

10 Strukturen der Gemeinschaft und des Gemeinwesens im Judentum

Von Dr. Uriel Tal, Professor für Moderne Jüdische Geschichte an der Universität von Tel Aviv */**

»Jüdische Gemeinschaft verkörpert das Bestreben um Konstituierung einer Gruppe, die der Gegenwart Gottes wert ist«¹.

»Nur eine Vertiefung in die Wesenszüge der mehrtausendjährigen Geschichte der jüdischen Gemeinschaft wird es ermöglichen, die chaotischen Variationen zeitgenössischer Gemeinschaft zu begreifen, die alle auf dieselbe Originalstruktur zurückgehen und immer noch deren unauslöschliches Gepräge enthüllen. Interesse an jüdischer Kommunalgeschichte ist tatsächlich geradezu universal in jüdischen Kreisen. Reformen und Zionisten, orthodoxe Juden und Sozialisten, schiedlich alle Zweige jüdischer Meinungsbildung haben jahrzehntelang intensives Interesse an der Vergangenheit ebenso wie auch an der gegenwärtigen Situation der jüdischen Gemeinschaft bekundet. Eine enorme monographische Literatur ist in den letzten Jahrzehnten entstanden, um die ursprünglichen Informationsquellen der vielen Länder und Zeiten zugänglich zu machen . . . und sie juristischer, soziologischer und historischer Forschung zu unterwerfen . . .«²

Unser Versuch, den Begriff jüdischer Gemeinschaft und jüdischen Gemeinwesens zu erläutern und zu definieren, gründet sich auf die historische Forschung und knüpft an sie an einschliesslich der grossen Zahl von Studien, die seit dem Erscheinen von Barons Werk im Jahre 1948, von Baron selber wie auch von anderen Vertretern der zeitgenössischen »Wissenschaft des Judentums« verfasst wurden.³

Doch ist unser Essay eher eine applikative Studie als ein Torah Leschma, eine Studie, der man um ihrer selbst willen anhängt. Solch eine Verbindung einer historischen Untersuchung mit einem zeitgenössischen Anliegen erfordert die Anwendung einer besonderen Methodik, die uns helfen mag, den gemeinsamen Nenner zu finden, der die verschiedenartigen Formen jüdischer Gemeinschaft und jüdischen Gemeinwesens miteinander eint oder in Beziehung zueinander bringt.

Die Torah, um die sich das jüdische Gemeinschaftsleben entwickelte, umfasst das ganze menschliche Leben, seine physischen Bedingungen, seine bewussten oder unterbewussten personalen Motivationen, seine Vorstellungs- und Ausdrucksformen und seine sozialen und politischen Bezüge. Das eigentliche Ziel der Torah und folglich des Judentums ist die Heiligung des Lebens, und zwar mehr als die Rettung der Seele: » . . . Ich rufe Himmel und Erde heute gegen euch zu Zeugen auf, dass ich dir das Leben und den Tod, den Segen und den Fluch vorgelegt habe;

so wähle denn das Leben, auf dass du am Leben bleibst, du und deine Nachkommen . . .«⁴

Darum würde die Methode unserer Aufgabe am besten entsprechen – der Aufgabe, die die Beschreibung und Definierung dieser kommunalen und interkommunalen Formen, in denen das Judentum den Auftrag »Wähle das Leben, auf dass du am Leben bleibest« zu realisieren versucht –, diese Methode wäre der religions-anthropologische Zugang.⁵ Es sind anthropologische, inmitten verschiedener historischer Situationen entwickelte Strukturen, durch die sich der zweckbestimmte Charakter der Torah und folglich der jüdischen Tradition verwirklicht hat. Die Erdhaftigkeit der Torah zeigt an, dass der Mensch imstande ist, seine beiden Wesensarten zu entfalten, sowohl seinen metaphysischen Status als ein »nach Seinem Bilde geschaffenes« Lebewesen und seine Existenz, als seinen natürlichen Status als ein rationales Geschöpf.

