

Josef Herbasch

—

The Habad Movement in Israel

The Habad Movement in Israel

Religious Arguments in Politics

von
Josef Herbasch

Traugott Bautz
Nordhausen 2014

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagsentwurf von Hamid Reza Yousefi und Markus Rhode
Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2014
Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-388-309-870-8
www.bautz.de

Inhaltsübersicht

Vorwort	7
Introduction	13
Chapter I:	
Definition of Ultra-Orthodoxy.....	17
1. Haredim.....	17
2. History of Mitnaggdim.....	28
3. History and Theology of Hasidism	32
4. The Habad movement in its History and Theology.....	42
5. Excursus: Messianism.....	49
Chapter II:	
Habad in the State of Israel	53
1. ‘Who is a Jew?’-Debate	53
2. Six Day War.....	72
Chapter III:	
The settlement policy of the Habad movement and a comparison between the Habad movement and Gush Emunim	85
1. Common Overview of the Settlement Policy	85
2. Gush Emunim	93
3. The Habad movement and its Approach to Settlement Policy	109
Chapter IV:	
Conclusion	123
Chapter V:	
Glossary	127
Chapter VI:	
Bibliography.....	131

Vorwort

Das Verhältnis von Religion und Politik ist in den letzten Jahren wieder in der politisch-philosophischen Debatte mit der Aufmerksamkeit bedacht worden, die es verdient. Damit eröffnet sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein interkulturelles Problemfeld, das in der Legitimatorik von Politik seit jeher eine zentrale Rolle spielt. Die Geschichte der Säkularisierung erweist sich, wie Charles Taylor gezeigt hat, keineswegs als jener lineare Weg, der in der Welt des ‚okzidentalen Rationalismus‘ behauptet worden ist. Nicht ohne Grund kamen wichtige Theoretiker der politischen Philosophie von Habermas über Derrida bis zu Agamben wieder auf das politisch-religiöse Problem zu sprechen, das in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwa bei Eric Voegelin oder Leos Strauss zum Schlüsselkonzept erhoben worden war.

Doch kaum werden diese Fragen auch in einem interkulturellen Blick verhandelt. Dies scheint aber unerlässlich, wenn man in die Differenz- und Konfliktstrukturen, aber unter Umständen auch das Ausgleichspotential säkularer und heiß religiöser Konzeptionen Einblick gewinnen will. Es gibt Regionen, in denen Religion und Politik kaum voneinander zu trennen sind. Dazu gehört unstrittig der Staat Israel, der von ultraorthodoxen Juden aus Prinzip abgelehnt wird. Das innere Spannungsfeld, das von gleichermaßen entscheidender Bedeutung für das Verhältnis von Religion und Politik und für die interkulturelle Philosophie ist, wird in Israel und den USA seit langem auf hohem Niveau diskutiert. In Deutschland findet man dazu kaum Veröffentlichungen. Die vorliegende kundige und umsichtige Studie von Josef Herbasch, ursprünglich eine von Professor Karsten Fischer betreute Magisterarbeit an der Ludwig Maximilian-Universität München, löst in spannender und intelligenter Weise dieses Desiderat ein.

Sowohl im politisch-philosophischen wie im interkulturellen Zusammenhang kommt dieser Studie eine Schlüsselbedeutung zu. Sie widmet sich Geschichte und Grundlage des ultraorthodoxen Judentums und der Rolle, die es im gegenwärtigen Israel spielt. Im Einzelnen stellt sich Herbasch die Frage, weshalb die Chabad-Bewegung so großes Interesse an der israelischen Politik nimmt, da sie doch dezidiert antizionistisch orientiert ist. Verfasser und Thema haben hier in idealer Weise zusammengefunden. Herbasch ist nämlich einerseits sehr gut bewandert in den theologischen und philosophischen komplexen Prinzipien des Chabad-Chassidismus. So

hat er sich intensiv mit der Religionsphilosophie des Judentums und den Spannungen von Religion und Vernunft befasst. Zugleich ist er ein hervorragender Kenner der israelischen Innen- und Außenpolitik der vergangenen fünf Jahrzehnte und der einschlägigen Forschungen. Er ist auch mit der Scientific community in erstaunlicher Weise vernetzt.

Chabad ist eine ultraorthodoxe Bewegung. Unter den Ultraorthodoxen zeigt sie aber eine vergleichsweise große Offenheit und Diskussionsbereitschaft. Viele Debattenlinien laufen also in der Chabad-Bewegung zusammen. Einzelne dieser Problemknotenpunkte werden von Herbasch untersucht: so die Frage, wer überhaupt ein Jude ist, die Frage nach den theologischen Entwicklungen der Landnahme und der Siedlungen im Blick auf die messianische Erwartung.

