad Lubavitcher hatten über die Jahre einen Konsens im Glaube an den *rebe* und seine Lehren gefunden. Dieser einte die schärfsten Widersacher und über diesen Konsens konnte sich letztendlich auch der Messianismus etablieren. An den innerjüdischen Debatten um die *meshichist*s konnte ich zeigen, dass messianische Bewegungen nicht per se Rand- oder Ausnahmeerscheinungen des Judentums darstellen, sondern ihr Status ausgehandelt und in Relation zu den jeweiligen Konventionen ihrer Widersacher abgelehnt, aber auch in Relation zu ihren Befürwortern Toleranz finden kann. Kritik und Protest liegen nah beieinander und erst im Nachgang lässt sich tatsächlich beurteilen, wer vorherrschende Konventionen verteidigte oder Neuerungen den Weg ebnete. In den theologischen Debatten um den Wiederauferstehungsglauben beschuldigten sich die Kontrahenten nicht nur gegenseitig (Kritik), sondern verteidigten mit ihrer Kritik am anderen letztendlich auch ihre eigenen Positionen (Protest). Ihre Argumente fußten stets auf Lehren und Richtlinien, denen sie Autorität zumaßen. Für die Chabad Lubavitcher waren dies die Lehren des *rebn*s, während Berger v.a. anhand rationaler Erwägungen seine Kritik vorbrachte und davon ausgehend auch die vorgebrachten Gegenargumente der Chabad Lubavitcher verwarf (*atzmut umahut*). Hat sich nun eine ‚new sort of Judaism'[974] ihren Weg gebahnt?

Wir sahen, wie die *meshichist*s durch ihre Beharrlichkeit innerhalb Chabad Lubavitchs eine Stoßkraft entwickelten, die sie befähigte, nicht nur eigene Anhänger zu mobilisieren, sondern auch eigene Institutionen zu gründen und sich als Teil der Gruppe zu etablieren. Allerdings veränderte sich ihr Messianismus infolge der Etablierung und passte sich so auch Konventionen an, die die *meshichist*s zu Anfang mit ihren Aktionen noch in Frage gestellt hatten (‚private opinion').

[974] Siehe Kapitel 3.2.

Innerhalb des Judentums fügt sich die Debatte um die *meshichist*s beispielhaft in die steten jüdischen Kontroversen um gegenseitige Anerkennung ein. Aus dieser Perspektive heraus bestärkte die vorgestellte Debatte eher jüdische Konventionen – wie die jüdische Streitkultur (*jigdal*) und damit einhergehend die innerjüdische Toleranz eines Nebeneinanders divergierender Positionen (*klal Yisroel*) – als einen Wandlungsprozess in Gang zu setzen und es bleibt zu bezweifeln, ob die *meshichist*s die messianischen Vorstellungen oder das Judentum grundlegend verändert haben.

Zum Abschluss will ich noch einmal gesondert auf die von den Akteuren angewandten Mittel eingehen, mit denen sie versuchten ihre Positionen in der Debatte zu vertreten: Es wurden kritische Artikel verfasst und Leserbriefe geschrieben. Man verabschiedete Resolutionen und Widersacher wurden diffus bedroht (‚Rufmord'). Es kam zu Beschimpfungen, teilweise zu Gewalt. Wir sahen aber auch, wie Witz und Spott zu wirksamen Strategien wurden, die andere in Misskredit brachten. Die Resolution des RCA schien weitaus höhere Wellen zu schlagen, als der ‚Rufmord', dem Deutsch zum Opfer fiel. Organisierte Institutionen verfügen über weitaus geeignetere Mittel, um übergreifend bestimmten Positionen Geltung zu verschaffen, als einzelne Akteure.[975] Als ich aber die Folgen beider Aktionen betrachtete, wendete sich das Blatt. Die diffusen Drohungen gegen Deutsch ließen ihn schlussendlich verstummen, während die Resolution des RCA zwar für Empörung sorgte, aber den Messianismus weder eindämmte noch verbannte. Aus dieser Perspektive heraus wird noch einmal deutlich, dass wir einen Aushandlungsprozess betrachteten. In diesem war nicht nur entscheidend, welche Mittel man zur Hand hatte, um seine Gegner zu bekämpfen, sondern auch, wie beharrlich man gewillt war, für seine Positionen einzutreten. Bergers Beispiel machte deutlich, dass die Beharrlichkeit eines Einzelnen wenig bewirkt, wenn sie sich nicht Gehör verschaffen kann. In den USA konnte er zwischenzeitlich seine Anschuldigungen nicht mehr publizieren, so dass man Jahre später – als seine Kritik dann endlich in Buchform erschien – sie wie einen alten Hut abtat. Aber nur wer Gehör findet, scheint auch andere mobilisieren und letztendlich mit geeintem Widerstand, wie ihn die Chabad Lubavitcher vorführten, dem Gegner entgegentreten zu können.

Im letzten Kapitel will ich die Rolle des Staates für den innerjüdischen Konflikt diskutieren. Inwieweit konnten sich die Chabad Lubavitcher für ihre Überzeugungen in der Gesellschaft Gehör verschaffen? Bremste die politische Unterstützung letztendlich auch die innerjüdische Kritik in ihrer Ausbreitung? Wie wir an den Konfliktbeispielen aus der jüdischen Religionsgeschichte sahen, scheint gerade das politische

[975] Erinnert sei in diesen Zusammenhang nochmals an Radcliffe-Browns Unterscheidung zwischen organisierten und diffusen Sanktionen (Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*, 1952, S. 205).

Klima eine wesentliche Rolle dafür zu spielen, dass religiöse Überzeugungen gesellschaftliche Toleranz finden oder man als Minderheit mit Benachteiligungen und Verfolgungen zu kämpfen hat.

6.2 Messianismus und der modern säkulare Staat

Im zweiten Teil geht es nun um die Frage, ob vom Messianismus ein besonderes Konfliktpotential ausging und Polizei oder Gerichte sich gezwungen sahen, in die Entwicklungen einzuschreiten. Ich werde hier also die dritte Präsupposition der Jüdischen Messianismus-Forschung beleuchten und der Frage nachgehen, ob die *meshichist*s gegen die bestehenden Verhältnisse aufbegehrten und die ‚Zentren der Macht' (Kippenberg) herausforderten. Bevor ich zu den staatlichen Reaktionen auf den Messianismus komme, widme ich mich zunächst der Frage, wie vor dem Auftreten der *meshichist*s das Verhältnis zwischen den Chabad Lubavitchern und dem US-Staat aussah (Kapitel 6.2.1). Dieses setze ich dann mit den staatlichen Interaktionen nach Schneersons Tod in bezug. Ging vom Messianismus ein besonderes Konfliktpotential aus? Wenn sich das Verhältnis zwischen Staat und Chabad Lubavitch durch den Messianismus gravierend veränderte und z.B. zusätzliche Polizeikräfte nach Crown Heights beordert wurden oder es vermehrt Festnahmen gab, dann können wir davon ausgehen, dass der Messianismus in irgendeiner Form mit den politischen Verhältnissen kollidierte und eine Bedrohung darstellte. Vor dem Auftreten der *meshichist*s wurden die Chabad Lubavitcher als religiöse Gruppe wahrgenommen: Politiker und Polizei unterstützten die *outreach*-Programme als jüdischen Beitrag zur religiösen Pluralität der USA. Die Chabad Lubavitcher pflichteten diesem Image bei, etablierten sich als religiöse Gemeinschaft und engagierten sich für ihren Bezirk. Der Staat honorierte ihr Tun als Engagement für die Gesellschaft: Die Chabad Lubavitcher Nachbarschaftsprogramme wurden finanziell unterstützt und die Polizei sicherte deren Paraden zu jüdischen Feiertagen, wie sie auch den Amtssitz des *rebn*s schützte, als die Kriminalität im Bezirk immer mehr um sich griff. Auf die *Crown Heigts riots* reagierte der Staat hingegen resolut und rücksichtslos (Kapitel 6.2.2). Gewaltsam zu protestierten und Polizeiautos anzuzünden fand keinerlei staatliche Toleranz. Ein großangelegter Polizeieinsatz folgte und die Randalierer wurden in Gewahrsam genommen. Der Staat griff ein, als die modern säkulare Ordnung in Frage gestellt wurde. Verursachte der Messianismus ähnliche Reaktionen? Die *Crown Heights riots* bestimmten im Wesentlichen die Reaktionen auf die *meshichist*s: Man hatte sichtlich Angst, dass durch den Tod des *rebn*s erneut Chaos und Gewalt unter seiner enttäuschten Anhängern ausbrechen und Crown Heights erschüttern könnten (Kapitel 6.2.3). Aber es brach keine Hysterie aus. Statt gegen den Rechtsstaat aufzubegehren, wehrten sich die Chabad Lubavitcher standhaft gegen das Image der unberechenbaren Verrückten,

welches ihnen Presse und Lokalpolitiker andichten wollten. In den Folgejahren bewiesen sie ihre Treue zum Staat und erkannten ihn auch in internen Belangen als tonangebende Instanz an (Kapitel 6.2.4). Da sich der Messianismus über die Jahre veränderte und der *outreach* weiter ausgebaut wurde, konnten die Chabad Lubavitcher ihr Image als Repräsentanten der jüdischen Minderheit verteidigen und behielten ihre Unterstützer in politischen Kreisen. Der Messianismus hatte kein besonderes Konfliktpotential entfaltet und so zerstreuten sich auch die anfänglichen Befürchtungen.
Anschließend werde ich im Vergleich mit anderen Fallbeispielen zeigen (Kapitel 6.2.5), dass im US-amerikanischen Religionsverständnis religiöse Selbstbestimmung, wie sie die ‚nonconformists' Englands forderten, zur Norm erhoben wurde. In diesem politischen Klima gelang es den Chabad Lubavitcher den Messianismus als religiöse Überzeugung zu integrieren. Ihr Messianismus war keine Bedrohung: Weder begehrten die *meshichist*s gegen die Rechtsordnung auf, noch sah sich der Staat gezwungen, sie wegen ihres Messianismus zu benachteiligen oder zu verfolgen. Das Verhältnis zwischen Staat und *meshichist*s widerspricht gänzlich den Bedrohungsszenarien, die in den bisherigen Forschungen dominierten. Ebenso waren die *meshichist*s im Vergleich zu den ‚nonconformists' Englands weit davon entfernt, den Staat zu kritisieren und bewiesen sich stattdessen als konforme Bürger (Kapitel 6.2.6).

6.2.1 Partner im pluralistischen Miteinander

Wie viele andere chassidische Gruppen fanden die Chabad Lubavitcher in den USA Zuflucht vor den Nazi-Verfolgungen in Europa. Als der sechste *rebe* 1940 einwanderte, bestand die Gruppe nur aus ca. tausend Familien und stellte eine kaum ins Gewicht fallende Minderheit der ohnehin jüdischen Minderheit im US-Staat dar.[976] Anders als in Osteuropa offerierte ihnen das politische Klima volle Bürgerrechte, was Assimilationstendenzen förderte.[977] Wie ich bereits in Kapitel 5.1 beschrieb, glichen die Chabad Lubavitcher aber ihre Lebensgewohnheiten nicht den modernen Auffassungen an, sondern gründeten eigene Organisationen, um ihr Leben in jüdischer Observanz fortzusetzen. Sie etablierten eine eigene Infrastruktur. In unmittelbarer Nähe zum *hoyf* des *rebn*s entstanden Synagogen, Schulen und Geschäfte für ihre orthodoxen Bedürfnisse.[978] Ihre traditionelle Kleidung[979] hob sie sichtbar von ihrer Umge-

[976] Zum Vergleich: Die jüdische Gesamtbevölkerung New Yorks betrug 1950 ca. 2,1 Millionen (Gartner, Lloyd P. [u.a.]: „New York City 1920-1970", in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 15, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, 2007, S. 212).
[977] Sharot: *Messianism, Mysticism, and Magic*, 1987, S. 190; Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 139.
[978] Sharot: *Messianism, Mysticism, and Magic*, 1987, S. 193f..

bung ab und die übrige Bevölkerung identifizierte sie nur zu leicht als ‚poor and exotic European Jews'.[980] Mit der Einwanderung der *chassidim* änderte sich auch das Image des Viertels. Galt Crown Heights in den Jahren zuvor noch als angesehene Nachbarschaft, zogen ab den 1950er Jahren die besser Situierten in die Vororte. Eine neue liberalere Gesetzgebung begünstigte dann in den 1970er Jahren die Zuwanderung von Schwarzen aus der Karibik.[981] Mit dieser Bevölkerungsveränderung ging ein Immobilienverfall einher. Die Kriminalität im Bezirk stieg an und die Stadt New York konnte aufgrund eigener finanzieller Probleme dem Verfall des Viertels kaum etwas entgegensetzen.[982] Auch die *chassidim* entschieden sich nun Crown Heights zu verlassen.[983] Einzig die Chabad Lubavitcher blieben und organisierten 1966 eine Patrouille (*shomrim*), die eng mit der Polizei zusammenarbeitete.[984] Sie erweiterten sogar ihre Infrastruktur und kauften nun leerstehende Synagogen auf und renovierten sie. Da andere Juden den Bezirk verlassen hatten, dominierten die Chabad Lubavitcher bald das *Jewish Community Council of Crown Heights*.[985] Das *Council* war zeitweise die einzig effektiv organisierte Nachbarschaftsvertretung des Bezirks, die Leistungen aus Regierungsprogrammen in Anspruch nehmen konnte. Um die Chabad Lubavitcher im Kampf gegen die um sich greifende Kriminalität zu unterstützen, entsandte die Polizei auch wiederholt Patrouillen.[986]

> „The police patrol car then stationed in front of Lubavitcher headquarters at 770 Parkway, seen by the Hasidim as a mark of honor befitting the worldwide leadership of the Lubavitcher Rebbe, was a con-

979 Die Männer trugen einen krempigen Hut, Bart und einen dunklen Anzug, unter dem die Quasten des *tallit*s hervorlugten. Die Frauen bedeckten ihre Arme bis zu den Ellenbogen, trugen Röcke und Kniestrümpfe und bedeckten ihr Haar mit einer Perücke.

980 Shapiro: *Crown Heights*, 2006, S. 73.

981 Immigration and Naturalization Services Act von 1965 (Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 139).

982 1975 musste die Stadt ihren Bankrott erklären. Erst mit dem Wirtschaftsaufschwung der 1980er Jahre besserte sich die Situation (Burns, Ric [u.a.]: *New York: Die illustrierte Geschichte von 1609 bis heute*, München: Frederking & Thaler, 2002, S. 504, 542). Während meiner Feldforschung wohnte ich in Clinton Hill, einem benachbarten Stadtteil von Crown Heights. Man erzählte mir, dass vor zehn Jahren, dies noch eine ‚no-go-area' war. Man wäre hier niemals aus der U-Bahn gestiegen und habe man mit dem Auto die Gegend durchqueren müssen, dann nur mit verriegelten Türen. Inzwischen ziehen die Bewohner bereits von Clinton Hill nach Crown Heights, denn die billigeren Mieten locken. Williamsburg als auch Clinton Hill gelten inzwischen als angesehene Bezirke, was die Mietpreise eindrucksvoll widerspiegeln (Siehe weiterführend: Robbins, Liz: „Unease Lingers Amid a Rebirth in Crown Heights", in: *New York Times*, 01.02.2012, S. A21, unter http://www.nytimes.com/2012/02/01/nyregion/in-crown-heights-a-renaissance-with-unease.html?pagewanted=all&_r=0, Zugriff: 01.07.2013).

983 U.a. der Bobover *rebe*, der sich in Borough Park niederlässt (Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 141).

984 Shaer: „A Shtedl Divided", 2011, S. 54.

985 Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 142.

986 U.a. im September 1975 als ein orthodoxer Jude ausgeraubt und erschossen wird, sowie 1976 und 1977, als der *rebe* anonyme Todesdrohungen erhält (a.a.O. S. 143 und 146).

stant reminder to the blacks of their own lack of influence in the corridors of the city hall and the state house."[987]

Die *shomrim* selbst benutzten ausrangierte Polizeiautos für ihre Patrouillen. Sie ersetzten zwar deren Emblem durch ein Chabad Lubavitcher Symbol, aber für einen Außenstehenden wie mich wirkten die Fahrzeuge nahezu identisch.[988]

Abbildung 13 Zum Vergleich: umgestalteter Polizeiwagen der *shomrim* (links) und Polizeiwagen in Crown Heights, 2011 (Aufnahmen der Autorin).

Die Polizei ermöglichte den Chabad Lubavitchern auch die ungehinderte Ausübung ihres Judentums und begleitete z.B. den *rebe* und seine Anhänger 1977, als sie Gebetsstätten in Williamsburg besuchten.[989] Die dort ansässigen *Satmarer* sahen diesen Besuch allerdings als eine Provokation und es kam zu gewalttätigen Protesten.[990]
Auch Politiker waren den jüdischen Ambitionen des *rebn*s wohlgesonnen. 1975 war Jacob K. Javits, der damalige Senator New Yorks, beim Entzünden des *chanukkah*-Leuchters in Midtwon Manhattan zu gegen.[991] In der *New York Times* registrierte man die *outreach*-Aktivitäten der kleinen jüdischen Gruppe aus Crown Heights und würdigte ihre Unternehmungen als Engagement für jüdische Traditionen und Bräuche.[992]

---

987 A.a.O. S. 144.

988 Shaer: „A Shtedl Divided", 2011, S. 58.

989 Mintz bestimmt nicht näher, um was für ‚places of worship' es sich handelte. Er macht aber deutlich, dass es diesen Brauch bereits unter dem sechsten *rebn*s gab (Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 58).

990 Bereits zwei Jahre zuvor wurden *mitzvah tanks* in Williamsburg demoliert. Auch wenn es keine offizielle Feindschaft zwischen dem *rebe* und dem *Satmarer rebe* gab, bekämpften *Satmarer* den *outreach*, den sie als Abwerbungsversuche ihrer Anhängern ansahen. Siehe Kapitel 6.1.1 und weiterführend: Kranzler, Georg: *Hasidic Williamsburg: a contemporary American Hasidic community*, Northvale, NJ [u.a.]: Aronson, 1995, S. 227; Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 154; siehe auch Kleyn: „vilder hamoyn farbrent yisroel fener in viliyamsburg", 28.02.1975, S. 1; o.A.: „shvartser dinstag in viliyamsburg in nayem numer fun ‚dzhuish luk'", 07.03.1975, S. 1, 13.

991 o.A.: „Javits Helps Light Giant Menorah As Thousands Dance in Midtown", in: *New York Times,* 12.12.1977, unter: http://query.nytimes.com/gst/abstract.html?res=9A02E0D71531EE34BC4A52DFB467838C669EDE, Zugriff: 01.07.2013.

992 U.a. Shenker, Israel: „Lubavitch Rabbi Marks His 70th Year With Call for 'Kindness'", in: *New York Times*, 27.03.1972, S. 39; Spiegel, Irving: „Synagogues on Wheels' Carry Hanukkah Rites to City

Ab den 1980er Jahren wurde dann dem *rebe* und seinen Anhängern eine besondere Auszeichnung zuteil: Der US-Präsident Ronald Reagan würdigte ihr gemeinnütziges Engagement (*outreach*) mit der Ausrufung eines *Education Day*s (bis 1991) und *Education and Sharing Day*s (ab 1992).

> „In fostering and promoting a tradition of ethical values that can trace its roots to the Seven Noahide Laws, which have often been cited as universal norms of ethical conduct and a guarantee of fundamental human rights, the Lubavitch movement and its greatly respected leader have shown Americans of every faith that true education involves not simply what one knows, but how one lives."[993]

Der US-Präsident zeichnete die Verbreitung jüdischer Traditionen und Bräuche im *outreach* als innovative Bildungs- und Wertevermittlung aus:

> „From earliest colonial days, Americans have always known that education is the golden key that opens the door to achievement and progress."[994]

US-amerikanische und israelische Politiker besuchten den *rebe* wiederholt, v.a. im Vorfeld von Wahlen. Er wurde so zu einer der einflussreichsten jüdischen Gestalten der Vereinigten Staaten.[995] Der *outreach* selbst avancierte in den Medien zum weithin einzigen Beitrag, der der jüdischen Minderheit in der christlich dominierten US-Gesellschaft eine Stimme verleihe und auch der breiten Öffentlichkeit zeige, dass das Judentum einen festen Bestandteil der Gesellschaft darstelle.[996] Allerdings war der *outreach* nicht unumstritten. Ich hatte bereits in Kapitel 6.1.1 erwähnt, dass verschiedene jüdische Lobby-Gruppen gegen die von den *shlichim* aufgestellten *chanukkah*-Leuchter Klage einreichten. Sie wurden unterstützt von anderen Bürgerrechtsorganisationen, u.a. der *American Civil Liberties Union* (ACLU). Die Klagen basierten auf dem Argument, dass Chabad Lubavitch öffentlichen Grund und Boden für ihre religiösen Events nutze und damit eine Verletzung der Trennung von Staat und Religion vorliege.[997] In Pittsburgh und Cincinnati war es die Stadtregierung selbst, die vorab die Errichtung eines *chanukkah*-Leuchters verbot. Die Chabad Lubavitcher erhoben

---

Streets" in: *New York Times*, 01.12.1975, S. 43; Zion, Sidney E.: „Hasidic Jews Celebrate 3 Days to Mark Simhath Torah; Singing and Dancing Are at High Pitch in Congregation Here", in: *New York Times*, 30.10.1967, S. 39. Siehe auch Hadley: „The Rebbe in *The New York Times*", 2006, S. 33.

993 Reagon, Ronald: *Proclamation 5181 - Education Day, U.S.A.*, 13.04.1984, unter: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=39771&st=lubavitch&st1=, Zugriff:18.12.2012. Das Datum des *Education Day* richtet sich nach dem jüdischen Geburtstag des *rebns*. Erstmals proklamierte Reagan den 80. Geburtstag des *rebns* zum „National Day of Reflection" (Reagon, Ronald: *Proclamation 4921- National Day of Reflection*, 03.04.1982, unter: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=423628&st=lubavitch&st1=, Zugriff: 15.01.2013.

994 Reagon, Ronald: *Proclamation 5463 - Education Day, U.S.A.*, 19.04.1986, unter: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=37157&st=lubavitch&st1= , Zugriff: 18.12.2012.

995 U.a. David Dinkins vor den Bürgermeisterwahlen New York Citys 1989, sowie der israelische Premierminister Menachem Begin (Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. 55; Gary, Dorit Phyllis: „The Chosen – Life with the Lubavitchers in Brooklyn", in: *New York Magazine*, 28.06.1982, S. 30).

996 „(...) the Lubavitcher seemed to be the only Jewish group taking action." (a.a.O. S. 25, siehe auch S. 27).

997 Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 207.

daraufhin Klage.[998] Die Auseinandersetzungen um die *chanukkah*-Leuchter waren aber Teil einer gesamtgesellschaftlichen Diskussion, die in den 1980er Jahren nicht nur um jüdische Symbole auf öffentlichen Boden, sondern v.a. um christliche ‚Accessoires' in öffentlichen Gebäuden geführt wurde.[999] Hier deutet sich bereits an, dass die Trennung von Staat und Religion zwar in der Verfassung verankert, aber nichtsdestotrotz in ihrer praktischen Reichweite vor Gerichten immer wieder verhandelt wird.[1000] Die Chabad Lubavitcher selbst hatten vor Gericht Erfolg und ihr *chanukkah*-Event etablierte sich in den folgenden Jahren als jüdische Alternative in der Weihnachtszeit.[1001] Allerdings blieben bestimmte Auflagen: Die *shlichim* mussten eindeutig kennzeichnen, wer verantwortlich für die Errichtung des Leuchters war. Damit sollte gewährleistet sein, dass nicht der Staat, sondern eine jüdische Gruppe mit dem Leuchter ihre religiösen Überzeugungen propagiere.[1002] Die Chabad Lubavitcher schienen mit dem Image der Religionsgemeinschaft mehr als einverstanden: Sie hielten an ihren *outreach*-Programmen fest und forderten ihr Recht, das Judentum auch in der Öffentlichkeit vertreten zu dürfen, vor Gericht ein.[1003] Die Wertschätzung, die ihnen die staatlichen Akteure in diesen Jahren entgegenbrachten, bestätigen die Ergebnisse anderer Studien: In den USA toleriert der Staat nicht nur das Nebeneinander verschiedener religiöser Überzeugungen, sondern begegnet ihnen mit ausgesprochenem Wohlwollen.[1004] Es bleibt zu erwähnen, dass die Medien trotz des offensichtlichen Erfolgs der Gruppe in politischen Kreisen kritisch blieben: Der in den 1980er Jahren

---

998 Lewin: „Protecting Jewish Observance in Secular Courts", 2004, S. 99-103; Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 369-71; Katz: „Trademarks of Faith ", 2009, S. 207f, 246f.; Popper, Nathaniel: „Hanukkah Menorahs Light Path for Nativity Displays Christian Activists Cite Chabad Campaign as Precedent", in: *Forward*, 23.12.2005, unter: http://forward.com/articles/1790/hanukkah-menorahs-light-path-for-nativity-displays/, Zugriff: 25.09.13.

999 o.A.: „Editorials", in: *New York Times*, 12.07.1989, S. A22; Besier: „'The First of our Liberties ...", 2004, S. 43; Funke, Thomas Gerrith: *Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA*, Berlin: Duncker&Humblot, 2006, S. 89f..

1000 Siehe Kapitel 6.2.5.

1001 Auch heute unterstützen Politiker die *shlichim* bei ihrem *chanukkah*-Event, siehe u.a. http://wcbsfm.cbslocal.com/photo-galleries/2012/12/07/hanukkah-in-nyc-mayor-bloomberg-lights-midtown-menorah/, Zugriff: 14.06.2014. Siehe weiterführend Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 204, 209; Katz: „Trademarks of Faith ", 2009, S. 239, 263.

1002 Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 207f..

1003 Die Argumentation Chabad Lubavitchs konzentrierte sich vor Gericht auf das Recht der ‚religious speech' und weniger auf ‚the free exercise of religion' (Lewin, Nathan [u.a.]: „Religions and the Court 1995: A Symposium", in: *First Things*, December 1995, unter: www.firstthings.com/article/1995/12/002-religion-and-the-court-a-symposium, Zugriff: 26.04.2016).

1004 Siehe weiterführend Gelfert, Hans-Dieter: *Typisch amerikanisch. Wie die Amerikaner wurden, was sie sind*, München: Beck, 2002, S. 67 und 151; Fülbier, Ulrich: *Die Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland und den Vereinigten Staaten von Amerika unter spezieller Berücksichtigung der jeweiligen Methodik der Verfassungsinterpretation*, Berlin: Duncker & Humblot, 2003, S. 169, Besier: „'The First of our Liberties ...", 2004, S. 39.

um sich greifende Trend zu mehr Religion weckte nicht nur ihr Interesse an der Bewegung,[1005] sondern auch ihr Misstrauen gegenüber dem als ‚religious' wahrgenommenen Lebensstil der Chabad Lubavitcher.[1006] Man mutmaßte, dass ihre Religiosität sie von der US-Gesellschaft (‚the secular') separiere.[1007] Aber diese Vorwürfe schienen keinen Einfluss auf das Agieren der staatlichen Vertreter zu haben. Gleiches gilt auch für die beiden einzigen Artikel, die in der *New York Times* den Messianismus um Schneerson thematisierten. Weder die Leser, noch staatliche Vertreter schenkten den darin formulierten Hypothesen (‚Messianic drive within the movement') Beachtung. [1008] Die Chabad Lubavitcher zogen vor Schneersons Schlaganfall keine staatlichen Benachteiligungen auf sich, die einen Vergleich mit den ‚nonconformists' erlauben. Sie wurden weder verfolgt, noch wegen ihrer Überzeugungen verhaftet oder schikaniert. Stattdessen honorierten Politiker ihren *outreach* als jüdischen Beitrag zur religiösen Pluralität des Landes. Die staatlichen Akteure und Chabad Lubavitch waren sogar im Kampf um ein friedliches Miteinander Partner: Der Staat unterstützte die Chabad Lubavitcher nicht nur in ihrem gemeinnützigen Programmen, sondern die Chabad Lubavitcher selbst engagierten sich für Ruhe und Ordnung in ihrem Bezirk Crown Heights. Sie beteiligten sich auch am politischen Meinungsbildungsprozess und kamen nicht nur ihren Pflichten als Bürger nach, sondern stritten auch vor Gericht für ihre Rechte als religiöse Minderheit.

Im folgenden Kapitel will ich anhand der Interventionen des Staates in die *Crown Heights riots* 1991 zeigen, dass der Staat trotz seiner liberalistischen Grundsätze mitunter höchst intolerant reagiert. Auch in modern säkularen Staaten greifen Polizisten resolut in die Angelegenheiten der Bürger ein, und zwar dann, wenn der Staat sich selbst und seine Ordnung bedroht sieht.

[1005] Gittelson, Natalie: „American Jews Rediscover Orthodoxy", in: *New York Times Magazine*, 30.09.1984, S. 41, 60-61, 63-65, 71; Interview mit Harris, Lis, *Columbia University* [20.05.2011].

[1006] Man hinterfragte u.a. das orthodoxe Frauenbild, das unter Verdacht stand mit liberalistischen Grundsätzen zu kollidieren (siehe u.a. Gary: „The Chosen", 28.06.1982, S. 25; Harris: *Holy* Days, 1985, S. 126-134, 149. Siehe weiterführend Klapman: *Sectarian strategies for stability and solidarity*, 1991, S. 73; Davidman: „Accommodation and resistance to modernity", 1990, S. 35-51; Stadler: „Fundamentalism", 2005, S. 221f..

[1007] Berger, Joseph: „Hasidim Confront The Secular While Living a Live Apart", in: *New York Times*, 04.07.1987, unter http://www.nytimes.com/1987/07/04/nyregion/hasidim-confront-the-secular-while-living-a-life-apart.html, Zugriff: 08.09.2010. Vgl. die zeitgleich stattfindenden innerjüdischen Debatten zum Thema in Kapitel 6.1.2.

[1008] Goldman, Ari: „For Torah, Community and Rebbe", in: *New York Times*, 10.11.1985, unter http://www.nytimes.com/1985/11/10/books/for-torah-community-and-rebbe.html?module=Search&mabReward=relbias:s&pagewanted=2, Zugriff: 09.09.2010. Goldman ging drei Jahre später auch auf das Interview Krinskys in der *New York Newsday* ein (Goldman: „Hasidic Group Expands Amid Debate on Future", 05.09.1988, S. A25).

6.2.2 Die Crown Heights riots *als Bedrohung der Ordnung*

Im vorangegangenen Kapitel hatte ich bereits angesprochen, dass die Situation in Crown Heights sich über die Jahre verschlechterte: Der Stadtteil verfiel zusehends, die Kriminalität griff um sich. Es gab immer wieder gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen der jüdischen und der schwarzen Bevölkerung.[1009]

Die angespannte Lage eskalierte dann 1991 in den bereits erwähnten *Crown Heights riots*.[1010]

> „In addition (...) injuries and hospitalizations have been sufferd by numerous neighbborhood residents, police and reporters. Chasidic homes have been stoned. Yeshiva vans have been torched. Police cars have been battered, toppled and burned."[1011]

Der damalige New Yorker Bürgermeister Dinkins rief zur Ruhe auf. Doch erst ein großangelegter Polizeieinsatz konnte die Lage normalisieren. Die *Crown Heights riots* entfachten zusammen mit den sog. L.A. riots (1992) eine gesamtgesellschaftliche Diskussion über Diskriminierung und Polizeigewalt.[1012] Während die L.A. riots als Protest gegen die Diskriminierung der Schwarzen debattiert wurden, überlagerten sich in den *Crown Heights riots* verschiedene Spannungsherde. Der Auslöser der L.A. Riots war der Freispruch von vier weißen Polizisten, die einen Schwarzen gewaltsam vor laufender Kamera niedergeschlagen hatten.[1013] In Crown Heights hingegen fühlten sich sowohl die schwarze Bevölkerung, als auch die Chabad Lubavitcher diskriminiert und bedroht: Die Schwarzen beschuldigten den Staat, die Chabad Lubavitcher über die Jahre hinweg massiv bevorzugt zu haben. Ausschlaggebend für diese Anklage waren wohl die staatlichen Förderungen für das *Jewish Community Council of Crown Heights* und die Zusammenarbeit der *shomrim* mit der Polizei. Die *Amsterdam News* kommentierte dementsprechend auch den Polizeieinsatz später mit der Schlagzeile ‚Many Blacks, No Jews arrested'.[1014] Die Chabad Lubavitcher schienen

---

[1009] 1978 wurde der Schwarze Victor Rhodes von einer chassidischen Gruppe zusammengeschlagen, die Angeklagten wurden 1980 freigesprochen. 1979 erschoss man den Juden David Okunov. Ein 19jähriger Schwarzer wurde daraufhin verhaftet. In den 1980ern Jahren kam es wiederholt zu gegenseitigen Schikanierungen (Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 152; Gary: „The Chosen", 28.06.1982, S. 30; Berger: „Hasidim Confront The Secular While Living a Live Apart", 04.07.1987).

[1010] Siehe Kapitel 6.1.2.

[1011] Gourevitch, Philip: „Fear Erupts in Crown Heights", in: *Forward*, 23.08.1991, S. 1.

[1012] In den Folgejahren entstanden in Anlehnung an die *Crown Heights riot* und die *L.A. riots* Theaterstücke, Bücher und Filme (Lerner, Michael; West, Cornel: *Jews and Blacks: A Dialogue on Race, Religion and Culture in America*, New York, NY: Plume, 1996; Smith, Anna Deavere: *Fires in the mirror: Crown Heights, Brooklyn and Other Identities*, New York: Dramatists Play Service, 1997; Wright, Damon: „A séance with history", in: *New York Times*, 10.05.1992, S. 14).

[1013] Lerrahn, Esther: *'The Word Becomes You'- Zur Schauspielmethode und zum politischen Anspruch der Schauspielerin und Dramatikerin Anna Deavere Smith*, unveröffentlichte Magisterarbeit am Institut für Theaterwissenschaften der Universität Leipzig, eingereicht 2006, S. 14f.

[1014] Kaufman: „Blacks and Jews", 1997, S. 120.

ganz ihr Klischee vom wirtschaftlich erfolgreichen ‚white' zu bestätigten, der die Schwarzen diskriminiere, respektlos behandle und von staatlichen Institutionen bevorzugt würde. Die Chabad Lubavitcher hingegen fühlten sich durch die ‚blacks' bedroht, die sie mit Kriminalität, Drogenkonsum und Arbeitslosigkeit assoziierten.[1015] Zu diesen ‚whites'/‚blacks'-Stereotypen traten in den *Crown Heights riots* antisemitische Motive hinzu. Schwarze Demonstranten riefen während der Unruhen Parolen, wie ‚Hitler didn't do his job'.[1016] Die Chabad Lubavitcher schienen für die Schwarzen nicht eine Randgruppe des Judentums darzustellen, sondern die Juden als Ganzes zu repräsentieren.[1017] Ebenso zeigten die Solidaritätsbekundungen der aufgebrachten US-Juden, dass auch sie die Chabad Lubavitcher nicht als jüdische Randgruppe, sondern als Repräsentanten ihres von Antisemitismus bedrohten Judentums wahrnahmen.[1018]

Wie aber reagierten die Chabad Lubavitcher? Der *rebe* äußerte sich nicht zu den Unruhen.[1019] Die schwarze Bevölkerung, die Schneerson als Oberhaupt der jüdischen Nachbarschaft ansah, kritisierte dies als offensichtliches Desinteresse. Aber für die Chabad Lubavitcher galt der *rebe* als ‚an international figure' und als ‚an international spiritual leader', nicht als Vertreter einer Nachbarschaft.[1020] An diesen Aussagen sehen wir noch einmal, welche Autorität die Chabad Lubavitcher ihrem *rebe* zusprachen. Im Laufe des Konflikts erwiesen sich die Chabad Lubavitcher weiterhin als treue Partner des Staates. Der *rebe* empfing den New Yorker Bürgermeister und dankte der Polizei für ihren Einsatz:

> „We are not two sides (...) We are one side. We are one people living in one city under one administration and under one God. May God protect the police and all the people of the city."[1021]

Aber Schneerson unterbrach für dieses Statement nicht seine Aufgaben als ‚spiritual leader' und händigte auch dem Bürgermeister einen der ‚sunday dollars' aus. Andere Vertreter Chabad Lubavitchs übernahmen die Aufgabe ein friedliches Miteinander im Bezirk voranzutreiben und demonstrierten für Toleranz, in dem sie z.B. an Paraden

---

[1015] Gourevitch, Philip: „Racial Firestorm Widening in NY/ Dinkins Battles Activists for Leadership", in: *Forward*, 30.08.1991, S. 3; siehe auch Cohen, Debra Nussbaum: „Caught in the Cross fire of Crown Heights Crisis", in: *Moment* 16 (6), 1991, S. 48f.; Mintz: *Hasidic People*, 1994, S. 143.

[1016] Gourevitch: „Jewish Bigs Riven Over Black Racism", 06.09.1991, S. 1.

[1017] U.a. aufgrund des orthodoxen Kleidungsstils (siehe Lee, Felicia R.: „About New York", in: *New York Time*, 28.08.1991, S. B3; Goldschmidt: *Race and Religion among the Chosen People of Crown Heights*, 2006, S. 171-182).

[1018] Siehe Kapitel 6.1.2.

[1019] Kifner, John: „Clashes Persist in Crown Heights for 3d Night in Row", in: *New York Times*, 22.08.1991, S. B2; Goldman, Ari L.: „As Blacks Clash with Hasidic Jews in Crown Heights, Who's in Control?", in: *New York Times*, 25.08.1991, S. E6.

[1020] Gonzalez, David: „As Racial Storm Rages, Hasidic Leader Is Aloof", in: *New York Times*, 26.08.1991, S. B3.