Die Grundfeste, auf der dieser Prozess des Wachstums, der Entfaltung sich vollzieht, ist das, was wir mit »Gemeinschaft und Gemeinwesen« meinen; es beginnt mit dem Menschen als Partner in Gottes Bund, setzt sich fort in der Familie, der Gemeinde, der Versammlung, dem Volk oder der ethnischen Gruppe oder vielleicht der Nation und kulminiert in der Weltgemeinschaft.

Es ist diese zyklische Aufeinanderfolge im Judentum, die scharfe Kontraste hervorruft, welche dem Studium des jüdischen Selbstverständnisses oft nicht gerade eine unbefangene Beurteilung erleichtern. Auf der einen Seite ist der ganze Lebenskreis des Juden in Formen verwurzelt, die ursprünglich dazu dienten, das jüdische Volk in seiner priesterlichen Heiligkeit und Aussonderung zu bewahren, so dass seine religiösen Wahrheiten rein und frei von Beeinträchtigungen bleiben konnten. Auf der anderen Seite, besonders in der modernen Zeit, hat das Judentum einen mächtigen Impuls gezeigt, seinen Lebenskreis inmitten der Nationen zu integrieren, entweder um die uralte jüdische Sehnsucht nach Erlösung zu verbreiten, wie z. B. im Reform-Judentum in seiner Anfangszeit, oder auf eine andere Weise, wie es nicht religiöse jüdische Revolutionäre tun, oder wie bei modernen Gesetzestreuern, um die Weltkultur in sich aufzunehmen und an ihr als gleichberechtigter, wenn auch ungleicher Partner, teilzuhaben, häufig in Ausdrücken wie »Torah mit derech erez«^{5a} Torah zugleich mit der Kultur der Welt.

Ein Aspekt des jüdischen Lebenskreises erfordert Trennung von der Welt, von den Nationen; der andere erfordert Teilhabe; der eine tendiert dahin, den Weg zur Identität zu weisen, der andere zur Zusammenarbeit; der eine legt den Nachdruck auf jüdischen Partikularismus, der andere auf jüdischen Universalismus; der eine spiegelt eine starke, nahezu gruppenbiologische Sehnsucht nach Bewah-

* Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers entnommen aus: »Conservative Judaism.« Vol. XXVIII, Nr. 2, Winter Issue 1974 und aus dem Englischen übersetzt. (Anm. d. Red. d. FR).

** Diese Abhandlung wurde erstmals vorgetragen auf der »Joint Consultation of the International Jewish Committee of Interreligious Consultation and the World Council of Churches«, am 12. Dezember 1972 in Genf.

¹ Jacob Neusner: »Fellowship in Judaism«, in: Judaism in the Secular Age (London 1970), S. 85.

² Salo W. Baron, The Jewish Community, Phil. 1948 (J. P. S.), Vol. I, S. 29.

³ Louis Finkelstein, Jewish Self-Government in the Middle Ages, New York (1924), 1964; Israel Halpern, Acta Congressus Generalis Judaorum Regni Poloniae (1580–1764), Jerusalem 1945 (Bialik Inst.) 635 S. (LXXXVIII Hebräisch). Vgl. Ben Zion Dinur, Historical Writings, Vol. I, Jerusalem 1955 (Bialik Inst.), S. 19–68, Hebräisch.

⁴ Deuteronomium 30,19. Vgl. Maimonides, Hildot Teschuba 5,3.

⁵ Vgl. R. J. Werblowsky, »Judaism«, in: Historia Religionum, Handbook for the History of Religions, hrsg. v. C. Jouco Bleeker and Geo Widengren, Vol. II, Leiden 1971, S. 1–3.

^{5a} D. i. in geziemender Haltung gegen Gott (Anm. d. Red. d. FR).

zung der jüdischen Eigenart ab, der andere den Drang nach menschlicher Gemeinschaft.