Herbasch verbindet die verschiedenen Überlegungs- und Disziplinstränge souverän mit einander. Er beginnt im ersten Kapitel mit einer Definition der ‚Ultraorthodoxen‘. Dabei weist er darauf hin, dass ‚ultraorthodox‘ oder auch ‚Haredim‘ keine Selbstbezeichnung ist. Dafür wählt jene Gruppe das jiddische ‚Yidn‘ oder ‚erlicher Yidn‘. Die Identität wird aus Gottesfurcht und intensivem Torastudium gezogen. Der Mann, der Gott fürchtet, ist von ihm gesegnet. Dies bedeutet auch, dass die Halacha in ihrem Wortsinn und ohne Abstriche erfüllt und getan werden soll, womit ein Erwählungsbewusstsein einhergeht, nicht nur gegenüber „den Völkern“, sondern auch gegenüber den assimilierten oder liberalen Juden. Ein dezidierter Skripturalismus wird vertreten, der in der Überzeugung kulminiert, dass das Tora-Studium dem Tempelopfer vorzuziehen ist. Die Haredim sprechen Jiddisch, auch wenn in den letzten Jahren das Neuhebräische zunehmend in ihre Kreise Einzug hielt. Ein konstantes Merkmal blieb die antizionistische Grundhaltung.

Behutsam entfaltet Herbasch im ersten Kapitel seiner Arbeit aus den Schlüsselmomenten der historischen Entwicklung Geschichte und Theologie des Chassidismus im Verhältnis zu der Chabad-Bewegung. Die Chassidim lehren eine elementarisierte Kabbala und richten sich damit an den durchschnittlichen Juden. Die Mitnagdim, die ostjüdische Urzelle der Haredim, hingegen behalten das kabbalistische Studium dem innersten Kreis der Eingeweihten vor, wobei sie die Kabbala nicht nur lehren, sondern auch zur Lebensform machen und in die Herzen einschreiben wollen. Diese kabbalistisch mystische Strömung des Judentums verbindet, wie erstmals Gershom Scholem in seinen großen Studien gezeigt hat, den jüdischen Monotheismus mit einer panentheistischen Dimension. Gott ist über allem und damit in allem, er ist das Heilige und das Profane. Offensichtlich ent-

stehen von hier her Schwierigkeiten, diesen Panentheismus strikt von einem Pantheismus zu unterscheiden, der dem jüdischen Monotheismus widersprechen würde. In der, wie Herbasch es nennt, ‚theosophischen‘ Linie der Mitnagdim liegt auch die Haltung des ‚dvekut‘, die Vereinigung mit Gott, als erster Schritt der „unio mystica“, welche in ‚bitul‘, der Selbstaufhebung des Menschen, enden soll.

Geschichte und Theologie der Chabad-Bewegung können vor dieser Folie klar dargestellt werden. Die unmittelbare rabbinische Genealogie setzt im 18. Jahrhundert mit Rabbi Schneur Zalman an und endet bis auf weiteres mit dem Tod des letzten Rebbe, Rabbi Schneerson im Alter von 92 Jahren im Jahr 1994. Schlüsselwerk ist das Buch ‚Tanya‘, das gleichermaßen für Lehre und Studium des Chassidismus und als Leitfaden der Spiritualität figuriert. Dieses Buch ist gleichermaßen Leitfaden zum Studium der Kabbalistik und Anleitung zur spirituellen Lebensform. Programmatisch ist bereits die Bezeichnung ‚Chabad‘, ein Akronym aus drei Worten: ‚hokhmah‘ (Weisheit); ‚binah‘ (Verstehen, Verstand) ‚daat‘ (Wissen). Benannt sind damit zugleich drei Stadien der Welt in Gott – von der Schöpfungsidee, über die Entfaltung bis hin zu ihrer Vollendung. Ein Grundgedanke von Chabad ist die göttliche Seele jedes Juden, ‚nefesh elochit‘, die neben der animalischen Seele (nefesh bahamit) existiert. Die göttliche Seele ist gemäß kabbalistischer Lehre in der Lage, höhere Sphären (sefirot) zu sich herabzuziehen oder sich mit ihnen zu verbinden. Doch so wie die göttliche Seele in jedem Juden lebendig ist, so ist die animalische Seele auch in Gott.

In diesen kabbalistischen Rahmen fügt ‚Chabad‘ seine messianischen Erwartungen ein. Sie sind Teil der Hoffnung auf eine vollkommene, messianisch errettete Welt. Der messianische Zustand sei durch die Genealogie der Rebben vorbereitet worden. Manche Chabad-Anhänger sehen in Schneerson gar den Messias, der den Tod überwinden würde. Die von Scholem nahegelegte Unterscheidung zwischen einem utopisch katastrophischen und einem restaurativen Messianismus kann auf den Chabad-Messianismus nur bedingt abgebildet werden, weil er in die göttliche Eigenzeit eintritt und nicht geschichtlich utopisch orientiert ist. Er neigt freilich, wie Herbasch deutlich macht, eher zu der restaurativen Seite.