[1021] Purdum, Todd S.: „Dinkins Calls For Healing In Brooklyn", in: *New York Times*, 26.08.1991, S. B3.

der schwarzen Bevölkerung teilnahmen.[1022] Das staatliche Vorgehen bewies, dass die Wahrung von Ruhe und Ordnung, also das Ende der Gewalt, oberste Priorität hatte. Ein großangelegter Polizeieinsatz, in deren Folge mehrere Personen verhaftet wurden, stellte die öffentliche Ordnung wieder her. Später geriet der Polizeieinsatz selbst in Kritik, aber nicht, weil er stattfand, sondern weil der Bürgermeister ihn erst drei Tage nach dem Ausbruch der Unruhen veranlasst hatte.[1023] Es war sozusagen gesamtgesellschaftlicher Konsens, dass Gewalt gegen Polizei und Mitbürger nicht als freie Meinungsäußerung akzeptabel sei. Wenn man Polizeiautos in Brand setzte, dann stellte man auch den Rechtsstaat selbst in Frage und dies war nicht zu tolerieren. Der Bürgermeister bemühte sich im Anschluss an den Polizeieinsatz um Aussöhnung und besuchte die Konfliktparteien. Es galt einen langfristigen Frieden zwischen den Bevölkerungsgruppen zu schaffen und das US-amerikanische Ideal eines toleranten Nebeneinanders verschiedener Bevölkerungsgruppen und Religionen mit neuem Leben zu erfüllen.[1024] Der Polizeieinsatz zeigte uns, dass im Gegensatz zu den jüdischen Kritikern, der Staat über weitaus effektivere Mittel verfügt, bestimmte Positionen verstummen zu lassen, seine Bürger an das geltende Recht zu binden und damit seiner Rechtsordnung unbedingte Geltung zu verschaffen. Die Chabad Lubavitcher stellten die Geltungshoheit der modern säkularen Ordnung nicht in Frage, sondern pflichteten ihr bei. Die *Crown Heights riots* zeigten uns also nicht, wie Messianismus die bestehenden Verhältnisse bedrohte, sondern wie konfliktgeladen sich das Nebeneinander verschiedener Bevölkerungsgruppen in den USA mitunter ausgestalten kann. Gleichzeitig sahen wir, dass sich gegen diese Unruhen ein gesamtgesellschaftlicher Konsens formierte und die Gewalttaten übergreifend Missbilligung fanden. In den USA scheint ein gewisser Konsens zu existieren, dass ein friedliches Nebeneinander divergierender Überzeugungen gelebt werden kann, so dass auch jegliche Infragestellung dieses Gesellschaftsideals, sei es durch Diskriminierung oder gewaltsame Proteste, stets übergreifend Anstoß erregt. Der Messianismus um Schneerson zog zu diesem Zeitpunkt nicht die Aufmerksamkeit des Staates oder der Medien auf sich.[1025] In der *New York Times* fand ich nur eine kleine Randnotiz, in der Goldman – von dem auch die beiden Artikel aus den 1980er Jahren stammten – bemerkte, dass die Chabad Lubavit-

[1022] Siehe u.a. Shmuel Butman und New Yorks Bürgermeister David Dinkins auf der westindischen Parade, 1991 (abgebildet in: *Forward*, 06.09.1991, S. 36 [yiddish section]). Zu weiteren Initiativen siehe u.a. das Projekt C.U.R.E. (http://www.drlaz.com/projectcure.html, Zugriff: 17.01.2013) und weiterführend Horowitz: „Holy War", 14.02.1994, S. 33; Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. 53-59.

[1023] Daniels, Lee A.: „Comptroller Defends Dinkins", in: *New York Times*, 16.09.1991, S. B3; Dinkins, David: „Excerpts from Major Dinkins's speech on Crown Hts. and Race", in: *New York Times*, 26.11.1992, S. B3.

[1024] Purdum: „Dinkins Calls For Healing In Brooklyn", 26.08.1991, S. B1, B3.

[1025] 1991 wird Chabad Lubavitch als ‚Lubavitch hasidic sect' in 46 Artikeln der *New York Times* erwähnt. In 16 Artikeln wird die Gruppe im Zusammenhang mit den *Crown Heights riots* thematisiert.

cher trotz aller Unruhen in Crown Heights an ihrem Glauben an die bevorstehende Erlösung unbeirrt festhalten würden:

> „Followers of Rabbi Schneerson believe that they are on the verge of the Messianic era, and that recent world events -- the collapse of communism in Eastern Europe, the failure of the coup in the Soviet Union, the swift allied victory in the Persian Gulf -- are all signs of a coming redemption. Amid the violence this week, Lubavitch youngsters continued to wear T-shirts proclaiming: "Hold on! Moshiach (the Messiah) is coming!"[1026]

Die *Crown Heights riots* bestimmten allerdings indirekt die Reaktionen auf den Messianismus ab 1992, als die *meshichist*s sich als Gruppe formierten und offen Schneerson als Messias verkündeten. Politiker und Journalisten sorgten sich allerdings nicht darum, dass der Messianismus revolutionäre Tendenzen entfalten und die poltischen Verhältnisse außer Kraft setzen würde. Für die Außenstehenden schien die eigentliche Bedrohung nicht vom Messianismus, sondern vom Verlust des *rebn*s auszugehen. Würde sein Tod die ohnehin angespannte Lage in Crown Heights erschüttern und die hart erkämpfte Ruhe und Ordnung außer Kraft setzen?

6.2.3 Politische Besorgnis (1992-1994)

1992 wurde der Schlaganfall des *rebn*s in der Presse aufgegriffen. Die *New York Times* berichtete vom religiösen Eifer, mit dem seine Anhänger seine baldige Genesung herbeiführen wollten (‚24-hour marathon of prayer').[1027] Der Schlaganfall bewirkte, dass die Journalisten, die bereits in den 1980er Jahren aufgeworfene (dann aber relativ schnell wieder fallengelassene[1028]) Frage der *rebe*-Nachfolge wieder in den Mittelpunkt ihrer Berichterstattung stellten. So gewann auch das Thema Messianismus wieder an Aktualität. Denn die Chabad Lubavitcher betrachteten die Nachfolge-Frage als unwichtig und schmetterten sie mit Kommentaren, wie ‚Messiah will come', ab.[1029] Dann traten die *meshichist*s offen nach außen auf und kommentierten auch ihre Krönungsversuche gegenüber der Presse. Die Journalisten sahen darin erste Anzeichen einer Zersplitterung der Gruppe und warnten vor möglichen Konsequenzen, v.a. hinsichtlich der angespannten Situation in Crown Heights. Vertreter aus der Kommunalpolitik meldeten sich zu Wort und verhehlten nicht ihre Verunsicherung:

[1026] Goldman: „As Blacks Clash with Hasidic Jews in Crown Heights", 25.08.1991, S. E6.
[1027] Goldman: „As Leader Lies Ill ", 09.03.1992, S. B2.
[1028] Siehe Kapitel 6.1.2.
[1029] Specter: „The Oracle of Crown Heights", 15.03.1992, S. 67.

„'If they can't agree on this [Schneersons Messiasstatus], how can they speak with one voice when it comes to neighborhood issues, political issues and relations with their neighbors?' (…) 'I don't know who to talk to there anymore'." [1030]

Die Presse befürchtete, dass die Gefahr rassistischer Unruhen noch nicht gebannt sei.[1031] Die staatlichen Vertreter schreckten durch die *meshichist*s und die Debatte in den Medien auf und ergriffen Vorkehrungen, um im Falle einer Eskalation sofort einschreiten zu können. Diejenigen Chabad Lubavitcher, die sich von den *meshichists* bedroht fühlten, erhielten Polizeischutz.[1032] Polizei, Sozialarbeiter und Psychologen wurden in Bereitschaft versetzt, um im Falle einer Hysterie sofort vor Ort sein zu können:

„In New York, in expectation of the hysteria which might well follow the announcement of his death, there had been a special plan devised during the last period of his illness. It was code-named Operation Demise, and police, social workers, and psychiatrists were ready to go to the Crown Heights neighbourhood; the Lubavitch epicentre was at no. 770 Eastern Parkway. Everything was in place to provide counseling akin to that offered in a disaster zone."[1033]

In den Medien avancierte der Messianismus zur attraktiven Schlagzeile und neben den Chabad Lubavitchern war stets auch eine gewisse Zahl an Journalisten im Krankenhaus beim *rebe*:

„They (Chabad Lubavitcher, C.A.) are expecting to see their Grand Rabbi, Menachem Mendel Schneerson, 90 years old and severely paralysed from a stroke, transformed into the Messiah."[1034]

Der Tod Schneersons führte, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, nicht zu einer Massenerhebung religiöser Fanatiker, vielmehr echauffierten sich die Chabad Lubavitcher gegen die Klischees, die ihnen von kritischen Pressestimmen und besorgten Lokalpolitikern entgegengebracht wurden. Presse, Politiker und Chabad Lubavitcher waren sich allerdings in einem einig, in ihrer Würdigung des verstorbenen *rebn*s.

[1030] Goldman, Ari L.: „Debate Splits Lubavitcher Hasidim", in: *New York Times*, 29.01.1993, S. B1. Am folgenden Tag gab Goldman allerdings Entwarnung (Goldman: „Rebbe, But Not the Messiah", 01.02.1993, S. B3).

[1031] Die Presse überwachte den Fortschritt der Beziehungen und thematisierte Rassismus weiterhin als gesellschaftliches Problem: Siehe u.a. das Valentinstagscover des *New Yorker*s, 15.02.1993, sowie Goldman, Ari L.: „Blacks and Jews Join Hands for a Brighter Future", in: *New York Times*, 18.12.1992, unter: http://www.nytimes.com/1992/12/18/nyregion/blacks-and-jews-join-hands-for-a-brighter-future.html, Zugriff: 24.02.2013; Fried, Joseph P.: „No Conclusions Reached On Crown Heights Violence", in: *New York Times*, 29.01.1993, S. B2; Rule, Sheila: „The Voices and Faces of Crown Heights", in: *New York Times*, 15.04.1994, unter http://www.nytimes.com/1994/04/15/arts/the-voices-and-faces-of-crown-heights.html?pagewanted=all&src=pm, Zugriff: 24.02.2013.

[1032] U.a. bittet Leib Groner, einer der Sekretäre Schneersons, darum (Horowitz: „Holy War", 14.02.1994, S. 30).

[1033] Shaffir: „When prophecy is not validated", 1995, S. 120.

[1034] Winerip: „The Watch In Crown Hts. For Messiah", 03.01.1993, S. A 23. Siehe auch die Arbeiten des Photographen Frédéric Brenner (Brenner: *Jews/ America/ A Representation*, 1996, S. 71-73, 78f., 84,87f.), sowie zwei Dokumentationen zu Schneerson aus diesen Jahren (Patron, Eugene: „The Rebbe –The Movie: Coming soon to a Theater near you!", in: *Forward*, 08.04.1994, S. 14; Blustain; Rachel: „Conjuring ‚The King of Crown Heights'", in: *Forward*, 06.05.1994, S. 8).

Seine Lehren und damit sein Engagement für jüdische Traditionen und Bräuche (*outreach*) setzte sich nicht nur innerhalb Chabad Lubavitchs als Maxim durch, sondern wurde auch in politischen Statements mit Beifall bedacht.

6.2.4 Ohne den rebe*: Der Staat als Schlichter (1994-2011)*

Als Schneerson im Juni 1994 starb, drückten zunächst viele US-Politiker ihr Beileid aus und waren voll Toleranz für den Messianismus:

> „It's a community in some ways in denial ... People are going to feel immensely let down when something they believed in for so long, the expectation that he would return from the death, doesn't happen."[1035]

Es schien nur allzu verständlich, dass einige Chabad Lubavitcher in ihrer Trauer mit der Polizei in Konflikt gerieten:

> „Orthodox men, praying as they cried, pushed over wooden barricades and fought with police officers for the chance to touch the car that carried the Rebbe's body."[1036]

Zur Beerdigung kamen zahlreiche Politiker, Künstler und Nobelpreisträger.[1037] Alle waren sich in ihrem Lob für den *rebe* einig:

> „His acts of kindness and charity – and those of his followers - enriched us all and helped make the world a better place."[1038]

Die *New York Times* würdigte den *rebe* sogar mit einem Artikel auf ihrer Titelseite.[1039] Da die befürchtete Hysterie ausblieb, ließ auch das Medieninteresse an den Chabad Lubavitchern relativ schnell nach.[1040] Die Chabad Lubavitcher hielten an

---

[1035] Shaffir zitiert den New Yorker Kongressabgeordneten für den Crown Heights District aus einem Artikel im *Toronto Star* am 13.06.1994 (Shaffir: „When prophecy is not validated", 1995, S. 135).

[1036] Firestone: „Thousands Gather in Crown Hts. To Grieve for Their Grand Rebbe", 13.06.1994, S. B2. Drei Polizisten wurden leicht verletzt, zwei Anhänger aufgrund ordnungswidrigen Verhaltens in Gewahrsam genommen.

[1037] Century: „Letters from Crown Heights", 17.06.1994, S. 2.

[1038] Firestone zitierte hier den Bürgermeister New Yorks Giuliani (Firestone: „Thousands Gather in Crown Hts. To Grieve for Their Grand Rebbe", 13.06.1994, S. B2). Auch US-Präsident Clinton würdigte die Verdienste des *rebns* (Ebd. S. B2).

[1039] Ebd. S. 1, B2. Im Lokalteil erschienen weitere Artikel, u.a. Goldman: „Rabbi Schneerson Led A Small Hasidic Sect to World Prominence", 13.06.1994, S. B2; Gonzalez: „Holding On to Faith in the Face of Unexpected Loss", 14.06.1994, S. B1.

[1040] Hadley: „The Rebbe in The New York Times", 2006, S. 37. In den Folgejahren gab es aus Anlass der Jubiläen oder der öffentlichkeitswirksamen Aktionen der *meshichists* (v.a. 1996) vereinzelt Artikel (Siehe u.a. Bruni: „To Some, Messiah is the Message ", 25.02.1996, S. A 33; Yardley: „Messiah Fervor for Late Rabbi Divides Many Lubavitchers", 29.06.1998; Kilgannon, Corey: „Lubavitchers Mark 10 Years Since Death of Revered Rabbi", in: *New York Times*, 20.06.2004, unter: http://www.nytimes.com/2004/06/20/nyregion/lubavitchers-mark-10-years-since-death-of-revered-rabbi.html, Zugriff: 12.03.13; Feuer, Alan: „No One There, but This Place Is Far From Empty", in: *New York Times*, 15.09.2009, unter http://www.nytimes.com/2009/01/15/nyregion/15rooms.html?_r=0, Zugriff: 19.08.2010; Cohen: „Rabbi's Biography Disturbs Followers", 14.06.2010. Erst 2003 erschien

ihren *outreach*-Programmen fest, so dass es von staatlicher Seite keinen Anlass gab, sie nicht auch weiterhin für ihr Engagement um jüdische Traditionen und Bräuche (*outreach*) auszuzeichnen. Auch Barack Obama rief, wie es nun Tradition geworden war, Schneersons jüdischen Geburtstag 2011 als *Education and Sharing Day* aus:

> „The future of our Nation depends on our ability to instill in future generations the values that will help them write the next proud chapter of the American story—a dedication to knowledge and a sense of compassion for their fellow citizens. (…) Education alone, however, cannot fully prepare our children to stand at the helm of our Nation. In an increasingly interconnected world, America remains a beacon of hope for many across the globe because of our open hearts during times of extraordinary challenge and our dedication to our common humanity. (…) On Education and Sharing Day, U.S.A., we celebrate the example set by Rabbi Menachem Mendel Schneerson, the Lubavitcher Rebbe, who dedicated his life to improving education and fostering goodwill for all people. His legacy continues to inspire individuals to carry forward his effort to build a brighter future."[1041]

Der *rebe* selbst wurde postum als erster jüdischer Würdenträger mit der *Gold Medal* des US-Kongresses ausgezeichnet.[1042] In New York war es nun gang und gäbe, dass zur Weihnachtszeit auch ein *chanukkah*-Leuchter in Manhattan seinen Platz fand. Zum Entzünden der Kerzen war weiterhin nicht nur ein Chabad Lubavitcher Rabbi, sondern auch mindestens ein Lokalpolitiker anwesend.[1043] Stuart Eizenstadt, der stellvertretende Finanzminister, nahm 2000 beim Entzünden des *chanukkah*-Leuchters am Weißen Haus teil. In seiner Rede nannte er die Veranstaltung ein „(…) symbol of the pluralism and religious liberty that are such a precious part of the American heritage."[1044] Das Weiße Haus nahm wiederholt die Dienste des Direktors der Chabad Lubavitcher Niederlassung in Washington (‚American Friends of Lubavitch') in Anspruch und beauftragte ihn, den traditionellen *chanukkah*-Empfang vorzubereiten.[1045]
Die gemeinnützigen Projekte der Gruppe, wie das 2003 eröffnete *Jewish Children Museum* in Crown Heights, fanden weiterhin staatliche Unterstützung und wurden mit Regierungsmitteln gefördert:

> „Before the museum opened, some Jews worried that the Lubavitcher would show only their version of Jewishness and try to make people think that was what all Jews were like. Others thought the Lubavitchers might use the museum to recruit people. That would not be allowed. Most of the money to build

---

im *New York Times Magazine* wieder ein Bericht zu Chabad Lubavitch (Mahler: „Waiting for the Messiah of Eastern Parkway", 21.09.2003).

[1041] Obama, Barack: *Proclamation 8655 – Education and Sharing Day, U.S.A., 2011*, 14.04.2011, unter: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=90279&st=Lubavitch&st1=, Zugriff: 14.06.2014.

[1042] Shandler: *Jews, God, and Videotape*, 2009, S. 257; Horowitz „Beyond Belief", 19.06.1995, S. 42; Katz: *The Visual Culture of Chabad*, 2010, S. 172.

[1043] Siehe u.a. Roth, Robert: „Mayor Lights Worlds Largest Chanukah Menorah", in: *New York City Sentinel*, 11.12.2012, unter: http://www.newyorkcitysentinel.com/2012/12/major-lights-worlds-largest-anukah.html, Zugriff: 27.03.2013.

[1044] zitiert nach Katz: „Trademarks of Faith", 2009, S. 244.

[1045] Hoffman, Jan: „Overnight Makeover For a Kosher First Kitchen", in: *New York Times*, 14.12. 2011, S. D1.

> it came from the city and state governments, and groups cannot use government money to spread their religion." [1046]

Die Kritik, die das Museum erregte, verdeutlicht uns, dass in den USA zwar religiöses Engagement geschätzt wird, aber gleichzeitig die Trennung von Staat und Religion – als entscheidender Garant eines toleranten Nebeneinanders der Religionen – unter scharfer Beobachtung steht: Erfüllte das Museum die nötigen Anforderungen und vermittelte es die jüdischen Traditionen (als Beitrag zur religiös pluralistischen Gesellschaft) oder bevorzugte der Staat hier eine kleine jüdische Gruppe bei dem Versuch neue Anhänger zu gewinnen? Die Betreiber des Museums erwehrten sich der Vorwürfe und waren sehr darauf bedacht, die in der Presse geäußerten Vermutungen zu entkräften:

> „If not for the rebbe's picture here (in the lobby, C.A.), you wouldn't know it's a Lubavitch museum."[1047]

Der oben zitierte Zeitungsbericht schloss letztendlich mit einem positiven Resümee für das Museum:

> „It gives a sort of calming effect, so that when kids see Jews outside the safe environment of the museum, they understand."[1048]

Die Medien fungierten aber in den Folgejahren weiterhin als kritische Stimme. Sie machten allerdings weniger auf die Spannungen innerhalb Chabad Lubavitchs aufmerksam, als dass sie darüber wachten, dass die staatlichen Vertreter ihre Zuständigkeitsbereiche einhielten und das friedliche Nebeneinander schützten. Shaer prognostizierte in dieser Manier 2011 einen Krieg zwischen den Chabad Lubavitcher Bürgerpatrouillen, den *shmira* und den *shomrim*:

> „In a community with its own rules and laws, where their world is the only world and the life beyond these streets leads inevitably to destruction, there is no opportunity for a peaceful resolution. All that's left is to fight."[1049]

Auch ihr Einsatz für jüdische Observanz blieb umstritten und immer wieder fanden sich Artikel, die die bereits aus den 1980er Jahren bekannten Vorwürfe aufgriffen.[1050] Die Chabad Lubavitcher waren darum bemüht, ihre internen Spannungen als ‚media hype' herunterzuspielen[1051] und sich als rechtschaffene Bürger zu präsentierten:

[1046] Newman: „Museum Shows Children the Faith of their Neighbors", 31.07.2005.

[1047] Das Zitat stammte vom Direktor des Museums, Yerachmiel Benjaminson (Ebd.). Siehe auch die Interpretationen von Katz: *Visual Culture*, 2010, S. 198, 201.

[1048] Newman: „Museum Shows Children the Faith of their Neighbors", 31.07.2005.

[1049] Shaer: „A Shtedl Divided", January 2011, S. 60.

[1050] Siehe Kapitel 6.1.2 und beispielhaft u.a.: Mahler: „Waiting for the Messiah of Eastern Parkway", 21.9.2003; Winston, Hella: „An Unorthodox Passover", in: *New York Times*, 23.04.2006, unter http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9C02E7DC153FF930A15757C0A9609C8B63&sec=&spon=&pagewanted=all, Zugriff: 08.03.2013; Brenner: „A State-of-the-Sect Message", 19.09.2004.

[1051] Brenner: „A State-of-the-Sect Message", 19.09.2004; siehe auch Fishkoff: *Das Heer des Rebbe*, 2011, S. 352.

„You ask why I don't fight back (…) because the Shomrim is known here as a group that does good, and we've got to keep doing good." [1052]

Sie versuchten auch die Vorwürfe, der Staat würde sie in irgendeiner Weise bevorzugen, zu zerstreuen[1053] und beharrten darauf, dass ihr Leben in jüdischer Observanz weder verrückt noch antiliberalistisch sei.[1054] Es gelang den Chabad Lubavitchern allerdings nicht, ihre internen Konflikte ohne Hilfe von außen zu lösen – sie also in orthodoxer Manier von der Außenwelt abzuschirmen. Der Staat fungierte wiederholt als Schlichter, was alle Parteien bedauerten.[1055] Nicht nur ihr Unbehagen gegen eine staatliche Schlichtung, sondern auch ihre schlussendliche Anerkennung der Gerichte und die Umsetzung ihrer jeweiligen Direktiven einte letztendlich die Streitenden – auch wenn erwähnt werden muss, dass die Richter mitunter durch Vorladungen oder Sanktionsandrohungen ihrer Zuständigkeit Nachdruck verliehen. Wenn wir uns die Fälle im Einzelnen ansehen, dann handelte es sich immer um Eigentumsstreitereien, die zwar zwischen den *meshichist*s und ihren Gegnern verhandelt wurden, aber nicht um den Messianismus selbst geführt wurden: Nach Schneersons Tod verklagte *Agudas*[1056] die ULY auf ihre Anteile aus dem Nachlass Juda Leo Weinstocks. Dieser hatte der ULY seinen vollständigen Besitz ($ 32 Millionen) hinterlassen, dessen Rendite vertraglich zwischen den Organisationen noch zu Lebzeiten des *rebn*s aufgeteilt wurden war. Die ULY stellte nach Schneersons Tod *Agudas* Ansprüche aus dem Vertrag in Frage. Die Streitparteien konnten sich nicht auf ein religiöses Gericht einigten, so dass sich die Vertreter der ULY an ein anderes Gericht (rabbinisches Schiedsgerichtsverfahren) wandten. Bei Verfahrenseröffnung lies *Agudas* dann erklären, dass man die Vertreter der ULY nicht anerkennen würde (‚interloper group') und reichte vor einem US-Gericht Klage ein.[1057] Das US-Gericht klärte nun, ob ein 1994 an Krinsky (*Agudas*) geschriebener Brief als Einspruch der Angeklagten gegen die Zahlungsvereinbarung gewertet werden könne. Da 1996 allerdings noch Zahlungen von der ULY an den Kläger erfolgt waren, sah es das Gericht als erwiesen an, dass die Beschwerde ULYs über den Vertrag erst nach Ablauf der vorgeschriebenen Frist erfolgte und

[1052] Shaer: „A Shtedl Divided", January 2011, S. 60.

[1053] Newman: „Museum Shows Children the Faith of their Neighbors", 31.07.2005; Shaer: „A Shtedl Divided", January 2011, S. 58f..

[1054] Sie erwehrten sich z.B. gegen den Vorwurf der Separierung und stellten klar, dass die Synagoge für alle offen sei, man müsse nur die in ihr geltende Geschlechtertrennung respektieren (Cohen: „Lubavitch Non-Messianists Win Court Battle", 02.01.2008). Siehe auch Ochs: „Waiting for the messiah, a tambourine in her hand", 2005, S. 146, 160; Cotlar: „Judge Chabad Outreach Efforts by their Results", 20.06.2003.

[1055] Cohen: „Lubavitch Non-Messianists Win Court Battle", 02.01.2008; Harkavy: *Memorandum*, 13.03.2006, S. 7.

[1056] Vor Gericht selbst traten *Merkos* und *Machne* auf.

[1057] Supreme Court of the State of New York: *Decision*, 29.10.2003, S. 7.

damit nicht berücksichtig werden könne.[1058] Während der Verhandlung verhängte das Gericht eine Verordnung, nach der die ULY dem Kläger Zugang zu Unterlagen gewähren musste. Die ULY kam der Verordnung umgehend nach.[1059] Der zweite Fall betraf den Streit um das Eigentum an den zentralen Gebäuden der Bewegung in Crown Heights. Auf diesen bin ich bereits in Kapitel 5.4 eingegangen, so dass hier nur ein kurzer Rückblick erfolgt:
Agudas verständigte 1999 die Polizei, als Einzelpersonen, das Gebäude 784-788 Eastern Parkway besetzt hatten. Die Polizei entfernte die Personen.[1060] 2004 wurden dann Mendel Sharf, Yaacov Thaler und Bentzion Frishman von der Polizei verhaftet. Sie wurden beschuldigt die Tafel am Eingang der *770 Basement Synagogue* unautorisiert entfernt zu haben, um sie durch eine andere zu ersetzen. Eine einstweilige Verfügung wurde erlassen, wonach das Beschädigen oder Entfernen der daraufhin neu installierten Tafel unter Strafe gestellt wurde. Das US-Gericht sollte nun über die Zuständigkeits- und Eigentumsverhältnisse an den Gebäuden urteilen.[1061] Allerdings musste der Prozess zunächst unterbrochen werden, weil die *meshichist*s nicht vor Gericht erschienen. Sie argumentierten, dass staatliche Gericht sei nicht für den ‚internal religious dispute' zuständig. Das Gericht sah dies anders und lud die Angeklagten nicht nur erneut vor, sondern drohte bei einer weiteren Missachtung des Gerichts mit ‚immediate arrest and imprisonment'.[1062] Die Angeklagten erschienen nach dieser Strafandrohung umgehend vor Gericht. Da sie im Nachgang mehrfach in Berufung gingen, lässt dies den Schluss zu, dass sie nach dieser einmaligen Konfrontation nicht mehr die rechtsstaatlichen Strukturen und die Zuständigkeit der staatlichen Institutionen in Frage stellten. Anfang 2012 forderten sie dann selbst die aus dem Urteil hervorgehenden Bestimmungen ein und verklagten *Agudas* auf ihr Besuchsrecht der *770 Basement Synagogue*. Das Gericht gab der Klage entsprechend des Urteils von 2008 statt.[1063]
Ich will an dieser Stelle noch zwei Fälle erwähnen, die ich aber aufgrund der mangelnden Quellenlage nicht im Detail wiedergebe. Sie machen uns aber deutlich, dass nicht nur *Agudas*, sondern die Chabad Lubavitcher insgesamt am rechtsstaatlichen System partizipierten und Polizei und Gerichte als autoritäre Instanzen ansahen. Der Staat schien den *rebe* als Schlichter zu ersetzen. Zu nennen sind hier der Streit um die Urheberrechte von Deutschs *Larger than Life*-Biographie, der zwischen *Chasidic*

[1058] A.a.O. S. 4.
[1059] A.a.O. S. 19.
[1060] Harkavy: *Memorandum*, 13.03.2006, S. 6.
[1061] A.a.O. S. 3, 5.
[1062] Harkavy, Ira B.: *Order to show case for contempt*, Supreme Court: Kings County, 03.12.2006, unter: http://decisions.courts.state.ny.us/fcas/fcas_docs/2006dec/23004028820041015sciv.pdf, Zugriff: 13.11.2012. Der Richter sprach außerdem ein einstweiliges Hausverbot für einen der Angeklagten aus.
[1063] Ruchelsman: *Order to show case and temporary restraining order*, 21.02.2012.

Historical Productions und *Mendelsohn Press Inc.* Mitte der 1990er Jahre ausgetragen wurde, und ein Prozess, der infolge eines Handgemenges zwischen den *shomrim* und *yeshiva*-Studenten 2007 geführt wurde.[1064] Die Beispiele zeigten, wie die Chabad Lubavitcher am politischen System partizipierten und ihren Platz in der US-Gesellschaft ‚erstritten'. Die Reaktionen anderer Bürger auf die Gruppe verdeutlichen uns, dass sie nicht nur am gesellschaftlichen Leben teilnahmen, sondern auch von anderen als Teil der Gesellschaft wahrgenommen wurden: In Mumbai/ Indien war es 2008 zu einer Anschlagsserien gekommen, bei der auch ein *chabad house* zum Ziel der Attentäter wurde: Die *shlichim*, die aus New York stammten, und ihre Gäste wurden als Geiseln genommen. Als die Polizei das Haus später stürmte, entdeckte man nur noch die leblosen Körper der Geiseln. Der New Yorker Bürgermeister Bloomberg sprach von einem ‚tragic loss for the Lubavitch community, and for our entire city'.[1065] Die Wortwahl des Bürgermeisters zeigt, wie man die Gruppe achtete – v.a. aber macht sie unmissverständlich deutlich, dass die Chabad Lubavitcher zu New York gehörten. Bevor ich anhand anderer Fallbeispiele das staatliche Agieren im Fall des Messianismus in einen weiteren Zusammenhang stelle, will ich kurz die wichtigsten Punkte zusammenfassen: Nach dem Tod des *rebn*s 1994 griff die Polizei mehrfach in die Auseinandersetzungen zwischen den *meshichist*s und ihren Gegnern ein. Die Gerichte schlichteten Streitereien um Vertragsgültigkeiten und Eigentumsrechte. Der Staat mischte sich aber nicht in den Disput um Schneersons Messias-Status ein, sondern nahm die verschiedenen Standpunkte unkommentiert zur Kenntnis, wie das folgende Statement des Richters Harkavy deutlich macht:

> „(…) the determination of this court shall in no way be construed as favoring one side or the other in the Messianic debate." [1066]

Der Staat intervenierte aber dann, wenn die öffentliche Ordnung verletzt wurde – auch wenn die Normverletzung aus religiöser Überzeugung heraus stattfand: Das Entfernen der Erinnerungstafel stellte eine solche Verletzung der Rechtsordnung dar. Der zuständige Richter machte mit seiner Vorladung gegen die ‚youngsters' unmissverständlich deutlich, dass die modern säkulare Rechtsordnung Priorität gegenüber ihren messianischen Überzeugungen hatte. Die Chabad Lubavitcher widersetzten sich den staatlichen Interventionen nicht, sondern erkannten die Polizei und die Gerichte stets als autoritäre Instanzen an. Trotz der internen Konflikte engagierten sich die

---

[1064] Shaer schrieb, ein ‚multimillion-dollar lawsuit' wurde losgetreten und die Studenten klagten gegen die *shomrim*. Keiner der *shomrim* schien verurteilt wurden zu sein, aber einer der interviewten *shomrim* gab an, weiterhin bedroht und schikaniert zu werden (Shaer: „A Shtedl Divided", January 2011, S. 55, 60).

[1065] Robbins, Liz; Healy, Jack: „Brooklyn Couple Killed in Attacks", in: *New York Times*, 29.11.2008, unter: http://www.nytimes.com/2008/11/29/nyregion/28chabad-2.html?_r=0, Zugriff: 12.03.2013.

[1066] Harkavy: *Memorandum*, 13.03.2006, S. 6.

Chabad Lubavitcher weiterhin im *outreach* und festigten damit ihr Image als vorbildliche Bürger. Die Unterstützung in politischen Kreisen blieb dementsprechend ungebrochen.

6.2.5 Messianismus als religiöse Überzeugung

Wie meine Analyse deutlich machte, nahm man die Chabad Lubavitcher v.a. als religiöse Gruppe wahr. Als solche genossen sie politisches Wohlwollen, das auch trotz des Messianismus nicht verebbte. Der Messianismus hatte nicht dazu geführt, dass die Chabad Lubavitcher gegen die bestehenden Verhältnisse aufbegehrten. Als Teil ihrer religiösen Überzeugungen wurde er toleriert. Die Gerichte hatten sich nicht in die internen Glaubensdispute um den Messias-Status des *rebn*s eingemischt. In diesem Kapitel will ich die Interaktionen zwischen den Chabad Lubavitchern und dem Staat im Kontext anderer Fallbeispiele verorten. Die staatlichen Eingriffe im Fall Chabad Lubavitchs bestätigen zum einen die Ergebnisse anderer Studien zum US-amerikanischen Religionsverständnis[1067] und geben andererseits auch beispielhaft Einblick in die Rolle des politischen Klimas für die Etablierung religiöser Überzeugungen. Die Religionsfreiheit ist im ersten Zusatzartikel zur Verfassung der USA geregelt, der in knappem Wortlaut das Verbot enthält, per Gesetz eine Staatsreligion einzuführen (‚Establishment Clause') und die freie Religionsausübung einzuschränken (‚Free Exercise Clause'):

> „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof."[1068]

Die Gründungsväter machten keine Angaben zur konkreten Ausgestaltung der Religionsfreiheit, so dass die Details erst im Laufe der Geschichte durch verschiedene Gerichtsurteile näher bestimmt wurden.[1069] Davis fasste diese Ausgestaltung als einen Prozess auf, in dem ‚three distinct, yet interrelated sets of rules' verschmolzen: Die Trennung von Staat und Religion, die Vereinbarkeit von Religion und Politik und das gesellschaftliche Übereinkommen auf eine ‚civil religion'.[1070] Die beiden ersten ‚rules' bestimmten im Wesentlichen das Verhältnis zwischen dem Staat und Chabad

---

[1067] Siehe u.a. Gelfert: *Typisch amerikanisch*, 2002; Besier: „'The First of our Liberties...", 2004, Prätorius, Rainer: *In God we trust. Religion und Politik in den USA*, München: Beck, 2003.

[1068] Funke: *Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA,* 2006, S. 33; Besier: „'The First of our Liberties...", 2004, S. 28.

[1069] Lippy, Charles H.: *Pluralism comes of age*. *American Religious Culture in the Twentieth Century*, Armonk, NY; London: M.E. Sharpe, 2000, S. 7.

[1070] Davis, Derek D.: „Explaining the Complexities of Religion and State in the United States: Separation, Integration, and Accommodation", in: ders.; Besier, Gerhard (Hg.): *International Perspectives on Freedom and Equality of Religious Belief*, Waco, Texas: J.M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, 2002, S. 169.

Lubavitch. Die politische Unterstützung des *outreach*s zeigte uns beispielhaft, welche Wertschätzung Religion in den USA genießt und dass sich Politik und Religion trotz der ‚Establishment Clause' nicht ausschließen müssen. Die Urteile zur *menorah* unterstützten allerdings nicht nur ihre religiöse Veranstaltung, sondern sie wurden auch dem Grundsatz der Trennung von Religion und Staat gerecht: Die Veranstaltungen der Chabad Lubavitcher durften nur auf öffentlichen Grund und Boden stattfinden, wenn der Urheber geklärt war. Dieses stete Abwägen von staatlichem Entgegenkommen und der Trennung von Staat und Religion zeigt sich auch an anderen Beispielen (Abschnitt ‚Entgegenkommen ohne Bevorzugung'). Wann aber schränkt der Staat das Recht auf religiöse Selbstbestimmung ein? In Abschnitt ‚Religionsfreiheit in den Grenzen der Rechtsordnung' zeige ich auf, dass Messianismus nicht per se eine Bedrohung für den Staat darstellen muss. Polizei und Gerichte reagieren v.a. auf diejenigen Aktivitäten höchst intolerant (ob nun religiös oder nicht), die die geltende Rechtsordnung verletzten und damit indirekt die ‚Superiorität' des modern säkularen Staats zurückweisen.[1071]

Entgegenkommen ohne Bevorzugung

Die Grundsätze der Religionsfreiheit wurden im Laufe der US-Geschichte durch Gerichtsurteile näher bestimmt. Im Urteil Watson vs. Jones von 1872 stellte das Gericht fest, dass das Recht auf Religionsfreiheit allen Bürgern zukomme:

> „Der Staat kenne keinen wahren oder falschen Glauben, und deshalb könne kein staatliches Gericht über einen Disput urteilen, der im wesentlichen die Entscheidung einer theologischen Streitfrage zum Gegenstand hat."[1072]

Die Religionsfreiheit wurde damit nicht nur dem Individuum zugestanden, sondern auch religiösen Gemeinschaften (‚The law knows no heresy').[1073] In der Praxis wurde diesem Grundsatz mit dem Status der *npo* entsprochen. Der Staat gewährt diesen Status auf Antrag allen Religionsgemeinschaften, aber nicht etwa auf Grundlage ihres Bekenntnisses, sondern beim Nachweis ihrer Gemeinnützigkeit.[1074] Da die religiösen Gemeinschaften traditionell auch karitative Dienste betreiben – in den USA gibt es im Vergleich zu Europa relativ wenig staatliche Sozialfürsorge – sind ihre Organisationen typischerweise als *npo* eingetragen. Mit dem Status wird den Vereinigungen von Staatswegen ein besonderes Privileg zugestanden: Sie genießen Steuerfreiheit. Da

[1071] Seiwert: „Wilde Religionen", 2014, S. 20.
[1072] Funke: *Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA,* 2006, S. 49.
[1073] Ebd.
[1074] Auch jüdische Kultureinrichtungen, wie das *Center of Jewish History*, werden vom Staat als *npo* geführt. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Diskussionen um das Anerkennungsverfahren der ‚Church of Scientology' (Besier: „'The First of our Liberties ...", 2004, S. 39).

jede Gruppe prinzipiell die Möglichkeit hat, den Status zu beantragen, gilt diese Privilegierung nicht als Widerspruch zur Trennung von Staat und Religion.[1075] Sie ist vielmehr Ausdruck des staatlichen Wohlwollens gegenüber der religiösen Selbstverwirklichung seiner Bürger. Der Status kann allerdings, wenn eine Religionsgemeinschaft exzessive Ausgaben für politische Zwecke tätigt oder einen politischen Kandidaten finanziell unterstützt, aberkannt werden.[1076] Im Fall Chabad Lubavitchs hielt sich der Staat an seine Grundsätze: *Agudas*, wie auch die Vereinigungen der *meshichist*s, z.B. die *Congregation Lubavitch Inc.*, erhielten auf Antrag den *npo*-Status. Der Staat kam den *meshichist*s, wie ihren Gegnern entgegen ohne ihre jeweiligen Überzeugungen zum *rebe* zu berücksichtigen. Das Wohlwollen gegenüber religiösen Überzeugungen trifft in den USA auf breite Zustimmung und konnte auch anhand der gesellschaftlichen Wahrnehmung des *outreach*s bestätigt werden.[1077] Atheisten scheinen hingegen mit ihren Überzeugungen nicht auf eine vergleichbare Zustimmung zu stoßen.[1078] In Kalifornien beanstandete ein bekennender Atheist, dass seine Tochter in einer staatlichen Schule der allmorgendlichen Gelöbnisformel (Pledge of Allegiance) zuhören musste, auch wenn sie nicht dazu verpflichtet war, sie mitzusprechen. Seine Klage betraf die Zeile ‚one nation under god' in der Gelöbnisformel. Der vorsitzende Richter teilte die Sorge des Vaters, dass hier eine staatliche Institution missbraucht würde, um anderen eine Glaubensaussage aufzuzwingen. Das kalifornische Berufungsgericht erklärte im Juni 2002 das Treuegelöbnis für verfassungswidrig. Es verletze das Trennungsgebot. Als Reaktion auf das Urteil erhob sich ein gesamtgesellschaftlicher Proteststurm, in deren Folge das Urteil einstweilen ausgesetzt wurde.[1079] Schließlich wies das Supreme Court 2004 die Klage ab, weil der Vater an Schultagen nicht das Sorgerecht für seine Tochter hatte.[1080]

> „Wer nicht an Gott glaubt, begibt sich in der U.S.-Gesellschaft ins Abseits, weil er offenbar etwas aufkündigt, das zum Wir-Gefühl eines verbindenen ‚Nationalscharakters' gehört."[1081]

[1075] A.a.O. S. 38.