Mensch und Gemeinschaft

Der Grundpfeiler, auf dem die ganze Gemeinschaftsstruktur ruht, ist der Mensch. Der Mensch ist es, der sich als Schlussstein aller Schöpfung erweist, der Gottes Partner ist und Verwalter Seiner Werke. Der Mensch ist zum Vermittler aufgerufen, um seinen vollen Anteil wahrzunehmen, sowohl in der Vollendung der Schöpfung Gottes wie auch im Prozess der Erlösung der Welt, im Fortschritt. Darum ist der Mensch a priori geschaffen als ein Individuum. Wie die Mischna sagt, wenn sie lehrt, dass Zeugen in schweren Fällen ermahnt werden sollen:

»Für den Menschen fällt die Entscheidung mit einem einzigen Würfel, und sie sind alle gleich; doch während der König der Könige, der Heilige, gepriesen sei Er, jeden Menschen dem Adam nachbildet, ist (dennoch) jeder Mensch einmalig. Darum ist jeder Mensch verpflichtet zu sagen: »Um meinetwillen wurde die Welt erschaffen.«⁶

Doch betont jüdische Tradition zugleich, dass Adam, das Individuum, auch *ben-adam* [Adamssohn] ist, ein Glied des Menschengeschlechts. Das heisst nicht, dass der Mensch nur ein soziales oder politisches Wesen ist; er ist ein Individuum. Aber es ist die Gesellschaft – oder genauer die Welt, die Schöpfung, die als das Medium dient, durch welches die religiöse Berufung des Menschen sich realisiert. Der Mensch als Kollektivwesen ist es, der im ersten Kapitel der Genesis den Auftrag erhält, die Erde und all ihre Kreaturen sich zum Zweck der Kultivierung zu unterwerfen. Wir lernen von den Propheten und sodann von den Weisen: »... Er, der die Erde gebildet hat, schuf sie nicht als Wüste; Er bildete sie, um bewohnt zu werden...«⁷ Darum, so fahren unsere Weisen fort, nahm Gott bei der Erschaffung des Menschen Staub aus allen Teilen der Welt, so dass er überall zu Hause sein konnte.⁸ Einst ist die Universalität des Menschen nach dem halachischen Modell konstituiert worden, sein Lebensweg ist demgemäss die Verwirklichung der Torah in der Welt, in der Gesellschaft, im Menschengeschlecht geweiht. Der Midrasch erzählt uns, dass Ben Zoma, als er eine grosse Volksmenge beieinander sah, ausrief: »Gepriesen seist Du, der Du diese alle erschaffen hast, um mir zu dienen.« In der Erklärung dieses Lobpreises sagte er: »Wie hart muss der erste Mensch in seinem Alleinsein sich geplagt haben, bis er einen Brocken Brot essen oder ein Kleid tragen konnte; aber ich finde alles wohlbereitet. Die verschiedenen Arbeitsleute, vom Bauern bis zum Müller und Bäcker, vom Weber bis zum Schneider, sie alle arbeiten für mich. Darf ich da undankbar sein und pflichtvergessen?«⁹

In der Welt also und unter ihren Bewohnern und in ihren Gemeinschaften findet der Mensch Befreiung von seinem anfänglichen Alleinsein. Darum ist es so, wie Rabbi Joseph B. Soloveitchik sagte: »Die betende Gemeinschaft soll nicht... eine zwiespältige Erscheinung bleiben: ein vorübergehendes Ich, das sich an den Ewigen wendet. Der Zusammenschluss mit anderen ist unerlässlich. Man sollte es vermeiden, für sich allein zu beten. Das gemeinschaftliche Gebet ist von zentraler halachischer Bedeutung.«¹⁰

Der Bund

Der erste Schritt weg vom Alleinsein des Menschen und hin zur Welt geschah durch die Gestaltung des Bundes. Der Bund mit Noah ist naturgemäss etwas, das Gott mit dem Menschengeschlecht verbindet. Nach der jüdischen Tradition ist der darauffolgende Bund in zwei Formen des sozio-religiösen Lebens strukturiert, in der Familie und dem Volk (Gemeinschaft und Gemeinwesen).