Das zweite Kapitel wendet sich nun den realpolitischen Berührungen von Chabad in Israel anhand von zwei Fallstudien zu. Höchst differenziert geht Herbasch auf die Debatte ein, die seit den fünfziger Jahren der Frage gilt, wer ein Jude sei. Mit ihr verbindet sich nämlich das Problem des Rückkehrrechts nach Israel. Die Darstellung gewinnt hier Spannung und

Plastizität, weil der Verfasser einzelne faktische Fälle von Einwanderern diskutiert und sie an den jeweiligen normativen Maßstäben misst. Ethnische, nationale und schließlich religiöse Diskursmuster überlagern sich gemäß dem ambivalenten Selbstverständnis im Judentum. Die Konversion zum Judentum gemäß der Anerkennung durch die orthodoxe Religionsbehörde hat sich dabei als Definitionsmacht herauskristallisiert. Schneerson, der Rebbe, liefert indessen, wie Herbasch zeigt, eine ganz eigenständige, rein spirituell mystische Begründung des Judeseins. Durch die Konversion und die Bindung an die Tora, nicht durch Abstammung und Nation, wird ein Mensch zum Juden. Seine unsterbliche Seele ist eine andere als die des Nicht-Juden. Der Konversion kommt dabei eine Art ‚character indelebilis‘ zu, der auch andauert für den Fall, dass die Person zu einer anderen Religionsgemeinschaft konvertieren oder zum Agnostiker oder Atheisten werden sollte. Ein Jude ist also im Sinn von Chabad ein Mensch, in dessen Seele ein heiliger Funke wohnt, Teil des panentheistischen Gottes selbst. Für die Interkulturalität Israels und die Verbindung von säkularer und nicht-säkularer Weltansicht, die in politischen Diskussionen vorgebracht werden, ist es von großer Bedeutung, dass diese Position, ohne – wie es Habermas oder Rawls für liberale pluralistische Gesellschaften fordern – in eine säkular zugängliche Sprache übersetzt zu werden, in die politische Diskussion eingeht.

Ähnlich aufschlussreich ist das zweite gewählte Fallbeispiel: Der Sechstage-Krieg im Jahr 1967 mit seinen unerwarteten Gebietszuwächsen. Israel sah sich selbst wieder am Rand eines neuen Holocaust. Dass diese Katastrophe abgewendet werden konnte, führte ‚der Rebbe‘, Schneerson, auf Gottes Eingreifen zurück. Nicht aber auf die militärische Überlegenheit, sondern auf das Gebet und auf die Einwirkung Gottes selbst. Unter ‚nefesh pikuach‘, die Verpflichtung eines jeden Juden andere Menschen zu retten, kann die Gefährdung abgewiesen werden. In der Forschung ist, was Herbasch umsichtig referiert, bis heute umstritten, ob sich in diesem eigenwilligen Engagement von Chabad für Israel eine messianische Erwartung oder einfach höchste Gesetzestreue manifestiert. Die biblische Bedeutung des Heiligen Landes spielt für Chabad keine Rolle. Wohl aber wird auf die Verpflichtung jedes Juden hingewiesen, zur Sicherheit von Israel beizutragen. Israel ist dabei für Chabad ein säkularer Staat, wie jeder andere auch. Und Juden, die in Israel oder sogar in Jerusalem leben, leben nach wie vor im Exil (galut). Der Zustand der Erlösung (geulah) ist nur durch ein ALEPH, den Schöpfungsbuchstaben, von ‚galut‘ entfernt.

Das dritte Kapitel fragt, wie sich dies auf eines der umstrittensten Politikfelder in Israel, die Siedlungspolitik, auswirkt. Einem präzise recherchierten Überblick über die Siedlungspolitik schließt sich die höchst aufschlussreiche Vergleichsperspektive auf die Bewegung „Gush Emunim“, eine Bewegung des religiösen Zionismus, an, die die Siedlungspolitik und Landnahme selbst messianisch begründet: Gott habe dieses Land für die Juden erwählt. Es wieder in Besitz zu nehmen, bedeutet daher, den Glauben an Gott auszuweiten. Toleranz gegenüber nicht-gläubigen Juden war nicht ausgeschlossen, und verband sich mit aggressiver Siedlungspolitik, wobei der Einfluss von Gush Emunim bis weit in das Zentrum der politischen Eliten Israels reicht und auch in den Biographien von Spitzenpolitikern wie Menachem Begin oder Ariel Sharon sichtbar wurde.

Die Toleranz erstreckt sich bekanntlich nicht auf die Araber, und auch nicht auf die nicht-jüdischen Völker, und ihr Einfluss reichte vor allem in den siebziger und frühen achtziger Jahren in die Macht- und Elitezentren der israelischen Politik.

Man hat damit ein exaktes Gegenbild der Chabad-Bewegung vor sich. Für sie nämlich ist das Heilige Land längst nicht mehr heilig. Nur durch die Heiligung der Juden, den göttlichen Funken, kann es gleichsam gereinigt werden. Auch hier ist noch einmal zu betonen, dass es für Chabad letztlich keine Rolle spielt, wo ein Jude lebt. Selbst im Heiligen Land kann man in der Knechtschaft sein, daraus ergibt sich eine paradoxe Struktur der Politischen Theologie von Chabad. Einerseits ist alles ‚galut‘ (Exil). Andererseits aber ist die Besiedelung Voraussetzung um das besetzte Land zu reinigen und dadurch die messianische Ankunft zu beschleunigen. In der politischen Positionierung resultiert daraus, dass Chabad keine aktive Siedlungspolitik betreibt, aber sehr aktiv die Siedlungspolitik unterstützt.