[1076] A.a.O. S. 29.

[1077] Besier vermerkt, dass in den USA im Gegensatz zu Europa immer mehr Bürger einer religiösen Gemeinschaft angehören und 96% der US-Amerikaner angeben, dass sie an Gott glauben (A.a.O. S. 38).

[1078] Prätorius: *In God we trust*, S. 13.

[1079] A.a.O. S. 43. Die Aussetzung des Urteils war nach der gängigen juristischen Prozedur nicht notwendig. Die Rechtsfolgen des Urteils wären erst nach sechzig Tagen eingetreten, da den Parteien zunächst Zeit gegeben wird, Rechtsmittel gegen das Urteil zu erwägen. Die *New York Times* interpretierte die Aussetzung des Urteils als Reaktion auf den Proteststurm (F.A.Z.: „Schreie zum Himmel. Protest gegen kalifornischen Richter", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.06.2002, S. 41).

[1080] In der Urteilsbegründung blieb ungeklärt, ob es sich bei der Formulierung ‚under god' um ein Bekenntnis handle, oder um eine durch die Tradition gerechtfertigte patriotische Übung ohne unzulässigen religiösen Gehalt (Funke: *Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA,* 2006, S. 93).

[1081] Prätorius: *In God we trust*, 2003, S. 13f..

Es sind also nicht immer nur Gerichtsurteile, sondern auch gesellschaftliche Diskussionen, die darüber mitentscheiden, in welchem Rahmen Überzeugungen gesellschaftliche Toleranz finden.[1082] Der Proteststurm, den das kalifornische Urteil auslöste, machte deutlich, dass es völlig inakzeptabel war, die Rechtmäßigkeit der Pledge of Allegiance zu diskutieren.[1083] Andere Rechtsstreitigkeiten, in denen v.a. die Zeugen Jehovas im Zentrum standen, erhärten die These, dass das staatliche Wohlwollen gegenüber religiösen Überzeugungen stets auch von gesamtgesellschaftlichen Konventionen mitbestimmt war. In New Haven wurde beispielsweise 1940 ein Zeuge Jehovas wegen Anstiftung zum ‚Bruch des öffentlichen Friedens' verurteilt, weil er Bücher zum Verkauf angeboten hatte, in denen das römisch-katholische Bekenntnis angegriffen wurde.[1084] Das Supreme Court hob später das Urteil zwar auf, aber nichtsdestotrotz war es zunächst zu einer verhältnismäßig harten Verurteilung gekommen. Die Zeugen Jehovas waren über die Jahre hinweg in den USA immer wieder in ähnliche Rechtsstreitigkeiten verwickelt, was mich vermuten lässt, dass sie als religiöse Gemeinschaft mehr mit gesellschaftlichen Ressentiments zu kämpfen hatten, als unser Fallbeispiel.[1085] Im Fall Chabad Lubavitchs formierte sich weder ein Proteststurm gegen den Messianismus, noch schienen sie aufgrund ihres orthodoxen Lebensstils im Zentrum des öffentlichen Interesses zu stehen.[1086] Es mangelte den Chabad Lubavitchern nie an politischer Unterstützung, so dass sich ihr Messianismus nicht nur durch die liberale Gesetzgebung, sondern letztendlich auch durch den gesellschaftlichen Rückhalt etablieren konnte. Den Chabad Lubavitcher selbst war es gelungen, den Messianismus über die Jahre derart an das politische Klima anzupassen, dass er sich ohne großes Aufsehen in das US-amerikanische Umfeld integrierte.
Allerdings muss an dieser Stelle eingeworfen werden, dass sich im Fall der öffentlichen Schulen bisher nur im Zusammenhang mit der Pledge of Allegiance ‚god' gegen das Argument der Trennung von Staat und Religion durchgesetzt hat. In der Mehrzahl der Fälle war es immer der Staat, der wegen unzulässigen Entgegenkommens durch Presse und Rechtsprechung gerügt wurde, ohne dass es zu Proteststürmen wie im Fall

[1082] Siehe hierzu die Unterscheidung zwischen Rechts- und Gesinnungsgemeinschaft von Seiwert (Seiwert: „Angst vor Religionen", 2004, S. 83).
[1083] In der Urteilsbegründung blieb ungeklärt, ob es sich bei der Formulierung ‚under god' um ein Bekenntnis handle, oder um eine durch die Tradition gerechtfertigte patriotische Übung ohne unzulässigen religiösen Gehalt (Funke: *Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA,* 2006, S. 93).
[1084] Nach dem im Bundesstaat geltendem Recht habe man für solche Aktivitäten zunächst eine Genehmigung einholen müssen.
[1085] Funke: *Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA,* 2006, S. 55.
[1086] Die Chabad Lubavitcher wurden zwar wegen ihres Lebensentwurf, und weniger wegen des Messianismus, als ‚too religious' wahrgenommen, es gibt aber keine Hinweise, dass sie deshalb von Staatswegen benachteiligt wurden (Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. 174).

Kaliforniens kam.[1087] 2008 entschied das Suprem Court, dass eine Schulbezirksänderung zugunsten der *Satmarer* unzulässig sei.[1088] Ähnlich wertete man auch eine städtische Genehmigung, die 1998 den Chabad Lubavitchern erlaubte in einer öffentlichen Schule von Queens zu übernachten. Viele Chabad Lubavitcher hatten anlässlich des Todestages von Schneerson geplant, sein Grab, das außerhalb von Brooklyn in Queens liegt, zu besuchen. Da der Todestag auf einen *shabbat* fiel und nach der *halacha* nur eine bestimmte Strecke am *shabbat* zurückgelegt werden darf, bot sich die Schule als geeigneter Übernachtungsplatz an. Die Nachbarschaft beschwerte sich über die von der Stadt erteilte Genehmigung mit Erfolg: Nur im Fall von Notfällen oder Katastrophen könne man öffentliche Schulen als ‚overnight lodgings' nutzen.[1089] Allerdings zeigt dieser Fall auch, dass die Chabad Lubavitcher trotz des Messianismus von den städtischen Behörden nicht benachteiligt wurden, sondern man ihnen stets mit Wohlwollen entgegenkam. Das Recht auf seine religiösen Überzeugungen konkretisiert sich in den USA also stets in Abgrenzung zu anderen Grundsätzen. Der Messianismus fand Toleranz, weil seine Anhänger ihn als religiöse Überzeugung vortrugen: Er wurde als Teil der religiösen Pluralität proklamiert. Die Chabad Lubavitcher wehrten sich dementsprechend stets, wenn man sie zu Verrückten erklärte und spielten auch die Bedrohung, die laut der Presse vom Messianismus ausgehe, herunter. Die *meshichist*s seien eine unbedeutende Randgruppe, ‚youngsters' oder ‚verirrte Kinder'. Als religiöse Überzeugung, die ihren Absolutheitsanspruch nach außen hin über die Jahre aufgab, konnte sich der Messianismus neben dem *outreach* etablieren. In diesem Sinne lebten die Chabad Lubavitcher das US-amerikanische Ideal der religiösen Pluralität beispielhaft vor. Im Gegensatz zu den Beispielen im nächsten Kapitel kam hinzu, dass die *meshichist*s die Autorität des Staates nicht in Frage stellten und die Priorität der modern säkularen Ordnung gegenüber religiösen Geltungsansprüchen stets akzeptierten.

Religionsfreiheit in den Grenzen der Rechtsordnung

Im Laufe verschiedener Gerichtsprozesse zeichnete sich in den USA ab, dass die Religionsfreiheit nicht unweigerlich auch eine Religionsausübungsfreiheit ein-

[1087] Siehe in diesem Fall die Aufhebung einer Schulbezirksänderung zugunsten der Satmarer und die Aufhebung Weiterführend Funke: *Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA*, 2006, S. 77-88, 127-143.

[1088] Batnitzky: *How Judaism Became a Religion*, 2011, S. 187-189.

[1089] Yardley: „Messiah Fervor for Late Rabbi Divides Many Lubavitchers", 29.06.1998.

schloss.[1090] 1878 urteilte das Supreme Court gegen einen Anhänger der ‚Church of Jesus Christ of Later-Day Saints' (Mormonenkirche), der eine zweite Ehefrau geheiratet und so gegen das Monogamiegesetz verstoßen hatte. Seine Berufung auf das Recht der Religionsfreiheit (seine Religion schreibe für Männer die Polygamie als Lebensform vor) wurde abgewiesen:

> „Congress was deprived of all legislative power over mere opinion, but was left free to reach actions which were in violation of social duties or subversive of good order".[1091]

Unter Bezug auf Thomas Jefferson argumentierte der vorsitzende Richter, dass die weltliche Obrigkeit gegen religiös motiviertes Verhalten einschreiten müsse, sobald der öffentliche Friede gestört werde.[1092] Was aber eine Verletzung der ‚good order' darstellt, blieb Verhandlungssache. Im Fall des oben erwähnten ungenehmigten Buchverkaufs der Zeugen Jehovas sah es das Supreme Court nicht als erwiesen an, dass eine ‚clear and present danger' vorlag.[1093] Auch im Fall der Klage eines Anhängers der ‚Old Order Amish Religion' entschied das Supreme Court 1972 mit Nachsicht. Der Staat Wisconsin hatte gegen den Mann wegen Verstoßes des Schulgesetzes geklagt. Er hatte seine Kinder nur bis zum Abschluss der achten Klasse eine Schule besuchen lassen, obwohl in Wisconsin eine Schulpflicht bis zur Vollendung des 16. Lebensjahrs bestand.[1094] Der Vater argumentierte, dass die Lebensweise der Amish bedroht sei, wenn man die Kinder ab fortgeschrittenen Alter nicht in der traditionellen Weise erziehe, sondern den säkularen Einflüssen an den weiterführenden Schulen aussetze.[1095] Das Gericht wog in diesem Fall ab, inwieweit die Bedrohung der Religionsfreiheit schwerer wiege, als das öffentliche Interesse.[1096] Der Vater wurde schließlich zur Zahlung von fünf Dollar verurteilt, aber nicht verpflichtet seine Kinder auf eine weiterführende Schule zu schicken.[1097] Für unsere Überlegungen ist wichtig, dass der Vater – auch wenn er mit seiner Klage in gewisser Weise erfolgreich war – dennoch fünf Dollar Strafe zahlen musste. Die Verhängung der Geldstrafe zeigt, dass die Religionsfreiheit keinen Bürger der Verpflichtung entheben kann, sich an die allgemeinen Gesetze zu halten. Im Staat Wisconsin galt zu diesem Zeitpunkt die Schul-

---

[1090] Demensprechend argumentierte auch der Chabad Lubavitcher Anwalt im Fall der *chanukkah*-Leuchter nicht unter Berufung auf ‚the free exercise of religion', sondern unter Berufung auf ‚religious speech'. Siehe Kapitel 6.2.1.

[1091] Funke: *Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA*, 2006, S. 50.

[1092] Zu weiteren Urteilen siehe a.a.O. S. 51.

[1093] A.a.O. S. 52f..

[1094] A.a.O. S. 64.

[1095] A.a.O. S. 65.

[1096] Ein öffentliches Interesse lag insoweit vor, weil ein demokratisches System nur bestehen könne, wenn bei seinen Bürgern ein gewisses Maß an Bildung als Voraussetzung für eine effektive Teilnahme an politischen Prozessen vorhanden sei (Ebd.).

[1097] Das Gericht sah es als erwiesen an, dass die praktische Erziehung der Amish bisher stets verantwortungsvolle und gesetzestreue Bürger hervorgebracht habe (Ebd.).

pflicht bis zur Vollendung des 16. Lebensjahres und der vorzeitige Abbruch musste dementsprechend auch geahndet werden. Der Vater hatte sich mit seinen religiösen Überzeugungen über die modern säkulare Ordnung hinweggesetzt, was eine Reaktion des Staates unweigerlich nach sich zog.[1098] Auch in die Belange der *meshichist*s griff der Staat ein, wenn die Auseinandersetzungen in seine Zuständigkeit fielen. Im Streit um die Erinnerungstafel sah es das Gericht als erwiesen an, dass hier nicht ein religiöser Disput zur Debatte stand, sondern die Eigentumsrechte *Agudas* verletzt wurden waren.[1099] Die *Crown Heights riots* machten unmissverständlich klar, dass der Staat nicht nur mit Zwangsmittel drohen kann – wie im Fall der ‚youngsters' – sondern diese auch ohne Rücksicht zur Anwendung bringt und seine Rechtsordnung zu verteidigen weiß. Entscheidend für die Toleranz, die der Staat dem Messianismus entgegenbrachte, scheint daher v.a. gewesen zu sein, dass die *meshichist*s – bis auf einige ‚youngsters' – die Rechtsordnung und damit die Autorität des Staates nicht in Frage stellten und gegen sie aufbegehrten. Den Chabad Lubavitcher gelang es, den Messianismus derart an das politische Klima anzupassen, dass die anfänglichen Befürchtungen sich zerstreuten und er als religiöse Überzeugung letztendlich gesellschaftliche Toleranz fand. Messianismus muss also Menschen nicht dazu veranlassen, gegen die bestehenden (politischen) Verhältnisse aufzubegehren.
Abschließend folgen nun noch einige Anmerkungen zum Verhältnis zwischen dem Staat und den *meshichist*s im Kontext der Überlegungen zum *Religiösen Nonkonformismus*.

6.2.6 Das Vermächtnis der englischen ‚nonconformists'

Mit meiner Analyse wollte ich prüfen, ob die *meshichist*s ähnlich den ‚nonconformists' in England gegen Konventionen aufbegehrten und dementsprechend verfolgt oder wegen ihres Messianismus verhaftet und bestraft wurden (nonkonform).
Ich konnte zeigen, dass die Medien und auch einzelne Politiker den Messianismus als Bedrohung wahrnahmen. Der Staat ergriff unmittelbar nach dem Schlaganfall des *rebn*s 1992 Vorsichtsmaßnahmen. Aber auch wenn es gesamtgesellschaftlicher Konsens schien, dass der Tod des *rebn*s nicht ohne Zwischenfälle von statten gehen würde, so blieb es im Viertel verhältnismäßig ruhig.

[1098] Eine ähnliche Urteilsbegründung findet sich auch bei einem Kündigungsfall in Oregon (a.a.O. S. 95f. sowie Besier: „'The First of our Liberties ...", 2004, S. 41).

[1099] Siehe hierzu auch den Fall Mikel vs. Scharf (1980), bei dem der Staat in die Rechtsprechung eines jüdischen Rabbinertribunals eingriff, weil nicht eine religiöse, sondern eine rein miet- und gesellschaftsrechtliche Streitfrage im Mittelpunkt stand (Funke: *Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA*, 2006, S. 50).

Der Staat intervenierte zwar in die Auseinandersetzungen zwischen den Chabad Lubavitchern, aber es handelte sich stets um Fälle, bei denen Einzelne gegen geltendes Recht verstießen. Nicht die *meshichist*s als Gruppe zogen das Missfallen der staatlichen Behörden auf sich oder kollidierten mit dem Gesetz. Auch die verhängten Bußgelder oder Verhaftungen führten nicht zu Protesten oder gewalttätigen Ausschreitungen: Einige der Chabad Lubavitcher durchbrachen bei der Beerdigung zwar die Polizeiabsperrungen, aber sie konnten ohne große Schwierigkeiten in Gewahrsam genommen werden. Auch in den späteren Auseinandersetzungen zwischen den *meshichist*s und ihren Gegnern ging die Bedrohung nicht von den *meshichist*s als Gruppe aus, sondern nur einige (‚youngsters') stellten die Rechtsordnung in Frage. Auch hier genügte die Androhung von Sanktionen, um den Widerstand zu brechen und es kam zu keinen weiteren Auseinandersetzungen im Laufe des Prozesses. Der Staat selbst intervenierte nur dann, wenn er zu Hilfe gerufen wurde oder der Streit in seinen Zuständigkeitsbereich fiel. Die Gruppe selbst wurde also von Staatswegen weder benachteiligt, noch verfolgt und ihre ‚Andersartigkeit' scheint v.a. in Ressentiments verwurzelt, die in jüdischen Kreisen und in der Presse artikuliert wurden.[1100] Die *meshichist*s, noch die Chabad Lubavitcher insgesamt, protestierten gegen den Staat. Warum auch? Er gewährte ihnen das Recht ihre Überzeugungen zum *rebe* zu vertreten, ob nun auf Reklametafeln oder schlicht mit Buttons an ihren Mänteln. Von Staatswegen entstanden für die *meshichist*s keine Nachteile: Auch sie konnten eigene Institutionen gründen und ihre Standpunkte vor Gericht vertreten. Der Staat behandelte die *meshichst*s nicht als religiöse Abweichler, sondern entsprechend den Grundsätzen der modern säkularen Ordnung. Er tolerierte den Messianismus nicht nur als Teil des verfassungsmäßig verankerten, sondern auch gesellschaftlich gewünschten Ideals religiöser Pluralität im Lande. Auch ein gesamtgesellschaftlicher Widerstand, wie im Fall der Pledge of Allegiance, erhob sich nicht gegen den Messianismus. Die Chabad Lubavitcher präsentierten sich ihrem Umfeld stets als vorbildliche religiöse und gesellschaftlich engagierte Bürger. Daran änderte, wie wir sahen, auch der Messianismus um Schneerson wenig. Der *outreach* blieb das Aushängeschild der Bewegung und die Chabad Lubavitcher kamen mit ihrem Engagement nicht nur ihren Bürgerpflichten nach, sondern sie kämpften auch für ihre Rechte: Sie erstatteten Anzeige gegen verbale Attacken und setzten sich in Form von Leserbriefen gegen ihre Kritiker zur Wehr. Sie zogen für ihre Überzeugungen vor Gericht. Gerade in ihrem steten Einsatz für ihre Religions- und Meinungsfreiheit unterstrichen sie, dass sie die mo-

[1100] Auch die Chabad Lubavitcher wurden immer wieder zum Gegenstand kritischer Berichterstattung und mussten sich bei ihrem *outreach*-Aktionen Beschimpfungen und böse Blicke gefallen lassen. Siehe u.a. den Bericht eines 13jährigen Jungens in Fishkoff: *Das Herr des Rebbe*, 2011, S. 77.

dern säkulare Ordnung nicht nur anerkannten, sondern sich für ihren Erhalt auch aktiv einsetzten:

> „Lubavitchers play by the rules, and allow other citizens to do the same. They accept the outcomes of elections or legal proceedings with equanimity. They pursue their rights within the parameters set out by the Constitution. It this isn't good or at least adequate citizenship, what is?"[1101]

Schlussendlich illustriert unser Fallbeispiel – statt einem sozialen Wandlungsprozess – das Verhältnis von Staat und Religion in den USA und damit gleichzeitig auch typische US-amerikanische Konventionen zu Religion: Die ‚nonconformists' hatten mit ihrer Forderung nach religiöser Selbstbestimmung Verfolgungen und Bestrafungen hinnehmen müssen, die *meshichist*s aber konnten ihren Messianismus als religiöse Überzeugung deklarieren und so Toleranz finden. In den USA ist die Forderung nach religiöser Selbstbestimmung rechtlich verankert und solange von religiösen Überzeugungen keine Bedrohung für die modern säkulare Ordnung ausgeht, das Recht jedes Bürgers. Für die innerjüdische Debatte bleibt festzuhalten, dass der Staat nicht in den Messianismus intervenierte und es so auch keine gravierenden äußeren Eingriffe zu berücksichtigen gilt, die wie im Fall Shabbatei Zvis einer Etablierung des Messianismus im Weg standen. Stattdessen scheint das politische Klima den *meshichist*s den nötigen gesellschaftlichen Rückhalt für die Etbalierung ihrer Überzeugungen gegeben zu haben: Sie konnten eigene Institutionen aufbauen und mit Hilfe des Staates ihre Rechte gegenüber *Agudas* geltend machen. Das Wohlwollen, das die Chabad Lubavitcher in politischen Kreisen genossen, war zwar keine Absage an die jüdischen Kritiker des Messianismus. Aber der mangelnde gesellschaftliche Rückhalt, den die Argumente der Letzteren fanden, scheint doch eine gewisse Rolle für das Verstummen ihrer Kritik gespielt zu haben.

[1101] Feldman: *Lubavitchers as Citizens*, 2003, S. 193.

7 Eine Antwort in Sicht?

Ziel der Arbeit war es **nicht**, die Fragen ‚Sind messianische Bewegungen gefährlich?' und ‚Gehören die Chabad Lubavitcher trotz des Messianismus in ihren Reihen zum Judentum?' zu beantworten. Die Frage war vielmehr, ob in den US-amerikanischen Debatten, deren Gegenstand die Chabad Lubavitcher und die *meshichist*s waren, diese Fragen gestellt und wenn ja, wie sie beantwortet wurden.

Mit dem Konzept des *Religiösen Nonkonformismus* gelang es, die ‚Andersartigkeit' der *meshichist*s in den Blick zu nehmen und die Konflikte und Spannungen, deren Gegenstand der Messianismus um Schneerson war, aus verschiedenen Perspektiven heraus zu beschreiben: Die *meshichist*s sorgten innerhalb der Bewegung für Unruhe, aber auch im US-amerikanischen Judentum für Diskussionen. Die übergreifenden Medien beobachteten diese Kontroversen und schließlich griff der Staat in den Konflikt ein und schlichtete Streitereien innerhalb Chabad Lubavitchs. In meinen abschließenden Gedanken will ich auf drei Punkte näher eingehen: (1) Die Relationen zwischen den verschiedenen Ebenen der Diskussion, (2) die Maßnahmen, die ergriffen wurden, um den jeweiligen Positionen Geltung zu verschaffen und schließlich (3) die Prozesshaftigkeit sozialer Interaktionen, die die Auseinandersetzungen verdeutlichten. Auch wenn ich meine Analyse in drei verschiedene Ebenen gliederte, so zeigte sich während der Untersuchung, dass die verschiedenen Arenen, in denen es zu Konflikten und Spannungen kam, doch miteinander in Relation standen. Die politischen Strukturen begünstigten Integrationsbemühungen der *meshichist*s, persönliche Kontakte vermieden Auseinandersetzungen, ob nun zwischen Berger und den Chabad Lubavitchern im universitären Umfeld oder zwischen dem *rebe* und seinen charedischen Kritikern innerhalb der Orthodoxie. Soziale Interaktionen sind komplex: Der Einzelne verfügt über persönliche Kontakte, kann aber auch einer Institution vorstehen, so dass seine Stimme nicht nur durch persönliche Beziehungen, sondern auch von Amtswegen her, gesellschaftliche Aufmerksamkeit erregt. Der Präsident der USA zeichnete eine kleine jüdische Gruppe aus und Yoseph B. Soloveitchik, ein alter Studienkollege, der manches Ansehen in rabbinischen Kreisen genoss, unterstützte seinen alten Bekannten, den *rebe*, gegen seine jüdischen Kritiker. Gleichzeitig sahen wir, wie Institutionen mit Resolutionen und Boykottaufrufen übergreifend bestimmte Überzeugungen ins Abseits drängten. Die Maßnahmen, die dem Einzelnen, Gruppen oder dem Staat zur Verfügung stehen, unterscheiden sich in ihrer Reichweite und

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018
C. Altmann, *Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus*, https://doi.org/10.1007/978-3-658-20081-7_7

Stoßkraft. Allerdings lässt sich erst im Nachhinein wirklich Auskunft darüber geben, welche Maßnahmen auch die beabsichtigte Wirkung entfalteten. Mitunter können Resolutionen einen Proteststurm auslösen, dann aber für den Fortgang der Diskussionen keine Rolle mehr spielen. In sozialen Interaktionen ist also auch eine zeitliche Dimension zu berücksichtigen: Menschen reagieren, Beziehungen verändern sich und das nicht nur durch den gegenseitigen Austausch von Argumenten und Standpunkten, sondern auch durch individuelle Entscheidungen und exogene Faktoren: Der *rebe* erlitt einen Schlaganfall und konnte nicht mehr eingreifen, Deutsch entschied sich, die Arena zu verlassen und Berger nicht, die *meshichist*s verloren Sponsoren etc. In sozialen Interaktionen überlagern sich nicht nur verschiedene gesellschaftliche Ebenen, sondern auch Konventionen: Wie interagiert man, ohne selbst zur Zielscheibe von Anschuldigungen zu werden? Welche Kontakte nutzt man, ohne sich dabei zu isolieren? Welche Argumente entwickeln Stoßkraft und welche Vergleiche sollte man lieber meiden?

Die Komplexität und Prozesshaftigkeit sozialer Interaktionen veranlasste mich keine abschließende Antwort auf die Frage zu geben, inwieweit sich gesellschaftliche Konventionen im Zuge des Messianismus wandelten. Eine ‚new sort of Judaism' zu attestieren, war an Voraussetzungen gebunden, die selbst Variablen blieben: Ich konnte nicht per se ‚althergebrachte' Konventionen als Maßstab festlegen, die sich im Zuge der Debatten um den Messianismus verändert hatten. Konventionen sind keine feststehenden Größen, sondern steter Gegenstand von Aushandlungsprozessen. Eine wissenschaftliche Analyse bleibt eine Bestandsaufnahme und bewertet das Geschehen punktuell. Je nach Perspektive auf das Geschehen variiert auch der Maßstab dieser Begutachtung: Für den besorgten Politiker ging von ‚religiösen Verrückten' Gefahr aus, für Berger öffnete der Messianismus der christlichen Mission Tor und Tür und für die Chabad Lubavitcher gab es nichts Verwerfliches an *atzmut umahut*. Dieser stete Aushandlungsprozess bedingt, dass nicht nur die vorgebrachten Argumente aus verschiedenen Perspektiven heraus unterschiedlich bewertet werden (Glaube ‚verirrter Kinder', *avoyde zore*, tolerierbare religiöse Überzeugung), sondern auch die Akteure und ihre Positionen verhandelt werden: War Berger nun ein engagierter Verteidiger der Judentums oder ein inkompetenter Wichtigtuer? Waren die *meshichist*s religiöse Spinner, ‚verirrte Kinder' oder engagierte Bürger? Meine Frage nach der ‚Andersartigkeit' der *meshichist*s deckte also v.a. die Voraussetzungen auf, die mit der Frage selbst verbunden sind (Relationen, Aushandlung und Mittel) und die ich als Aspekte zum *Religiösen Nonkonformismus* nun noch einmal im Detail erörtern will. Zunächst will ich aber auf die Überlegungen eingehen, die mich selbst veranlassten, die Frage nach der ‚Andersartigkeit' der *meshichist*s zu stellen und einen sozialen Wandlungsprozess im Zusammenhang mit ihnen zu untersuchen:

Die kleine jüdische Gruppe Chabad Lubavitch erregte mein Interesse, weil sich in ihr zwei scheinbar unvereinbare Gegensätze vereinten. Ihre jüdische Observanz und ihr Engagement für jüdische Traditionen und Bräuche machte sie in den Augen vieler US-amerikanischer Juden zu Repräsentanten eines ‚authentischen' Judentums. In den 1990er Jahren sorgte dann der Messianismus um ihren letzten *rebe* für Aufsehen und brachte ihnen den Ruf als ‚messianic movement' ein. Sie wurden als ‚religion closest to Judaism' verspottet. Dennoch schien die Kontroverse, die die *meshichist*s mit ihrem Messianismus entfachten, den Chabad Lubavitchern kaum Schaden zuzufügen. Ihre *outreach*-Programme erfreuten sich weiterhin großer Nachfrage in jüdischen Kreisen und die Zahl ihrer Anhänger wuchs.

Ich stellte die Frage, wie es möglich war, dass sich die Chabad Lubavitcher scheinbar ohne allzu große Schwierigkeiten mit ihrem Messianismus in die US-Gesellschaft eingefügt hatten. Die bisherigen Forschungen zu Chabad Lubavitch und den *meshichist*s hatten dieses ‚Faszinosum' (Brumlik) bisher nicht diskutiert und damit die Frage ausgespart, inwieweit sich Chabad Lubavitch trotz des Messianismus an das politische System und das US-amerikanische Judentum als anschlussfähig erwiesen hatte (Kapitel 2). Stattdessen fiel auf, dass die vorhandenen Analysen weitestgehend davon ausgingen, dass die Gruppe mit ihrem Messianismus jüdischen Konventionen widerspreche – und das, obwohl spätestens seit den Debatten um Scholems Thesen zum Jüdischen Messianismus (*Die* messianische Idee im Judentum) die Heterogenität der existierenden Vorstellungen zu Messias und Erlösung im Judentum herausgearbeitet wurden war. Es wurde nicht nur die These, dass messianische Bewegungen jüdischen Konventionen widersprechen, stillschweigend vorausgesetzt, sondern auch die These, wonach *die* messianische Idee das Potential für Opposition berge und die bestehenden (politischen) Verhältnisse bedrohe. Das Resultat war, dass Messianismus im Kontext der Moderne v.a. auf sein Gewalt- und Umsturzpotential hin untersucht wurde, ohne dabei zu diskutieren, dass Messianismus Menschen nicht per se veranlassen muss, sich gegen die bestehenden (politischen) Verhältnisse zu erheben. Meine Ergebnisse zur US-amerikanischen Kontroverse um die *meshichist*s relativierten nicht nur diese Präsuppositionen der Jüdischen Messianismus-Forschung, sondern geben Anlass zu der Mutmaßung, dass der Mangel an Forschungen zum ‚Faszinosum' Chabad Lubavitchs letztendlich einen wissenschaftlichen Konsens wiedergibt, in dem die ‚Andersartigkeit' messianischer Bewegungen nicht zur Debatte steht.

Mit meiner Analyse zielte ich darauf ab, den vermeintlich abweichenden Charakter des Messianismus um Schneerson zu hinterfragen und machte die Reaktionen auf die *meshichist*s zum Gegenstand der Untersuchung. Ich stellte die Hypothese auf, dass für die Etablierung ihres Messianismus nicht nur entscheidend war, dass sich kein einheitlicher jüdischer, wie gesamtgesellschaftlicher Widerstand formierte, sondern

auch, dass sich der Messianismus selbst im Laufe der Jahre veränderte und sich in dieser Form als integrationsfähig erwies. Als Analyseinstrument fungierte in meiner Analyse das Konzept des *Religiösen Nonkonformismus* (Kapitel 3). Ich konnte mit diesem Konzept nicht nur die Frage stellen, auf welchen Widerstand die *meshichist*s mit ihrem Messianismus stießen, sondern auch die Interaktionen der *meshichist*s selbst in Relation zu ihren Kritikern setzen. Ich arbeitete vergleichend und analysierte die Reaktionen vor und nach dem Auftreten der *meshichist*s (Kapitel 4): Welche Veränderungen hatte das Auftreten der *meshichist*s mit sich gebracht? Wie reagierten die *meshichist*s auf ihre Kritiker und veränderte sich ihr Messianismus? Meine Untersuchung betrachtete das Geschehen aus drei Ebenen, die aber, wie meine Ergebnisse zeigten, schlussendlich in Relation zueinander standen (Chabad Lubavitch, US-amerikanisches Judentum, Staat). Die *meshichist*s selbst bildeten eine vierte Ebene, die es in den Konflikten und Spannungen zu berücksichtigen galt. Allerdings fungierten sie entsprechend des *Religiösen Nonkonformismus* auch als Ausgangspunkt der betrachteten Kontroverse, so dass ihre Reaktionen nicht separat, sondern immer in Relation zu den drei anderen Ebenen miteinbezogen wurden. Ich gehe nun auf die Ebenen der Untersuchung im Einzelnen ein:

Chabad Lubavitch

Trotz der dezentralen Struktur bildete sich innerhalb Chabad Lubavitchs ein Konsens (‚private opinion') heraus, in dessen Aushandlung sich die *meshichist*s innerhalb der Gruppe etablierten, aber auch der Messianismus selbst sich anpasste und in diesem Sinne veränderte. Die in den Auseinandersetzungen auftretenden Akteure variierten und schlussendlich waren es die etablierten Institutionen, wie *Agudas*, die über die Mittel verfügten, den Messianismus zu begrenzen und als interne Angelegenheit von Außenstehenden abzuschirmen. Die *meshichist*s selbst fanden für ihre Überzeugungen innerhalb der Bewegung Rückhalt: Sie waren keine absoluten Widersacher. Deutsch hingegen hatte nach dem Tod des *rebn*s, ihn in einer Weise in Frage gestellt, die offensichtlich Konventionen der Gruppe verletzte und ihn zum Abtrünnigen machte. Die *meshichist*s aber hielten am *rebe* und seinen Lehren fest und letztendlich wurde ihr Glauben nicht als solcher verworfen, sondern nur relativiert. Der Rückhalt, den die *meshichist*s innerhalb Chabad Lubavitchs fanden, war ein Faktor für ihre Integration, aber dieser Rückhalt stand eng im Zusammenhang mit Entwicklungen, die ich auf den beiden anderen gesellschaftlichen Ebenen herausarbeitete:

Das politische Klima begünstigte ihre Integration, denn es erlaubte ihnen nicht nur ihre religiösen Überzeugungen zu artikulieren, sondern auch eigene Institutionen zu gründen und so relativ autonom innerhalb der Bewegung Sympathisanten für eigene

Veranstaltungen und Projekte zu gewinnen. In Relation zu den jüdischen Kritikern wurde deutlich, dass die Chabad Lubavitcher nicht nur hinsichtlich ihrer divergierenden Positionen zum Messias-Status des *rebn*s einen Konsens gefunden hatten (‚private opinion'), sondern auch in ihrem Protest gegenüber außenstehenden Kritikern: Sie verwehrten sich jeglicher Vorwürfe, der Messianismus scheide sie von der Orthodoxie und verbaten sich eine Einmischung in ihre Angelegenheiten. Die Mittel, über die die *meshichist*s und *Agudas* verfügten, waren zwar unterschiedlich, aber letztendlich für beide Seiten in dem Sinne erfolgreich, dass sie ihre Zuständigkeitsbereiche klärten und gegenüber ihrer Umwelt als Einheit auftreten konnten. Diese Mehrheitsfähigkeit, die der Messianismus durch seine Veränderung innerhalb der Bewegung erlangte, konnten die jüdischen Kritiker nicht in vergleichbarer Weise für sich und ihre Argumente im US-amerikanischen Judentum gewinnen.