Gottes Bund mit Abraham wurde mit dem Haupt einer Familie geschlossen, da das jüdische Volk als eine Gruppe verstanden wurde, die einzigartig, wenn auch nicht exklusiv war durch ihre Nachkommenschaft: »... Du und dein Same nach dir durch ihre Generationen hin zu einem immerwährenden Bund...«¹¹

In dieser Ursprungsperiode der Religionsgeschichte des Menschen taucht die Familie auf als die Wurzel von beidem: der jüdischen Abgesondertheit und des jüdischen Universalismus. Die lebensechte Menschheit hat nach den Weisen ihren Sitz nicht im Leben eines Reklusen, sondern im Familienkreis. Die Familie ist es, welche die wesentlichen moralischen Werte hervorbringt wie gegenseitige Liebe, leibliche Verbundenheit, persönliche Integrität sowie soziale und ökonomische Verantwortlichkeit. Nach dem Midrasch sind es Mann und Frau zusammen, die zuerst den Namen »Mensch« erhielten, weil nur wechselseitige Hilfsbereitschaft, Sorge und Mühe füreinander, die inneren letzten menschlichen Möglichkeiten des Menschen hervorbringt.¹² Daher ist die Familie das erste Beispiel gemeinsamer gegenseitiger Abhängigkeit in der Vereinigung von Leib und Seele, Materie und Geist, Verstand und Gemüt. Das spiegelt sich wider in den beiden Säulen jüdischer Tradition: der Halachah^{12a} und Aggadah.^{12b}

Daher betrachtet das Judentum die Institution der Familie sowohl als eine Freude wie auch als eine Pflicht: Freude für das Individuum und Pflicht gegenüber dem Menschengeschlecht und der Welt. Die hebräische Bibel trägt dem Mann die Zeugung auf. Nach den Weisen können nur im Ehestand Glück, Segen und Friede erreicht werden.¹³ Darum wird derjenige, der eine Familie gegründet hat, einen Haushalt, in dem moralische und soziale Werte wie Treue, Verantwortlichkeit und Liebe praktiziert werden, in der Tradition vorzugsweise auserwählt, um sich vor Gott für das Volk, für das Haus Israel zu verwenden. Das ist einer der Gründe für das Erfordernis, dass der Hohepriester verheiratet war, um die feierlichen Riten des Versöhnungstages vollziehen zu können.¹⁴

Diesem Hintergrund entsprechend ist der ein Jude, der in der Familie Israels – nicht, wie so oft behauptet wird, in der jüdischen »Rasse« – geboren oder adoptiert ist. Er wird ein legitimer Jude dadurch, da er ein Kind Abrahams wird, ein *ben brith*, ein Partner des Bundes.

Der erste Schritt in den Bund ist die Geburt, das Eintreten in die »Existenz«, abgeleitet von »*ex-sistere*«, das heisst »in den Stand kommen«, »ins Sein kommen«. Er wird symbolisiert durch die Beschneidung und aktualisiert in der ersten Gemeinschaft – der Familie.

Der zweite Schritt in die jüdische Gemeinschaft und in das Gemeinwesen wurde ebenfalls durch einen Bund dargestellt, den Bund mit Moses und durch ihn mit dem Volk. Nach Ex 6,2–8 gedachte Gott, als er das Stöhnen der Kin-

⁶ Mischnah, Sanhedrin, 4:5.

⁷ Isaiah 45, 18. Vgl. Yebamoth, 62a.

⁸ Genesis Rabbah, 8:1.

⁹ Tos. Berachot, 7:2. Vgl. Berachot 58a.

¹⁰ Joseph B. Soloveitchik, »The Lonely Man of Faith«, in: Tradition, Bd. VII, Nr. 2, Sommer 1965, S. 37.

¹¹ Genesis 7,7.

¹² Genesis Rabbah 17:2.

^{12a} Die gesetzliche Festlegung einer Vorschrift.

^{12b} Die Erzählung von Begebenheiten.

¹³ Yebamoth, 62a, b.

¹⁴ Mischnah Yomah, I:1.

der Israels hörte, die von den Ägyptern versklavt wurden, Seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob und versprach: »... Und Ich nehme euch mir zum Volk, und ich will euch Gott sein, ... Ich, der Ewige.« An dieser Stelle kommt die inhärierende Dichotomie von Gemeinschaft und Gemeinwesen – zwischen Aussonderung und Teilhabe, zwischen Identität und Integration – in den Brennpunkt.