Herbasch berührt mit seiner äußerst validen Leitfrage nach den Gründen des Engagements ultraorthodoxer Juden in der Politik des säkularen Staates Israel ein in den letzten Jahren insbesondere von Michael Walzer thematisiertes Problemfeld: Walzer hat in seiner Studie ‚Exodus und Revolution‘ (1988) die jüdische Exodus-Politik seit der Wüstenwanderung herausgearbeitet. Die Wüstensituation und das „Murren des Volkes“ sind dabei die maßgeblichen Motive, die zu einer allmählichen Verbesserung der Lebensverhältnisse im Zeichen des Exodus führen. Dies wird von Walzer ausdrücklich einer „messianischen“ Politik entgegengesetzt, die immer eine Radikalisierung mit sich bringe und in säkularisierter Gestalt die totalitäre Politik des 20. Jahrhunderts immer wieder bestimmt habe. Walzer betont von hier her, auch gegenüber einem abstrakten, kultur-indifferenten

Liberalismus, dass Politik und Religion niemals klinisch rein voneinander zu scheiden sind. Wohl aber bedarf es einer subtilen Kunst der Unterscheidung, die es verhindert dass messianische Glut unmittelbar Politik bestimmend ist. Umso aufschlussreicher ist es vor diesem Hintergrund, einer seit dem Holocaust originär religiös messianischen Bewegung in ihrer politischen Aktivität zu begegnen.

Die Arbeit zeugt von hervorragender Sachkenntnis und von einer hervorragenden Verbindung von Sachlichkeit und Empathie. Die Komplexität und Vielstimmigkeit israelischer Debatten wird verständlicher. Dabei unternimmt Herbasch in keiner Weise eine Apologetik. Er versucht aber die immanente Logik von Chabad zu verstehen. Er zeigt die Sprengkraft und Eigendynamik und damit auch die Gefahr politischer Theologie, ohne zu werten, allein in dichten, plausiblen Beschreibungen. Doch er deutet auch an, wie sie in einen übergreifenden Diskurs eingebracht werden kann. Ihre Rationalität ist von anderer Art als die des liberalistischen Universalismus, der in der westlichen Welt dominiert. Doch jener Universalismus würde selbst ausschließend und reduktiv werden, wenn er die Dynamik religiöser Legitimatorik ausblenden wollte. In einem Land wie Israel dürfte sich diese Fiktion kaum halten lassen. Es gilt also den anderen zu verstehen: Dies leistet dieses schmale Buch in exemplarischer Weise. Es ist daher auch ein Beitrag zu dem Religionsfrieden, der für den Weltfrieden unerlässlich ist.

Basel, im Dezember 2013
Harald Seubert

Introduction

After centuries of Hasidism and the existence of the Habad movement, especially since the Seventh Rebbe took over the office as a leader of a disputable movement, there is still a lack of understanding for their political interest in Israel. *The Rebbe* is dead since 1994, but the Habad movement did in some sense not really notice a void. The movement is present in the Israeli politics as it was before the death of its charismatic leader. The modern State of Israel has been in existence for more than sixty years, she fought many wars, but survived it. The Habad movement sees in the State of Israel, more expressly in a state for Jews, more than one would as a non-Orthodox Jew.

What is the reason for Habad's interest in Israel? I base this paper on the interest of the Habad movement for Israel and its involvement in Israeli politics. What are the Habad movement's reasons to be concerned about the State of Israel?

Since the state came into existence, there are also scientific interests in politics and in religious meaning of the state, but to me there seems that to be a lack of discussion concerning the arguments which are used by the Habad movement to be involved, to even participate in matters of the state. One has to know that the Habad movement's headquarters are located in New York and that Habad is active world-wide. Why is it so concerned about the State of Israel? Even if, that has to be kept in mind from the beginning on, the Habad movement often declared that the actual existence of the State of Israel is not the beginning of redemption (in messianic terms) and it is not a Jewish state, but rather a state for Jews (in political terms).

Nonetheless, the Habad movement does care about the state for Jews. As a matter of fact, it is the place where the Holy Land once was/is, where many Jews reside and have to be saved from danger.

The Habad movement will be my subject for analysis as it proves to be the most open(-minded) ultra-Orthodox group, sources for which are able for me to access. The theology of the Habad movement is very complex and paradox, though there is space for interpretation, the theology proves to be concerned about the life of Jews and about the future of the world. The Messianism of the Habad movement is very clear in the sense that soon redemption will come with the coming of the Messiah. All these various

reasons together play a very interesting and complex role, which is, finally, a clear answer – one in messianic matters and one in political reality.

I had wanted to know the answer for this question for a long time, therefore I am writing this paper to find the answer for myself and propose it to humanities for discussion, and to help enlarge knowledge about the movement and its reason for involvement.

In this paper I will cover the domestic issues and the international issues, each with one argument respectively. The last argument is supposed to be in-between international and domestic issues. The topics I choose are by no means taken arbitrarily. I rather took them with the intention to propose an answer for the respective issues, in how far the movement is involved and which religious arguments are taken into consideration by the movement.