Das US-amerikanische Judentum

Chabad Lubavitch war bereits vor dem offenen Auftreten der *meshichist*s ‚anders': Als orthodoxe Juden zogen sie den Argwohn der liberalen Richtungen auf sich, die in den USA die Mehrheit bilden. Paradoxerweise fand aber gerade ihr *outreach* in den Kreisen der nicht-orthodoxen Juden, v.a. derer, die sich keiner der bekannten Denominationen zurechnen, großen Anklang. Die ambivalenten Reaktionen auf die Bewegung vor dem Auftreten der *meshichist*s gaben erste Zweifel, ob sich überhaupt ein übergreifender Maßstab finden ließe, von dem die *meshichist*s abwichen. Sie gaben den bereits in den Forschungen zum Jüdischen Messianismus aufgezeigten Fragen, wie denn bei einer Vielfalt an Interpretationen zu Messias und Erlösung bestimmte Überzeugungen als ‚anders' deklariert werden, neue Prägnanz. Die Vertreter der jüdischen Tradition, die Orthodoxie, waren kein homogenes Ganzes, sondern ein Gefüge höchst divergierender Standpunkte. Das galt natürlich auch für ihre Vorstellungen zu Messias und Erlösung. Die Deutungsmacht der jeweiligen Interpretationen stand eng im Zusammenhang mit dem Prestige der Akteure. Wie uns die Reaktionen auf Aaron und Yoseph B. Soloveitchik deutlich machten, spielte dabei nicht nur das Prestige der Akteure in ihren eigenen Reihen eine Rolle, sondern auch, ob man über diese hinaus in anderen jüdischen Kreisen Ansehen genoss. Dies galt insbesondere für den *rebe* selbst, der außerhalb Chabad Lubavitchs ein hohes Ansehen genoss, auch wenn er nicht vollends unumstritten war.[1102] Nicht nur die innere Pluralität der Orthodoxie machte sie zu einem schwierigen Maßstab. Die orthodoxen Juden werden zwar von vielen Juden als Repräsentanten der jüdischen Traditionen wahrgenommen, aber de

[1102] Sarna: *American Judaism*, 2004, S. 369.

facto repräsentieren sie nicht die Mehrheit der Juden. Der Begriff ‚Orthodoxie' verschleiert, dass der jüdische Mainstream sich wenig um die Einhaltung der *halacha* kümmert. Es sind vielmehr die Orthodoxen mit ihrem Beharren auf religiöse Observanz, die eine Außenseiterrolle im US-amerikanischen Judentum spielen. Paradoxerweise schmälert das nicht ihr Image als Maßstab, was jüdische Observanz betrifft und zwar gerade in den Augen derjenigen, die wenig geneigt sind, sich den orthodoxen Anforderungen zu beugen. Die innere Pluralität des Judentums hemmte die Herausbildung eines übergreifenden Konsenses zu den *meshichist*s. Die jüdischen Kritiker waren sich auch untereinander nicht einig: Sollte man den Messianismus offen anklagen oder darauf vertrauen, dass die ‚Gemäßigten' in der Bewegung die Sache regeln? War nur die Verehrung Schneersons unhaltbar oder war auch der *outreach* als ‚active messianism' zu beanstanden? Waren die Chabad Lubavitcher mit den Christen zu vergleichen oder ‚nur' als Orthodoxe untragbar? Die von den *meshichist*s ausgelösten Kontroversen verdeutlichten noch einmal, dass sich in der jüdischen Geschichte keine autoritären Instanzen herausgebildet hatten, die in der Lage waren, übergreifend und verbindlich bestimmte Konventionen durchzusetzen. Die Mittel, die den jüdischen Kritikern für die Verbreitung ihrer Standpunkte zur Verfügung standen, sind ein weiterer Beleg für den Mangel an zentralen Strukturen im Judentum. Die Akteure verfügten nur über begrenzte Sanktionsmittel, die von ihrer Konzeption her auf Nachahmung angewiesen waren (Abschottung, *cherem*). In gewisser Hinsicht machte sie das dem Protest der Chabad Lubavitcher vergleichbar: Kritiker wie *meshichist*s waren darauf angewiesen Gehör für ihre Argumente zu finden und Unterstützer zu mobilisieren. Der geeinte Widerstand der Chabad Lubavitcher unterstrich, dass es den *meshichist*s in ihren eigenen Reihen gelungen war, ihren Messianismus konsensfähig zu machen. Berger konnte innerhalb der *Modern Orthodoxy* einen ähnlichen Zuspruch erzielen, aber nicht darüber hinaus. Der eingangs in Anlehnung an Brumlik formulierte Widerspruch, dass die Chabad Lubavitcher sowohl ein ‚authentisches' Judentum repräsentieren und als ‚messianic movement' gelten, stellt also im Kontext unserer Überlegungen zum *Religiösen Nonkonformismus* kein religionswissenschaftliches ‚Faszinosum' dar, sondern zeigt uns, dass sie ein innerjüdischer Streitfall sind und die Juden bisher keinen Konsens zur Bewertung Chabad Lubavitchs gefunden haben.

Das politische Klima, das es dem Einzelnen zubilligt, seine religiösen Überzeugungen zu vertreten, begünstigte diese Entwicklungen. Die zu Anfang noch anschwellende jüdische Debatte wurde zwar de facto nicht eingeschränkt, verlor aber zusehends den Tatendrang ihrer Akteure. Für den außenstehenden Beobachter blieb es bei der von Berger beklagten ‚orthodox indifference', während sich im jüdischen Mainstream mit dem *outreach* das Image der ‚authentischen' Juden weiter festigte. Letztendlich stellt die innerjüdische Debatte um die *meshichist*s einen Aushandlungsprozess dar, der

weiterhin im Gange ist. Auf die Frage, ob die *meshichist*s gegen jüdische Konventionen verstoßen, kann keine eindeutige Antwort gegeben werden. Nichts desto trotz konnte ich mit meiner Analyse bestimmte Zusammenhänge aufzeigen: Erst der nach Schneersons Tod anhaltende Messianismus sorgte innerhalb des Judentums für übergreifende Konflikte. Mit seinem Tod verließen die Juden angestammte Diskussionsarenen und traten mit ihrer Kritik offen auf. Da aber keiner der Kritiker übergreifend seine Positionen zum Messianismus durchsetzen konnte, muss je nach Akteur und seinem sozialen Umfeld abgewogen werden, welche Reichweite die jeweilige Kritik entfaltete und bei welchen Juden sie Unterstützung fand. Die *meshichist*s sind also nicht per se ‚anders'. Sie und ihre Überzeugungen stehen zu bestimmten jüdischen Positionen im Widerspruch. Die Autorität der Letzteren ist jedoch ebenso umstritten, wie der Messianismus ein Streitfall. In den ausgelösten Debatten zeigte sich, dass nicht nur der Messianismus verhandelt wurde, sondern auch andere Konventionen den Fortgang der Kontroverse bestimmten: Berger als *Modern Orthodox* Jude konnte mit seinem wissenschaftlichen Knowhow in den Kreisen der *charedim* nicht mit den Lehren des *rebns* konkurrieren. Mit seiner offenen Kritik wich er über die Jahre immer mehr von orthodoxen Konventionen ab (*klal Yisroel*), während die *meshichist*s ihren Messianismus veränderten und sich so den orthodoxen Gepflogenheiten in gewisser Hinsicht anpassten (‚private opinion'). Auch in Bezug auf die *minim* blieben die Chabad Lubavitcher stets den orthodoxen Konventionen treu und ließen nicht darin nach, sich auch ihren Gegner als debattierfreudige Partner (*jigdal*) zu erweisen.

Das politische Klima

Im letzten Teil meiner Analyse reflektierte ich die Reaktionen des Staates und ihre Rolle für die Integration der *meshichist*s. Bei meiner Darstellung der Ergebnisse zu Chabad Lubavitch und den innerjüdischen Diskussionen klang bereits an, dass das politische Klima in den USA wesentliche Voraussetzungen für die Interaktionen auf diesen Ebenen schuf. Die politischen Rahmenbedingungen erlaubten es, Positionen offen vertreten zu können, aber hinderten sie auch an ihrer Ausbreitung. In einem pluralistischen System, wie den USA, das es dem Einzelnen formal zuerkennt, sich religiös zu verwirklichen, scheint es zunächst abwegig, nach religiösen Abweichlern Ausschau zu halten. Aber auch in modern säkularen Staaten reagieren Polizei und Gerichte höchst intolerant, wenn religiöse Überzeugungen ihre Autorität angreifen oder bedrohen. Im Fall Chabad Lubavitchs und den *meshichist*s konnte ich eine solche Situation nur einmal nachweisen und zwar als die ‚youngsters' die Zuständigkeit des Gerichtes für ihren Disput mit *Agudas* zurückwiesen. Der Richter drohte mit Bußgeldern und Gefängnisstrafen und allein die Androhung seiner Zwangsmittel

genügte, um die Abweichler umzustimmen. Im Gegensatz zu den jüdischen Kritikern verfügte der Staat über wesentlich effektivere Mittel seinen Standpunkt übergreifend durchzusetzen. Die Toleranz, die er sonst dem Messianismus und den *meshichist*s entgegenbrachte, spielte daher eine entscheidende Rolle für die Integration des Messianismus in die US-Gesellschaft. Innerhalb Chabad Lubavitchs konnten die *meshichist*s eigenständige Institutionen aufbauen. Die jüdische Kritik schmälerte nicht ihre Unterstützung in politischen Kreisen. Das Wohlwollen, dass dem *outreach* nicht nur von Politikern, sondern auch von anderen Juden entgegengebracht wurde, bekräftigte, wie angepasst die Chabad Lubavitcher sich mit den *meshichist*s in ihren Reihen in den USA präsentierten und gesellschaftlichen Konventionen mit Bravour nachkamen. Letztendlich schließt sich hier der Kreis zwischen den verschiedenen Ebenen. Die aufgezeigten Faktoren und Entwicklungen haben v.a. in Relation zueinander die Integration eines Messianismus beeinflusst, der gesellschaftliche Toleranz fand: Der Messianismus hatte sich über die Jahre verändert. Die *meshichist*s hatten sich nicht gegen das politische System erhoben, sondern ihren Messianismus als religiöse Überzeugung im privaten Rahmen integriert.

Meine Analyse mündet letztendlich in drei Thesen:

(1) Innerhalb Chabad Lubavitchs integrierte sich kein neuer Glaube, sondern eine vorhandene Überzeugung fand eine neue Artikulationsform: Was zunächst vom *rebe* sanktioniert und vor Außenstehenden verborgen blieb, wurde nun als ‚private opinion' formuliert und als interne Angelegenheit vor Außenstehenden abgeschirmt.

(2) Von jüdischen Konventionen zu sprechen, meint letztendlich keine feststehenden Größen, sondern komplexe Zusammenhänge, die man der Einfachheit halber als *das* Judentum bezeichnet.

(3) Religiöse Pluralität findet in den USA nicht nur Toleranz, sondern wurde zur allgemeinen Richtschnur erhoben.

Ein sozialer Wandlungsprozess, wie ihn die ‚nonconformists' in England mit sich brachten, ist also für die *meshichist*s in den USA zu bezweifeln. Stattdessen hat das ‚Faszinosum' Chabad Lubavitch zumindest der wissenschaftlichen Diskussion über messianische Bewegungen und ihre ‚Andersartigkeit' neuen Anstoß gegeben.

Glossar

Afn Shvel	Gegr. 1941, jiddischsprachige Zeitschrift, die zweimal im Jahr erscheint und von der League for Yiddish hrsg. wird.
Agudas Yisroel	Orthodoxe Partei in Israel.
Agudath Israel of America	Organisation der charedim in den USA.
Agudas Chassidei Chabad	Dachverband Chabad Lubavitchs, zu dem Merkos, Machne und Kehot zählen.
Agudas HaRavonim.	Vereinigung der charedischen Rabbiner in den USA und Kanada.
ahaves Yisroel	(jidd.) ‚Liebe Israels'; jüdische Nächstenliebe.
Algemeiner Journal	Gegr. 1972, größte jiddische Wochenzeitschrift der USA, erscheint auf Jiddisch, als auch auf Englisch und steht Chabad Lubavitch nahe.
American Jewish Committee	Jüdische Organisation in den USA, die bis 2007 den Commentary herausgab.
American Jewish Congress	Politische Organisation; Interessenvertretung der jüdischen Bevölkerung in den USA.
Amsterdam News	New Yorks größte Zeitung der schwarzen Bevölkerung.
apikorsim	(jidd.) Nicht-gläubige Juden, Freidenker, Skeptiker.
Association of Advanced Rabbinical and Talmudical Schools (AARTS)	Verbund der yeshives in den USA, u.a. zuständig für die Weitergabe staatlicher Subventionen.
atzmut umahut	(hebr.) Konzept der chassidischen Mystik, gewöhnlich im Englischen übersetzt mit ‚being and essence', beschreibt die Beziehung des rebns zu Gott.
avoyde zore	(jidd.) Götzendienst.
Baal teshuva	(hebr.) ‚Meister der Rückkehr'; vormals nicht-orthodoxer Jude, der zum orthodoxen Lebensstil zurückkehrt.
baalei teshuva	(hebr.) Pl. von baal teshuva.
Baal Shem Tov	(hebr.) ‚Meister des guten Namens'; Rabbi Israel ben Eliezer (1700-1760), Begründer des Chassidismus.
bar mitzvah	(hebr.) ‚Sohn des Gebotes'; Fest der jüdischen Volljährigkeit.
Beis Moshiach	Publikation der meshichists, erscheint seit 1994 wöchentlich.
beit din	(hebr.) Jüdisches Gericht.
Besht	Akronym für Baal Shem Tov.
beracha	Sg. von berachot.
berachot	(hebr.) ‚Segnungen', ‚Lobpreisungen'; Bezeichnung für jüdische Gebete.
Branch Davidians	Kleine US-amerikanische Religionsgemeinschaft um David Koresh, deren Siedlung in der Nähe von Waco, Texas 1993 durch Bundesbehörden belagert wurde und in deren Folge die Mehrheit der Bewohner ums Leben kam.
Central Conference of American Rabbis (CCAR)	Gegr. 1889, Organisation des Reform Judaism, die in ihren Sitzungen 1937, 1974 und 1999 neue Richtlinien (sog. ‚platforms') im Reform Judaism einführte.
chabad houses	Weltweite Niederlassungen Chabad Lubavitchs.

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018
C. Altmann, *Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus*, https://doi.org/10.1007/978-3-658-20081-7

Chai Foundation	Organisation, die in den 1990er Jahren Plakate zu den jüdischen Feiertagen an den U-Bahnhaltestellen New Yorks finanzierte.
Chanukah Life	Fernsehsendung Chabad Lubavitchs, die das weltweite Entzünden der chanukkah-Leuchter überträgt.
chanukkah	Jüdisches Lichterfest in Erinnerung an den Aufstand der Makkabäer.
charedim	(hebr.) ‚Gottesfürchtige'; Bezeichnung für jüdisch Orthodoxe, die jedwede moderne Änderung der jüdischen Traditionen ablehnen.
Chasidic Historical Productions	Verlag in New York.
chassidim	(hebr.) ‚Fromme'; Anhänger des Chassidismus.
Chassidismus	Orthodoxe jüdische Richtung, die im 18. Jh. in Osteuropa entstand und der Jüdischen Mystik zugerechnet wird.
cherem	(hebr.) ‚Bann'; Ausschluss aus der jüdischen Gemeinde.
chinuch	(hebr.) Jüdische Erziehung.
Commentary	Übergreifende jüdische Zeitschrift, gegr. 1945, erscheint monatlich.
Congregation Lubavitch Inc. (CLI)	Chabad Lubavitcher Gemeindezusammenschluss der 770 Basement Synagogue; Vereinigung der meshichists.
Conservative Judaism	Nicht-orthodoxe jüdische Richtung in den USA, die in Abgrenzung zum Reform Judaism entstand. Zu ihren Begründern zählten Isaac Leeser und Solomon Schechter (1847-1915). Zu ihren wichtigsten Institutionen zählen die Rabbinical Assembly und der Gemeindeverband United Synagogue of America. Ihr akademisches Zentrum bildet das Jewish Theological Seminary in New York.
Council of Torah Sages	Gremium der charedim in Israel, das die Interessen der charedim gegenüber nationalen Institutionen vertritt.
Crown Heigths riots	Gewalttätige Unruhen in Crown Heights 1991.
Der Yid	Jiddisch-sprachige Wochenzeitung, die als Sprachrohr der Satmarer gilt.
dveykes	(jidd.) ‚Anhaftung an Gott', ‚göttliche Begeisterung'; Konzept der chassidischen Mystik.
Education Day / Education and Sharing Day	Jährliche Auszeichnung für den rebe und die Chabad Lubavitcher Programme durch die US-Präsidenten.
eretz Yisroel	(jidd.) ‚Land Israel'. Jüdische Bezeichnung für das Land, in dem die Israeliten nach der Torah sesshaft wurden.
failed prophecy	Erklärungsansatz in der Psychologie, der auf eine gleichnamige Studie von Festinger, Riecken und Schachter (1956) zurückgeht (Siehe weiterführend S. 54).
farbrengen	(jidd.) ‚Zeit verbringen', ‚Zeit genießen'; Chabad Lubavitcher Zusammenkunft/ Treffen.
felashmura	Bezeichnung für die Nachkommen äthiopischer Juden, die zum Christentum konvertierten.
footstep	Verein in New York, der ehemalige charedim bei der Integration in ein Leben außerhalb ihrer Gemeinschaften unterstützt, gegr. 2003.
Forward, The Jewish Daily	Jüdische Wochenzeitung, erscheint seit 1897 in New York.
geulah peratit	(hebr.) ‚persönliche Erlösung'; individuelle Erlösungskonzeption im Chassidismus.
gimmel tammuz	3. Tag des jüdischen Monats Tammuz, an dem 1994 Menachem Mendel Schneerson starb; Feiertag Chabad Lubavitchs.
Gush Emunim	(hebr.) ‚Block der Getreuen'; jüdische Siedlerbewegung in Israel, die die Gründung des Staates Israels als Teil eines Erlösungsprozesses versteht.
HaKeri'ah VeHakedusha	Zeitschrift Chabad Lubavitchs, die als Sprachrohr Machnes ins Leben gerufen wurde.
halacha	(hebr.) Jüdisches Gesetz.

Harper's Magazine	Monatszeitschrift, die seit 1850 in New York erscheint.
haskalah	(hebr.) ‚Bildung'; Jüdische Aufklärung.
havurah	(hebr.) ‚Vereinigung'; Laien-Gebetgruppe.
Humanistic Judaism	Nicht-orthodoxe jüdische Richtung in den USA, zu der ca. 10.000 Mitglieder in 30 Gemeinden in den USA und in Kanada zählen. Die erste Gemeinschaft entstand 1963 in Michigan unter dem Reform Judaism Rabbiner Sherwin Wine (1928-2007). Wine veröffentlichte 1985 die grundlegenden Prinzipien in seinem Buch Judaism Beyond God. Zu den übergreifenden Institutionen zählen u.a. die Society for Humanistic Judaism und das International Institute for Secular Humanistic Judaism.
International Campaign to Help Bring Moshiach	Chabad Lubavitcher Organisation, die Anfang der 1990er Jahre entstand und u.a. mit dem Slogan ‚Moshiach is on the Way' in New York warb.
Jewish Action	Orthodoxe Zeitschrift, erscheint vierteljährlich, hrsg. von der Orthodox Union.
Jewish Children Museum	Kindermuseum über jüdische Traditionen und Bräuche in Crown Heights, betrieben von Tzivo Hashem, Nachfolgeinstitution der Jewish Expo.
Jewish Expo	Wanderausstellung zu jüdischen Bräuchen und Traditionen, organisiert von Tzivo Hashem.
Jewish Community Council of Crown Heights	Nachbarschaftsvertretung der jüdischen Bevölkerung in Crown Heights.
Jewish Observer, The	Jüdische Zeitschrift, gegr. 1963, erscheint neunmal im Jahr, hrsg. von Agudath Israel of America.
jewish renewal	Sammelbegriff für neue Bewegungen im Judentum ab den 1970er Jahren (z.B. baal teshuva-, havurah-Bewegung, Kabbalah-Centre).
Jewish Telegraphic Agency	Die größte jüdische Nachrichtenagentur der USA.
Jews for Jesus	Organisation der Messianic Jews, die versucht Juden aktiv zum Christentum zu bekehren.
jigdal	(hebr.) Jüdische Debattierkultur.
jihad	(arab.) ‚Anstrengung', ‚Kampf'; Konzept des Islams.
hoyf	(jidd.) ‚Hof'; Residenz eines rebns.
kabbalah	(hebr.) Jüdische Mystik.
kahal	(hebr.) ‚Gemeinde'; Bezeichnung für eine jüdische Gemeinde.
karaites	Bewegung, die im 9.Jh. nachgewiesen werden konnte und sich im 11. und 12. Jh. nach Byzanz und Spanien ausbreitete. Sie erkannten die Autorität des Talmuds nicht an und begründeten ihre Praktiken und Lehren allein auf dem Tenach.
kashrut	(hebr.) Jüdische Speisegesetze.
kefira	(hebr.) Ableugnung, Ketzerei.
Kehot Publication Society	Verlagshaus Agudas.
kiddush hashem	(hebr.) ‚Heiligung Gottes'; besonders ehrenwerte Tat.
kinus	Jährliches Treffen der shlichim in Crown Heights.
Kiryas Joel	Siedlung der Satmarer in New York State.
kiruv	(hebr.) ‚Näherbringen'; Konzept des outreachs, nachdem anderen Juden Gott und ihre jüdische Herkunft nähergebracht werden soll.
klal Yisroel	(jidd.) ‚Gesamtheit Israels'; jidd. Ausdruck für die Verbundenheit orthodoxer Juden.
kollel	(hebr.) ‚Versammlung'; yeshiva für verheiratete männliche Studenten.
kosher	(hebr.) ‚rein'; Lebensmittel, die für den Verzehr erlaubt sind.
Kosher Awareness Week	Chabad Lubavitcher Veranstaltung vor den großen jüdischen Feiertagen in US-amerikanischen Supermärkten.
kria	(hebr.) ‚zerreißen'; Ritual der jüdischen Trauerzeit.
lag b'omer	Jüdischer Feiertag zur Erinnerung an den Bar-Kochba-Aufstand und des

	Todestages Schimon bar Jochai.
L'Chaim	Faltblatt, das yeshiva-Studenten am Freitagnachmittag an Passanten verteilen, hrsg. von der Lubavitch Youth Organization.
L'Chaim Moshiach	Faltblatt, das 1992 von der Lubavitch Youth Organization publiziert, aber nach 16 Ausgaben eingestellt wurde.
League for Yiddish	Gegr. 1979, Organisation für die Modernisierung, Standardisierung und Benutzung der jiddischen Sprache in allen Bereichen des täglichen Lebens, Sitz: New York.
le-altar li-teshuvah, le-altar li-ge'ulah	(hebr.) ‚Sofortige Rückkehr, sofortige Erlösung', Slogan der Zeitschrift HaKeri'ah VeHakedusha.
lehavdil	(hebr.) ‚trennen'; gebräuchlicher Ausdruck, um etwas als geschieden oder separiert zu einzustufen.
Letters of the Rebbe	Briefe des rebns, die in den 1970er Jahren an jüdische Haushalte versendet und später im Magazin Lubavitch International abgedruckt wurden.
likkutei sichos	(jidd.) Gesammelte Reden des rebns.
Likud	Politische Partei in Israel.
Living Torah Museum	Museum in Brooklyn, das u.a. historische Artefakte ausstellt, um das Verständnis der in der Torah erwähnten Gegenstände zu fördern.
Lubavitch International (Update)	Publikation, die von 1989 bis 1996 an jüdische Haushalte verschickt wurde. Das Nachfolgemagazin Lubavitch International Update erschien von 1999 bis 2004.
Lubavitch Youth Organization	Gegr. 1955, Herausgeber von L'Chaim, L'Chaim Moshiach und Your Chanukkah Guide.
Lubavitch News Service	Hg. der Letters of the Rebbe und Lubavitch in the News.
ma'amer khsides	(jidd.) ‚mystischster' Teil der Rede eines rebns bei einer farbrengen.
Machne Yisrael	Wohlfahrtsarm von Agudas.
maggid	(hebr.) ‚Sprecher'; Titel für jüdische Wanderprediger.
mashiach	(hebr.) ‚Gesalbter'; Messias.
Mashiach ben yoseph	(hebr.) ‚Messias, der Sohn Josephs'; messianische Figur in der jüdischen Eschatologie, die im Kampf mit den Feinden Israels stirbt.
mashpia	(hebr.) ‚Person von Einfluss'; Mentor in einer Chabad Lubavitcher yeshiva.
maskilim	(hebr.) Anhänger der jüdischen Aufklärung.
matzas	(hebr.) ‚ungesäuertes Brot'; traditionelle Speise an pessach zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten.
medinat Yisroel	(hebr.) ‚Staat Israel'; Bezeichnung für den heutigen Staat Israel.
melech hamoshiach	(hebr.) ‚König Messias'.
Mendelson Press Inc.	Verlag in New York.
menorah	(hebr.) Achtarmiger Leuchter, der an chanukkah entzündet wird.
Merkos L'Inyonei Chinuch	Bildungsarm von Agudas.
meshichist	(jidd.) ‚Messianist'; für die Chabad Lubavitcher gebräuchliche Bezeichnung für all jene, die Schneerson als Messiasprätendenten verkünden, u.a. indem sie das yechi bei der Erwähnung des rebns hinzufügen.
meshumodim	(jidd.) ‚Abtrünnige', ‚schlechte Menschen'; Bezeichnung für Juden, die einen fremden Glauben angenommen haben.
Messianic Jews	Juden, die Jesus von Nazareth als Messias ansehen. In den USA gibt es ca. 250000 Mitglieder in 80 Gemeinden, die in der Union of Messianic Jewish Congregations übergreifend organisiert sind.
messianist	(engl.) ‚Messianist'; Bezeichnung David Bergers für all jene, die sich weigern, den rebe als Messias-Prätendenten offen abzulehnen.
mezuzah	(hebr.) ‚Türpfosten'; jüdische Schriftkapseln an Türpfosten.
mezuzot	(hebr.) Pl. von mezuzah.

mikavot	(hebr.) Pl. von mikveh.
mikveh	(hebr.) Rituelles Bad.
min	(hebr.) ‚Abtrünniger'; Bezeichnung im Talmud für diejenigen, die die Einheit Gottes, die Auserwähltheit Israels, techiyat hameitim und das Kommen des Messias ablehnen. Für orthodoxe Juden gelten die Anhänger der liberalen Richtungen als minim.
minyan	(hebr.) ‚Zahl'; notwendige Anzahl an religiös volljährigen Personen (10) für die Abhaltung jüdischer Zeremonien und Gebete.
minim	(hebr.) Pl. von min.
mitnagdim	(hebr.) ‚Opposition', ‚Gegner'; Bezeichnung für die Gegner der chassidim.
mitzvah	(hebr.) Gebot.
mitzvah tanks	Umgebaute Wohnmobile, mit denen Chabad Lubavitcher jüdische Bräuche und Traditionen verbreiten (outreach).
mitzvos	(hebr.) Pl. von mitzvah.
MH"M	Akronym für melech hamoshiach.
M'lochim	Gruppe um Rabbi Chaim Avrahman Dov Ber Levine HaCohen, die sich in den 1940er/1950er Jahren von Chabad Lubavitch lossagten.
Modern Orthodoxy	Orthodoxe Richtung in den USA, die u.a. die halacha mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu verbinden sucht.
moetzes gedolei hatorah	(hebr.) für Council of Torah Sages.
Moment	Übergreifende jüdische Zeitschrift, gegr. 1975, erscheint alle zwei Monate.
moshiach	Siehe mashiach.
Moshiach Times	Kinderzeitschrift Chabad Lubavitchs, hrsg. von Tzivoh Hashem, erscheint fünfmal im Jahr.
New Yorker, The	Wochenmagazin in New York, gegr. 1925.
New York Jewish Week, The	Jüdische Wochenzeitung in New York, gegr. in den späten 1970er Jahren.
New York Newsday	Tageszeitung in New York, gilt als ‚yellow press'.
New York Times, The	Überregionale Tageszeitung in New York, gegr. 1851.
nidah	(hebr.) ‚Abgrenzung'; Jüdische Prinzipien zur familiären Reinheit.
noachische Gebote	In der Bibel erwähnte Gebote, die nicht nur für Juden, sondern alle Menschen gelten sollen (Verbot der Gotteslästerung, des Götzendiensts, des Mordens, des Stehlens, des Genuss von Blut, des Ehebruchs und das Gebot Gerichtshöfe zu schaffen).
non-profit-organization	Organisationsform gemeinnütziger Vereinigungen in den USA.
ohel	(hebr.) ‚Zelt'; Bezeichnung der Gräber des 6. und 7. rabonim Chabad Lubavitchs auf dem Montefiore Cemetery in Queens, Brooklyn.
Orthodox Union	Siehe Union of Orthodox Jewish Congregations of America.
outreach	(engl.) gebräuchlicher Ausdruck für die Chabad Lubavitcher Programme, jüdische Traditionen und Bräuche zu verbreiten; siehe auch uforatzto.
pessach	Jüdischer Feiertag zur Erinnerung an den Auszug der Juden aus Ägypten.
rabonim	(jidd.) Pl. von rebe.
rebe	(jidd.) Anführer einer chassidischen Gruppe.
rebns	Genitiv von rebe.
Reconstructionism	Nicht-orthodoxe Richtung in den USA, begründet von Mordechai M. Kaplans, der das jüdische Volk und nicht Gott im Zentrum des jüdischen Lebens sah. Organisationen des Reconstructionism sind u.a. der Gemeindeverband The Federation of Reconstructionist Congregations and Havurot und das Rabbinerseminar The Reconstructionist Rabbinical College.
Reconstructionist Journal	Zweimal im Jahr erscheinende Zeitschrift, gegr. 1935, hrsg. vom Recon-

	structionist Rabbinical College.
Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary	Rabbinisches Seminar der Yeshiva University, gegr. 1896.
Reform Judaism	Nicht-orthodoxe, zahlenmäßig stärkste jüdische Richtung in den USA. Zu ihren wichtigsten Institutionen zählen u.a. die Union of American Hebrew Congregations (UAHC), die Central Conference of American Rabbis (CCAR), sowie das Hebrew Union College in Cincinnati.
Reform Judaism (magazine)	Gleichnamiges Magazin des Reform Judaism, gegr. 1972, hrsg. von der Union of American Hebrew Congregations, erschien bis 2014 viermal im Jahr.
rosh hashana	Jüdisches Neujahrsfest.
Satmarer	Chassidische Gruppe, die 1905 von Rabbi Joel Teitelbaum in Ungarn gegr. wurde. In den USA hat die Gruppe ihre Zentren in Williamsburg/ Brooklyn und Kiryas Joel.
sazal	(hebr.) Akronym für ‚das Andenken des Gerechten ist zum Segen'; Ausspruch bei der Erwähnung eines Verstorbenen.
shabbat	(hebr.) Jüdischer Ruhetag.
shaliach	(hebr.) Sg. von shlichim.
sharya	(hebr.) Akronym für ‚der Name des Frevlers soll verfaulen'; Ausspruch bei der Erwähnung Ausgestoßener.
shavuos	Jüdisches Wochenfest, zur Erinnerung an den Empfang der zweiten Zehn Gebote am Berg Sinai.
shekhinah	(hebr.) ‚Wohnstatt', ‚Einwohnung'; Konzept der lurianischen kabbalah zur Vergegenwärtigung Gottes in der Welt.
shiva	(hebr.) ‚sieben'; erste Woche der jüdischen Trauerzeit, in der die Angehörigen zu Hause bleiben und Trauerbesuche stattfinden.
shlichim	(hebr.) ‚Abgesandte'; Bezeichnung für Chabad Lubavitcher Ehepaare, die weltweit chabad houses betreiben.
shlita	(hebr.) Akronym für ‚Möge er lange und glücklich leben! Amen', Segensspruch nach der Erwähnung eines Rabbiner-Namens.
shmone esre	(hebr.) ‚achtzehn'; Bezeichnung des Achtzehnbittengebets.
shmira	Bürgerwehr der meshichists.
shmus	(jidd.) ‚Kunde', ‚Nachricht'; Bezeichnung für eine Gesprächsrunde, Plauderei.
shochet	(hebr.) ‚Schlachter'; Bezeichnung für den rituellen Schächter im Judentum.
shomrim	Bürgerwehr der Chabad Lubavitcher in Crown Heights.
sichos	(jidd.) ‚Reden', ‚Vorträge'; Reden des Chabad Lubavitcher rebns. Siehe auch likkutei sichos.
singerei	(jidd.) Liederabend, aber auch Popkonzert.
techiyat hameitim	(hebr.) Bezeichnung für die jüdischen Konzepte zur Wiederauferstehung der Toten.
tefillin	(hebr.) ‚Gebetsriemen'; Lederriemen mit kleinen Gebetskapseln, die an Stirn und Arm beim Morgengebet gebunden werden.
tzaddik	(hebr.) ‚Rechtschaffender'; Bezeichnung für besonders angesehene und fromme Juden, auch Anführer einer chassidischen Dynastie, synonym mit rebe.
tzaddikim	(hebr.) Pl. von tzaddik.
tzitzit	(hebr.) Bezeichnung für die Quasten am jüdischen Gebetsschal.
Tzivos Hashem	Kinderorganisation Chabad Lubavitchs.
Tzivos Hashem Newsletter	Zeitschrift Tzivos Hashems, die bis 2003 vor den jüdischen Feiertagen schien.

tzedakah	(hebr.) ‚Wohltätigkeit'; jüdisches Gebot.
uforatzto	(hebr.) ‚Brecht aus'; Name der Chabad Lubavitcher outreach-Kampagnen; Auftrag des rebns alle Grenzen und Beschränkungen zu überwinden, um andere Juden zu erreichen.
Union of Orthodox Jewish Congregations of America	Vereinigung orthodoxer Synagogen in den USA, abgekürzt als Orthodox Union (OU).
Union of Orthodox Rabbis	(engl.) für Agudas HaRavonim.
United Lubavitcher Yeshivoth (ULY)	Vereinigung Chabad Lubavitchs, die in Brooklyn vier Schulen und ein rabbinisches Seminar betreibt.
Wissenschaft des Judentums	Strömung im deutschsprachigen Judentum, deren Vertreter ein wissenschaftliches Studium des Judentums begründeten.
yahrzeyt	(jidd.) Bezeichnung des Todestags eines rebns.
yarmulkes	(jidd.) ‚Kappe'; Bezeichnung für die Kopfbedeckung der Juden (hebr. Kippa).
yechi	Abkürzung für yechi adoneinu, moreinu v'rabeinu, melech ha-moshiach, l'olem voed.
yechi adoneinu, moreinu v'rabeinu, melech ha-moshiach, l'olem voed	(hebr.) ‚Es lebe unser Meister, unser Lehrer, unser rebe, König Messias in Ewigkeit'.
yechi adoneinu moireinu verabeinu ner leragleinu le'olam vo'ed	(hebr.) ‚Es lebe unser Meister, unser Lehrer, unser rebe, ein Licht für unsere Füße in Ewigkeit'.
yeshiva	(hebr.) Jüdische Schule für Torah- und Talmudstudien.
Yeshiva University	Akademisches Zentrum der Modern Orthodoxy in Harlem, New York.
yeshivos	(jidd.) Pl. von yeshiva.
Young Israel	Netzwerk orthodoxer Synagogen in den USA, gegr. 1912.
Your Chanukkah Guide	Broschüre, die im Vorfeld von chanukkah von der Lubavitch Youth Organization publiziert wird.
Sikarier	(lat.) ‚Dolchträger'; eine gegen die Römer und ihre Besatzung gerichtete jüdische Gruppe des 1. Jh., besonders militanter Arm der Zeloten, die insbesondere Dolch-Attentate verübte.
Zeloten	(griech.) ‚Eiferer'; im Jahre 6 n.Chr. gegründete Widerstandbewegung der Juden gegen die römische Besatzung.
770 Basement Synagogue	Bezeichnung für die zentrale Synagoge Chabad Lubavitchs in Crown Heights / Brooklyn.
770 Eastern Parkway	Amtssitz der beiden letzten rabonim Chabad Lubavitchs in Crown Heights / Brooklyn.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Primärquellen

[Chabad Lubavitch]

Monographien

Agudas Chassidei Chabad: *Oh Rebbe*, o.O.: o.V., 1994.

Branover, Herman: *A Prophet from the Midst of Thee: A Biography of the Lubavitcher Rebbe*, Kefar Ḥabad: CHISH Hafatsat Maaynot, 2007 [hebr.].

Branover, Herman; Naveh, Avraham: *The Ultimate Jew. A Biography of the Lubavitcher Rebbe*, Tel Aviv: Shamir, 2003.

Branover, Herman; Dalfin, Chaim: *Conversation with the Rebbe Menachem Mendel Schneerson: Interviews with 14 Leading Figures about the Rebbe*, Los Angeles: JEC Publ. Comp., 1996.

Butman, Shmuel: *Countdown to Moshiach – Can the Rebbe still be Moshiach?*, Brooklyn, NY: International Campaign to Bring Moshiach 1995, unter http://www.moshiach.net/blind/count.htm, Zugriff: 22.01.2014.

Chayalei Beis David: *And he will redeem us*, New York: Mendelsohn Press Inc., 1994.

Dalfin, Chaim: *Attack on Lubavitch*, Brooklyn, NY: Jewish Enrichment Press, 2002.

Dalfin, Chaim: *The Seven Chabad-Lubavitch Rebbes*, Northvale: Aronson, 1998.

Freeman, Tzvi [Hg.]: *Den Himmel auf die Erde bringen: die Weisheit des Rabbi Schneerson aus New York*, Bern; München; Wien: Barth, 1999.

Friedman, Moshe: *A Good Resolution About Moshiach - Many Lubavitchers Thank The R.C.A.*, S. Fallsburg, NY.: Chassidus Unlimited, 1996, unter: http://chassidusunlimited.tripod.com/goodresolution.html, Zugriff: 06.11.13.

Kaminetzky, Yoseph Y.: *Days of Chabad*, Brooklyn, NY: Kehot, ²2005 (2002).

Kaploun, Uri: *A Prince in Prison*, Brooklyn, NY: SIE, 1997.

Kehot Publication Society: „Publisher's Forward", in: Kehot Publication Society (Hg.): *Maaheh Lashon*, Brooklyn, NY: Kehot, 1996, S. VII unter: http://www.ohelchabad.org/media/pdf/46/PFmk466495.pdf , Zugriff: 14.06.2013.

Kranzler, George: *Rabbi Shneur Zalman of Ladi: A Brief Presentation of the Life, the Work and the Basic Teaching of the Founder of Chabad*, Brooklyn, NY: Kehot, 1959.

Levin, Shalom Dovber: *Kovets mashiach ugeulah*, Bd. 2, Brooklyn, NY: o.V., 1997.

Metzger, Alter B.Z.: *The Heroic Struggle*, Brooklyn, NY: Kehot, 1999.

o.A.: *Picture Essay of the Rebbe Melech HaMoshiach*, Brooklyn, NY: Mendelsohn Press Inc., 1995 [Neudruck von Chayalei Beis David: *And he will redeem us*, New York: Mendelsohn Press Inc., 1994].

Schneerson, Menachem Mendel: *Sichos in English* Vol. 43, Tzom Gedaliah, 5750 unter http://www.sichosinenglish.org/books/sichos-in-english/43/02.htm, Zugriff: 23.04.2014.