Der Bund mit Gott bindet Israel als das jüdische Volk an die Aufgabe, ein heiliges Volk zu sein, auserwählt und ausgesondert. Diese Aussonderung verpflichtet es zur Erfüllung der göttlichen Gebote. Doch beziehen sich diese Gebote nicht nur auf den Himmel, sondern auch auf die Erde, die Welt und ihre Gemeinschaft, auf jedes Teilgebiet der Realität, der physischen ebenso wie der geistigen, auf die Welt als Schöpfung. Der genaue Sinn von Israels Aussonderung ist daher, in der Welt zu leben, ihr Form, Ordnung und Sinn zu verleihen. Um seiner Berufung getreu zu sein, muss der Jude in der Gesellschaft und durch sie wirken, in seiner eigenen Gemeinschaft und durch sie – ebenso wie durch die Weltgemeinschaft. Physische Arbeit ist nicht nur wegen des eigenen ökonomischen Vorteils zu verrichten, sondern sie legt auch sozio-moralische Verantwortlichkeit auf: »Müssiggang, auch bei grossem Reichtum, führt dazu, den Geist (Gottes Gabe) zugrunde zu richten«¹⁵. Intellektuelles Bestreben hat ebenfalls eine soziale Dimension: »Lernen lässt nicht in Vereinsamung geraten«¹⁶. Das Siegel der Torah soll der Welt aufgeprägt werden, ihren Bewohnern und Gemeinwesen, gerade um des Menschen irdischste Sehnsüchte zu befriedigen.

Diese intentionalistische Struktur des Bundes wurde neu aktualisiert in einer der interessantesten Formen jüdischer Gemeinschaft in unseren Tagen, in dem religiösen Kibbutz. In ihm wird »der kommunale Zug der Torah« durch die Erfüllung der Gesetze des Sabbatjahrs und des Jubeljahrs demonstriert. Im Anschluss an die Torah lehrt der religiöse Kibbutz, dass das Individuum in einer landwirtschaftlichen Gemeinschaft nicht die absolute Herrschaft über die hauptsächlichsten Produktionsmittel besitzt. Da gibt es Vorbehalte bezüglich des Eigentums am Land: »Denn mein ist das Land, denn Fremdsassen seid ihr bei mir« (Lev 25, 23), und bezüglich der Arbeit: »Denn meine Knechte sind sie ... sie sollen nicht verkauft werden, wie man Sklaven verkauft« (Lev 25, 42); und bezüglich des zur Führung des Haushalts notwendigen Geldes: »Was Du aber von deinem Bruder hast, das mache deine Hand erlassen« (Dt 15,3). Diese Anweisungen beinhalten eine soziale Struktur, in der die Mittel der Produktion – Land, Arbeit und Kapital – reguliert sind, wodurch die Möglichkeit der Armut ausgeräumt wird, die den Menschen entwürdigt und zur Sünde verleitet, und ... um zu verbürgen, dass »kein Armer unter euch sein soll«.¹⁷

Die Gemeinde

Die Gemeinde ist das Medium zur Aktualisierung des Bundes. Sie ist der Kern des jüdischen sozialen Zusammenhalts, die unerlässliche Struktur, die den Menschen instand setzt zu überleben, so dass er Gott dienen kann. Ohne diese notwendige Voraussetzung, wenn er nämlich nicht in seiner eigenen einzigen Gemeinde lebt, kann der Jude weder die Gebote bezüglich der Beziehungen zwischen dem

Menschen und Gott noch jene bezüglich der Beziehungen zwischen Mensch und Mensch erfüllen. Das Schlüsselwort für den Begriff »Gemeinde« findet sich wohl in Deuteronomium 33,4: *Kehillat Jaakov*, »die Gemeinde Jakobs«. Es gibt verschiedene hebräische Ausdrücke für »Gemeinde«: »*Kahal*« (*Ecclesia*), »*Kahal Adonai*« (»die Gemeinde des Herrn«); (später wird der Ausdruck auf die Führerschaft in der *Kehillah* bezogen); auch »*Edah*«, »*Adat Adonai*« oder »*Adat Jisrael*«. Schliesslich gibt es noch den »*Kahal Adat Jisrael*« (die Versammlung der Gemeinde Israels). [... und ganz Israel mit ihm, eine grosse Volksschar].¹⁸