However, before I concentrate on the actual involvement, it is necessary to define the ultra-Orthodox Jew and all the aspects which are important for the understanding of the forthcoming arguments, thereby the reader will understand how I see the discussion. After this I give a short overview about the history of Mitnaggdim, the opponents of Hasidim. The Habad movement was born out of Hasidism and one can still see the Habad movement as a part of the Hasidic denomination, therefore I examine not only the history of Hasidism, but also its theosophy. At the end I analyze the Habad movement; I will give a historical overview and an introduction to the Habadic theology.

Finally, afore I discuss my arguments in the second chapter, I have to clarify Messianism in an excursus as it is of importance for the understanding of the Habad movement.

The second chapter will begin with the discussion of the ‘Who is a Jew?’ debate, which still remains a very lively, colorful, and rich argument.

This argument already started in the early years of the existence of the State of Israel, as it was introduced with the introduction of the *Law of Return* in 1950. The *Law of Return* and the State of Israel had to face sundry claims to the application of the law. They differed on the question of its validity for former Jews, on the question of who may be registered under the *Population Registry Law*, and went on to questions of converts or Jews at the fringe of being Jews and not being taken as another religion.

The Habad movement, which I continue to discuss in this argument, faced the question from the beginning on that only the Halakhah has to decide about the issue and that if the Habad movement is asked it would only be valid for orthodox Jews or if it has to be applied for converts, in which case it would be but a halakhic, and thus correct conversion. This

conversion has to happen under the supervision of an Orthodox Rabbi approved for conversions. I take as an example the informing pamphlet of Rabbi Jacob Immanuel Schochet and Habadnik, he poses at the end of his paper the unity of all Jews, which is not applicable for converts under non-Orthodox circumstances; but is of highest religious importance, which leads to the End of Times, the coming of the Messiah.

The next part of the second chapter is not so much based on domestic issues, but much more on international issues, and also covers the important topic war – the Six Day War. I shortly introduce the argument with the course of the war. Mostly, I analyze the foreseeing of the war by *the Rebbe* and his reaction to it by the appeal to pray with phylacteries (*tefillin*) which are steeped in religious significance. After the war the Habad movement was very concerned about the security of the State of Israel for the sake of the Jewish soul (*nefesh pikuach*), therefore the occupied territories have to be kept. Interestingly, *the Rebbe* excluded from his argumentation the Messianic meaning of the territories, though that is not to be taken seriously, as we will see. Thus I examine the relevance of the Six Day War and the territorial gains for Messianic purposes.

The third chapter is not only in-between domestic and international issues, as it deals not only with the settlement policy of the State of Israel in the occupied territories, but also compares the Habad movement with Gush Emunim (the bloc of faithful). Having discussed the development of the settlement policy in the territories after the Six Day War, I will analyze the history of Gush Emunim. Then I proceed with the *Weltanschauung* of the bloc by introducing its spiritual inspiration through the Rabbis Kook, and finally I examine the bloc's sometimes harsh settlement policy.

The Habad movement has a passive approach to settlements. At first I explain the factual unimportance of the State of Israel and the occupied territories in its mystical and seemingly Messianic appearance, as the whole world seems them to be the diaspora (*galut*); nonetheless the purification of the Holy Land is never wrong.

Further, I analyze Habad's approach based on facts of reality. *Nefesh pikuach* appears again. For this analysis I use, in spite of its polemical nature, the pamphlet of Eliyahu Touger recommended by the movement. He discusses the religious relevance of the occupied territories, however, in his whole paper the passive appeal for settlement can be felt. The result of the discussion about the Habad movement regarding settlement policy will be that it is a paradoxical approach in as far as its ambiguous messianic and reality-based argumentation is concerned.

For this paper I will be guided by various experts for the several fields. The actual researchers in the diverse realms will be mentioned according to my best knowledge.

For the religious part, we meet Immanuel Etkes, the expert in the early history of Hasidism and the genesis of Eastern European Orthodoxy, for instance the *Gaon of Vilna*. Of course, there are many more, which should be added, but due to a lack of space I have to go over to the next field.

For the twentieth century I will cite as experts Aviezer Ravitzky, Samuel Heilman, Menachem Friedman, Mark Avrum Ehrlich, and Eliezer Don-Yehiya; but also Benjamin Brown, who mainly wrote in Hebrew. All of them based their research mainly on history and political science; nonetheless they all have a huge knowledge in religious and philosophical realms. Knowing that it is only possible to mention a part of the experts, I think I named at least the most famous scholars.

Philosophy is, however, more the field of Rachel Elijor who describes in perfect and well taken words the theosophic and philosophic ideologies of ultra-Orthodoxy in Judaism. One must not forget Elliot R. Wolfson, another one who has a profound knowledge about theosophy, Jewish philosophy and Kabbalah in relation to Judaism. This is also the case for Moshe Idel and Joseph Dan, two experts in the field of the (Jewish) Kabbalah. Naftali Loewenthal has also a very interesting view on the early philosophic and theosophic discussion in the Habad movement.