Schochet, J. Immanuel: *Mashiach - The Principle of Mashiach and the Messianic Era in Jewish Law and Tradition*, New York: SIE, 1991.

Stone, Abraham: *Highlights of Moshiach*, New York: SIE, 1991.

Touger, Eliyahu: *As a New Day Breaks - A Contemporary View of Mashiach and Israel's Redemption*, New York: SIE, 1993.

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018
C. Altmann, *Authentisches Judentum oder gefährlicher Messianismus*, https://doi.org/10.1007/978-3-658-20081-7

Broschüren

L'Chaim

[Standort: Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library, New York]

Butman, Shmuel: „A Word from the director", in: *L'Chaim* 5, 15.04.1988, S. 3.
Butman, Shmuel: „A Word from the director", in: *L'Chaim* 162, 10.05.1991, S. 3.
Butman, Shmuel: „A Word from the director", in: *L'Chaim* 206, 06.03.1992, S. 3.
Butman, Shmuel: „A Word from the director", in: *L'Chaim* 210, 03.04.1992, S. 3.
Butman, Shmuel: „A Word from the director", in: *L'Chaim* 214, 08.05.1992, S. 3.
Halpern, Dov: „In Every Generation", in: *L'Chaim* 212, 17.04.1992, S. 1.
o.A.: „Anti-Bias Campaign", in: *L'Chaim* 216, 22.05.1992, S. 1.
o.A.: „Dedicated to the (...)" [Widmung], in: *L'Chaim* 212, 17.04.1992, S. 8.
o.A.: „Let's welcome Moshiach"[U-Bahn Poster, New York, 1994], abgebildet in: *L'Chaim* 337, 07.10.1994, S. 2.
o.A.: „Moshiach Matters", in: *L'Chaim* 163, 17.05.1991, S. 3.
o.A.: „What's new: Buses & Moshiach", in: *L'Chaim* 225, 24.07.1992, S. 2.
o.A.: „What's new: Ground Breakings", in: *L'Chaim* 29, 01.10.1988, S. 2.
o.A.: „What's News: Moshiach in Venice", in: *L'Chaim* 321, 10.06.1994, S. 2.
o.A.: „What's news: Moshiach Is On The Way", in: *L'Chaim* 227, 07.08.1992, S. 2.
o.A.: „What's new", in: *L'Chaim* 178, 30.08.1991, S. 2.
o.A.: „What's new", in: *L'Chaim* 180, 13.09.1991, S. 2.
o.A. „What's new", in: *L'Chaim* 189, 15.11.1991, S. 2.
o.A.: „What's new", in: *L'Chaim* 306, 18.02.1994, S. 2.
o.A.: „With prayers and good deads (…) [Widmung]", in: *L'Chaim* 321, 10.06.1994, S. 4.

L'Chaim Moshiach

[Standort: Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library, New York]

o.A.: „Dedicated for (...)" [Widmung], in: *L'Chaim Moshiach* 6, o.D., S. 2.
o.A.: „Questions and answers", in: *L'Chaim Moshiach* 6, o.D., S. 1.

Letter of the Rebbe

American Jewish History Society, Lubavitcher Hasidic Movement Collection, 1970-1994, I-386, Box 1 of 3, Lubavitcher Hasidic movement / Letters from the Rebbe [Standort: Center of Jewish History, New York].

Schneerson, Menachem Mendel: „To the sons and daughters", in: Lubavitch News Service: *Letters from the Rebbe*, Rosh Chodesh Nissan 5735 [1975], 4 S.
Schneerson, Menachem Mendel: „To the sons and daughters", in: Lubavitch News Service: *Letters from the Rebbe*, 18th Elul, 5739 [1979], 4 S.
Schneerson, Menachem Mendel: „To the sons and daughters", in: Lubavitch News Service: *Letters from the Rebbe*, 13th Iyar, 5741 [1981], 4 S.

Lubavitch News Service

[Standort: Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library, New York]

Lubavitch News Service (Hg.): *Lubavitch in the News*, o.O.: o.V., June 1995.
Lubavitch News Service (Hg.): *Lubavitch in the News*, o.O.: o.V., October 1995.

Lubavitch International

[Standort: Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library, New York]

Chabad Lubavitch: „Claim Your Inheritance" [Poster an Bushaltestelle in New York, *shavuos* 1991], abgebildet in: *Lubavitch International* 2 (6), 1991, S. 24.
Chabad Lubavitch: „Don't Pass Over Passover" [Plakat an Bushaltestelle in New York, Pessach 1991], abgebildet in: *Lubavitch International* 2 (6), 1991, S. 24.
Chabad Lubavitch: „Food For Thought" [U-Bahn Poster *pessach*, 1994], abgebildet in: *Lubavitch International* 3 (10), 1993/1994, S. 2.
Chabad Lubavitch: „Start the year sweet" [U-Bahn Poster, *rosh hashana* 1991], abgebildet in: *Lubavitch International* 2 (6), 1991, S. 2.
Schneerson, Menachem Mendel: „Message from the rebbe", in: *Lubavitch International* 1 (1), 1989, S. 5.
o.A.: „A man of G-d [God]", in: *Lubavitch International*, o.D. [sechs Monate nach Schneersons Tod], S. 2.

Moshiach Times

[Standort: Agudas Chassidei Chabad Lubavitch Library, New York]
o.A.: „About the Cover", in: *Moshiach Times* 13 (1), 1994, S. 3.

People Helping People

American Jewish History Society, New York City, Lubavitcher Hasidic Movement Collection, 1970-1994, I-386, Box 2 of 3 /Publications/misc./N-S [Standort: Center of Jewish History, New York].
Cunin, Boruch Shlomo (Hg.): *People Helping People*, Los Angeles: Chabad of California, 1989.

Tzivo Hashem

American Jewish Historical Society, Lubavitcher Hasidic Movement Collection, 1970-1994, I-386, Box 1 of 3, / Catalogs/ mrsc [Standort: Center of Jewish History, New York].
[Spendenaufruf von] Gold, Eliezer: *Tzivos Hashem*, o.O., 18.09.1989, 4 S.

Tzivos Hashem Newsletter

American Jewish Historical Society, Lubavitcher Hasidic Movement Collection, 1970-1994, I-386, Box 3 of 3, Publications/ Tzivos Hashem Children's Newsletter/ (1990-93) [Standort: Center of Jewish History, New York].
Pape, D.S.: „Letter from the Editor", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 12 (4), 1993, S. 2.
Pape, D.S.: „Letter from the Editor", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 12 (5), 1993, S. 2.
o.A.: [Cover], in: *Tzivos Hashem Newsletter* 13 (5), 1994, S. 1.
o.A.: „Enroll a friend in Tzivos Hashem", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 11 (1), 1991, S. 3.
o.A.: „From Purim to Pesach – A time of Miracles!", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 9 (3), 1990, S. 1.
o.A.: „Send The Rebbe a ‚Get Well' Card for Chanukah", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 12 (2), 1992, S. 5.
o.A.: „The order of today", in: *Tzivos Hashem Newsletter* 8 (4), 1989, S. 3.

Your Chanukah Guide

American Jewish Historical Society, Lubavitcher Hasidic Movement Collection, 1970-1994, I-386, Box 2 of 3, Publications/misc./A-M [Standort: Center of Jewish History, New York].
Chabad Houses of Greater Boston: *Your Chanukah Guide*, Boston, M.A.: [Chabad Youth Organization], 01.-09.12.1991.

Sonstiges

American Jewish History Society, Lubavitcher Hasidic Movement Collection, 1970-1994, I-386, Box 1 of 3 / misc. materials [Standort: Center of Jewish History, New York].
Agudas N'shei Ubnos Chabad: *Shabbat Candle Lighting times for major American cities*, o.O.: o.V., Sept. 1974-Sept.1975.

Tzivos Hashem: *The Army of HaShem*, Brooklyn, NY: Tzivos Hashem, 1980, o.S.
American Jewish History Society, Lubavitcher Hasidic Movement Collection, 1970-1994, I-386, Box 1 of 3 / Conventions, Dinners, Invitations [Standort: Center of Jewish History, New York].
ULY: *9th Annual Dinner of the United Lubavitcher Yeshivoth*, o.O.: o.V., 30.01.1949.

[Zeitschriftenartikel]

Algemeiner Journal

Berger, David: „Messiah Can't Die", in: *Algemeiner Journal*, 24.02.1995, S. B2.
Berger, David: „Author of Anti-Moshiach Resolution Say He Did Not Want to Destroy Lubavitch", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. B4.
Butman, Shmuel Menakhem Mendel: „khoshever redaktor" [Leserbrief in der Rubrik *Midkhatsif koli hai*], in: *Algemeiner Journal*, 13.02.1998, S. 3.
Butman, Shmuel M.: „The Moshiach Belief", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. 3.
Butman, Shmuel M.: „The RCA Resolution – Is it Halachically Correct?", in: *Algemeiner Journal*, 28.06.1996, S. B2.
Central Committee of Chabad-Lubavitch Rabbins in the United States and Canada: „Statement", in: *Algemeiner Journal*, 21.02.2003, S. 7.
Dubrawski, Yehoyshe [Dubrowsky, Yehoshua]: „khutspe on a grenets", in: *Algemeiner Journal*, 18.01.2002, S. 4, 7.
Gordon, Larry: „Has Moshiach Lost the OU?", in: *Algemeiner Journal*, 03.11.1995, S. B3.
Gordon, Larry: „The Real World - Attention David Berger", in: *Algemeiner Journal*, 20.02.1998, S. B3.
Gordon, Larry: „The Real World – Ripe for the Picking", in: *Algemeiner Journal*, 28.06.1996, S. B3.
Hendel, Yitzkhok [u.a.]: „o.T." [Yishar koakh, Glückwunsch], in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. 3.
Jacob, Marvia E.: „Standing up for Lubavitch", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. B4.
Kleyn, Yosi: „vilder hamoyn farbrent yisroel fener in viliyamsburg un atakirt a lyubavitsher mitsve tank", in: *Algemeiner Journal*, 28.02.1975, S. 1.
Krasnianski, Ben Tzion: „The Resurrection of the Blood Libel", in: *Algemeiner Journal*, 28.06.1996, S. B2.
Kraus, Naftole: „der ‚khok hahamara' un di goer-kontoversye in yisroel", in: *Algemeiner Journal*, 13.03.1998, S. 4, 11.
Malkevitsh, B.: „iz do a grenets tsu khutspe", in: *Algemeiner Journal*, 06.02.1998, S. 4, 6.
o.A.: „shvartser dinstag in viliyamsburg in nayem numer fun ‚dzhuish luk'", in: *Algemeiner Journal*, 07.03.1975, S. 1, 13.
Schochet, J. Immanuel: „G-d-Centered or Machloket-Centered: Which is Normative Judaism? A Response to Rabbi Chaim Dov Keller of Chicago", in: *Algemeiner Journal*, 27.03.1998, S. B3f.
Schneerson, Menachem Mendel: „Lyubavitsher rebe ruft anoshim noshim utaf tsu lernen ‚rambam' ale tog", in: *Algemeiner Journal*, 20.06.1997, S. 6.
Schneerson, Menachem Mendel: „On fayer bleybt gold un zilber der zelber vi frier", in: *Algemeiner Journal*, 21.02.2003, S. 3.
Silberstein, Zushe: „Dear Professor Berger, Lubavitch Doesn't Need Your Certification", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. B4.
Silberstein, Zushe: „Resurrection is Jewish, Not Christian", in: *Algemeiner Journal*, 03.02.1995, S. B2.
Soloveichik, Aharon [Soloveitchik, Aharon]: „Statement", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. B4 und S. 3.
Yakobson, Gershon: „foderungen az histadrus harabonim zol zikh antshuldikn far 'anti-meshiekh'rezolutsye", in: *Algemeiner Journal*, 05.07.1996, S. 1, 3.
Yakobson, Gershon: „vegn mentshn zakhn un gesheenishn: sharfer briv fun harov pinkhas hirshprung tsu dr. [dokter] bernard (barukh) frishman, direktor fun 'A[A]RTS'", in: *Algemeiner Journal*, 20.06.1997, S. 1, 5.

Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum

Brumlik, Micha: „Chabad Lubawitsch – Der christliche Gedanke im Herzen der Orthodoxie“, in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 2, 2008, 10-13.

Rudnick, Ursula: „Auf der Suche nach einer irdischen Wohnstätte für Gott. Die Chabad-Bewegung“, in: *Begegnungen. Zeitschrift für Kirche und Judentum* 2, 2008, S. 2-9.

Beis Moshiach

Ginsberg, Levi Yitzchok: „Why should we lose out?”, in: *Beis Moshiach* 276, 14 Iyar 5760 [19.05.2000], S. 9-10.

o.A.: „The story of the rebbe’s shliach on 9/11“, in: *Beis Moshiach* 383, Erev Rosh HaShana 5763 [2002], S. 22-27.

Brooklyn Paper

Short, Aaron: „A ’modest’ proposal“, in: *Brooklyn Paper*, 10.-16.06.2011, S. 5.

Commentary

Berger, David: „The rebbe, the Jew and the messiah“, in: *Commentary* 112 (2), 2001, S. 21-30.

Bork, Robert H.: „What to do about the first amendment”, in: *Commentary* 99 (2), 1993, S. 23-29.

Chavez, Linda: „Let us by all means have an honest conversation about race”, in: *Commentary* 125 (6), 2008, S. 15-21.

Glazer, Nathan: „Negros & Jews: The New Challenge To Pluralism“, in: *Commentary* 38 (6), 1964, S. 29-34.

Gordon, Nahum L.: „Heresy?“, in: *Commentary* 112 (4), 2001, S. 5f..

Gourevitch, Philip: „The Crown Heights Riots & Its Aftermath”, in: *Commentary* 95 (1), 1993, S. 29-34.

Halkin, Hillel: „Jews for Jesus – and Vice Versa”, in: *Commentary* 119(6), 2005, S. 66-69.

Harrison, Sol E.: „Crown Heights“, in: *Commentary* 95 (5), 1993, S. 2.

Jochnowitz, George: „Crown Heights“, in: *Commentary* 95 (5), 1993, S. 2, 4.

Katz, Jacob: „Is Messianism Good for the Jews?”, in: *Commentary* 83 (4), 1987, S. 31-36.

Kedourie, Elie: „Who is a Jew”, in: *Commentary* 85 (6), 1988, S. 25-30.

Kramer, Martin: „The Jihad against the Jews”, in: *Commentary* 98 (4), 1994, S. 38-42.

Librach, Clifford E.: „Does Conservative Judaism have a Future?”, in: *Commentary* 106 (2), 1998, S. 28-33.

Loury, Lenn C: „Behind the Black-Jewish Split“, in: *Commentary* 81 (1), 1986, S. 23-27.

Moses, Alfred H.: „The Statements of Aims”, in: *Commentary* 95 (1), 1993, S. 2.

Muravchik, Joshua: „Facing up to Black-Antisemitism”, in: *Commentary* 100 (6), 1995, S. 26-30.

Nadler, Allan: „Tremblers – Book review Piety and Power, by David Landau; Defenders of the Faith, by Samuel Heilman; Hasidic People, by Jerome R. Mintz”, in: *Commentary* 96 (2), 1993, S. 56-58.

Nicoletti, Richard: „Heresy?“, in: *Commentary* 112 (4), 2001, S. 6.

Rabinowitz, Dorothy: „Blacks, Jews, and New York Politics“, in: *Commentary* 66 (5), 1978, S. 42-47.

Rabkin, Jeremy: „The Curious Case of Kiryas Joel”, in: *Commentary* 98 (5), 1994, S. 58-61.

Seligman, Dan: „How Race Is Written in America”, in: *Commentary* 112 (1), 2001, S. 34-37.

Weiner, Herbert: „The Lubovitcher movement: I, in: *Commentary* 23 (3), 1957, S. 231-241.

Weiner, Herbert: „The Lubovitcher Movement: II“, in: *Commentary* 23 (4), 1957, S. 316-327.

Wertheimer, Jake: „Judaism without Limits“, in: *Commentary* 104 (1), 1997, S. 24-27.

Wertheimer, Jack: „The Orthododox Moment”, in: *Commentary* 107 (2), 1999, S. 18-24.

Der Yid

I.M.M.: „Da´t torah shel haṣadikim lebayit lyubavitsh nbg″m be´inyan haṣionut u´avizareyhu[en]“, in: *Der Yid*, 24.06.1994, S. 48.

o.A.: „Ad mosay? Vilang nokh?”, in: *Der Yid*, 17.06 1994, S. 5, 49.

First Things

Lewin, Nathan [u.a.]: „Religions and the Court 1995: A Symposium“, in: *First Things*, December 1995, unter: www.firstthings.com/article/1995/12/002-religion-and-the-court-a-symposium, Zugriff: 26.04.2016.

Forward

Berger, Joseph: „A Place All Their Own in the Jewish Kaleidoscope. A New Book on the Lubavitch Movement Offers Enlightening Details But Resists the Hard Questions”, in: *Forward*, 06.06.2003, unter: http://forward.com/articles/8970/a-place-all-their-own-in-the-jewish-kaleidoscope/, Zugriff: 25.09.13.

Blustain; Rachel: „Conjuring ‚The King of Crown Heights’”, in: *Forward*, 06.05.1994, S. 8.

Boteach, Shmuley: „The Great (and Imperfect) Hope That Is Chabad“, in: *Forward*, 09.12.2009, unter: http://forward.com/articles/120594/the-great-and-imperfect-hope-that-is-chabad/, Zugriff: 25.09.2013.

Brostoff, Marissa: „In Terror, Satmar and Chabad Rabbis United”, in: *Forward*, 04.12.2008, unter: http://forward.com/articles/14671/in-terror-satmar-and-chabad-rabbis-united-/, Zugriff: 30.09.2013.

Brostoff, Marissa: „Yeshiva U. Brings on Critic of Chabad”, in: Forward, 26.10.2007, unter: http://forward.com/news/11883/yeshiva-u-brings-on-critic-of-chabad-00685/, Zugriff: 21.03.2011.

Cattan, Nacha: „Messiah Is on the Menu, And a Deli Is in a Pickle”, in: *Forward*, 24.05.2002, S. 1, 5.

Century, Douglas: „Letters from Crown Heights”, in: *Forward*, 17.06.1994, S. 1, 2.

Cotlar, David: „Judge Chabad Outreach Efforts by their Results”, in: *Forward*, 20.06.2003, http://forward.com/articles/7515/letter-june--/, Zugriff: 25.09.13.

Forward Staff: „Soloveitchik enters debatte over Rebbe – Messianists find unlikely ally in Chicago Sage”, in: *Forward*, 05.07.1996, S. 5.

Goldberg, Jeffrey: „Battle Among Lubavitch Erupts Over Rebbe’s Will”, in: *Forward*, 17.06.1994, S. 1, 4.

Gourevitch, Philip: „Fear Erupts in Crown Heights”, in: *Forward*, 23.08.1991, S. 1, 8.

Gourevitch, Philip: „Jewish Bigs Riven Over Black Racism”, in: *Forward*, 06.09.1991, S. 1, 19.

Gourevitch, Philip: „Racial Firestorm Widening in NY/ Dinkins Battles Activists for Leadership”, in: *Forward*, 30.08.1991, S. 1, 3.

Jolkovsky, Binyamin: „Death Unleashes Agony, Ecstasy”, in: *Forward*, 17.06.1994, S. 1, 4.

Jolkovsky, Binyamin: „Rabbi Nachman, Dead 183 Years, Still Leads Flock”, in: *Forward*, 02.12.1994, S. 1, 4.

Kaufner, Elie G.: „Rabbi’s death throws some into confusion”, in *Forward*, 17.6.1994, S. 1.

Kessler, E.J.: „Dissidents Name ‘Rebbe’“, in: *Forward*, 06.12.1996, S. 1.

Lagnado, Lucette: „Rabbis Blast Lubavitcher Messianism”, in: *Forward*, 02.12.1994, S. 1, 4.

Luchins, David: „Defending the Lubavitch“, in: *Forward*, 12.07.1996, S. 6.

Magid, Shaul: „Myopic Report on *Moshiach*”, in: *Forward*, 23.12.1994, S. 6.

Nadler, Allan: „A Historian's Polemic Against 'The Madness of False Messianism“, in: *Forward*, 19.10.2001, unter: http://forward.com/articles/128454/a-historians-polemic-against-the-madness-of-false/, Zugriff: 21.04.2014.

Nadler, Allan: „The Life (and Death and Life) Of the Rebbe”, in: *Forward*, 02.06.2010, unter: http://forward.com/articles/128494/the-life-and-death-and-life-of-the-rebbe/, Zugriff: 25.09.13.

o.A.: „Menachem Schneerson“, in: *Forward*, 17.06.1994, S. 6.

o.A.: „velt troyert oyf ptire fun lyubavitsher reben“, in: *Forward*, 17.06.1994, S. 1, 21 [yiddish section].

o.A.: [Foto von Shmuel Butman und New Yorks Bürgermeister David Dinkins auf der westindischen Parade, 1991], in: *Forward*, 06.09.1991, S. 36 [yiddish section].

Patron, Eugene: „The Rebbe –The Movie: Coming soon to a Theater near you!”, in: *Forward*, 08.04.1994, S. 14.

Popper, Nathaniel: „Chabad Makes Inroads at Parley”, in: *Forward*, 18.11.2005, unter: http://forward.com/articles/2288/chabad-makes-inroads-at-parley/, Zugriff: 25.09.13.

Popper, Nathaniel: „Hanukkah Menorahs Light Path for Nativity Displays Christian Activists Cite Chabad Campaign as Precedent", in: *Forward*, 23.12.2005, unter: http://forward.com/articles/1790/ hanukkah-menorahs-light-path-for-nativity-displays/, Zugriff: 25.09.13.
Popper, Nathaniel: „Hanukkah Menorahs Light Path for Nativity Displays Christian Activists Cite Chabad Campaign as Precedent", in: *Forward*, 23.12.2005, unter: http://forward.com/articles/1790/ hanukkah-menorahs-light-path-for-nativity-displays/, Zugriff: 25.09.13.
Popper, Nathaniel: „Lawsuit over Chabad building puts Rebbe's living legacy on trial", in: *Forward*, 16.03.2007, unter http://forward.com/articles/10348/lawsuit-over-chabad-building-puts-rebbe-s-living/, Zugriff: 08.03.2013.
Selevan, Boruch: „A Biased Author", in: *Forward*, 01.02.2002, S. 7.
Soloveichik, Ahron [Soloveitchik, Aharon]: „The Sage and Miss Lagnado", in: *Forward*, 23.12.1994, S. 6.
Weiss, Steven I.: „Conference Weighs Rebbe's Legacy", in: *Forward*, 11.11.2005 zitiert nach http://mikveh.blogspot/2005/11/conference-weighs-rebbes-legacy.html, Zugriff: 21.04.2013; siehe auch http://failedmessiah.typepad.com/failed_messiahcom/2005/11/the_forward_on_.html, Zugriff: 21.04.2013.
Weiss, Steven I.: „Ten Years After Schneerson's Death, Lubavitch Movement Flourishes", in: *Forward*, 18.06.2004, S. 1f.
Woolf, Jeffrey: „Chabad Critic Deserved Better", in: *Forward*, 25.01.2002, S. 8.

Frankfurter Allgemeine Zeitung

F.A.Z.: „Schreie zum Himmel. Protest gegen kalifornischen Richter", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29.06.2002, S. 41.

Harper's Magazine

Shaer, Matthew: „A Shtedl Divided", in: *Harper's Magazine*, January 2011, S. 53-60.

Jewish Action

Berger, David: „Debating Messianism", in: *Jewish Action* 63 (3), 2003, S. 73-76.
Berger, David: „Dr. Berger responds", in: *Jewish Action* 56 (2), 1995, S. 65-68.
Berger, David: „The New Messianism:Passing Phenomenon or Turning point in the history of Judaism?", in: *Jewish Action* 56 (1), 1995, S. 34-44, 88.
Breningstall, Jena Morris: „Just between us Mailbox", in: *Jewish Action* 56 (2), 1995, S. 59.
Butman, Shmuel M.: „Just between us Mailbox", in: *Jewish Action* 56 (2), 1995, S. 62, 65.
Jaffe, Melech: „Debating Messianism", in: *Jewish Action* 63 (3), 2003, S. 73.
Jakobovits, Immanuel: „A Rejoinder to Rabbi Schochet", in: *Jewish Action* 52 (1), 1991/2, S. 20f..
Jakobovits, Immanuel: „Lord Jakobovits Responds", in: *Jewish Action* 52 (3), 1992, S. 14, 77.
Jakobovits, Immanuel: „The Jewish Mission to the Nations", in: *Jewish Action* 50 (4), 1990, S. 29f..
Lamm, Nachum: „Debating Messianism", in: *Jewish Action* 63 (3), 2003, S. 73.
Posner, Zalman I.: „Debating Messianism - Rabbi Posner responds", in: *Jewish Action* 63 (3), 2003, S. 76-78.
Posner, Zalman I.: „The Splintering of Chabad", in: *Jewish Action* 63 (1), 2002, S. 55-59.
Preis, Nechama: „Baiting the trap of spiritual Genocide", in: *Jewish Action* 57(4), 1997, S. 53-57.
Rakeffet-Rothkoff, Aaron: „The Religious Parties and the new Israeli Government", in: *Jewish Action* 49 (2), 1989, S. 34-37.
Rudoff, Sheldon: „Presidents message", in: *Jewish Action* 52 (2), 1992, S. 14.
Rudoff, Sheldon: „Presidents message", in: *Jewish Action* 53 (2), 1992/3, S. 8.
Sacks, Jonathan: „The Lubavitcher Rebbe", in: *Jewish Action* 55 (1), 1994, S. 30f.
Schochet, J. Immanuel: „To the Editor - Messianic Activism", in: *Jewish Action* 52 (3), 1992, S. 12, 14.
Schochet, J. Immanuel: „ Israel Among the Nations: An Activist View ", in: *Jewish Action* 50 (4), 1990, S. 75-77.

Schochet, J. Immanuel: „The Principle of Mashiach and Messianic Activism", in: *Jewish Action* 52 (1), 1991/2, S. 16-19.
Student, Gil: „Debating Messianism", in: *Jewish Action* 63 (3), 2003, S. 73.
Weisberg, Isser Z.: „Just between us Mailbox", in: *Jewish Action* 56 (2), 1995, S. 59-62.

Jewish Forum

Lednim, Sopher: „Peace Corps: 'Mission' to the Jews …", in: *Jewish Forum* 45 (4), 1962, S.14f.

Jewish Observer

Elias, Joseph: „Rabbi Yaakov Kamenetzky זצ"ל on Expecting Moshiach", in: *Jewish Observer* 29 (2), 1996, S. 7-10.
Keller, Chaim Dov: „G-d-Centered or Rebbe/Messiah-Centered: What is Normative Judaism?", in: *Jewish Observer* 31 (3), 1998 [S. 11-19] unter http://identifyingchabad.org/rabbikeller.html, Zugriff: 01.07.2013.
Keller, Chaim Dov: „The Best of Times, The Worst of Times", in: *Jewish Observer* 30 (5), 1997, S. 36-39.
o.A.: „The Lubavitcher Rebbe, Menachem Mendel Schneerson, זצ"ל ", in: *Jewish Observer* 27 (5), 1994, S. 13.

Jewish Press

Berger, David: „In Support of a resolution on Lubavitch Messianism", in: *Jewish Press*, 21.06.1996, S. 42.
Berger, David: „Moshiach and The Rebbe", in: *Jewish Press*, 01.07.1994, S. 74.
Berger, David: „The Question is, What do the Messianisty actually Believe?", in: *Jewish Press*, 08.03.2002, S. 65, 67.
Ehrman, Fred: „Is Modern Orthodoxy Authentic Judaism? Painting With A Broad Brush" , in: *Jewish Press*, 28.04.2004, unter: http://www.jewishpress.com/indepth/letters-to-the-editor/letters-to-the-editor-59/2004/04/28/, Zugriff: 16.10.2013.
Kraft, Dina: „Tears And Praise As Israeli Victims Of Mumbai Attack Are Laid To Rest By", in: *Jewish Press*, 03.12.2008, unter: http://www.jewishpress.com/news/tears-and-praise-as-israeli-victims-of-mumbai-attack-are-laid-to-rest/2008/12/03/0/?print, Zugriff: 14.10.13.
Mark, Jonathan: „Chabad Gathering: No Jew left behind", in: *Jewish Press*, 16.11.2007, unter http://www.thejewishweek.com/news/new_york/chabad_gathering_no_jew_left_behind, Zugriff: 29.01.2014.
Schochet, J. Immanuel: „A Slanderous, Inaccurate Attack On Chabad-Lubavitch", in: *Jewish Press*, 08.03.2002, S. 64, 66.
Silberstein, Zushe: „A Chillul Hashem", in: *Jewish Press*, 05.07.1996, S. 50, 62.
Soloveichik, Aharon [Soloveitchik, Aharon]: „Statement", in: *Jewish Press*, 28.06.1996, S. 27.
Soloveichik, Aharon [Soloveitchik, Aharon]: „Statement", in: *Jewish Press*, 05.07.1996, S. 50.
Spritzer, Yankel [u.a.]: „With broken hearts (...)" [Anzeige zum Tod Schneersons], in: *Jewish Press*, 17.06.1994, S. 87.
Stern, Yaakov: „Too Much Modern, Too Little Orthodox?", in: *Jewish Press*, 21.04.2004, unter: http://www.jewishpress.com/indepth/letters-to-the-editor/letters-to-the-editor-58/2004/04/21/, Zugriff: 18.10.13.
Weisberg, Isser Zalman: „An Open Letter To The Esteemed Rabbis Of The RCA", in: *Jewish Press*, 05.07.1996, S. 62.

Jewish World Review

Jolkovsky, Binyamin: „The 'Messiah Wars' heat up", in: *Jewish World Review*, 19.02.1998 unter http://www.jewishworldreview.com/0298/deutch1.html, Zugriff: 22.05.13.

Jüdische Allgemeine

Berger, Joel: „Die Seelenkäufer sind aktiv“, in: *Jüdische Allgemeine* 46/15, 17.11.2015, S. 1.

Breitbart, Daniela: „Bernie, Bloomberg & Co.”, in: *Jüdische Allgemeine* 6/16, 16.02.2016, S. 1.

Rennert, Emil: „Palatschinken in Manhattan“, in: *Jüdische Allgemeine*, 09.07.2015 (unter: http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/22732, Zugriff: 19.02.2016).

Schuchardt, Konstantin: „Jigdal“, in: *Jüdische Allgemeine* 5/16, 04.02.2016, S. 20.

Long Island Jewish Week

Ruby, Walter: „Chabadniks' faith and undisminished: The Messiah will come”, in: *Long Island Jewish Week*, 05.-11.02.1993, S. 3, 36.

Schiffman, Lawrence H.: „An open letter to friends in the Chabad-Lubavitch movement“, in: *Long Island Jewish World*, 29.01-04.02.1993, S. 8f.

Los Angeles Times

Associated Press: „Moses Teitelbaum, 91; Rabbi Was Spiritual Leader of Orthodox Sect, in: *Los Angeles Times*, 25.04.2006, unter http://articles.latimes.com/2006/apr/25/local/me-teitelbaum25, Zugriff: 26.3.2014.

Moment

Abramowitz, Yosef I.: „What happens if the Rebbe dies?”, in: *Moment* 18 (2), 1993, S. 30-39,70,72,74f..

Birkner, Gabrielle: „When Children go frum“, in: *Moment* 26 (6), 2001, S. 84 60-64, 82, 84f.

Blustain, Rachel: „Why more parents are choosing Jewish Day Schools“, in: *Moment* 22 (1), 1997, S. 58-62, 98.

Ciment, M.: „Obscenity used to shock”, in: *Moment* 18 (4), 1993, S. 5f.

Cohen, Debra Nussbaum: „Caught in the Cross fire of Crown Heights Crisis”, in: *Moment* 16 (6), 1991, S. 48f.

Edelstein, Alan: „Jews who choose Jesus”, in: *Moment* 19 (4), 1994, S. 30-39,62f.

Elazar, Daniel J.: „On my Mind”, in: *Moment* 14 (1), 1989, S. 59f.

Eliezri, David: „Outreach Chabad Style“, in: *Moment* 18 (2), 1993, S. 40-42.

Epstein, Nadine: „From the Editor“, in: *Moment* 34 (4), 2009, S. 6.

Friedman, Murray: „Going our own Ways”, in: *Moment* 19 (3), 1994, S. S. 36-39, 72.

Haiblum, Isidore: „The Mitzvah Mobiles of Manhattan“, in: *Moment* 1 (3), 1975, S. 62-66.

Hecht, Baruch Y.: „A New Spin on Tabloid Journalism“, in: *Moment* 18 (4), 1993, S. 5.

Jews for Judaism: „What will you do if you find this in your child's closet?“ [Anzeige], in: *Moment* 21 (1), 1996, S. 9.

Novak, David: „Why Judaism and Jesus Don't Mix“, in: *Moment* 19(4), 1994, S. 34.

o.A.: „Jews and Blacks in America, 1909-2009”, in: *Moment* 34 (1), 2009, S. 34-51.

Pinsky, Robert: „The Rebbe: Man or Messiah?”, in: *Moment* 35(3), 2010, S. 70f..

Pogrebin, Letty Cottin: „Let us Praise (some) Orthodox Men”, in: *Moment* 24 (6), 1999, S. 30f.

Prager, Dennis: „A New Approach to Jews-for-Jesus”, in: *Moment* 25 (3), 2000, S. 28f..

Prager, Dennis: „Irresponsible Slander”, in: *Moment* 27 (1), 2002, S. 30f.

Ravitz, Jessica: „Behold their God: On the Road with Jews for Jesus“, in: *Moment* 29(6), 2004, S. 46-51, 69-73, 82-85.

Riemer, Jack: „Will the rebbe return?”, in: *Moment* 27 (1), 2002, S. 60-63.

Shanks, Hershel: „[Interview mit Sherwin Wine] Judaism without (God)”, in: *Moment* 24 (1), 1999, S. 50-55, 80-82, 86,88.

Shanks, Hershel: „Outreach in Usbekistan”, in: *Moment* 23 (5), 1998, S. 46-49.

Shanks, Hershel: „The Source of the Rebbe's Influence“, in: *Moment* 20 (5), 1995, S. 6f.

Zarchi, Chaya Sarah; Lewis, Hindy: „Moment Stereotypes Orthodoxy”, in: *Moment* 18 (4), 1993, S. 6f..

New Republic

Nadler, Allan: „King of Kings county", in: *New Republic*, 11.07.1994, S. 16-18.

Nadler, Allan: „Last Exit to Brooklyn", in: *New Republik*, 04.05.1992, S. 27-35.

New York City Sentinel

Roth, Robert: „Mayor Lights Worlds Largest Chanukah Menorah", in: *New York City Sentinel*, 11.12.2012, unter: http://www.newyorkcitysentinel.com/2012/12/major-lights-worlds-largest-anukah.html, Zugriff: 27.03.2013.

New Yorker

Harris, Lis: „Holy Days I", in: *New Yorker*, 16.09.1985, unter: http://www.newyorker.com/archive/1985/09/16/1985_09_16_041_TNY_CARDS_000341202, Zugriff: 14.01.2013.

Harris, Lis: „Holy Days II", in: *New Yorker*, 23.09.1985, unter http://www.newyorker.com/archive/1985/09/23/1985_09_23_057_TNY_CARDS_000343427, Zugriff: 14.01.2013.

Harris, Lis: „Holy Days III", in: *New Yorker*, 30.09.1985, unter http://www.newyorker.com/archive/1985/09/30/1985_09_30_073_TNY_CARDS_000343168, Zugriff: 14.01.2013.

New York Jewish Week

Boteach, Shmuley Giving: „The Rebbe - A Biography", in: *New York Jewish Week*, 11.05.2010, unter: http://www.thejewishweek.com/arts/books/giving_rebbe_biography, Zugriff: 18.12.13.

Cohen, Debra Nussbaum: „Lubavitcher Rebbe Meets The Academy", in: *New York Jewish Week*, 11.11.2005, unter http://www.thejewishweek.com/print/3985, Zugriff: 01.07.2013.

Cohen, Debra Nussbaum: „Lubavitch Non-Messianists Win Court Battle", in: *New York Jewish Week*, 02.01.2008, unter http://thejewishweek.com/print/3853, Zugriff: 01.07.2013.

Cohen, Debra Nussbaum: „1,000 Orthodox rabbis reject claim rebbe was Messiah", in: *New York Jewish Week*, 21.06.1996, unter: http://www.jweekly.com/includes/print/3517/article/1-000-orthodox-rabbis-reject-claim-rebbe-was-messiah/, Zugriff: 01.07.2013.

Davidson, Michael; Mandelbaum, Bernard; Nelson, Jonathan M.; Richter, Faivel Michael: „Readers write", in: *New York Jewish Week*, 15.07.1988, S. 26.

Editors: „Editors note", in: *New York Jewish Week*, 01.07.1988, S. 31.

Greenberg, Eric J.: „Messiah Debate Swirls Anew", in: *New York Jewish Week*, 05.07. 1996, S. 1.

Krinsky, Yehuda: „Lubavitch perspective on Messiah article", in: *New York Jewish Week*, 01.07.1988, S. 20, 31.

Lipman, Steve: „The Messiah issue – Religious leaders concerned over Lubavitch hints", in: *New York Jewish Week*, 17.06.1988, S. 3, 36.

Mark, Jonathan: „A Man of Letters", in: *New York Jewish Week*, 06.-14.07.1994, zitiert aus: Lubavitch News Service (Hg.): *Lubavitch in the News*, June 1995, S. 39.

Mark, Jonathan: „Heilman, Chabad & Abraham Lincoln", in: *New York Jewish Week*, 18.06.2010 unter: http://www.thejewishweek.com/blogs/route-17/heilman-chabad-abraham-lincoln, Zugriff: 22.05.2013.

New York Magazine

Gary, Dorit Phyllis: „The Chosen – Life with the Lubavitchers in Brooklyn", in: *New York Magazine*, 28.06.1982, S. 24-31.

Horowitz, Craig: „Beyond Belief", in: *New York Magazine*, 19.06.1995, S. 40-43.