Es ist die einzelne Gemeinde, die es dem Menschen ermöglicht, universalistische Ideen wie Gerechtigkeit oder Friedensbemühungen zu praktizieren. Maimonides sagt in seiner »*Einführung in die Mischna*«: »... Ein Mensch wird sich nicht um Wahrheit mühen, noch das zu tun suchen, was gut ist, wenn er ins Exil geht oder hungrig ist oder vor seinen Feinden flüchtet ...« Wegen dieser vitalen Funktion wird die Gemeinde oft *kehillah kedoschah* genannt, heilige Gemeinde. In der Tat wird das Adjektiv »heilig« vorwiegend auf kommunale Institutionen bezogen, selten auf Personen.

Während das Modell jüdischen Gemeindelebens seinen Ursprung in der biblischen und griechisch-römischen Zeit hat, wird seine Geschichte vielleicht bedeutsamer, wenn man die Dichotomie von Partikularismus und Universalismus untersucht vor dem Untergang der jüdischen Selbstverwaltung des Mittelalters.

Während dieser ganzen Zeit – im Byzantinischen Kaiserreich, in den Tagen der arabischen Eroberung Persiens in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, im christlichen Spanien, wo die jüdische Selbstverwaltung ihren Höhepunkt im 13. Jahrhundert erreichte, in Westeuropa und Deutschland vom 11. Jahrhundert an, in Zentraleuropa, in Italien und dann bis zur Abschaffung der Länderkonzilien in Polen, Litauen und Mähren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – während all dieser Jahrhunderte und in all diesen Ländern war es die *Kehilla*^{18a}, die als die hauptsächlichste Struktur funktionierte, in der der Dualismus von jüdischem Partikularismus und Universalismus aufrechterhalten wurde.

Die Privilegien, die der jüdischen Minderheit von den moslemischen und christlichen Autoritäten gewährt wurden, ermöglichten es den Juden, aktiv an der korporativen Struktur mittelalterlicher Gesellschaften und Staaten teilzuhaben. Viele der sozio-politischen Funktionen, die vom Staat ausgeübt wurden, waren der Mitwirkung jüdischer Selbstverwaltung überlassen. Viele Aspekte des täglichen Lebens – Erziehung, Arbeit, Wohltätigkeit, Steuerwesen, soziale Wohlfahrt, moralische Führung und Regulierung, Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, Überwachung der Gebäude und Strassen, sanitäre Kontrolle, Sorge für die Kranken und die Armen und Sorge für die Toten – all dies gehörte zu dem, was Soloveitchik die »halachische Gemeinde« nannte, die »das Gebetsleben« einbezog, »... das der Verwirklichung des göttlichen Gebotes geweiht war«¹⁹.

So wurde das jüdische Gesetz ein entscheidender Faktor und war durchaus nicht ein versteinertes Fossil in der Geschichte der jüdischen Gemeinde. Organisiert wie kleine

¹⁵ Mischnah Ketubot 5:5.

¹⁶ Taanit: 7a.

¹⁷ Tsuril Admanit, »On the Religious significance of the Community«, in: *The Religious Kibbutz Movement – The Revival of the Jewish Religious Community*, hrsg. v. Aryei Fishman, 1957, S. 33.

¹⁸ I Könige 8,65; Joel 2,16; Psalm 40,10; Num 35,24; Num 27,17; Ex 16,1; Num 14,5.

^{18a} Die Kehilla kommt als Würde einer Gemeinschaft zu. (Anm. d. Red. d. FR).

¹⁹ Soloveitchik, a. a. O.

Staaten innerhalb der Körperschaften der grossen Nationen und mehr oder weniger juristische, fiskalische und ekklesiastische Autorität ausübend, waren die jüdischen Gemeinden aufgerufen, das gesamte Leben ihrer Glieder zu regeln. Um den religiös-ethischen Forderungen einer höchst aktivistischen und sozial orientierten Glaubensüberzeugung zu genügen, hatten die Führer dem moralischen Verhalten auch in solchen Domänen ihre spezielle Aufmerksamkeit zu widmen, die heute als naturgemäss ausschliesslich säkular angesehen werden. Der jüdische Richter war in Anspruch genommen, nicht nur durch Verhandlungen in ökonomischen oder privaten Streitigkeiten, sondern auch durch Vermittlungstätigkeit, wenn es sich um Gesuche um Schutzgewährung für die Unterprivilegierten oder um Beilegung ähnlicher Streitfragen von sozialer Bedeutung handelte²⁰.

