

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 ist¹³ und zum anderen durch die Chabad Lubavitcher selbst begünstigt wird. Im Gegensatz zu anderen charedischen¹⁴ 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 Rebbe's*, 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 Habad: 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).

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 gewalttätigen 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 *meshichists* 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 orthodoxen 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 Menahem Mendel Schneerson*, New York: Columbia Univ. Pr., 2009, S. XI).

¹⁹ Goldschmidt, Henry: *Race and Religion among the Chosen 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 unnötig: 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 (Kid 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 erschwerete.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: *Major 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 Hasidic 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: „Apostasy, Grief, and Literary 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*, Jerusalem: 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, Puerto 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*, Cambridge, 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 beigelegt. 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 *tzaddiks* oder *rebns*, 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; Jochowitz, George: „Bilingualism and Dialect Mixture Among Lubavitcher Hasidic Children“, in: Fischman, Joshua A. (Hg.): *Never say die! A Thousand Years of Yiddish in Jewish Life and Letters*, The Hague: Mouton, 1981, S. 721-737. Eine kurze Einführung bietet Sharot, Stephen: *Messianism, Mysticism, and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapel 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* 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 Zaddik 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 religious 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: „Hasidism 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 Zaddik”, 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 Tsaddik and Messiah: A Contemporative 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 Interesse 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-Differenzierung⁴⁸ 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 I-senburg: 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.: Creighton 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 gestaltete 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 Maintenance 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 fünf-bändigen Sammelband *The Fundamentalism Project* (1991-1995), in dem auch eine Vielzahl der Studien zu Chabad Lubavitch erschien (siehe unten).

⁶⁰ Friedman, Menachem: „Haredim 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 Haredim 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 werden 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 Frau⁶⁶ 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 Bialik [u.a.], 1999, S. 7*-65*; Levine, Stephanie Wollen: *Mystics, Mavericks and Merry-makers: 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 soziokulturellen 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 Nineteenth 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 *meshichists* 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 Lubavitcher 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, Volkhart: „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 Diskussionsdiskussionen 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 Konzepte⁸⁶ 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: Macmillan 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 Elijah 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: Almqvist & 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 Moshiah Now! Understanding the Messianic Message in the Jewish Chabad Lubavitch Movement*, Åbo: Åbo Akademi 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: Kontento deh Semrik, 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 *outrachs* 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 *outrach* bereits in den 1960er Jahren von Schneerson propagiert wurde und *Tzivo HaShem* in den 1980er Jahren gegründet wurde. Weder die messianischen Implikationen des *outrachs* 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 *outrach* 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 *meshichists* 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 *outrach* als Messianismus thematisiert wird (siehe Kapitel 2.1). In späteren Studien werden der Messianismus um Schneerson und die messianischen Implikationen des *outrachs* 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 Ehrlich⁹⁸ 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 *rebns* 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 Schneerson¹⁰⁴ 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 *rebns* 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 Kirchen¹⁰⁷ bzw. Abschnitte zu Chabad Lubavitch in den Gesamtdarstellungen zum Jüdischen Messianismus.¹⁰⁸ In der Religionswissenschaft ist der Messianismus Chabad Lubavitchs bisher nicht untersucht worden, 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 *meshichists* 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 ‚krampfhaftige 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 verwahrlosten, 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 Judentums 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; Holmka, Walter; Brechenmacher, Thomas (Hg.): *Jüdische Existenz in der Moderne. Abraham Geiger und die Wissenschaft des Judentums*, Berlin; Boston: DeGruyter, 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 Judentums und seiner Sekten* 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 Macmillan 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: Grözingen, 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 *Major 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 uneingestanden 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 allegorize 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, Ben Zion: „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 Schneerson 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 Zeitgenossen¹⁴² 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 Althuler: *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 Kabbalistic 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 Hasidic 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: Akademiai 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 Mystik¹⁴⁷ 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 Messias Hoffnung 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; Gippis, 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 Ševi vеха-tenmu’ah ha-shabetha’ith bi-yemei hayyav* (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 Ševi vеха-tenmu’ah ha-shabetha’ith bi-yemei hayyav*, Tel Aviv: Am Oved, 1957 [hebr.] (engl. dars: *Sabbatai Ševi. 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 Shabbatai 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 Shabbatai 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 Shabbatai 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 Ševi*, 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 Shabbatai 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*, Philadelphia: 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 anhielt 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 Messiasstums‘ 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 Lenowitz scheint mir von zweifelhaftem wissenschaftlichen Wert: Er stellte die Messiassprätendenten 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 titulierte bestimmte Vorstellungen als Rand- oder Ausnahmerecheinung 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 abgegrenzt oder aufgrund bestimmter Vorstellungen zur Messias-Figur.

Messianische Bewegungen im Kontext des Judentums

Relativ verbreitet¹⁶⁹ 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 outbursts‘. 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 Yisroels* 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 Grözingers 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 Grözingers: *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 Wissensdebatte 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.; Jakobson, Gershon: „forderungen az histadrus harabonim zol zikh antshuldikn far ‘anti-meshiekh’rezolutsiye“, in: *Allgemeiner 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: Festinger, 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 Succeeds: 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 *rebns* 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 been 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 (*tehiyat 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: Kleines: „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 Ševi*, 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 Umstürzbewegungen gerade bei negativ Privilegierten ihre Anhänger finden (Mühlmann, Wilhelm E.: *Chiliasmus und Nativismus – Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen*, 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 Veralltäglichen (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 umgebenden 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, Nanak, 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 ‚Alneuland‘-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 Vorfäter 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, Lionel: *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 Rabbinen 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 Kartas* schwerlich als jüdische Ausnahmeerscheinung deklarieren können, glückt es zumindest dem Politikwissenschaftler, mittels *Neturei Kartas* 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 Rapoport's 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 Terrorism?“, 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 Emunims* 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 darauf hin, 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 Resistance. 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 *meshichists* nicht erfolgte. Es existiert weder eine Studie, die sich der Frage stellt, welche innerjüdischen Debatten durch die *meshichists* 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 *meshichists* 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 Ausnahmerecheinung 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 *meshichists* 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.

Authentisches Judentum oder gefährlicher
Messianismus

Der Messias aus Brooklyn im Spiegel US-amerikanischer
Debatten

Altmann, C.

2018, XVIII, 290 S. 13 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-20080-0