In the end it is always a list which could be extended with experts in every field, one would only have to change the names in the above-mentioned categories.

Due to a lack of sources I dare to present my own interpretation in the second part of the third chapter. Furthermore I am forced to take articles of journalists into consideration in the coverage of the settlement policy; this is all based on lack of more up-to-date sources.

Chapter I: Definition of Ultra-Orthodoxy

1. Haredim

In almost every paper about Orthodox Jews, ultra-Orthodox Jews, or *Haredim*, it does not matter which kind of paper, there is a new definition of the term *ultra-Orthodox Jew*. There is not any kind of agreement between scholars to agree once and for all on a final definition of the term.

Established scholars, like, inter alia, Benjamin Brown, Eliezer Don-Yehiya, Aviezer Ravitzky, Samuel C. Heilman, Menachem Friedman, or the historian of Hungarian Jewry Michael K. Silber,¹ do not agree in most of their vocabulary on the definition of *ultra-Orthodoxy* or *Haredism*. It does not matter how the contradictions are expressed, the fact that they are continually disputed in numerous works is reason enough to define these terms anew. Nevertheless, I will model my definition mainly on the one created by Heilman.²

First of all, why do I use the Hebrew term Haredim instead of the well-known term ultra-Orthodox? The sources for this neologism is the Torah. Haredi (or Haredim in plural) means, firstly, *one who trembles*, according to

¹ See, inter alia, Eliezer Don-Yehiya, "Traditionalist Strands," in *Modern Judaism: an Oxford Guide*, ed. Nicholas Robert Michael De. Lange and Miri Freud-Kandel (Oxford, New York: Oxford University Press, 2005), 93-105. As well Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews - The Case of Haredim," in *Fundamentalisms Observed*, ed. Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *The Fundamentalism Project* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 197-264. Further definitions are found in Nurit Stadler, *Yeshiva fundamentalism* (New York, London: New York University Press, 2009). 1-51. Additionally in Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish religious radicalism* (Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press, 1996). 145-80. In my view is the definition of Silber very explaining, see Michael K. Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy - The Invention of a Tradition," in *The uses of tradition - Jewish continuity in the modern era*, ed. Jack Wertheimer (New York: Jewish Theol. Seminary of America u.a., 1992), 26. A very good definiton is given by Benjamin Brown, "Orthodox Judaism," in *The Blackwell Companion to Judaism*, ed. Jacob Neusner and Alan J. Avery-Peck, *Blackwell Companions to Religion* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2000). There are of course many more definitions, though it is enough for the beginning to show the *variétés* of definitions of the ultra-Orthodox adherents.

² See Samuel C. Heilman, *Defenders of the Faith - Inside Ultra-Orthodox Jewry* (Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 1992).

Isaiah 66:5 "Hear the word of the Lord, ye that tremble at his word."³ It is located in Ezra 10:3, too: "And of those that tremble at the commandment of our God."⁴

Secondly, as David Landau highlights, and he is by far not the only one, by referring to a different meaning of Haredim: *for those who fear H-m*.⁵ It is absolutely important to put the *fear of G-d* into the foreground. Not only small male children of Haredim (*tinokos shel bais rabban*, the children of the rabbis' school)⁶ have to internalize the Psalm 111:10 "The fear of the Lord is the beginning of wisdom."⁷ *G-dfear* is an essential meaning of Haredim. Thus, Haredim are people who tremble and fear G-d, including *yiras shomayim*, the fear of Heaven.

The approach of the Habad movement is a proper example that serves as an explanation for *Haredism*. The sixth Lubavitcher Rebbe, the Rebbe Yosef Yitzchak Schneerson (the *frierdiker Rebbe*/the former Rebbe) set as the first step for Divine service the *yiras shomayim*, the fear of Heaven. The fear was connected with a phrase of the *Zohar*⁸ which declared: "This (fear of G-d) is the gateway to all spiritual heights." - therefore the 'gateway to Heaven.' The *frierdiker Rebbe* went on and derived from that, that if there was no fear, there would be no wisdom, as the *Sages*⁹ comment: "Anyone whose fear of sin comes before his wisdom, his wisdom will endure."¹⁰

The ultra-Orthodox Jews did not oft use Haredim or ultra-Orthodox Jew as a self-description; they preferred to describe themselves in Yiddish as *Yidn* or *erlicher Yidn* (virtuous Jews) in the meaning, someone who "observe[s] the Torah and its commandments".¹¹ The *erlicher Yidn*¹² saw them-

³ Robert Carroll and Stephen Prickett, eds., *The Bible - Authorized King James Version with Apocrypha* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1997).

⁴ Ibid.

⁵ See David Landau, *Piety and Power - The World of Jewish Fundamentalism* (New York: Hill and Wang, 1993).

⁶ Citation taken from Heilman, *Defenders of the Faith - Inside Ultra-Orthodox Jewry*: 157.

⁷ Carroll and Prickett, *The Bible - Authorized King James Version with Apocrypha*.

⁸ The *Zohar* is the most important work of the Kabbalah. It was written in the Middle Ages and serves until today as a source for various denominations in Judaism.