Horowitz, Craig: „Holy War", in: *New York Magazine*, 14.02.1994, S. 26-34.

New York Post

Jolkovsky, Binyamin: „Battle over the Rebbe is one for the books“, in: *New York Post*, 04.03.1996, S. 5 [abgebildet in Deutsch: *Larger than Life Vol. 2*, 1997, S. 2].

New York Times

Agudas Chassidei Chabad: „In Gratitude” [Anzeige], in: *New York Times*, 23.06.1994, S. A21.

Berger, Joseph: „Hasidim Confront The Secular While Living a Live Apart”, in: *New York Times*, 04.07.1987, unter http://www.nytimes.com/1987/07/04/nyregion/hasidim-confront-the-secular-while-living-a-life-apart.html, Zugriff: 08.09.2010.

Brenner, Elsa: „A State-of-the-Sect Message“, in: *New York Times*, 19.09.2004, unter: http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=990DE3DF1639F93AA2575AC0A9629C8B63&pagewanted=1, Zugriff: 13.03.2013.

Bruni, Frank: „To Some, Messiah is the Message; Media Campaign for the Late Rabbi Divides Lubavitch Movement“, in: *New York Times*, 25.02.1996, S. A33.

Chabad-Lubavitch: „Turn pain into (…)” [Anzeige], in: *New York Times*, 08.07.1994, S. A13.

Chai Foundation: „Draw Your Own Conclusion“ [Anzeige], in: *New York Times*, 22.08.1991, S. A25.

Cohen, Patricia: „Rabbi’s Biography Disturbs Followers”, in: *New York Times*, 14.06.2010, unter: http://www.nytimes.com/2010/06/15/books/15rebbe.html?_r=0, Zugriff: 06.03.2014.

Daniels, Lee A.: „Comptroller Defends Dinkins“, in: *New York Times*, 16.09.1991, S. B3.

Dinkins, David: „Excerpts from Major Dinkins’s speech on Crown Hts. and Race“, in: *New York Times*, 26.11.1992, S. B3.

Feuer, Alan: „No One There, but This Place Is Far From Empty”, in: *New York Times*, 15.09.2009, unter http://www.nytimes.com/2009/01/15/nyregion/15rooms.html?_r=0, Zugriff: 19.08.2010.

Firestone, David: „Thousands Gather in Crown Hts. To Grieve for Their Grand Rebbe”, in: *New York Times*, 13.06.1994, S. 1, B2.

Freedman, Samuel G.: „A Muckraking Blogger Focuses on Jews“, in: *New York Times*, 08.01.2010, unter http://www.nytimes.com/2010/01/09/us/09religion.html, Zugriff: 18.02.2014.

Fried, Joseph P.: „No Conclusions Reached On Crown Heights Violence“, in: *New York Times*, 29.01.1993, S. B2.

Friends of Chabad-Lubavitch: „The Time of Your Redemption has Arrived!” [Anzeige], in: *New York Times*, 19.06.1991, S. A19.

Gittelson, Natalie: „American Jews Rediscover Orthodoxy”, in: *New York Times Magazine*, 30.09.1984, S. 41, 60-61, 63-65, 71.

Goldman, Ari L.: „As Blacks Clash with Hasidic Jews in Crown Heights, Who’s in Control?”, in: *New York Times*, 25.08.1991, S. E6.

Goldman, Ari L.: „As Leader Lies Ill, Hasidim in Brooklyn Wait and Pray“, in: *New York Times*, 09.03.1992, S. B2.

Goldman, Ari L.: „Blacks and Jews Join Hands for a Brighter Future”, in: *New York Times*, 18.12.1992, unter: http://www.nytimes.com/1992/12/18/nyregion/blacks-and-jews-join-hands-for-a-brighter-future.html, Zugriff: 24.02.2013.

Goldman, Ari L.: „Debate Splits Lubavitcher Hasidim“, in: *New York Times*, 29.01.1993, S. B1f..

Goldman, Ari: „For Torah, Community and Rebbe“, in: *New York Times*, 10.11.1985, unter http://www.nytimes.com/1985/11/10/books/for-torah-community-and-rebbe.html?module=Search&mabReward=relbias:s&pagewanted=2, Zugriff: 09.09.2010.

Goldman, Ari L.: „Hasidic Group Expands Amid Debate on Future“, in: *New York Times*, 05.09.1988, S. A25.

Goldman, Ari L.: „Rabbi Schneerson Led A Small Hasidic Sect to World Prominence”, in: *New York Times*, 13.06.1994, S. B2.

Goldman, Ari L.: „Rebbe, But Not the Messiah, a Lubavitcher Compromise”, in: *New York Times*, 01.02.1993, S. B3.

Goldman, Ari: „For Torah, Community and Rebbe“, in: *New York Times*, 10.11.1985, unter http://www.nytimes.com/1985/11/10/books/for-torah-community-and-rebbe.html?module=Search&mabReward=relbias:s&pagewanted=2, Zugriff: 09.09.2010.

Gonzalez, David: „As Racial Storm Rages, Hasidic Leader Is Aloof”, in: *New York Times*, 26.08.1991, S. B3.

Gonzalez, David: „Holding On to Faith in the Face of Unexpected Loss“, in: *New York Times*, 14.06.1994, S. B1.

Greenberg, Joel: „Rabbi Eliezer Schach, 103; Leader of Orthodox in Israel“, in: *New York Times*, 03.11.2001, unter: http://www.nytimes.com/2001/11/03/world/rabbi-eliezer-schach-103-leader-of-orthodox-in-israel.html, Zugriff: 21.04.2014.

Haberman, Clyde: „Special Prayers in Israel for Brooklyn Rabbi“, in: *New York Times*, 07.03.1992, S. 7.

Hoffman, Jan: „Overnight Makeover For a Kosher First Kitchen“, in: *New York Times*, 14.12.2011, S. D1.

Kifner, John: „Clashes Persist in Crown Heights for 3d Night in Row”, in: *New York Times*, 22.08.1991, S. B1f.

Kilgannon, Corey: „Lubavitchers Mark 10 Years Since Death of Revered Rabbi”, in: *New York Times*, 20.06.2004, unter: http://www.nytimes.com/2004/06/20/nyregion/lubavitchers-mark-10-years-since-death-of-revered-rabbi.html, Zugriff: 12.03.13.

Lee, Felicia R.: „About New York”, in: *New York Time*, 28.08.1991, S. B3.

Leigh Cowan, Alison: „Best Known for Mad, Also Read by Chabad Youngsters“, in: *New York Times*, 04.10.2010, unter http://cityroom.blogs.nytimes.com/2010/10/04/a-mad-artist-works-undercover-for-the-messiah/, Zugriff: 18.02.2014.

Lubavitch Candle Lighting Campaign: „The Rebbe is remembered (…)” [Anzeige], in: *New York Times*, 17.04.1994, S. A21.

Mahler, Jonathan: „Waiting for the Messiah of Eastern Parkway“, in: *New York Times Magazine*, 21.09.2003, unter http://www.nytimes.com/2003/09/21/magazine/21SCHNEERSON.html, Zugriff: 19.02.2014.

Nadler, Allan: „From Zion, Not from Brooklyn“, in: *New York Times*, 14.04.1990, S. A23.

Newman, Andy: „Museum Shows Children the Faith of their Neighbors”, in: *New York Times*, 31.07.2005, unter: http://www.nytimes.com/2005/07/31/nyregion/31museum.html?_r=0, Zugriff: 10.03.2014.

o.A.: „Editorials”, in: *New York Times*, 12.07.1989, S. A22.

o.A.: „Javits Helps Light Giant Menorah As Thousands Dance in Midtown“, in: *New York Times,* 12.12.1977, unter: http://query.nytimes.com/gst/abstract.html?res=9A02E0D71531EE34BC4A52DFB467838C669EDE, Zugriff: 01.07.2013.

o.A.: „Jewish Women/Girls Remember To Light” [Anzeige], in: *New York Times*, 10.05.1991, S. 1.

Purdum, Todd S.: „Dinkins Calls For Healing In Brooklyn“, in: *New York Times*, 26.08.1991, S. B1, B3.

Robbins, Liz; Healy, Jack: „Brooklyn Couple Killed in Attacks”, in: *New York Times*, 29.11.2008, unter: http://www.nytimes.com/2008/11/29/nyregion/28chabad-2.html?_r=0, Zugriff: 12.03.2013.

Robbins, Liz: „Unease Lingers Amid a Rebirth in Crown Heights“, in: *New York Times*, 01.02.2012, S. A21, unter http://www.nytimes.com/2012/02/01/nyregion/in-crown-heights-a-renaissance-with-unease.html?pagewanted=all&_r=0, Zugriff: 01.07.2013.

Rule, Sheila: „The Voices and Faces of Crown Heights“, in: *New York Times*, 15.04.1994, unter http://www.nytimes.com/1994/04/15/arts/the-voices-and-faces-of-crown-heights.html?pagewanted=all&src=pm, Zugriff: 24.02.2013.

Shenker, Israel: „Lubavitch Rabbi Marks His 70th Year With Call for 'Kindness'“, in: *New York Times*, 27.03.1972, S. 39.

Specter, Michael: „Piles of Storied Jewish Books Are Languishing in Lithuania”, in: *New York Times*, 24.11.1996, unter: http://www.nytimes.com/1996/11/24/world/piles-of-storied-jewish-books-are-languishing-in-lithuania.html?pagewanted=print, Zugriff: 02.05.2014.

Specter, Michael: „The Oracle of Crown Heights”, in: *New York Times Magazine*, 15.03.1992, S. 34-39, 67-69, 72, 76.

Spiegel, Irving: „Synagogues on Wheels' Carry Hanukkah Rites to City Streets" in: *New York Times*, 01.12.1975, S. 43.
Springer, Yitzchak: „The Third Tammuz is Not the Rebbe's Yahrzeit" [Anzeige], in: *New York Times*, 08.07.1997, S. A5.
Winerip, Michael: „The Watch In Crown Hts. For Messiah", in: *New York Times*, 03.01.1993, S. A23.
Winston, Hella: „An Unorthodox Passover", in: *New York Times*, 23.04.2006, unter: http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9C02E7DC153FF930A15757C0A9609C8B63&sec=&spon=&pagewanted=all, Zugriff: 08.03.2013.
Worldwide Media Campaign To Welcome Moshiach: „The Time of Your Redemption Has Arrived" [Anzeige], in: *New York Times*, 31.03.1996, S. 28.
Wright, Damon: „A séance with history", in: *New York Times*, 10.05.1992, S. 14.
Yardley, Jim: „Messiah Fervor for Late Rabbi Divides Many Lubavitchers", in: *New York Times*, 29.06.1998, unter: http://www.nytimes.com/1998/06/29/nyregion/messiah-fervor-for-late-rabbi-divides-many-lubavitchers.html bzw. http://www.nytimes.com/1998/06/29/nyregion/messiah-fervor-for-late-rabbi-divides-many-lubavitchers.html?src=pm&pagewanted=2, Zugriff: 19.02.2014.
Zion, Sidney E.: „Hasidic Jews Celebrate 3 Days to Mark Simhath Torah; Singing and Dancing Are at High Pitch in Congregation Here", in: *New York Times*, 30.10.1967, S. 39.

Reform Judaim

Bedein, David: „How David Koresh was foiled in Israel", in: *Reform Judaism* 22 (2), 1993, S. 30f..
Bloom, Bernhard: „Letters – The Chabad Challenge", in: *Reform Judaism* 32 (3), 2004, S. 5f.
Blumberg, Sherry H.: „Teaching our children about god", in: *Reform Judaism* 20 (2), 1991, S. 30f.
Boschwitz, Rudy: „Letters: Rethinking Chabad" in: *Reform Judaism* 36 (3), 2008, S. 4.
Bruce, Norma: „Christian Proselytizing", in: *Reform Judaism* 22 (3), 1994, S. 4.
Davidson, Jerome K.: „When a Rabbi says no to a Menorah", in: *Reform Judaism* 23 (2), 1994, S. 22-24.
Fishkoff, Sue: „Reimagining the Mikveh", in: *Reform Judaism* 37 (1), 2008, S. 10, 12, 19.
Fishkoff, Sue: „The Chabad Challenge", in: *Reform Judaism* 32 (2), 2003, S. 16-20, 70.
Fishkoff, Sue: „The New Frontier", in: *Reform Judaism* 34 (4), 2006, S. 48-53.
Friedman, Dayle A.: „Reinvolving our Elderly", in: *Reform Judaism* 20 (2), 1991, S. 8f.
Gordon, Sheri Ross: „Inside Jews for Jesus", in: *Reform Judaism* 22 (2), 1993, S. 22-24, 26f., 32.
Heilman, Samuel: „Hastening the Redemption", in: *Reform Judaism* 22 (2), 1993, S. 37f, 50-52.
Hersh, Amy: „If you ask me …", in: *Reform Judaism* 27 (4), 1999, S. 18f..
Hertzberg, Arthur: „Storming Heaven", in: *Reform Judaism* 27 (4), 1999, S. 10-12, 14, 16-17.
Kamentsky, Ellen: „Confessions of a Jews for Jesus defectors", in: *Reform Judaism* 22 (2), 1993, S. 28f..
Kaufman, Ruth; Kaufman, Irving: „Who are the authentic Jews?", in: *Reform Judaism* 25 (1), 1996, S. 4f..
Klutznick, Philipp M.: „Are we pricing Reform Judaism out of the Market?", in: *Reform Judaism* 1 (5), 1973, S. 4.
Kravitz, Bentzion: „Jews for Judaism", in: *Reform Judaism* 22 (3), 1994, S. 6.
Levine, Robert N.: „Every Jew a Messiah", in: *Reform Judaism* 32 (2), 2003, S. 18f..
Maslin; Simeon J.: „The Fury of Orthodoxy", in *Reform Judaism* 27 (1), 1998, S. 18-20, 22, 24.
Maslin, Simeon J.: „Who are the authentic Jews?", in: *Reform Judaism* 24 (4), 1996, S. 10-16.
Meyer, Michael A.: „Waiting for the Messiah", in: *Reform Judaism* 22 (2), 1993, S. 34-36.
o.A.: „A Statement of Principles for Reform Judaism", in: *Reform Judaism* 28 (1), 1999, S. 10f.
Olan, Levi A.: „Mitzvot – Authority and Freedom", in: *Reform Judaism* 2 (4), 1973 S. 8.
Pearlman, David: „Letters: Unnecessary Antagonism", in: *Reform Judaism* 35 (1), 2006, S. 4.
Prins, Frank: „Classical Reform fights back", in: *Reform Judaism* 11 (1), 1982, S. 15f..
Salkin, Jeffrey K.: „The Jews we don't see – What to do about the unaffiliated", in: *Reform Judaism* 20 (2), 1991, S. 4-6, 39f..
Vorhies, Leslie: „Letters - Jewish Messianism", in: *Reform Judaism* 28 (1), 1999, S. 4.
Yoffie, Eric H.: „Dear Reader: The Art of Welcoming", in: *Reform Judaism* 35 (2), 2006, S. 2.
Yoffie, Eric H.: „Dear Reader: The Good and Bad of Chabad", in: *Reform Judaism* 36 (2), 2007, S. 2.

Yoffie, Eric H.: „Rabbi Yoffie Responds", in: *Reform Judaism* 36 (3), 2008, S. 5f.
Yoffie, Eric: „The Perils of Political Messianism", in: *Reform Judaism* 22 (2), 1993, S. 39f., 54-56.

Reconstructionist Journal

Editorials: „Mandatory School Prayer", in: *Reconstructionist Journal* 54 (4), 1989, S. 7.
Editorials: „Who is a Jew", in: *Reconstructionist Journal* 54 (4), 1989, S. 5f..
Eisenstein, Irva: „When we disagree with fanatics Gush Emunim", in: *Reconstructionist Journal* 54 (7), 1989, S. 6-7.
Shulewitz, Sheryl Lewart: „An Outreach Vision", in: *Reconstructionist Journal* 60 (1), 1995, S. 20-26.

Tradition

[Beitrag von] Berger, David: „A Symposium on Divided and Distinguished World", in: *Tradition* 26 (2), 1992, S. 6-10.
Berger, David: „Book Reviews: Must a Jew Believe Anything? By Menachem Kellner", in: *Tradition* 33(4), 1999, S. 81-89.
Bleich, J. David: „Survey of recent Halakhic Periodical Literature – Sabbath Candles for young girls", in: *Tradition* 16 (1), 1976, S. 150-163.
Goldberg, Hillel: „Rabbi Isaac Hutner: A Synoptic Interpretive Biography", in: *Tradition* 22 (4), 1987, S. 18-46.
Gordon, Martin L.: „ Mezuzah: Protective Amulet or Religious Symbol?", in: *Tradition* 16 (4), 1977, S. 7-41.
[Beitrag von] Grunblatt, Joseph: „A Symposium – The State of Orthodoxy", in: *Tradition* 20 (1), 1982, S. 32-35.
Jakobovits, Immanuel: „Religious Responses to Jewish Statehood", in: *Tradition* 20 (3), 1982, S. 188-204.
Kermaier, Yaakov: „When a Messiah Dies", in: *Tradition* 36 (2), 2002, S. 84-94.
Kermaier, Yaakov: „Yaakov Kermaier Responds:", in: *Tradition* 36 (3), 2002, S. 111-113.
Kranzler, George Gershon: „The Changing Orthodox Jewish Community", in: *Tradition* 16 (2), 1976, S. 61-72.
Levenson, Jon D.: „Covenant and Commandment", in: *Tradition* 21 (1), 1983, S. 42-51.
Lewin, Nathan: „Protecting Jewish Observance in Secular Courts", in: *Tradition* 38 (1), 2004, S. 95-111.
Lookstein, Joseph H.: „Coalitionism and separatism in the American Jewish community", in: *Tradition* 15 (4), 1976, S. 23-33.
Rakeffet-Rothkoff, Aaron: „Rabbi Joseph B. Soloveitchik: The Early Years", in: *Tradition* 30 (4), 1996, S. 193-209.
Schochet, J. Immanuel: „Let sins be consumed and not sinners", in: *Tradition* 16 (4), 1977, S. 41-61.
Schochet, J. Immanuel: „The philosophy of Lubavitch activism", in: *Tradition* 13 (1), 1972, S. 18-35.
Shapiro, David S.: „The Ideological Foundations of the Halakhah", in: *Tradition* 9 (1), 1967, S. 100-122.
Singer, David: „Rav Kook's Contested Legacy", in: *Tradition* 30 (3), 1996, S. 6-20.
Spirn, Nahum: „Communication - When a Messiah died", in: *Tradition* 36 (3), 2002, S. 108-111.
Spiro, Solomon J.: „A Rejoinder to tzvi Marx", in: *Tradition* 19 (1), 1981, S. 35-41.

Tachles

Schneitter, Andreas: „Redet und streitet", in: *Tachles*, 15.06.2012, unter: http://www.tachles.ch/news/print/redet-und-streitet, Zugriff: 20.05.2014.

[Journalistische und photographische Arbeiten]

Becher, Max; Robbins, Andrea: *The Jewish Identity Project: New American Photography*, New Haven: Yale Univ. Pr., 2005.
Becher, Max; Robbins, Andrea: *Brooklyn abroad*, Düsseldorf: König, 2005.

Brenner, Frédéric: *Jews/America/ A Representation*, London: Abrams, 1996.
Drake, Carolyn: „Die neue Kraft aus Brooklyn. Mit missionarischen Eifer verkünden die Lubawitscher Juden ihre Botschaft der Frömmigkeit“, in: *National Geographic Deutschland*, April 2006, S. 146-159.
Fishkoff, Sue: *Das Heer des Rebbe: Einblicke in die Chabad-Bewegung*, Zürich: Books & Bagels, 2011.
Fishkoff, Sue: *Kosher Nation. Why More and More of America's Food Answers to a Higher Authority*, New York: Schocken, 2010.
Fishkoff, Sue: *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*, New York: Schocken Books, 2003.
Tochman, Gary für CNN, 20.10.1991, unter http://www.youtube.com/watch?v=MeBYuSxhqUM, Zugriff: 24.04.2014.

[Proklamationen der US-Präsidenten]

Obama, Barack: *Proclamation 8655 – Education and Sharing Day, U.S.A., 2011*, 14.04.2011, unter: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=90279&st=Lubavitch&st1=, Zugriff: 14.06.2014.
Reagon, Ronald: *Proclamation 4921- National Day of Reflection*, 03.04.1982, unter: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=423628&st=lubavitch&st1=, Zugriff: 15.01.2013.
Reagon, Ronald: *Proclamation 5181 - Education Day, U.S.A.*, 13.04.1984, unter: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=39771&st=lubavitch&st1=, Zugriff: 18.12.2012.
Reagon, Ronald: *Proclamation 5463 - Education Day, U.S.A*., 19.04.1986, unter: http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=37157&st=lubavitch&st1= , Zugriff: 18.12.2012.

[Gerichtsprotokolle]

Bayne, Bernadette: *Order to Show Case*, Supreme Court: Kings County, 16.04.2008, unter: http://decisions.courts.state.ny.us/fcas/fcas_docs/2008apr/2300402882004102sciv.pdf, Zugriff: 13.11.2012.
Harkavy, Ira B.: *Memorandum*, Supreme Court: Kings County, 13.03.2006, unter: http://decisions.courts.state.ny.us/fcas/fcas_docs/2006mar/2300402882004100sciv.pdf, Zugriff: 13.11.2012.
Harkavy, Ira B.: *Order to show case for contempt*, Supreme Court: Kings County, 03.12.2006, unter: http://decisions.courts.state.ny.us/fcas/fcas_docs/2006dec/2300402882004101sciv.pdf, Zugriff: 13.11.2012.
Ruchelsman, Leon: *Order to show case and temporary restraining order*, Supreme Court: Kings County, 21.02.2012, unter: http://decisions.courts.state.ny.us/fcas_docs/2012feb/2300032022012100sciv.pdf, Zugriff: 13.11.2012.
Supreme Court of the State of New York: *Decision*, 29.10.2003, unter: http://decisions/courts/state/ny.us/fcas/fcas_docs/2003nov/2300307932002100sciv.pdf, Zugriff: 13.11.2012.

[Monographien und Aufsätze jüdischer Autoren]

Berger, David: *The Rebbe, The Messiah, and The Scandal of Orthodox Indifference*, London; Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, ²2008 (2001).
Berger, David; Wyschogrod, Michael: *Jews and 'Jewish Christianity'*, New York: KTAV Publ. House, 1978.
Brand, Hershel: *On Eagles' Wings: Moshiach, Redemption and the World to Come*, Southfield, MI: Targum Pr., 2002.
Deutsch, Shaul Shimon: *Larger than Life Vol. 1*, New York, NY: Chasidic Historical Productions, 1995.
Deutsch, Shaul Shimon: *Larger than Life Vol. 2*, New York, NY: Chasidic Historical Productions, 1997.
Feldman; Aharon: „o.T. [Widmung]", in: Brand, Hershel: *On Eagles' Wings: Moshiach, Redemption and the World to Come* , Southfield, MI: Targum Pr., 2002, Einband.
Kellner, Menachem: *Must a Jew Believe Anything?*, London; Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 1999.
Kellner, Menachem: *Must a Jew Believe Anything?*, Oxford [u.a.]: The Littman Library of Jewish Civilization, ²2006 (1999).
Piekarski, Chaim: „Preface", in: Deutsch, Shaul Shimon: *Larger than Life Vol. 2*, New York: Chasidic Historical Production, 1997, S. P3-P10.
Rapoport, Chaim: *The Messiah Problem: Berger, the Angel, and the Scandal of Reckless Indiscrimination*, Ilford, Essex: C. Rapoport, 2002.
Student, Gil: *Can the Rebbe Be Moshiach?*, [Parkland, FL]: Universal Publishers/uPUBLISH.com, 2002.

[Internetseiten]

http://beismoshiach.org/pdf.htm, Zugriff: 22.01.2014.
Benso, Barbara: „Rabbi Shaul Shimon Deutsch and His Living Torah Museum", in: http://www.vosizneias.com/ [Blog], 05.06.2011, unter: http://www.vosizneias.com/85015/2011/06/05/brookln-ny-rabbi-shaul-shimon-deutsch-and-his-living-torah-museum/, Zugriff: 22.05.13.
Berger, David: „Statement by Dr. David Berger regarding the New York Times ad by Dabru Emet", unter: http://advocacy.ou.org/2000/statement_by_dr_david_berger_regarding_the_new_york_times_ad_by_dabru_emet/, Zugriff: 23.04.2015.
http://www.chabadlibrary.org/books/pdf.mug2.pdf (Stand 2011).
http://www.chabadlibrary.org/exhibit/ex5/exeng5.htm, Zugriff: 02.09.2010.
http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/112320/jewish/Rabbi-Dov-Ber-Schneuri.htm, Zugriff: 19.03.2014.
www.chabad.org/search/keyword_cdo/kid/1691/jewish/Chaba-Weisberg.htm, Zugriff: 08.04.2016.
www.chabad.org/library/article_edo/aid/36226/jewish/About-Chabad_Lubavitch.htm, Zugriff: 23.03.2016.
http://chassidusunlimited.com/rabbi_et.html, Zugriff: 06.11.2013.
http://chassidusunlimited.tripod.com/not_moshiach.html, Zugriff: 06.11.2013.
http://chassidusunlimited.tripod.com/overview.html, Zugriff: 06.11.2013.
http://crownheights.info/general/374/billboard-latest-sign-of-messianic-fervor-among-some/, Zugriff: 19.06. 2013.
http://www.drlaz.com/projectcure.html, Zugriff: 17.01.2013.
www.dvrw.uni-hannover.de/institute0.html, Zugriff: 07.03.2016.
http://failedmessiah.typepad.com/failed_messiahcom/2005/08/the_messiah_of_.html, Zugriff: 19.06.2013.
http://www.footstepsorg.org/about.php, Zugriff: 11.03.2016.
http://forward.com/about/history/, Zugriff: 25.02.2013.
www.harpers.org
www.jewishretreat.eu/download/Guide.pdf, Zugriff: 08.04.2016.

www.lchaimweekly.com
lubavitch.com/departments.html, Zugriff: 22.01.2014.
http://www.momentmag.com/, Zugriff: 21.03.2014.
www.newyorker.com
www.newyorker.com/magazine/timeline, Zugriff: 25.02.2013.
www.noahide.org, Zugriff: 09.12.2014.
http://non-profit-organizations.findthebest.com/l/28478/Chassidus-Unlimited-Inc, Zugriff: 11.02.2014.
http://www.nycompaniesindex.com/mendelsohn-press-inc-y1g0/, Zugriff: 07.02.2014.
www.nytimes.com
www.ohelchabad.org/templates/articlecco_cdo/aid/78447/jewish/Conduct.htm, Zugriff: 14.06.2013.
www.ohelchabad.org/templates/articlescco_cdo/aid/85168/jewish/The-Visitor_Center.htm, Zugriff: 14.6.2013.
http://www.ou.org/jewish_action/about-us/, Zugriff: 18.03.2014.
http://reformjudaismmag.org/who/, Zugriff: 21.03.2014.
http://www.rrc.edu/sites/default/files/legacy/Eisenstein%20Reconstructionist%20Archives.pdf, Zugriff: 09.12.2013.
www.sfb-frueheneuzeit.uni-muenchen.de/archiv/2010/67dez10.html, Zugriff: 20.02.2012.
www.sie.org, Zugriff: 27.01.2014.
http://wcbsfm.cbslocal.com/photo-galleries/2012/12/07/hanukkah-in-nyc-mayor-bloomberg-lights-midtown-menorah/, Zugriff: 14.06.2014.
[Wikipedia-Eintrag]: „Allan Nadler“, o.D., unter: http://en.wikipedia.org/wiki/Allan_Nadler, Zugriff: 18.11.2013.

[Interviews]

Experten

Interview mit Berger, David, *Yeshiva University* [13.06.2011].
Interview mit Harris, Lis, *Columbia University* [20.05.2011].
Interview mit Heilman, Samuel, New Rochelle [27.06.2011].
Interview mit Wolfson, Elliot R., *New York University* [10.06.2011].
Interview mit Yanover, Yori, Manhattan, New York City [05.06.2011].

‚Aussteiger‘

Interview mit einem Chabad Lubavitcher, Williamsburg, Brooklyn [05.07.2011].
Interview mit einem *Satmarer*, Williamsburg, Brooklyn [05.07.2011].

[Gespräche]

Chabad Lubavitcher in Crown Heights, Brooklyn [04.07.2011], [07.07.2011].
Israelischer Geschäftsmann in Phnom Penh [24.08.2014].
Mitarbeiterin von *footstep* [11.07.2011].

[Emailkontakte]

Berger, David: „Chabad Lubavitch“ “, persönliche Email an die Autorin, 30.06.2016.
Brenner, Frédéric: „Re: picture of 'The Rebbe'“, persönliche Email an die Autorin, 27.02.2014.
Hartman, Menachem: „Re: Chabad vietnam“, persönliche Email an die Autorin, 19.09.2014.
Nadler, Allan: „Re: Chabad Lubavitch“, persönliche Email an die Autorin, 18.11.2013.
Katz, Maya Balakirsky: „Re: picture of the menorah”, persönliche Email an die Autorin, 08.03.2013.

Forschungsliteratur

Ahlberg, Sture: *Messianic Movements: A Comparative analysis of the Sabbatians, the People's Temple and the Unification Church*, Stockholm: Almqkist & Wiksell, 1986.

Albertini, Francesca Yardenit: *Die Konzeption des Messias bei Maimonides und die frühmittelalterliche islamische Philosophie*, Berlin: De Gruyter, 2009.

Albertini, Francesca Yardenit: „Geschichte, Erlösung und Messianismus bei Franz Rosenzweig und Walter Benjamin. Zu einer ‚politischen' Interpretation des Sterns der Erlösung ", in: diess.: *Die Vision eines anderen Judentums: Ausgewählte Schriften* (hrsg. von Claus-Steffen Mahnkopf), Berlin: Hentrich&Hentrich, 2014, S. 146-170.

Altmann, Christiane: „Religiöser Nonkonformismus im Judentum? Überlegungen zu Chabad Lubavitch in den USA", in: *ZfR* 23(1), 2015, S. 116-132.

Altshuler, Mor: *The Messianic Secret of Hasidim*, Leiden; Boston: Brill, 2006.

Antes, Peter (Hg.): *Große Religionsstifter: Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nānak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi*, Augsburg: Weltbild, 2001.

Aran, Gideon: „Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)", in: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.): *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Pr., 1995, S. 265-344.

Aran, Gideon: „Redemption as a Catastrophe: The Gospel of Gush Emunim", in: Sivan, Emmanuel; Friedman, Menachem M. (Hg.): *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1990, S. 157-175; 222-224.

Auffarth, Christoph: „Europäische Religionsgeschichte – ein kulturwissenschaftliches Projekt", in: *Theologische Literaturzeitung* 135 (6), 2010, S. 755-768.

Bader, Chris: „When Prophecy Passes Unnoticed: New Perspectives on Failed Prophecy", in: *Journal for Scientific Study of Religion* 38(1), 1999, S. 119-131.

Balint, Iuditha; Dingeldein, Hannah; Lämmle, Katrin: „Protest, Empörung, Widerstand. Zur Analyse von Auflehnungsbewegungen. Eine Einleitung", in: diess. (Hg.): *Protest, Empörung, Widerstand. Zur Analyse von Auflehnungsbewegungen*, Konstanz: UVK, 2014, S. 9-15.

Balint, Iuditha; Dingeldein, Hannah; Lämmle, Katrin (Hg.): *Protest, Empörung, Widerstand. Zur Analyse von Auflehnungsbewegungen*, Konstanz: UVK, 2014.

Barnai, Jacob: „Some Social Aspects of the Polemics between Sabbatians and their Opponents", in: Goldish, Matt; Popkin, Richard H. (Hg.): *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture* Vol. 1 Jewish Messianism in the Early Modern World, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001, S. 77-90.

Baron, Salo Wittmayer: „Messianic and Sectarian Movements", in: Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 162-186.

Bartuschat, Wolfgang: *Baruch de Spinoza*, München: Beck, ²2006 (1996).

Batnitzky, Leora: *How Judaism Became a Religion – An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton; Oxford: Princeton Univ. Pr., 2011.

Baumgarten. Albert I. (Hg): *Apocalyptic Time*, Leiden; Boston: Brill Academic Pub., 2000.

Baumgarten, Albert I.: „Introduction", in: ders. (Hg.): *Apocalyptic time*, Brill: Leiden; Boston; Köln, 2000, S. vii-xv.

Beintker, Michael: „Der Zerfall des säkularisierten Messianismus", in: Goodman-Thau, Eveline; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Messianismus zwischen Mythos und Macht*, Berlin: Akademie Verl., 1994, S. 165-176.

Belcove-Shalin, Janet: „Introduction: New World Hasidism", in: diess. (Hg.): *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 1-30.

Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995.

Bellah, Robert N.: „Religion in America“, in: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96 (1), 1967, S. 1-21.

Ben-Sasson, Haim Hillel: „Kiddush Ha-Shem: Historical Aspects“, in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 12, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, ²2007 (1996), S. 142-145.

Ben-Sasson, Haim Hillel: „Messianic movements“, in: Roth, Cecil [u.a.] (Hg.): *EJ* Vol. 11, Jerusalem: Keter Publishing House, 1996, Sp. 1417-1427.

Berger, David: *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Age*, Northvale, NJ [u.a.]: Jason Aronson, ²1996 (1979).

Berger, Rhonda Edna: *An Exploration into the Lubavitcher Hasidic Leadership Kinship Alliance Network*, New York: Max Weinreich Center for Advanced Jewish Studies of the YIVO, 1977.

Berger-Sofer, Rhonda: „Political Kinship Alliances of a Hasidic Dynasty”, in: *Ethnology* 23(1), 1984, S. 49-62.

Berman, Elise: „Voice of outreach: The Construction of Identity and Maintance of Social Ties among Chabad-Lubavitch Emissaries”, in: *Journal for Scientific Study of Religion* 48 (1), 2009, S. 69-85.

Besier, Gerhard: „’The First of our Liberties ... a Lustre to our Country.’ Zum Verständnis der Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten von Amerika“, in: (mit Aufsätzen und Essays von) Besier, Gerhard [u.a.]: *Religionsfreiheit und Konformismus – Über Minderheiten und die Macht der Mehrheit*, Münster: Lit-Verlag, 2004, S. 27-48.

Biale, David: „Gershom Scholem on Jewish Messianism”, in: Saperstein, Marc (Hg): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 521-550.

Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.

Bigalke, Bernadett: „Der Theosoph Hermann Rudolph: ein Lehrer aus Berufung“, in: *RSG* 10 (1), 2009, S. 93-111.

Bigalke, Bernadett; Kunert, Jeannine; Neef, Katharina: „Europa als religionswissenschaftliches Feld. Europäische Religionsgeschichte revisited“, in: *RSG* 12(2), 2011, S. 317-342.

Bilu, Yoram; Zvi, Mark: „Between Tsaddiq and Messiah: A Contemparative Analysis of Chabad and Breslav Hasidic Group”, in: Wexler, Philip; Garb, Jonathan (Hg.): *After Spirituality: Studies in Mystical Tradition*, New York, NY [u.a.]: Lang, 2012, S. 47-78.

Bin-Nun, Ariel: *Einführung in das Recht des Staates Israel*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Blidstein, Gerald J.: „Messiah in Rabbinic Thought“, in: Roth, Cecil (Hg.)[u.a.]: *EJ* Vol. 11, Jerusalem: Keter Publishing House, 1996, Sp. 1410-1412.

Bloom, Stephen G.: *Postville: A Clash of Cultures in Heartland America*, New York [u.a.]: Harcourt, 2000.

Bogner, Alexander; Menz, Wolfgang: „Experteninterviews in der qualitativen Sozialforschung. Zur Einführung in eine sich intensivierende Methodendebatte“, in: Bogner, Alexander [u.a.] (Hg.): *Experteninterviews. Theorien, Methoden, Anwendungsfelder*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, S. 7-31.

Bohrer, Karl Heinz; Scheel, Kurt: „Zu diesem Heft“, in: Merkur 65 (9/10), 2011, S. 753f.

Bolz, Nobert: „Der Reaktionär und die Konformisten des Andersseins“, in: *Merkur* 65 (9/10), 2011, S. 781-789.

Bolz, Norbert: *Die Konformisten des Andersseins. Ende der Kritik*, München: Fink, 1999.

Bosk, Charles L.: „The Routinization of Charisma: The Case of the Zaddik”, in: *Sociological Inquiry* 49 (2,3), 1979, S. 150-167.

Brenner, Michael (Hg.): *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart. Politik, Kultur und Gesellschaft*, München: Beck, 2012.

Brenner, Michael: „Warum München nicht zur Hauptstadt des Zionismus wurde – Jüdische Religion und Politik um die Jahrhundertwende“, in: Brenner, Michael; Weiss, Yfaat (Hg.): *Zionistische Utopie – Israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München: Beck, 1999, S. 39-52.

Brenner, Michael; Weiss, Yfaat (Hg.): *Zionistische Utopie – Israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München: Beck, 1999.

Bromley, David G.; Shupe, Anson D., Jr.: *Strange Gods. The Great American Cult Scare*, Boston: Beacon Pr., 1981.

Brown, Benjamin: „Orthodox Judaism”, in: Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan J. (Hg.): *The Blackwell Companion to Judaism*, Oxford: Blackwell, 2000, S. 311-333.

Brumlik, Micha: „Ein König von Fleisch und Blut? Inkarnation im Judentum“, in: Palmer, Gesine; Brose, Thomas (Hg.): *Religion und Politik: Das Messianische in Theologien, Religionswissenschaften und Philosophien des Zwanzigsten Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, S. 125-139.

Buber, Martin: „Die jüdische Mystik“, in: Groiser, David: *Martin Buber Werkausgabe 2.1 Mythos und Mystik. Frühe religionswissenschaftliche Schriften*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2013.

Buber, Martin: *The Origin and Meaning of Hasidism*, New York: Harper & Row, 1960.

Buckser, Andrew: „Chabad in Copenhagen: Fundamentalism and Modernity in Jewish Denmark”, in: *Ethnology* 44 (2), 2005, S. 125-145.