Mit dem Verschwinden der mittelalterlichen Gemeindeformen in der westlichen Gesellschaft blieb nur noch wenig Spielraum für autonome jüdische Korporierungen. Mit dem Beginn der modernen Emanzipation war der Jude ebenfalls in die in offene Klassen eingeteilte Struktur des modernen Lebens integriert. Als die Prinzipien der Gewissensfreiheit und der Gleichheit der Rechte verwirklicht wurden, versuchte auch der Jude seine Gemeindefradition wieder zu beleben. Mehr noch, seitdem die christlichen Denominationen, besonders in protestantischen Ländern, viele politische Formen aufgegeben hatten, die für die mittelalterliche Kirche charakteristisch waren, erwarteten viele Unterstützer der Emanzipation, dass die jüdische Religion von weltlichen Ingredienzien gereinigt würde und ihre Aktivitäten auf Gottesdienst, religiöse Erziehung und Caritas einschränkte²¹.

Dennoch weigert sich die Judenheit im heutigen Staat Israel und auch weithin in der Diaspora – mit einer Halsstarrigkeit, die nicht immer von der christlichen Welt bewundert wird –, die Interpretation von Gleichheit im Sinne von Uniformität zu akzeptieren. Gleichheit bedeutet nach jüdischem Verständnis das gleiche Recht, eine sozio-religiöse Selbständigkeit inmitten der menschlichen Einheit zu bewahren – mit anderen Worten, das doppelte Prinzip von Abgesondertheit und Teilhabe aufrechtzuerhalten.

Weltgemeinschaft

Als bald nach der Erfüllung der sieben noachitischen Gebote öffnet sich das Tor zu Gott »für jeden, der einzutreten wünscht«²²; es könnte den Anschein haben, dass die Haltung des Judentums gegenüber den Nationen eine schlichte und offene sei, so wie es jüdische Apologeten behauptet haben. In der Tat, viele Aussagen der Weisen, der Philosophen und Theologen, würden diese Auslegung bestätigen. Eine alte rabbinische Legende, die auch in dem neutestamentlichen Pfingstwunder ihren Widerschein gefunden hat, erzählt, dass der Dekalog in siebenzig Feuerzungen verkündet wurde, um den siebenzig Nationen der Erde seine Kenntnis zu vermitteln²³. Ähnliches hören wir, wenn erzählt wird, dass beim Eintritt des Volkes in das Land Kanaan die Worte des Gesetzes in siebenzig Sprachen auf den Steinen des Altars am Berg Ebal eingraviert wurden²⁴.

Doch scheint es, dass eine objektive, wahrheitsgemässe Definition der Beziehung des Judentums zu den Nationen eine viel komplexere Haltung anzeigt. Dieser starke Dualismus, den wir »Separierung und Teilhabe« oder »Identität und Integration« oder »Partikularismus und Universalismus« nennen, kommt hier zum Zuge in der Beziehung des Judentums zur Welt und ihren Gemeinschaften.

Auf der einen Seite gab es da seit den frühesten biblischen Zeiten eine Tendenz zur Unnachgiebigkeit und Härte, besonders wenn die reine Verehrung von Israels einem und heiligem Gott in Gefahr war. Das Bundesbuch verbot jede Verbindung mit heidnischen Völkern, und das deuteronomistische Gesetzbuch verschärfte dies durch das Verbot von wechselseitigen Heiraten oder sogar der Toleranz von Götzenanbetern im Land, damit sie nicht das Gottesvolk zur Abkehr von Ihm verführten. Auch in den Augen der Propheten erschienen die heidnischen Völker als Verkörperungen des Bösen, der Abgötterei und Gewalttätigkeit und der Unreinheit, als Zentren der Arroganz und hochmütigen Gottesverleugnung. So waren sie zum Untergang verdammt, weil sie der von Israel verkündeten Souveränität Gottes widerstanden²⁵.