⁹ Any references to the Sages/Sanhedrin are usually meant to refer to the *Sanhedrin* of the time of the Second Temple.

¹⁰ Cf Rebbe Yosef Yitzchak Schneerson, "Chassidic Discourses - Chapter IV," Kehot Publication Society, http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/73656/jewish/Chapter-IV.htm. [06/14/2012].

¹¹ Heilman and Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews - The Case of Haredim," 199.

selves not as a sect or an obscure movement, but in absolute contrast to those Jews who were emancipated or enlightened: they, the ultra-Orthodox Jews, are the true ones with the so-called pious *Yidishkeit* (Jewishness). "If they are indeed haredim, then it must mean that to them there is something essentially Jewish about being haredi and something essentially haredi about being Jewish. To the haredim, this truth is beyond question."¹³

Above I presented the terminological usage of Haredim. Now I cover the historical development of Haredim, in detail I present the relevant denominations for this paper. At first, I give a common overview.

Initially, one has to pay special attention to Eastern Europe in the eighteenth and nineteenth century, but one also has to focus on events in central Europe to understand the history of Jewry in Eastern Europe. It is, albeit, absolutely clear that Jewry was only confronted in central Europe with the beginning of modernity and secularity. These circumstances, that took place in central Europe, never became reality in the same harshness in Eastern Europe.¹⁴

But one has to wonder when examining this era about the disagreement in academic research concerning the origins of ultra-Orthodoxy as a movement within Jewry. We find the most disagreements or conscious (?) neglects about several groups in the Haredi sector.

They may be as obvious as the Hasidic part in Eastern Europe or as difficult to locate as the *Musar* (ethics) movement of Rabbi Israel Salanter in Lithuania.¹⁵ Though there are various places in which ultra-Orthodoxy showed its face for different reasons. As there is in Eastern Europe: especially today's Lithuania with Vilna (today: Vilnius) in its center at the end of the eighteenth century, and further we locate Ukraine as the birthplace of Hasidism, also a creation of the eighteenth century.

Then we proceed with in Hungary; in this country the ultra-Orthodox Jews defined themselves through refusal to assimilate in Hungarian culture. This happened in the nineteenth century. At last, in Germany, also in

¹² According to Benjamin Brown, Haredim did use as a self-description as well Haredim, *Yereim* (God-fearers), and *Shlomei Emunei Israel* (Israelites of Wholehearted Faith). Cf Brown, "Orthodox Judaism," 312.

¹³ Heilman and Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews - The Case of Haredim," 199.

¹⁴ Cf Don-Yehiya, "Traditionalist Strands," 95.

¹⁵ For further information about the Mussar Movement see the fantastic book of Immanuel Etkes, *Rabbi Israel Salanter and the Mussar Movement - Seeking the Torah of Truth*, trans. Jonathan Chipman (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993).

the nineteenth century, we meet Rabbi Samson Raphael Hirsch and R. Esriel Hildesheimer with their neo-Orthodoxy. The last two named strands are related to the *Haskalah* (Jewish Enlightenment) by opposing its views. In other words, they are descended disciples of rabbis who opposed the Jewish Enlightenment movement.

Secondly, out of historic circumstances there was a renaissance of *ultra-Orthodoxism* in the post-Shoa era. This was a rebirth not only because of the *Endlösungsplan* of *Nazi-Deutschland*. "Before the Second World War, many of the centers of Judaism in Eastern Europe had been disrupted by the Communist Revolution [in 1917]."¹⁶ In the years from 1921 to 1924 the Jews suffered most under the newly erected Soviet Government, because it "began [with a] systematic eradication of Jewish religious observance."¹⁷ Notwithstanding the fact that "nearly all of Russia's Jewish leaders had fled,"¹⁸ many Jews remained in their homes because of concerns of their rabbis or several other reasons, to be enumerated as follows: They did not flee or migrate to the United States of America or today's Israel. "The most Orthodox had until the very end for the most part refused to go either to America, which they considered a place that swallowed up Jewish life (the *treife medina* [an *unkosher* state], they called it), or Palestine, which they often saw as a holy land being desecrated by socialists and infidels."¹⁹ I want to highlight the worries of the *Frierdiker Rebbe*, Rabbi Yosef Yitzhak Schneerson. He "maintained an anti-emigration policy. He insisted that there were enough Habad followers around the world to build the movement there, and that Judaism in Russia was in much greater need of qualified leadership than communities elsewhere, especially in the United States. He further insisted that those of his followers who left Russia were tantamount to deserters."²⁰ Nevertheless, there were a few members who ignored these objections and fled, as we shall see later. Due to the appearance of these circumstances and the destruction caused by the Second World War, almost all Jews in Eastern Europe were extinguished.

¹⁶ Mark Avrum Ehrlich, *The Messiah of Brooklyn - Understanding Lubavitch Hasidism Past and Present* (Jersey City: KTAV Publishing House, 2004). 27.

¹⁷ *Ibid.*, 25.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Heilman and Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews - The Case of Haredim," 219-20.

²⁰ Ehrlich, *The Messiah of Brooklyn - Understanding Lubavitch Hasidism Past and Present*: 26.