Burns, Ric [u.a.]: *New York: Die illustrierte Geschichte von 1609 bis heute*, München: Frederking & Thaler, 2002.

Burridge, Kenelm: „Messias/messianische Bewegungen IV. Neuzeit“, in: Müller, Gerhard (Hg.): *TRE* Bd. XXII, Berlin; New York: De Gruyter/Evang. Verlagswerk, 1992 (Studienausgabe), S. 635-638.

Carlebach, Elisheva: *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagit and the Sabbatian Controversies*, New York: Columbia Univ. Pr., 1990.

Carlebach, Elisheva: „The Sabbatean Posture of German Jewry”, in: Elior, Rachel (Hg.): *The Sabbatean Movement and Its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism* Bd. 2, Jerusalem: Institute of Jewish Studies, 2001, S. 1-29.

Chai, Soo-Il: *Die messianische Hoffnung im Kontext Koreas*, Ammersbek bei Hamburg: Verlag an der Lottbek Jensen, 1990.

Charlesworth, James H.; Lichtenberger, Hermann; Oegema, Gerbern S.: *Qumran Messianism: Studies in the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.

Cohn, Norman: *Das Ringen um das Tausendjährige Reich – Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen*, Bern; München: Franke Verlag, 1961.

Cohn, Norman: *The Pursuit of the Millennium*, London: Secker & Warburg, 1957.

Dahan, Alon: *A Dwelling Place in the Lower Levels: The Messianic Ideas of Menachem Mendel Schneerson*, Hochschulschrift: Hebrew Univ. of Jerusalem, Diss., 2006 [hebr.].

Dahan, Allon: „Maavakei HaYerusha B’Chasidut ChaBaD“, in: *Kivunim Chadashim* 17, 2008, S. 204-219 [hebr.].

Dahan, Alon: *The Final Redeemer: The Messianic Doctrine of Rabbi Menachem Mendel Schneerson, the Lubavitcher Rebbe*, Tel Aviv: Ḳonṭenṭo deh Semriḳ, 2014 [hebr.].

Dahan, Alon: „The Last Redeemer without a Successor: Did R. Menachem Mendel Schneerson Choose Not to Appoint an Heir for Messianic Reasons?”, in: *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 17, 2008, S. 289-309 [hebr.].

Dahan, Alon: „The Second Coming of R. Menachem Mendel Schneerson: Chabad Teachings about the Return of the Messiah in the Post-Schneerson Era”, in: *Zehuyot: Ketav et le-tarbut ve-le-zehut Yehudit* 4, 2013, S. [hebr.].

Dan, Joseph; Schäfer, Peter (Hg.): *Gershom Scholem's Major trends in Jewish mysticism 50 years after: proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Tübingen: Mohr, 1993.

Dan, Joseph: „Scholem’s View of Jewish Messianism”, in: *Modern Judaism* 12 (2), 1992, S. 117-128.

Dan, Joseph: „The Contemporary Hasidic Zaddik: Charisma, Heredity, Magic and Miracle", in: Cohn-Sherbok, Dan (Hg.): *Divine Intervention and Miracles in Jewish Theology*, Lewiston, NY: Lampeter: Edwin Mellen Pr., 1996, S. 195-214.

Dan, Joseph: „The Doctrine of the Messiah in the Middle Age", in: Roth, Cecil [u.a.] (Hg.): *EJ* Vol. 11, Jerusalem: Keter Publishing House, 1996, Sp. 1412-1415.

Dan, Joseph: „The Duality of Hassidic Messianism", in: Etkes, Immanuel [u.a.] (Hg.): *Within Hasidic Circles – Studies in Hasidism in Memory of Mordechai Wilensky*, Jerusalem: Mosad Bialik, 1999, S. 299-315 [hebr.].

Dan, Joseph: „The Emergence of the Messianic Mythology in 13th Century Kabbalah", in: Dan, Robert (Hg.): *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, Budapest; Leiden: Akadémiai Kiadó, 1988, S. 57-68.

Danzger, Herbert M.: *Returning to Tradition: The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*, New Haven: Yale Univ. Pr., 1989.

Danzger, Herbert M.: „The 'Return' to Traditional Judaism at the End of the Twentieth Century: Cross Cultural Comparisons", in: Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan J. (Hg.): *The Blackwell Companion to Judaism*, Oxford: Blackwell, 2000, S. 495-511.

Danzger, Herbert M.: „Toward a Redefinition of 'Sect' and 'Cult': Orthodox Judaism in the United States and Israel", in*: Comparative Social Research* 10, 1987, S. 113-123.

Davidman, Lynn: „Accommodation and resistance to modernity: A Comparison of Two Contemporary Orthodox Jewish Groups", in: *Sociological Analysis* 51(1), 1990, S. 35-51.

Davidman, Lynn; Stocks, Janet: „Varieties of Fundamentalist Experience: Lubavitch Hasidic and Fundamentalist Christian Approaches to Contemporary Family Life", in: Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 107-133.

Davidman, Lynn: *Tradition in a Rootless World. Women Turn to Orthodox Judaism*, Berkeley: Univ. of California Pr., 1991.

Davidman. Lynn: „Turning to Orthodox Judaism", in: Goldberg, Harvey E.: *The Life of Judaism*, Berkeley, Los Angeles; London: Univ. of California Pr., 2001, S. 93-103.

Dein, Simon: „A Messiah from the Dead: Cultural Performance in Lubavitcher Messianismus", in: *Social Compass* 57 (4), 2010, S. 537-554.

Dein, Simon; Dawson, Lorne L.: „The 'Scandal' of the Lubavitch Rebbe: Messianism as a Response to Failed Prophecy", in: *Journal of Contemporary Religion* 23 (2), 2008, S. 163-180.

Dein, Simon: „Jewish Millennialism and Violence", in: Al-Rasheed, Madawi; Shterin, Marat (Hg.): *Dying for Faith. Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*, London; New York: Tauris, 2009, S. 153-163, 202f.

Dein, Simon: „Letters to the Rebbe: Millenium, Messianism and Medicine amongst Lubavitch of Stamford Hill, London", in: *International Journal of Social Psychiatry* 38 (4), 1992, S. 262-272.

Dein, Simon: „Lubavitch: A Contemporary Messianic Movement", in: *Journal of Contemporary Religion* 12 (2), 1997, S. 191-204.

Dein, Simon: *Lubavitcher Messianism. What Really Happens When Prophecy Fails?*, London: Continuum, 2011.

Dein, Simon; Littlewood, Roland: „The effectiveness of words: Religion and Healing among the Lubavitch of Stamford Hill", in: *Culture, Medicine and Psychiatry* 19 (3), 1995, S. 339-383.

Dein, Simon: *Religion and Healing among the Lubavitch Community in Stamford Hill, North London – A Case Study of Hasidism*, Lewiston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Pr., 2004.

Dein, Simon: „What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch", in: *Sociology of Religion* 62 (3), 2001, S. 383-401.

Demant, Peter: „Jünger der Erlösung – Ideologische Wurzeln des Gusch Emunim", in: *Babylon – Beiträge zur jüdischen Gegenwart* 3, 1988, S. 40-51.

Davis, Derek D.: „Explaining the Complexities of Religion and State in the United States: Separation, Integration, and Accommodation", in: ders.; Besier, Gerhard (Hg.): *International Perspectives*

on Freedom and Equality of Religious Belief, Waco, Texas: J.M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, 2002, S. 169-181.

Diner, Dan: „Im Zeichen des Banns“, in: Brenner, Michael (Hg.): *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart*, München: Beck, 2012, S. 15-60, 447-452.

Dinur, Benzion: „The Messianic-Prophetic Role of Baal Shem Tov”, in: Saperstein, Marc (Hg): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 377-388.

Dinur, Benzion: „The Origins of Hasidism and its Social and Messianic Foundations“, in: Hundert, Gershon David (Hg.): *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, New York; London: New York Univ. Pr., 1991, S. 86-208.

Don-Yehiya, Eliezer: „Jewish Messianism, Religious Zionism and Israeli Politics: The Impact and Origins of Gush Emunim”, in: *Middle Eastern Studies* 23 (2), 1987, S. 215-234.

Don-Yehiya, Eliezer: „Two Movements of Messianic Awakening and Their Attitude to Halacha, Nationalism, and Democracy: The Cases of Habad and Gush Emunim“, in: Sokol, Moshe (Hg.): *Tolerance, Dissent, and Democracy. Philosophical, Historical, and Halakhic Perspectives*, Northvale, N.J.: Aronson, 2002, S. 261-309.

Dubnow, Simon: *Geschichte des Chassidismus* Bd. I, Berlin: Jüdischer Verlag, 1982.

Durkheim, Emile: *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ^{6}2003 (1977).

Eggert, Wolfgang: *Erst Manhattan – Dann Berlin. Messianisten-Netzwerke treiben zum Weltende*, München: Chronos Medien, 2005.

Ehrlich, M. Avrum: *Leadership in HaBaD Movement. A Critical Evaluation of HaBaD Leadership History and Succession*, Northval, NJ [u.a.]: J. Aronson, 2000.

Ehrlich, M. Avrum: *The Messiah of Brooklyn. Habad Hasidism from Schneerson to his Successors*, New Jersey: KTAV, 2004.

Eisenberg, Robert: *Boychiks in the Hood: Travels in the Hasidic Underground*, San Francisco: Harper Collins, 1995.

Elfenbein, Stefan W.: *The New York Times – Macht und Mythos eines Mediums*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1996.

Elior, Rachel: „Breaking the Boundaries of Time and Space in Kabbalistics Apocalypticism”, in: Baumgarten. Albert I. (Hg): *Apocalyptic Time*, Leiden; Boston: Brill Academic Pub., 2000, S. 187-197.

Elior, Rachel: „Exile and redemption in Jewish Mystical Thought”, in: *Studies in Spirituality* 14, 2004, S. 1-15.

Elior, Rachel: „Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the 16th Century”, in: *Revue des Etudes Juives* 145 (1-2), 1986, S. 35-49.

Elior, Rachel: „The Lubavitch Messianic Resurgence: The Historical and Mystical Background 1939-1996“, in: in: Schäfer, Peter; Cohen, Mark (Hg.): *Toward the millennium – Messianic expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Bonn; Köln: Brill, 1998, S. 383-408.

Elior, Rachel: *The Mystical Origin of Hasidism*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006.

Elior, Rachel: **תורת אחרות ההפכים התיאוסופיה של חבד** [Einheit der Gegensätze. Die mystische Theosophie Chabads], Jerusalem: The Bialik Institute, 1992 [hebr.].

Elior, Rachel: *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1992.

Elior, Rachel (Hg.): *The Sabbatean Movement and Its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism* (2 Bd.), Jerusalem: Institute of Jewish Studies, 2001[hebr./engl.].

Encyclopaedia Hebraica: „Jesus. In Talmud and Midrash“, in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 11, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, ²2007 (1996), S. 249-251.

Etkes, Immanuel: *Rabbi Shneur Zalman of Liady: The Origins of Chabad Hasidism*, Waltham, Mass.: Brandeis Univ. PR., 2015.

Etkes, Immanuel: „The Zaddik. The Interrelationship between religions doctrine and social organization”, in Rapoport-Albert, Ada (Hg.): *Hasidism Reappraised*, London: Littman, 1997, S. 159-167.

Eulitz, Melanie: „Globaler Chassidismus, lokales Jüdischsein. Die weltweite innerjüdische Missionierung von Chabad Lubavitch und ihr Wirken in Deutschland“, in: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010*, Wiesbaden: Springer VS, CD Rom, 2013.

Faber, Salamon: „The Lubavitch Library“, in: *Jewish Book Annual* 46, 1988, S. 177-183.

Fader, Ayala; Goldschmidt, Henry; Heilman, Samuel; Kirshenblatt-Gimblett, Barbara; Rosenthal, Paul; Shandler, Jeffrey: „Jewish Children’s Museum: A Virtual Roundtable on Material Religion”, in: *Material Religion* 3 (3), 2007, S. 404-427.

Fader, Ayala: *Mitzvah Girls. Bringing up the Next Generation of Hasidic Jews in Brooklyn*, Princeton, N.J.: Princeton Univ. Pr., 2009.

Farber, Roberta Rosenberg; Waxman, Chaim I.: „Post modernity and the Jews – Identity, Identification, and Community“, in: Farber, Roberta Rosenberg (Hg.) [u.a]: *Jews in America – A contemporary Reader*, Hanover [u.a.]: Brandeis Univ. Pr., 1999, S. 395-407.

Feldman, Jan: *Lubavitchers as Citizens. A Paradox of Liberal Democracy*, Ithaca; London: Cornell Univ. Pr., 2003.

Festiger, Leon; Riecken, Henry W.; Schachter, Stanley: „Unfulfilled Prophecies and Disappointed Messiahs“, in: Stone, J.R. (Hg.): *Expecting Armageddon – Essential Readings in Failed Prophecy*, London: Routledge, 2000, S. 31-53.

Festinger, Leon; Riecken, Henry W.; Schachter, Stanley: *When Prophecy Fails*, London: Pinter&Martin Ltd., 2008.

Foxbrunner, Roman A.: *Habad Hasidism of R. Shneur Zalman of Lyady*, Tuscaloosa; London: Univ. of Alabama Pr., 1992.

Frank, Daniel; Goldish, Matt: „Rabbinic Culture and Dissent. An Overview”, in: diess. (Hg.): *Rabbinic Culture and its Critics. Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, Detroit; Michigan: Wayne State Univ. Pr., 2008, S. 1-53.

Frank, Daniel; Goldish, Matt (Hg.): *Rabbinic Culture and its Critics. Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, Detroit; Michigan: Wayne State Univ. Pr., 2008.

Franzmann, Manuel; Gärtner, Christel; Köck, Nicole (Hg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS-Verlag, 2006.

Friedman, Menachem: „Habad as Messianic Fundamentalism: From Local Particularism to Universal Jewish Mission“, in: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.): *Accounting for Fundamentalism*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Pr., 1994, S. 328-357.

Friedman, Menachem: „Haredim Confront the Modern City“, in: Medding, Peter Y. (Hg.): *Studies in Contemporary Jewry* Vol. 2, Bloomington: Indiana Univ. Pr., 1986, S. 74-96.

Friedman, Menachem: „Messiah and Messianism in Habad Hassidic Sect”, in: Joel, David A.[u.a.](Hg.): *Gog and Magog Wars. Jewish Messianism and Apocalypticism in Past and Present*, Tel Aviv: Yediot Aharonot-Hemed, 2001, S. 174-229 [hebr.].

Friedman, Menachem M.: „The State of Israel as a Theological Dilemma“, in: Kimerling, Barukh (Hg.): *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1989, S. 165-215.

Früh, Werner: *Inhaltsanalyse – Theorie und Praxis*, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, ^{5}2001 (1981).

Fülbier, Ulrich: *Die Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland und den Vereinigten Staaten von Amerika unter spezieller Berücksichtigung der jeweiligen Methodik der Verfassungsinterpretation*, Berlin: Duncker & Humblot, 2003.

Funke, Thomas Gerrith: *Die Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der USA*, Berlin: Duncker&Humblot, 2006.

Garb, Jonathan: „The Cult of the Saints in Lurianic Kabbalah”, in: *The Jewish Quarterly Review* 98 (2), 2008, S. 203-229.

Gartner, Lloyd P. [u.a.]: „New York City 1920-1970”, in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 15, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, ^{2}2007 (1996), S. 212-222.

Gebhardt, Jürgen: „Messianische Politik und ideologische Massenbewegung“, in: Knoll, Joachim H.; Schoeps, Julius H. (Hg.): *Von kommenden Zeiten. Geschichtsprophetien im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart: Burg-Verlag, 1984, S. 40-49.

Gelfert, Hans-Dieter: *Typisch amerikanisch. Wie die Amerikaner wurden, was sie sind*, München: Beck, 2002.

Gipps, Robert: „Lines, Circles, Points: Messianic epistemology in Cohen, Rosenzweig, and Benjamin“, in: Schäfer, Peter; Cohen, Mark (Hg.): *Toward the millennium – Messianic expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Bonn; Köln: Brill, 1998, S. 363-382.

Girtler, Roland: *Methoden der Feldforschung*, Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag, ^{4}2001 (1984).

Gladigow, Burkhard: „Europäische Religionsgeschichte“, in: Kippenberg, Hans G.; Luchesi, Brigitte (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: diagonal-Verlag, 1995, S. 21-42.

Glanz, David: „An Interpretation of Jewish Counterculture”, in: *Jewish Social Studies* 39 (1-2), 1977, S. 117-128.

Glanz, David; Harrison, Michael I.: „Varieties of Identity Transformation: The Case of Newly Orthodox Jews”, in: *Jewish Journal of Sociology* 20 (2), 1978, S. 129-141.

Glanz, David; Mayer, Egon: „American Jewish Religiosity: A New Perspective – Modern Orthodoxy and Jewish Counter-culture“, in: *Forum* 35, 1979, S. 177-131.

Glazer, Nathan: *We Are All Multiculturalists Now*, Cambrige, Mass.; London: Harvard Univ. Pr., 1997.

Glazer, Nathan; Moynikan, Daniel Patrick: *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puertor Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, Mass.: The M.V.T. Pr., ²1964 (1963).

Gleason, Philip: „American Identity and Americanization”, in: Peterson, William; Novak, Michael, Gleason, Philip (Hg.): *Concepts of Ethnicity*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1982, S. 57-143.

Goffman, Erving: *Stigma – Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975.

Goodman-Thau, Eveline; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Messianismus zwischen Mythos und Macht*, Berlin: Akademie Verl., 1994.

Goldberg, Shelly: *The Zaddik's Soul after His 'Histalkut' (Death): Continuity and Change in the Writings of 'Nesiey' (Presidents of) Habad*, Hochschulschrift: Bar Ilan Univ., Diss., 2003 [hebr.].

Goldish, Matt: „Introduction”, in: Goldish, Matt; Popkin, Richard H. (Hg.): *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture* Vol. 1 Jewish Messianism in the Early Modern World, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001, S. xv-xix.

Goldish Matt; Popkin, Richard H. (Hg.): *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture* Vol. 1 Jewish Messianism in the Early Modern World, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001.

Goldish, Matt: *The Shabbatean prophets*, Cambridge, Mass.; London: Harvard Univ. Pr., 2004.

Goldish, Matt: „Toward a Reevaluation of the Relationship Between Kabbalah, Sabbateanism, and Heresy“, in: Frank, Daniel; Goldish, Matt (Hg.): *Rabbinic Culture and its Critics*, Detroit; Michigan: Wayne State Univ. Pr., 2008, S. 393-407.

Goldschmidt, Henry: „'Crown Heights is the Center of the World': reterritorializing a Jewish Diaspora“, in: *Diaspora* 9 (1), 2000, S. 83-106.

Goldschmidt, Henry: „Food Fights: Contesting ‚Cultural Diversity' in Crown Heights“, in: Checker, Melissa; Fishman, Maggie (Hg.): *Local Action: Cultural Activism, Power and Public Life in America*, New York: Columbia Univ. Pr., 2004, S. 159-183.

Goldschmidt, Henry: *Race and Religion among the Choosen People of Crown Heights*, New Brunswick, N.J.: Rutgers Univ. Pr., 2006.

Goldschmidt, Henry: „Religion, Reductionism, and the Godly Soul: Lubavitch Hasidic Jewishness and the Limits of Classificatory Thought”, in: *Journal of the American Academy of Religion* 77 (1-2), 2009, S. 547-572.

Goldschmidt, Henry: „Suits and Souls: Trying to tell a Jew when you see one in Crown Heights”, in: Abramovitch, Ilana; Galvin, Sean (Hg.): *Jews of Brooklyn*, Hanover, NH: Brandeis Univ. Pr. and the Univ. Pr. of New England, 2002, S. 214-223.

Goldschmidt, Henry: „The Voices of Jacob on the Streets of Brooklyn: Black and Jewish Israelites in and around Crown Heights“, in: *American Ethnologist* 33 (3), 2006, S. 378-396.

Gordon, Milton M.: *Assimilation in America: Theory and Reality*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961.

Gordon, Milton M.: *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, New York: Oxford Univ. Pr., 1964.

Gorenberg, Gershom: *The End of Days. Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*, New York [u.a.]: Free Press, 2000.

Gotzmann, Andreas: „Vom problematischen Dasein eines Reformers: Abraham Geigers Leben an vorderster Front“, in: Wiese, Christian; Homolka, Walter; Brechenmacher, Thomas: *Jüdische Existenz in der Moderne : Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums*, Berlin; Boston, Mass.: De Gruyter, 2013, S. 59-111.

Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* Bd. 9, Berlin: Arani-Verlag, 1996 (Neudruck der zweiten Ausgabe bearb. von M. Brann Leipzig: Oskar Leiner, 1907).

Graul, Johannes: *Nonkonforme Religionen im Visier der Polizei. Eine Untersuchung am Beispiel der Mazdaznan-Religion im Deutschen Kaiserreich*, Würzburg: Ergon-Verl., 2013.

Green, Arthur: „The Zaddiq as Avis Mundi in Later Judaism”, in: *Journal of the American Academy of Religion* 45, 1977, S. 327-347.

Green, Arthur: „Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddiq”, in: ders. (Hg.): *Jewish Spirituality* Vol. 2: From the Sixteenth Century Revival to the Present, London: Routledge & Kegan, 1987, S. 127-156.

Greenberg, Gershon: „Assimilation as Churban According to Wartime American Orthodoxy (Chabad Chassidim)”, in: *Studies in Jewish Civilization* 2, 1992, S. 161-177.

Greenberg, Gershon: „Mahane Israel – Lubavitch 1940-1945: Actively responding to khurbn”, in: Berger, Alan L. (Hg.): *Bearing Witness to the Holocaust: 1939-1989*, Lewiston: Edwin Mellen Press, 1991, S. 141-163.

Greenberg, Gershon: „Redemption after the Holocaust according to Mahane Israel – Lubavitch 1940-45“, in: *Modern Judaism* 12 (1), 1992, S. 61-84.

Greenberg, Gershon: „Sect of Catastrophe: Mahane Israel-Lubavitch, 1940-1945”, in: Mor, Menahem (Hg.): *Jewish Sects, Religions Movements & Political Parties*, Omaha, Neb.: Cerighton Univ. Pr., 1992, S. 165-184.

Green, William Scott; Silverstein, Jed: „The Doctrine of the Messiah”, in: Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan (Hg.): *The Blackwell Companion to Judaism*, Oxford: Blackwell, 2000, S. 247-267.

Green, William Scott: „Introduction: Messiah in Judaism: Rethinking the Question”, in: Neusner, Jacob; Green, William Scott; Frerichs, Ernest S. (Hg.): *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr., 1987, S. 1-13.

Greschat, Hans-Jürgen: „Der kommende Heilbringer – Messianismus als Phänomen der außerbiblischen Religionsgeschichte“, in: Greschat, Hans-Jürgen [u.a.]: *Jesus – Messias? Heilserwartung bei Juden und Christen*, Regensburg: Pustet, 1982, S. 9-26.

Greschat, Hans-Jürgen [u.a.]: *Jesus – Messias? Heilserwartung bei Juden und Christen*, Regensburg: Pustet, 1982.

Greßmann, Hugo: *Der Messias*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.

Grözinger, Karl E.: „Abraham Geigers theologische Wende vor dem Hintergrund der neuzeitlichen Debatte um Religion und Vernunft“, in: Wiese, Christian; Homolka, Walter; Brechenmacher, Thomas (Hg.): *Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums*, Berlin; Boston: De Gruyter, 2013, S. 15-36.

Grözinger, Karl E.: *Jüdisches Denken – Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus* Bd. 2, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 2005.

Grözinger, Karl E.: „Zahlen, die auf das Ende deuten. Jüdische Endzeithoffnungen als Spiegel der Generationen“, in: Schoeps, Julius H. [u.a.] (Hg.): *Geschichte, Messianismus und Zeitenwende*, Berlin; Wien: Philo, 2000, S. 209-227.

Grözinger, Karl E.: „Zahlen, die Geschichte machen. Die Zahl als Orientierungshilfe in der jüdischen Historiosophie“, in: Brugger, Eveline; Keil, Martha (Hg.): *Die Wehen des Messias: Zeitenwende in der jüdischen Geschichte*, Berlin; Wien: Philo, 2001, S. 67-89.

Gutwirth, Jacques: „Fieldwork Method and the Sociology of Jews: Case Studies of Hassidic Communities“, in: *Jewish Journal of Sociology* 20, 1978, S. 49-58.

Hagemann, Steffen: *Die Siedlerbewegung. Fundamentalismus in Israel*, Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verl., 2010.

Hagemann, Steffen: *Für Volk, Land und Thora: Ultra-Orthodoxie und messianischer Fundamentalismus im Vergleich*, Berlin: Schiler, 2006.

Handelman, Susan: „Putting Women in the Picture”, in: Kraus, Yitzchak; Hallamish, Moshe (Hg.): *The Chabad Movement in the Twentieth Century*, Ramat-Gan: Bar Ilan Univ. Pr., 2005 [im Erscheinen] (zugänglich unter www.chabad.org/theJewishWoman/article_cdo/aid/161694/jewish/Putting-Women_in_the_Picture.htm, Zugriff: 07.03.2016).

Handelman, Susan: „Women and the Study of Torah in the Thought of the Lubavitcher Rebbe”, in: Halperin, Micah D.; Safrai, Chana (Hg.): *Jewish Legal Writing by Women*, Jerusalem: Urim, 1998, S. 143-178.

Hadley, Daniel: „The Rebbe in The New York Times“, in: *The Queens College Journal of Jewish Studies*, 2006, S. 32-39.

Harris, Lis: *Holy Days. The World of Hasidic Family*, New York: Summit books, 1985.

Harst, Sylva: *Brauchen wir einen Messias? Messias-Erwartungen und Endzeitsehnsucht vom alten Ägypten bis zum neuen Amerika*, Berlin: Lit-Verlag, 2009.

Hasdai, Yaacov: „The Origins of the conflict between Hasidim and Mitnagdim“, in: Bezalel, Safran (Hg.): *Hasidism: Continuity or Innovation?*, Cambridge, Mass.; London: Harvard Univ. Pr., 1988, S. 27-45.

Hase, Thomas: *Askese und Protest. Formen religiöser Weltablehnung in den gegenkulturellen Milieus des innerprotestantischen Nonkonformismus*, Leipzig, Univ., Habil.-Schr., 2006.

Hase, Thomas: „Critiscism and Protest in 17th and 18th century Protestant Nonconformism. Religious Misfits on Church and State”, in: *RSG* 8 (2), 2007, S. 237-259.

Hase, Thomas: „Nonkonformismus und europäische Religionsgeschichten – Vorläufige Überlegungen“, in: *RSG* 12 (2), 2011, S. 307-315.

Hase, Thomas: *Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*, Würzburg: Ergon, 2001.

Hegner, Victoria: „Wenn Migranten religiös werden – Die ‘Renaissance’ des Chassidismus und die Rolle der baalei teshuva am Bsp. Chicago”, in: *Medaon. Magazin für Jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 4, 2009, S. 1-20.

Heilman, Samuel C.: *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodoxy Jewry*, Berkeley, LA: Univ. of Calif. Pr., 1999.

Heilman, Samuel C.: „Foreword”, in: Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1995, S. XI-XV.

Heilman, Samuel C.; Friedman, Menachem: „Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim“, in: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.): *Fundamentalism Observed*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Pr., 1991, S. 197-264.

Heilman, Samuel C.; Friedman, Menachem M.: *The Rebbe – The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*, Princeton; Oxford: Princeton Univ. Pr., 2010.

Heilman, Samuel: „Inner and Outer Identities: Sociological Ambivalence Among Orthodox Jews”, in: *Jewish Social Studies* 39 (3), 1977, S. 227-240.

Heilman, Samuel C.: *Sliding to the Right: The Contest for the Future of American Jewish Orthodoxy*, Berkeley: Univ. of Calif. Pr., 2006.

Heilman, Samuel C.: „The Gift Alms: Face-to-Face almsgiving among Orthodox Jews”, in: *Urban Life and Culture* 3 (4), 1975, S. 371-395.

Heilman, Samuel C.: *The People of the Book: Drama, Fellowship, and Religion*, Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Pr., 1983.

Heilman, Samuel C.: „Quiescent and Active Fundamentalisms: The Jewish Cases“, in: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.): *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Pr., 1994, S. 173-196.

Heilman, Samuel C.: „The Sociology of American Jewry: The Last Ten Years“, in: *Annual Review of Sociology* 8, 1982, S. 135-160.

Helmreich, William B.: *The World of The Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*, New York: Free Press, 1982.

Hirsch, Richard: „Reconstructionism“, in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 17, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, ²2007 (1996), S. 146-149.

Hofer, Thomas M.: *Gottes Rechte Kirche. Katholische Fundamentalisten auf dem Vormarsch*, Wien: Ueberreuter, 1998.

Hoffman, Edward: *Despite all Odds. The Story of Lubavitch*, New York: Simon & Schuster, 1991.

Homolka, Walter: *Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung*, Berlin: Hentrich & Hentrich, 2010.

Homolka, Walter; Rosenthal, Gilbert S.: *Das Judentum hat viele Gesichter*, München: Knesebeck, 1999.

Hobsbawm, Eric J.: *Primitive Rebels*, Manchester: Univ. Pr., 1959.

Idel, Moshe: *Messianic mystics*, New Haven: Yale Univ. Pr., 1998.

Idel, Moshe: „Messianische Wissenschaftler. Über frühe israelische Wissenschaft, Politik und Messianismus“, in: Palmer, Gesine; Brose Thomas (Hg.): *Religion und Politik: Das Messianische in Theologien, Religionswissenschaften und Philosophien des Zwanzigsten Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, S. 37-72.

Idel, Moshe: *Old Worlds, new Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth Century Thought*, Philadelphia, PA: Univ. of Pennsylvania Pr., 2009.

Idel, Moshe: „Saturn and Sabbatai Tzevi: A New Approach to Sabbateanism”, in: Schäfer, Peter; Cohen, Mark (Hg.): *Toward the Millennium – Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, S. 173-202.

Idel, Moshe: *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1988.

Idel, Moshe: „The Time of End: Apocalypticism and its Spiritualization in Abraham Abulafia Eschatology”, in: Baumgarten, Albert I. (Hg): *Apocalyptic Time*, Leiden; Boston: Brill Academic Pub., 2000, S. 155-185.

Ingber, Michael: „Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft“, in: Six, Clemens; Riesebrodt, Martin; Haas, Siegfried (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck [u.a.]: StudienVerlag, 2004, S. 91-115.

Jochnowitz, George: „Bilingualism and Dialect Mixture Among Lubavitcher Hasidic Children”, in: Fischman, Joshua A. (Hg.): *Never say die! A Thousand Years of Jiddish in Jewish Life and Letters*, The Hague: Mounton, 1981, S. 721-737.

Joel, Marcus: „The Once and Future Messiah in Early Christianity and Chabad”, in: *New Testament Studies* 47 (3), 2001, S. 381-401.

Jost, Isaak Markus: *Geschichte des Judenthums und seiner Secten* Bd. 3, Leipzig: Dörffling & Franke, 1859 (zitiert nach der Online-Ausgabe Frankfurt a.M.: Universitätsbibliothek, 2008, http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/161225, Zugriff: 23.06.2015).

Kakar, Sudhier: *Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser und ethnischer Konflikte*, München: Beck, 1997.

Kaplan, Dana Evan: *Contemporary American Judaism. Transformation and Renewal*, New York: Columbia Univ. Pr., 2009.

Katchen, Martin H.: „Who Wants Moshiach Now? Pre Millennialism and Post Millennialism in Judaism”, in: *Australian Journal of Jewish Studies* 5, 1991, S. 59-76.

Katz, Daniel: „Die Ausdeutung der Ergebnisse: Probleme und Gefahren“, in: König, René (Hg.): *Das Interview*, Köln [u.a.]: Kiepenheuer & Witsch, ⁷1969 (1952), S. 319-331.

Katz, Jacob: „Israel and the Messiah", in: Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 489-491.

Katz, Maya Balakirsky: „On the Master-Disciple Relationship in Hasidic Visual Culture: The Life and Afterlife of Rebbe Portraits in Habad 1798-2006", in: *Images* 1 (1), 2007, S. 55-79.

Katz, Maya Balakirsky: *The Visual Culture of Chabad*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr., 2010.

Katz, Maya Balakirsky: „Trademarks of Faith: Chabad and Chanukah in America", in: *Modern Judaism* 29 (2), 2009, S. 239-267.

Kaufman, Debra R.: „Engendering Orthodoxy: Newly Orthodox Women and Hasidism", in: Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 135-160.

Kaufman, Debra R.: *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*, New Jersey: Rutgers Univ. Pr., 1991.

Kaufman, Jonathan: *Broken Alliance. The Turbulent Times Between Blacks and Jews in America*, New York: Simon&Schuster, 1995.

Kaufman, Jonathan: „Black and Jews. The Struggle in the Cities", in: Salzman, Jack (Hg.): *Struggle in the Promised Land. Towards a History of Black-Jewish Relations in the United States*, New York: Oxford Univ. Pr., 1997, S. 107-122.

Khatchadourian, Haig: *The Morality of Terrorism*, New York [u.a.]: Peter Lang, 1998.

Kepplinger, Hans Mathias: *Die Kunst der Skandalisierung und die Illusion der Wahrheit*, München: Olzog, 2001.

Kippenberg, Hans G.: „Apokalypse/Messianismus/Chiliasmus", in: Cancik, Hubert [u.a.] (Hg.): *HrwG* Bd. II, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 1990, S. 9-26.

Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck, 2008.

Kippenberg, Hans G.: „Revolt against Modernism. A Note on Some Recent Comparative Studies in Fundamentalism", in: *Numen* 38, 1991, S. 128-133.

Kippenberg, Hans G.; Seidensticker, Tilman (Hg.): *Terror im Dienste Gottes. Die ‚Geistliche Anleitung' der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt a.M.; New York: Campus, 2004.

Kjær-Hansen, Kai (Hg.): *Tod eines Messias: Messiasgestalten und Messiaserwartungen im Judentum*, Neuhausen, Stuttgart: Hänssler, 1996.

Klapman, Laura Alter: *Sectarian strategies for stability and solidarity: a theory for the remarkable durability of the Lubavitch movement*, Ann Arbor, Mich.: UMI, 1991.

Klausner, Israel: „Elijah Ben Solomon Zalman", in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 6, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, ²2007 (1996), S. 341-343.

Klausner, Joseph: *Der jüdische Messias und der christliche Messias*, Zürich: Verlag Jüdische Buch-Gemeinde, 1943.

Klausner, Joseph: *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten: kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt*, Berlin: Poppelauer 1904.

Klausner, Joseph: *The Messianic Idea in Israel: From its Beginning to the Completion of the Mishnah*, New York: Macmillan, 1955.

Kleine, Christoph: „‚Religiöser Nonkonformismus' als religionswissenschaftliche Kategorie", in: *ZfR* 23 (1), 2015, S. 3-34.

Knoblauch, Hubert: „Das unsichtbare neue Zeitalter – ‚New Age', privatisierte Religion und das kultische Milieu", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41 (3), 1989, S. 504-525.

Kochan, Lional: *Jews, Idols and Messiahs. The Challenge from History*, Oxford; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1990.

Kohanzad, Max Ariel: *The Messianic Doctrine of the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem Mendel Schneerson (1902-1994)*, Hochschulschrift: Univ. of Manchester, Diss., 2006.

Kohler, George Y. (Hg.): *Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation. Reinterpretationen zwischen davidischem Königtum und endzeitlichem Sozialismus*, Berlin; Bosten: De Gruyter, 2014.

König, René: „Einleitung: Beobachtung und Experiment in der Sozialforschung“, in: König, René (Hg.): *Beobachtung und Experiment in der Sozialforschung*, Köln [u.a.]: Kiepenheuer &Witsch, ^{6}1968 (1956), S. 17-47.

Kopelowitz, Ezra: „Jewish identities“, in: de Lange, Nicolas; Freud-Kandel, Miri (Hg.): *Modern Judaism – An Oxford Guide*, Oxford; New York: Oxford Univ. Pr., 2005, S. 205-215.

Koskoff, Ellen: *Music in Lubavitcher Life*, Urbana: Univ. of Illinois Pr., 2001.

Koskoff, Ellen: „The Language of the Heart: Music in Lubavitcher Life”, in: Belcove-Shalin, Janet S. (Hg.): *New World Hasidism*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 87-106.

Kranzler, Georg: *Hasidic Williamsburg: a contemporary American Hasidic community*, Northvale, NJ [u.a.]: Aronson, 1995.

Kraus, Yitzchak: *'Living with the Times': Reflection and Leadership, Theory, and Practice in the World of the Rebbe of Lubavitch, Rabbi Menachem Mendel Schneerson*, Hochschulschrift: Bar-Ilan Univ., Diss., 2001 [hebr.].

Kraus, Yitzchak; Hallamish, Moshe (Hg.): *The Chabad Movement in the Twentieth Century*, Ramat-Gan: Bar Ilan Univ. Pr. [im Erscheinen].

Kraus, Yitzchak: *The Seventh. Messianism in the Last Generation of Habad*, Tel Aviv: Yehidoth Ahronoth Books and Chemed Books, 2007 [hebr.]).

Kravel-Tovi, Michal; Bilu, Yoram: „The work of the Present: Constructing messianic temporality in the Wake of Failed Prophecy Among Chabad Hasidim”, in: *American Ethnologist* 35 (1), 2008, S. 64-80.

Kravel-Tovi, Michal: „To See the Invisible Messiah: Messianic Socialization in the Wake of Failed Prophecy in Habad”, in: *Religion* 39 (3), 2009, S. 248-260.

Krech, Volkhard: „Sacrifice and Holy War: A Study of Religion and Violence“, in: Heitmeyer, Wilhelm; Hagan, John (Hg.): *International Handbook of Violence Research*, Dordrecht: Springer Netherlands, 2003, S. 1005-1021.

Lamnek, Siegfried: *Theorien abweichenden Verhaltens: Eine Einführung für Soziologen, Psychologen, Pädagogen, Juristen, Politologen, Kommunikationswissenschaftler und Sozialarbeiter*, München: Fink, ^{4}1990 (1979).