The *renaissance* took place especially in the United States and in the newly founded State of Israel. The persons who survived the war and the cruelties of the Soviet Regime finally went to these states to build up new communities. Today there are politically powerful ultra-Orthodox communities in Israel.²¹ In the States, there are big Jewish communities in New York City; in this city the largest diaspora-Jewish population in the world resides.²² I only mention the 'headquarters' of the Habad movement in Brooklyn, in Crown Heights, 770 Eastern Parkway, known as Seven-Seventy. According to Mark Avrum Ehrlich about 20,000 Habad members lived in this area in 1988.²³

I continue describing the typical characteristics of Haredim; I refer mostly to currently existing ultra-Orthodox groups. Foremost, I start with the religious observance; as one may expect the Haredim are very strict and stringent in their observance of the 613 commandments (*Taryag mitzvot* (commandments), as it is called in Hebrew). *Taryag* represents the numbers of commandments which are written in the Torah. As a logical consequence ultra-Orthodox Jews orient their lives toward G-d. However, Haredim see themselves as chosen by H-m and therefore it is consistent for them to implement the Halakah²⁴ as perfectly as possible. This process is achieved mainly through prayer and Torah study. The modern world is also taken into consideration, because, alongside the development of Haredim, ultra-Orthodox Jews need the modern world to feel 'more' to be the Chosen Ones - in contrast to secular Jews or gentiles. It is an elitist self-

²¹ Their political power can be seen in all governments in Israel, because the ultra-Orthodox parties almost always tip the scales.

²² Cf Ehrlich, *The Messiah of Brooklyn - Understanding Lubavitch Hasidism Past and Present*: 144. According to the North American Jewish Databank, a survey published stating that the Jewish population of the State of New York represents 8.4 % of the total population. Further, the Jewish population numbers 1,635,000.

Cf Ira M. Sheshkin and Arnold Dashefsky, "Jewish Population in the United States 2011," North American Jewish Data Bank, http://www.jewishdatabank.org/Reports/-Jewish_Population_in_the_United_States_2011.pdf. [06/14/2012].

²³ Cf Ehrlich, *The Messiah of Brooklyn - Understanding Lubavitch Hasidism Past and Present*: 139. About the present Habad population is no survey published. Though Lisa Beyer of the Time Magazine wrote in 1992 an article about the Habad movement and mentioned 30,000 followers residing in Brooklyn.

Cf Lisa Beyer, "Expecting the Messiah," The Rick Ross Institute Internet Archives, <http://www.rickross.com/reference/lubavitch/lubavitch18.html>. [06/19/2012].

²⁴ Halakah contains the observance of the 613 commandments and Talmudic and rabbinical laws.

image, as Friedman calls it. Finally, I cite R. Schlesinger one of the first Hungarian ultra-Orthodox Jews, according to him, they, the Haredim, are in the world to praise G-d. Therefore a Jew has to be incompetent in worldly matters, as for example in matters of natural science. The roles and consequently the vocational goals of Jews and non-Jews (*goyim*) are separate. On the one hand the nations (*goyim*) have been placed by G-d on earth to master it; they may do this by inventing new technologies, understanding nature and promoting the sciences. On the other hand, the Jews are the Chosen People and therefore have been placed by G-d on earth to study Torah, to do mitzvot, and to pray for the world's well-being. All of these procedures are duly marked in the stringent guide of R. Schlesinger.²⁵ There are additional inventions of traditions.

The ultra-Orthodox Jew has to think of himself to be a Haredi, like the meaning demands. "Blessed is the man that feareth the Lord, that delighteth greatly in his commandments. His seed shall be mighty upon earth: the generation of the upright shall be blessed."²⁶ In other words, a Haredi is "the man who truly and completely fears God and greatly desires his 'mitzvot' *does not look for ways to free himself from the mitzvot nor does he seek out 'qulot'* [leniencies, the opposite of *humrot* (stringent interpretations)] and 'heteirim' [relaxations of restrictions], *but rather fulfills the halakah as it is, without consideration*, and because of this he is assured that his seed will be mighty upon earth. [Emphasis in original]"²⁷ We see a true Haredi seeks to fulfill his life by accomplishing *mitzvot*. Thus one of the characteristics of a Haredi is the orientation on the written laws which prescribe his way of life *a priori*. Any deviances only happen, if the modern world demands it, and new traditions have to be invented; as it happened recently in Israel in December 2011 and January 2012 concerning the separation of women and men in busses and in shops, to mention only these two. Its peak was reached when a demonstration of ultra-Orthodox Jews donned Star of David patches mostly combined with prison garbs to evoke

²⁵ Cf Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy - The Invention of a Tradition," 63.

²⁶ Carroll and Prickett, *The Bible - Authorized King James Version with Apocrypha*, Ps. 112,1-2.

²⁷ Rabbi Israel Meir Ha-Cohen (the Hafetz Haim), citation taken from Menachem Friedman, "Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultraorthodox Judaism," in *Judaism viewed from within and from without*, ed. Harvey E. Goldberg (Albany: State University of New York Press, 1987), 239.