Lapham, Lewish; Rosenbusch, Ellen (Hg.): *An American Album: One Hundred and Fifty Years of Harper's Magazine*, New York: Franklin Square Press, 2000.

Laqueur, Walter: „Interpretationen des Terrorismus: Fakten, Fiktionen und politische Wissenschaft“, in: Funke, Manfred (Hg.): *Terrorismus. Untersuchungen zur Strategie und Struktur revolutionärer Gewaltpolitik*, Kronberg/ Ts.: Athenäum Verlag, 1977, S. 37-82.

Lenowitz, Harris: *The Jewish Messiahs. From Galilee to Crown Heights*, New York: Oxford Univ. Pr., 1998.

Lerner, Michael; West, Cornel: *Jews and Blacks: A Dialogue on Race, Religion and Culture in America*, New York, NY: Plume, 1996.

Lerrahn, Esther: *'The Word Becomes You'- Zur Schauspielmethode und zum politischen Anspruch der Schauspielerin und Dramatikerin Anna Deavere Smith*, unveröffentlichte Magisterarbeit am Institut für Theaterwissenschaften der Universität Leipzig, eingereicht 2006.

Levine, Stephanie Wellen: *Mystics, Mavericks and Merrymakers: An Intimate Journey Among Hasidic Girls*, New York: New York Univ. Pr., 2003.

Levinson, Nathan Peter: *Der Messias*, Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1994.

Levy, Sydelle Brooks: *Ethnic Boundedness and the Institutionalization of Charisma: A Study of the Lubavitcher Hassidim*, Ann Arbor, Mich.: UMI, 1973.

Lewy, Mordechai: „Why most Orthodox Jews do not dialoque with Christians and why should they join the dialoque?“, in: Riemer, Nathanael: (Hg.): *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought. Festschrift presented to Karl E. Grözinger on the Occasion of his 70th Birthday*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012, S. 377-380.

Lichtenberger, Hermann: „Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels”, in: Stegemann, Ekkehard (Hg.): *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart; Berlin ; Köln: Kohlhammer, 1993, S. 9-20.

Lintl, Peter: *Fundamentalismus – Messianismus – Nationalismus. Ein Theorievergleich am Beispiel der jüdischen Siedler des Westjordanlandes*, Hamburg: Diplomica, 2012.

Lipp, Wolfgang: „Außenseiter, Häretiker, Revolutionäre. Gesichtspunkte zur systematischen Analyse", in: Fauth, Dieter; Müller, Daniela (Hg.): *Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften*, Würzburg: Religion-und-Kultur-Verl., 1999, S. 13-26.

Lipp, Wolfgang: „Einleitung", in: ders. (Hg.): *Konformismus – Nonkonformismus. Kulturstile, soziale Mechanismen und Handlungsalternativen*, Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1975, S. 19-95.

Lipp, Wolfgang: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1985.

Lockshin, Marty: „Judaism, Christianity and Jewish-Christianity: What the Future May Hold", in: *Les Cahiers du CICC* 8, 1999, S. 137-148.

Lippy, Charles H.: *Pluralism comes of age. American Religious Culture in the Twentieth Century*, Armonk, NY; London: M.E. Sharpe, 2000.

Loeb, Laurence D.: „HaBaD & Habban: ‚770's' Impact on a Yeminite Jewish Community in Israel", in: Belcove-Shalin, Janet S. (Hg.): *New World Hasidism: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 69-85.

Loewenthal, Naftali: *Communicating the Infinite. The Emergence of the Habad School*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Press, 1990.

Loewenthal, Naftali: „Contemporary Habad and the Paradox of Redemption", in: Ivry, Alfred L.; Wolfson, Elliot R.; Arkush, Allan (Hg.): *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam [u.a.]: Harwood Acad. Pub., 1998, S. 381-402.

Loewenthal, Naftali: „Habad Approaches to Contemplative Prayer 1790-1920", in: Rapoport-Albert, Ada (Hg.): *Hasidism Reappraised*, London: Littman Library of Jewish Civilization, 1996, S. 288-300.

Loewenthal, Naftali: „Habad Messianism: A Combination of Opposites", in: Haxen, Ulf (Hg.): *Jewish Studies in a New Europe*, Copenhagen: Reitzel, 1998, S. 498-511.

Loewenthal, Naftali: „Hasidism and Modernity: The Case of Habad", in: *WCJS* II, C2, 1994, S. 109-116.

Loewenthal, Naftali: „Rabbi Shneur Zalman of Liadi's Kitzur Likkutei Amarim British Library Or. 10465", in: Dan, Joseph; Herrmann, Klaus (Hg.): *Studies in Jewish Manuscripts. Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism* (14), Tübingen: Mohr (Siebeck), 1999, S. 89-137.

Loewenthal, Naftali: „Religious Development and Experience in Habad-Hasidic Women", in: *Journal of Psychology and Judaism* 12, 1988, S. 5-20.

Loewenthal, Naftali: „The Baal Shem Tov's Iggeret Ha-Kodesh and contemporary Habad 'outreach'", in: Assaf, David; Rapoport-Albert, Ada (Hg.): *Let the Old Make for the New: Studies in the Social and Cultural History of Eastern European Jewry* Vol. 1 Hasidism and the Musar Movement, Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar le-Toldot Yisrael, 2009, S. 69-101.

Loewenthal, Naftali: „The Image of Maimonides in Habad Hasidism", in: Frankel, Carlos (Hg.): *Traditions of Maimonideanism*, Leiden; Boston: Brill, 2009, S. 277-312.

Loewenthal, Naftali: „Women and the Dialectic of Spirituality in Hasidism", in: Etkes, Immanuel (Hg.) [u.a.]: *Within Hasidic Circles*, Jerusalem: Mosad Bialiq [u.a.], 1999, S. 7*-65*.

Loth, Heinz Jürgen: „Der Messias aus Brooklyn", in: *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 62 (12), 1999, S. 363-372.

Löwy, Michael: *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, Berlin: Kramer, 1997.

Lurie, Ilia: „Education and Ideology: The Beginning of the HaBaD Yeshivah", in: Assaf, David; Rapoport-Albert, Ada (Hg.): *Let the Old Make for the New: Studies in the Social and Cultural History of Eastern European Jewry* Vol. 1 Hasidism and the Musar Movement, Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar le-Toldot Yisrael, 2009, S. 185-222.

Maciejko, Pawell: *The mixed Multitude – Jacob Frank and the Frankist Movement (erev var) 1755-1816*, Philadelphie: Univ. of Pennsylvania Pr., 2011.

Magid, Shaul: *American Post-Judaism: Identity and Renewal in a Postethnic Society*, Bloomington, IN: Indiana Univ. Pr., 2013.

Magid, Shaul: „Gershom Scholem", in: Zalta, Edward N. (Hg.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Calif.: The Metaphysics Research Lab, Stanford Univ., 2008 (unter http://plato.stanford.edu/entries/scholem/, Zugriff: 15.06.2015).

Maier, Johann: „Die messianischen Erwartungen im Judentum seit der talmudischen Zeit", in: *Judaica* 20, 1964, S. 23-58.

Maier, Johann: *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

Maier, Johann: *Judentum – Studium Religion*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

Malthauer, Stefan; Waldmann, Peter (Hg.): *Radikale Milieus: Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*, Frankfurt a.M.; New York: Campus, 2012.

Mankoff, Robert (Hg.): *The Complete Cartoons of the New Yorker*, New York: Black Dog & Leventhal, 2004.

Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M.: Klostermann, [9]2015 (1929).

Markon, Zov: „Hat-Talmud wehan-nasrut", in: *Ha-Shiloa* 33, 1917, S. 20-32, 170-176, 469-481.

Marramao, Giacomo: „Messianismus ohne Erwartung. Zur ‚postreligiösen' politischen Theologie Walter Benjamins", in: Witte, Bernd; Ponzi, Mauro (Hg.): *Theologie und Politik: Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin: Erich Schmidt, 2005, S. 241-253.

Mayer, Reinhold: *War Jesus der Messias? Geschichte der Messiasse Israels in drei Jahrtausenden*, Tübingen: Bilam, 1998.

Mayhew, Eugene J.: *Encyclopedia of Messianic Candidates & Movements in Judaism, Samaritanism and Islam*, St. Clair Shores, Michigan: Cadieux & Maheux Press, 2009.

Meißner, Joachim; Meyer-Kahrweg, Dorothee; Sarkowicz, Hans: „Vorwort", in: diess. (Hg.): *Gelebte Utopien: alternative Lebensentwürfe*, Frankfurt a.M.; Leipzig: Insel-Verl., 2001, S. 7-10.

Meyer, Michael A.: *Antwort auf die Moderne: Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, Wien ; Köln ; Weimar : Böhlau, 2000.

Meyer, Michael A.: *Die Anfänge des modernen Judentums: jüdische Identität in Deutschland 1749-1824*, München: Beck, 2011.

Mintz, Jerome R.: „'Ethnic Activism': The Hasidic Example", in: *Judaism* 28 (4), 1979, S. 449-464.

Mintz, Jerome R.: *Hasidic People: A Place in the New World*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1992.

Mitchell, Douglas; Plotnicov, Leonard: „The Lubavitcher Movement. A Study in Contexts", in: *Urban Anthropology* 4 (4), 1975, S. 303-315.

Monson, Rela Geffen: „Intersecting Spheres: Feminism and Orthodox Judaism", in: Mor, Menachem (Hg.): *Jewish Sects, Religious Movements and Political Parties*, Omaha, Nebraska: Creighton Univ. Pr., 1992, S. 185-203.

Morris, Bonnie J.: „Agents or Victims of Religious Ideology? Approaches to Locating Hasidic Women in Feminist Studies", in: Belcove-Shalin, Janet S.: *New World Hasidism*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 161-180.

Morris, Bonnie J.: *Lubavitcher Women in America: Identity and Activism in the Postwar Era*, New York: State Univ. of New York Pr., 1998.

Morris, Bonnie J.: „The Children's Crusade: The Tzivos Hashem Youth Movement as an Aspect of Hasidic Identity", in: *Judaism* 40 (3), 1991, S. 333-343.

Mowinckel, Sigmund: *He that cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and later Judaism*, Oxford: Blackwell, [2]1959 (1956).

Mühlmann, Wilhelm E.: *Chiliasmus und Nativismus – Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, Berlin: Reimer, [2]1964 (1961).

Munson, James: *The Nonconformists*, Cambridge: University Press, 1991.

Nadler, Allan: *The Faith of the Mitnagdim: Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore; London: Johns Hopkins Univ. Press, 1997.

Nadler, Steven: *Spinoza's Heresy: Immortality and Jewish Mind*, Oxford: Clarndon, 2001 (zitiert nach der Online-Ausgabe www.oxfordscholarship.com (10.1093/0199247072.003.0001) 2003).

Necker, Gerold: „'Brennende Landschaft der Erlösung': Jüdische Mystik und Messiashoffnung im Mittelalter (1200-1500)", in: Brugger, Eveline; Keil, Martha (Hg.): *Die Wehen des Messias: Zeitenwende in der jüdischen Geschichte*, Berlin; Wien: Philo, 2001, S. 47- 66.

Nickelsburg, George W.E.: „Salvation without and with a Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch", in: Neusner, Jacob; Green, William Scott; Frerichs, Ernest S. (Hg.): *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr., 1987, S. 49-68.

Neubert, Frank: *Charisma und soziale Dynamik. Religionswissenschaftliche Untersuchungen am Beispiel von Śrī Rāmakṛṣṇa und Svāmī Vivekānanda*, Aachen: Shaker, 2005.

Neusner, Jacob: „Judaisms in Modern Times: Toward a General Theory", in: ders. (Hg.): *Major Trends in Formative Judaism. Religion, Comparisons, History, Recent Reviews* Bd. 5, Chico, Calif.: Scholars Pr., 2002, S. 209-237.

Neusner, Jacob: *Messiah in Context. Israel's History and Destiny in Formative Judaism*, Philadelphia: Fortress Pr., 1984.

Neusner, Jacob; Green, William Scott; Frerichs, Ernest S. (Hg.): *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Pr., 1987.

Neusner, Jacob; Green, William Scott (Hg.): *The Messiah in Ancient Judaism*, Leiden: E. J. Brill, 2005.

o.A.: „Mitnaggedim", in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 14, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, ²2007 (1996), S. 371.

Obst, Helmut: *Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ⁴2000 (1990).

Ochs, Vanessa L.: „Waiting for the Messiah, a Tambourine in her Hand", in: *Nashim* 9, 2005, S. 144-169.

O'Leary, Stephen: „When Prophecy Fails and When it Suceeds: Apocalyptic Prediction and the Re-Entry Into Ordinary Time", in: Baumgarten. Albert I. (Hg): *Apocalyptic Time*, Leiden; Boston: Brill Academic Pub., 2000, S. 341-362.

Palmer, Gesine; Brose Thomas (Hg.): *Religion und Politik: Das Messianische in Theologien, Religionswissenschaften und Philosophien des Zwanzigsten Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

Päßler, Katrin: *Messianismus und Apokalyptik im Judentum nach Anbruch der Neuzeit im religions- und sozialgeschichtlichen Kontext am Beispiel der bedeutendsten jüdischen Messiasgestalten dieser Epoche*, Norderstedt: Books on Demand, 2009.

Peck, Clemens: *Im Labor der Utopie. Theodor Herzl und das ‚Altneuland'-Projekt*, Berlin: Jüdischer Verlag, 2012.

Perlman, Susan: „Was die Presse über Rabbi Schneersohn geschrieben hat", in: Kjær-Hansen, Kai (Hg.): *Tod eines Messias: Messiasgestalten und Messiaserwartungen im Judentum*, Neuhausen, Stuttgart: Hänssler, 1996, S. 22-34.

Pettenhofer, Andreas: *Radikaler Protest. Zur soziologischen Theorie politischer Bewegungen*, Frankfurt a.M.: Campus-Verl., 2010.

Pinsker, Sanford: „Piety as Community: The Hasidic View", in: *Social Research* 42 (2), 1975, S. 230-246.

Poll, Solomon: „The Charismatic Leader of the Hasidic Community: The Zaddiq, The Rebbe", in: Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 257-275.

Popkin, Richard H.: „Christian Interest and Concerns about Sabbatai Zevi" , in: Goldish, Matt; Popkin, Richard H. (Hg.): *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture* Vol. 1 Jewish Messianism in the Early Modern World, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2001, S. 91-106.

Prätorius, Rainer: *In God we trust. Religion und Politik in den USA*, München: Beck, 2003.

Pyka, Marcus: *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Rabinowitz, Louis Isaac: „Suicide", in: Skolnik, Fred (Hg.): *EJ* Vol. 19, Detroit [u.a.]: Thomson Gale, ²2007 (1996), S. 295-296.

Rabow, Jerry: *50 Jewish Messiahs: The untold life stories of 50 Jewish Messiahs since Jesus and how they changed the Jewish, Christian and Muslim worlds*, New York; Jerusalem: Gefen Publishing House, 2002.

Radcliffe-Brown, Alfred R.: *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952.

Rapoport-Albert, Ada: „God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship", in: *History of Religion* 18 (4), 1979, S. 296-325.

Rapoport-Albert, Ada: „Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change", in: diess. (Hg.): *Hasidism Reappraised*, London; Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 1997, S. 76-140.

Rapoport-Albert, Ada: *Messianic Hasidism: From Nineteenth-Century Bratslav to Twentieth-Century Habad*, Littman Library of Jewish Civilization [im Erscheinen].

Rapoport-Albert, Ada: „The Emergence of a Female Constituency in Twentieth-Century HaBaD", in: Assaf, David; Rapoport-Albert, Ada (Hg.): *Let the Old make Way for the New: Studies in the Social and Cultural History of Eastern European Jewry* Vol. 1 Hasidim and the Musar Movement, Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar le-Toldot Yisrael, 2009, S. 7*-68*.

Rapoport, David C.; Alexander, Yonah (Hg.): *The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justification*, New York [u.a.]: Pergamon Pr., 1982.

Rapoport, David C.: „Introduction", in: ders.; Alexander, Yonah (Hg.): *The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justification*, New York [u.a.]: Pergamon Pr., 1982, S. xi-xx.

Rapoport, David C.: „Messianic sanctions for Terror", in: *Comparative Politics* 20 (2), 1988, S. 195-213.

Rapoport, David C.: „Terror and the Messiah. An Ancient Experience and Modern Parallels", in: ders.; Alexander, Yonah (Hg.): *The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justification*, New York [u.a.]: Pergamon Pr., 1982, S. 13-42.

Rapoport, David C.: „Why Does Religious Messianism Produce Terror?", in: Wilkenson, Paul; Stewart, Alasdair (Hg.): *Contemporary Research on Terrorism*, Aberdeen: Aberdeen Univ. Pr., 1987, S. 72-88.

Ravitzky, Aviezer: *Messianism, Zionism and Jewish Radicalism*, Chicago: Univ. of Chicago Pr., 1996.

Ravitzky, Aviezer: „Religiöse und Säkulare in Israel: Ein Kulturkampf?", in: Brenner, Michael; Weiss, Yfaat (Hg.): *Zionistische Utopie – Israelische Realität. Religion und Nation in Israel*, München: Beck, 1999, S. 148-172.

Ravitzky, Aviezer: „The Contemporary Lubavitch Hasidic Movement: Between Conservatism and Messianism", in: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.): *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago; London: The Univ. of Chicago Pr., 1994, S. 303-327.

Ravitzky, Aviezer: „The Messianism of Success in Contemporary Judaism", in: Stein, Stephen J. (Hg.): *The Encyclopedia of Apocalypticism III: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, New York: Continuum, 1999, S. 204-229.

Reckwitz, Andreas: „Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff. Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen", in: *Berliner Journal für Soziologie* 11 (2), 2001, S. 179-200.

Redman, Barbara J.: „One God: Toward a Rapprochement of Orthodox Judaism and Christianity", in: *Journal of Ecumenical Studies* 31, 1994, S. 307-331.

Reinstein, Louis: „The Growth of Chabad in the United States and the Rise of Chabad Related Litigation", in: *Nova Law Review* 30 (2), 2005-06, S. 303-331.

Richardson, James T.: *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*, New York [u.a.]: Kluwer Academic/Plenum Publ., 2004.

Reuter, Astrid; Kippenberg, Hans G.: „Einleitung", in: diess. (Hg.): *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2010, S. 11-20.

Reuter, Astrid; Kippenberg, Hans G. (Hg.): *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2010.

Riemer, Nathanael: „Das Geheimnis von Adam, David, Messias. Die Reinkarnation der messianischen Seele in einer sabbatianischen Quelle", in: ders. (Hg.): *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought. Festschrift presented to Karl E. Grözinger on the Occasion of his 70th Birthday*, Wiesbaden: Harrassowitz Verl., 2012, S. 83-96.

Riemer, Nathanael: *Zwischen Tradition und Häresie. ‚Beer Sheva' – Eine Enzyklopädie des jüdischen Wissens der Frühen Neuzeit*, Wiesbaden: Harrassowitz Verl., 2010.

Riesebrodt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen'*, München: Beck, ²2001 (2000).

Riesebrodt, Martin: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*, Tübingen : Mohr, 1990.

Riesebrodt, Martin: „Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne", in: Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, S. 67-90.

Rigg, Bryan Mark: *Rescued from the Reich: How One of Hitler's Soldiers saved the Lubavitcher Rebbe*, New Haven [u.a.]: Yale Univ. Pr., 2004.

Ringgren, Helmer: *The Messiah in the Old Testament*, London: SCM Press, 1956.

Robinson, George: *Essential Judaism: A Complete Guide to Beliefs, Customs & Rituals*, New York [u.a.]: Pocket Books, 2000.

Robinson, George: „Gershom Scholem & the Study of Mysticism", unter http://www.myjewishlearning.com/article/gershom-scholem-the-study-of-mysticism/, Zugriff: 16.06.2015.

Rose, Jaqueline: *The Question of Zion*, Princeton; Oxford: Princeton Univ. Pr., 2007.

Rosengård, Nanna: *We want Moshiach Now! Understanding the Messianic Message in the Jewish Chabad Lubavitch Movement*, Åbo: Åbo Akademis Förlag-Åbo Akademi University Pr., 2009.

Saperstein, Marc (Hg): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992.

Saperstein, Marc: „Introduction", in: ders. (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 1-31.

Sarna, Dalin: *Religion and State in the American Jewish Experience*, Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Pr., 1997.

Sarna, Jonathan: *American Judaism – A History*, New Haven; London: Yale Univ. Pr., 2004.

Schäfer, Peter: „Diversity and Interaction: Messiahs in early Judaism", in: ders.; Cohen, Mark (Hg.): *Toward the millennium. Messianic expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, S. 15-35.

Schäfer, Peter; Cohen, Mark: „Introduction", in: diess. (Hg.): *Toward the Millennium – Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998, S. 1-14.

Schäfer, Peter; Cohen, Mark (Hg.): *Toward the Millennium – Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.

Schäfer, Peter: *Jesus im Talmud*, Tübingen: Mohr Siebeck, ²2010 (2007).

Scheel, Kurt: „Auslaufmodell Nonkonformismus? Eine Frontbegradigung", in: *Merkur* 65 (9/10), 2011, S. 985-990.

Scheffler, Thomas: „Auf der Suche nach dem radikalen Milieu: ‚Zeloten', ‚Sikarier' und ‚messianischer Terror' im antiken Judentum", in: Malthaner, Stefan; Waldmann, Peter (Hg.): *Radikale Milieus: Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*, Frankfurt a.M.; New York: Campus, 2012, S. 45-71.

Schiffman, Lawrence H.: „The Concept of the Messiah in Second Temple and Rabbinic Literature", in: *The New Testament and Judaism Review and Expositor* 84, 1987, S. 235-246.

Schiffman, Lawrence H.: *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls. A Study of the Rule of Congregation*, Atlanta: Scholar Press, 1989.

Schmidt, Christoph: *Pilger, Popen und Propheten. Eine Religionsgeschichte Osteuropas*, Paderborn: Ferdinand Schönigh, 2014.

Schoeps, Julius H. [u.a.] (Hg.): *Geschichte, Messianismus und Zeitenwende*, Berlin, Wien: Philo, 2000.

Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M.: Metzner, 1957.

Scholem, Gershom: „Die Krise der Tradition des Jüdischen Messianismus", in: Portmann, Adolf; Ritsema, Rudolf (Hg.): *Tradition und Gegenwart. Eranos-Jahrbuch 1968*, Zürich: Rhein-Verl., 1970, S. 9-44.

Scholem, Gershom: *Mayor Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1961.

Scholem, Gershom: *Shabbatai Ṣevi veha-tenmu´ah ha-shabetha`ith bi-yemei ḥayyav*, Tel Aviv: Am Oved, 1957 [hebr].

Scholem, Gershom: *Sabbatai Ṣevi. The Mystical Messiah 1626-1676*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr., 1973.

Scholem, Gershom: *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*, Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 2014 (Nachdruck der deutschen Erstausgabe 1992).

Scholem, Gershom: „The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism", in: *The Journal of Jewish Studies* 20 (1-4), 1969, S. 25-55.

Scholem, Gershom: „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum", in: ders.: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, S. 121 – 167.

Schubert, Kurt: *Jüdische Geschichte*, München: Beck, ³1999 (1995).

Schulte, Christoph: „Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen", in: Brugger, Eveline; Keil, Martha (Hg.): *Die Wehen des Messias: Zeitenwende in der jüdischen Geschichte*, Berlin, Wien: Philo, 2001, S. 135-165.

Schulte, Christoph: „Messias und Identität. Zum Messianismus im Werk einiger deutsch-jüdischer Denker", in: Goodman-Thau, Eveline; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Messianismus zwischen Mythos und Macht*, Berlin: Akademie Verl., 1994, S.197-209.

Schulte, Christoph: „Scholems Kritik der Wissenschaft des Judentums und Abraham Geiger", in: Wiese, Christian; Homolka, Walter; Brechenmacher, Thomas (Hg.): *Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums*, Berlin; Boston: DeGryuter, 2013, S. 407-424.

Schweid, Eliezer: „Jewish Messianism: Metamorphoses of an Idea", in: Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 53-70.

Seeman, Dan: „Apostacy, Grief, and Literatury Practice in Habad Hasidism", in: *Prooftexts* 29 (3), 2009, S. 398-432.

Seeman, Don: „Agency, Bureaucracy, and Religious Conversion: Ethiopian 'Felashmura' Immigrants to Israel", in: Buckser, Andrew; Glazier, Stephen D. (Hg.): *The Anthropology of Religious Conversion*, Lanham: Rowman&Littlefield Pub., 2003 , S. 29-41.

Seitschek, Hans Otto: *Politischer Messianismus: Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluss an Jacob Leib Talmon*, Paderborn; München: Schöningh, 2005.

Seiwert, Hubert: „Angst vor Religionen. Ein Versuch über Deutschland und China", in: (mit Aufsätzen und Essays von) Besier, Gerhard [u.a.]: *Religionsfreiheit und Konformismus – Über Minderheiten und die Macht der Mehrheit*, Münster: Lit-Verlag, 2004, S. 77-91.

Seiwert, Hubert: „Einleitung: Das ‚Sektenproblem'. Öffentliche Meinung, Wissenschaftler und der Staat", in: Introvigne, Massimo; Seiwert, Hubert (Hg.): *Schluß mit den Sekten! Die Kontroverse über ‚Sekten' und neue religiöse Bewegungen in Europa*, Marburg: Diagonal Verlag, 1998, S. 10-38.

Seiwert, Hubert: „Religiöser Nonkonformismus in säkularen Gesellschaften", in: *ZfR* 23 (1), 2015, S. 35-66.

Seiwert, Hubert: „Wilde Religionen. Religiöser Nonkonformismus, kulturelle Dynamik und Säkularisierung in China", in: Franke, Edith (Hg.): *Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014, S. 11-27.

Seltzer, Robert M.; Cohen, Norman J. (Hg.): *The Americanization of the Jews*, New York, London: New York Univ. Pr., 1995.

Septimus, Bernard: „Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia", in: Twersky, Isadore (Hg.): *Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1979, S. 197-230.

Shaffir, Stephen: „Persistence and Change in the Hasidic Family", in: Cohen, Steven M.; Hyman, Paula E. (Hg.): *The Jewish Family. Mythos and Reality*, New York: Holmes & Meier, 1986, S. 186-199.

Shaffir, William: „Boundaries and Self-Presentation among the Hasidism: A Study of Identity Maintenance", in: Belcove-Shalin, Janet (Hg.): *New World Hasidism. Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1995, S. 31-68.

Shaffir, William: „Hassidism and Their Rebbe: Some Initial Observations", in: *Jewish Journal of Sociology* 42 (1-2), 2000, S. 73-85.
Shaffir, William: „Interpreting adversity: Dynamics of commitment in a messianic redemption campaign", in: *Jewish Journal of Sociology* 36 (1), 1994, S. 43-53.
Shaffir, William: „Jewish Messianism Lubavitch-Style: An Interim Report", in: *The Jewish Journal of Sociology* 35 (2), 1993, S. 115-128.
Shaffir, William: *Life in a Religious Community*, Toronto: Holt, Rinehart and Winston of Canada, 1974.
Shaffir, William: „Safeguarding a Distinctive Identity: Hasidic Jews in Montreal", in: Robinson, Ira; Butovsky, Mervin (Hg.): *Renewing Our Days: Montreal Jews in the Twentieth Century*, Montreal: Vehicle Pr., 1995, S. 75-94.
Shaffir, William: „When prophecy is not validated: Explaining the unexpected in a messianic campaign", in: *Jewish Journal of Sociology* 37 (2), 1995, S. 119-136.
Shaffir, William: „Witnessing as Identity Consolidation: The Case of the Lubavitcher Chassidim", in: Mol, Hans (Hg.): *Identity and Religion. International Cross-Cultural Approaches*, London: Sage Publications Ltd., 1978, S. 39-57.
Shandler, Jeffrey: *Jews, God, and Videotape: New Media and Religion in Twentieth-Century America*, New York: New York Univ. Pr., 2009.
Shandler, Jeffrey: „The Virtual Rebbe", in: Hoberman, Jim; Shandler, Jeffrey (Hg.): *Entertaining America. Jews, Moves, and Broadcasting*, Princeton: Princeton Univ. Pr., 2006, S. 264-267.
Shapiro, Edward S.: *Crown Heights: Blacks, Jews, and the 1991 Brooklyn Riot*, Waltham, Mass.: Brandeis Univ. Pr., 2006.
Sharfman, I. Harold: *The First Rabbi. Origins of Conflict Between Orthodox & Reform: Jewish Polemic Warfare in pre-Civil War America*, Malibu: Joseph Simon Pamgloss Pr., 1988.
Sharot, Stephen: „Judaism in Israel: Public Religion, Neo-Traditionalism, Messianism and Ethno-religious Conflict", in: Beckford, James A.; Demerath, N.J. (Hg.): *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, Los Angeles, Calif. [u.a.]: SAGE, ²2009 (2007), S. 670-696.
Sharot, Stephen: *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapal Hill, NC: The Univ. of North Carolina Pr., ²1987 (1982).
Silver, Abba Hillel: *A History of Messianic Speculation in Israel. From the First through the Seventeenth Centuries*, New York: The Macmillian Company, 1927.
Simms, Norman Toby: „Has the Jewish God changed His Identity?", in: ders. (Hg.): *Letters and Texts of Jewish History*, Hamilton: Outrigger Pub., 1998, S. 21-32.
Sivan, Emmanuel; Friedman, Menachem M. (Hg.): *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, Albany, NY: State Univ. of New York Pr., 1990.
Skoeries, Martin: „Wie wird man Nonkonformist? Über die Identitätsstiftung englischer Protestanten während der Verfolgung unter Maria Tudor (1553-1558)", in: *ZfR* 23 (1), 2015, S. 67-87.
Smith, Anna Deavere: *Fires in the mirror: Crown Heights, Brooklyn and Other Identities*, New York: Dramatists Play Service, 1997.
Solomon, Aryeh: *The Educational Teachings of Rabbi Menachem M. Schneerson*, Northvale, N.J.; Jerusalem: Jason Aronson Inc., 2000.
Spencer, Herbert: „Nonkonformismus", in: Lipp, Wolfgang (Hg.): *Konformismus – Nonkonformismus: Kulturstile, soziale Mechanismen und Handlungsalternativen*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1975, S. 109-113.
Spiegel, Irving: „The Rebbe: In His Torah There is Room for All Jews", in: Lavender, Abraham D. (Hg.): *A Coat of Many Colors. Jewish Subcommunities in the United States*, Westport, Connecticut: Greenwood Pr., 1977, S. 202-207.
Stadler, Nurit: „Fundamentalism", in: de Lange, Nicolas; Freud-Kandel, Miri (Hg.): *Modern Judaism – An Oxford Guide*, Oxford; New York: Oxford Univ. Pr., 2005, S. 216-227.
Stegemann, Ekkehard (Hg.): *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer, 1993.

Stemberger, Günter: „Messias/messianische Bewegungen II. Judentum“, in: Müller, Gerhard (Hg.): *TRE* Bd. XXII, Berlin; New York: De Gruyter/Evang. Verlagswerk, 1992 (Studienausgabe), S. 622-630.

Sterr, Martin: *Lobbyisten Gottes – Die Christian Right in den USA von 1980-1996*, Berlin: Duncker und Humblot, 1999.

Szubin, Adam Jacob: „Why Lubavitch wants the Messiah now: Religious Immigration as a Cause of Millenarianism“, in: Baumgarten, Albert I.(Hg.): *Apocalyptic Time*, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000, S. 215-240.

Talmon, Jacob L.: *Die Geschichte der totalitären Demokratie* Bd. 2: Politischer Messianismus: die romantische Phase, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 2013.

Talmon, Jacob L.: *The Origins of Totalitarian Democracy* Vol. 2: Political Messianism – The Romantic Phase, London: Secker & Warburg, 1960.

Taubes, Jacob: „Scholems Thesen über den Messianismus“ in: Stimilli, Elettra (Hg.): *Der Preis des Messianismus : Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006, S. 41-51.

Taubes, Jacob: „The Price of Messianism”, in: Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 551- 557.

Tavory, Iddo: „Of Yarmulkes and categories: Delegating Boundaries and the Phenomenology of Interactional Expectation”, in: *Theory and Society* 39 (1), 2010, S. 49-68.

Thoma, Clemens: *Das Messiasprojekt – Theologie Jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg: Pattloch, 1994.

Tishby, Isaiah: „Acute Apocalyptic Messianism”, in: Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 259-286.

Tishby, Isaiah: *Messianic mysticism: Moses Hayim Luzzatto and the Padua School*, Oxford; Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008.

Tishby, Jacob: „The Messianic Idea and Messianic Trends in the Growth of Hasidism“, in: *Zion* 32, 1967, S. 1-45 [hebr.].

Trepp, Leo: *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, ²2004 (1992).

Trepp, Leo: *Die amerikanischen Juden*, Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1991.

Troeltsch, Ernst: *Gesammelte Schriften* Bd. 1: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen: Mohr, 1961.

(with a foreword by) Uplike, John: *The Complete Books of Covers from the New Yorker, 1925-1989*, New York: Knopf, 1989.

Veltri, Giuseppe: *Language of Conformity and Dissent. On the Imaginative Grammar of Jewish Intellectuals in the Nineteeth and Twentieth Centuries*, Boston: Academic Studies Press, 2013.

Voigts, Manfred: *Jüdischer Messianismus und Geschichte*, Berlin: Agora, 1994.

Voigts, Manfred: „Jüdischer und universalistischer Messianismus”, in: Faber, Richard (Hg.): *Politische Religion, religiöse Politik*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, S. 75-91.

von Braun, Christina; Stephan, Inge (Hg.): *Gender-Studien. Eine Einführung*, Stuttgart; Weimar: Metzler, ²2006 (2000).

Voß, Rebekka: *Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500-1600*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2011.

Walter, Eugene Victor: *Terror and Resistence. A Study of Political Violence*, London; Oxford, New York: Oxford Univ. Pr., 1969.

Wasserstein, Bernard: *Europa ohne Juden: Das europäische Judentum seit 1945*, München: Ullstein-Taschenbuchverl., 2001.

Watts, Michael R.: „Dissenters (Nonkonformisten)“, in: *RGG* Bd. 2, Tübingen: Mohr, ⁴1999 (1910), S. 877-879.

Watts, Michael R.: *The Dissenters Vol. I – From the Reformation to the French Revolution*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
Watts, Michael R.: *The Dissenters Vol. II – The Expansion of Evangelical Nonconformity*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Neu Isenburg: Zweitausendeins, 2005.
Weiner, Herbert: *9½ Mystics: The Kabbalah Today*, New York: Touchstone Simon & Schuster, 1992 (1969).
Weissbrod, Lilly: „Coping with the failure of a prophecy: the Israeli disengagement from the Gaza Strip", in: *Journal of Religion & Society* 10, 2008, S. 1-21.
Werblowsky, R. J. Zwi: „Das nachbiblische jüdische Messiasverständnis", in: Greschat, Hans-Jürgen [u.a.]: *Jesus – Messias? Heilserwartung bei Juden und Christen*, Regensburg: Pustet, 1982, S. 69- 88.
Werblowsky, R.J. Zwi: „Jewish Messianism", in: Eliade, Mircea (Hg.): *ER* Vol. 9, New York: Macmillian Publishing Company, 1987, S. 472-477.
Werblowsky, R. J. Zwi: *Magie, Mystik, Messianismus: Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums*, Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 1997.
Werblowsky, R.J. Zwi: „Messianism in Jewish History", in: Saperstein, Marc (Hg.): *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, New York; London: New York Univ. Pr., 1992, S. 35-52.
Werblowsky, R. J. Zwi: „Messias, Mystik, Politik", in: ders.: *Magie, Mystik, Messianismus: Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums*, Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 1997, S. 237-247.
Wexler, Philip: „A Secular Alchemy of Social Science: The Denial of Jewish Messianism in Freud and Durkheim", in: *Kabbalah* 12, 2004, S. 7-26.
Wexler, Philipp: „Chabad: Social Movement and Educational Practice", in: Nisan, Mordechai (Hg.): *Educational Deliberations: Studies in Education dedicated to Shlomo (Seymour) Fox*, Jerualem: Bialek Inst. [u.a.], 2005, S. 196-206.
Wexler, Philip; Garb, Jonathan (Hg.): *After Spirituality: Studies in Mystical Tradition*, New York, NY [u.a.]: Lang, 2012.
Winston, Hella: *Unchosen: The Hidden Lives of Hasidic Rebels*, Boston, Mass.: Beacon Pr., 2006.
Wolf, Arnold Jacob: „Habad's Dead Messiah", in: *Judaism* 51 (1), 2002, S. 109-115.
Wolffsohn, Michael: *Juden und Christen – Ungleiche Geschwister. Die Geschichte zweier Rivalen*, Düsseldorf: Patmos, 2008.
Wolfson, Elliot R.: *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*, Albany: State Univ. of New York Pr., 1995.
Wolfson, Elliot R.: *Circle in the square - studies in the use of gender in Kabbalistic symbolism*; Albany: State Univ. of New York Pr., 1995.
Wolfson, Elliot R.: *Open Secret. Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of Menaḥem Mendel Schneersohn*, New York: Columbia Univ. Pr., 2009.
Yanover, Yori; Ish-Shalom, Naftali: *Dancing and Crying*, New York: Masi, 1994 [hebr.].
Yerushalmi, Yosef Hayim: „Israel, der unerwartete Staat. Messianismus, Sektierertum und die zionistische Revolution", in: ders.: *Israel, der unerwartete Staat. Messianismus, Sektierertum und die zionistische Revolution*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. S. 6-85.
Yerushalmi, Yosef Hayim: „Foreword", in: Carlebach, Elisheva: *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagit and the Sabbatian Controversies*, New York: Columbia Univ. Pr., 1990, S. xi-xii.
Yinger, J. Milton: „Subkultur und Gegenkultur", in: Lipp, Wolfgang (Hg.): *Konformismus – Nonkonformismus: Kulturstile, soziale Mechanismen und Handlungsalternativen*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1975, S. 269-282.
Yuval, Israel Jacob: *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
Zobel, Moritz: *Gottes Gesalbter. Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch*, Berlin: Schocken Verlag, 1938.