Die Pharisäer gingen noch weiter; sie stellten ein Interdikt auf über das Essen zusammen mit den Heiden sowie den Genuss von Nahrung oder Wein, die von jenen bereitet waren, und hofften dadurch die Trennung von der nicht-jüdischen Welt zu erreichen²⁶. Das Gesetz duldete prinzipiell jene Heiden nicht, die in götzendienerischen Praktiken engagiert waren, es verweigerte ihnen die Beobachtung der sieben noachitischen Gesetze, der Gesetze der Menschlichkeit: »Du sollst ihnen kein Erbarmen zeigen«, das war die Phrase, die im Umlauf war im Hinblick auf die sieben Stämme von Kanaan wie überhaupt auf alle Götzenanbeter²⁷. Deshalb stellte Maimonides die Regel auf, dass »wo immer das mosaische Gesetz in Kraft ist, das Volk genötigt werden muss, dem Heidentum abzuschwören und die sieben Gesetze Noachs anzunehmen, widrigenfalls sie zum Tode verurteilt würden«²⁸.

Diese alten Wurzeln und ebenso die geschichtlichen Erfahrungen des Judentums unter beiden, dem christlichen und dem muslimischen Regime, die frische Erinnerung an die Massenvernichtung (das Holocaustum) und die ewig gegenwärtige Kriegsgefahr im Nahen Osten, – dies alles wird vielleicht dazu verhelfen, die neuerliche Verhärtung in der Haltung zu erklären, die man bei einer ganzen Anzahl von Juden und Israelis feststellen kann.

Andererseits sagt Maimonides in dem eben zitierten Codex auch: »... Nicht nur der jüdische Volksstamm ist geheiligt im höchsten Grade menschlicher Heiligkeit, sondern jedes menschliche Lebewesen, ohne Unterschied der Geburt, jeder, der den Geist der Liebe und die Macht der Einsicht besitzt, um sein Leben ausschliesslich dem Dienst Gottes und der Ausbreitung dieser Einsicht zu weihen, wer aufrecht vor Ihm wandelt und das Joch des mannigfachen irdischen Begehrens abgeworfen hat ... Gott ist sein Teil und sein ewiges Erbe ...«²⁹. Ebenso wie die exklusive Haltung den Völkern gegenüber in den Lehren der Propheten und Weisen verwurzelt ist, so ist andererseits die friedvolle und universalistische Haltung den Völkern gegenüber ein integraler Bestandteil der jüdischen Tradition

²⁰ Baron, Bd. I, S. 85; Bd. II, S. 291.

²¹ Ders., Bd. I, S. 4.8.

²² Exodus Rabbah, 19:4.

²³ Schabbath 88b.; Exodus Rabbah 5:9; Tanchuma Schmot 22; Midrasch Tehellim, vgl. Apg 2:6.

²⁴ Sotah 35,6.

²⁵ Ex 23,32; Deut 7,2, 20,16 ff.; Is 60,12; 63,6; Sach 14, 2 f.; Joel 4,9–19; Jer 10,25; Ps 9,16,18,20; 10,17.

²⁶ Schabbath 27b.

²⁷ Deuteronomium 7,3. Vgl. Sanhedrin: 57a–59b.

²⁸ Maimonides, Hilchoth Melachim, 8:9–10.

²⁹ Ders., Hilchoth Schmittah Veyovel, 13:13.

und ein verpflichtendes Erbe für das zeitgenössische Judentum.

Das Buch Jona bezeugt, dass Israels Gott seinen Propheten zu den Heiden nach Ninive sandte, um sie zur Umkehr zu bewegen, damit sie Vergebung und Rettung erfahren könnten³⁰. Ferner ist nach der Lehre unserer Weisen ein Nicht-Jude, der die Torah studiert und beobachtet, dem Hohenpriester gleich; denn wenn die Schrift sagt: »Die Gesetze, die ein Mann erfüllt, – er wird durch sie leben«, dann bestätigt sie damit, dass die Praxis lauterer Moral das einzig Wesentliche ist, das Gott erwartet³¹. So wie die Tradition der Exklusivität zu bitteren Gefühlen und harter Haltung gegenüber den Völkern beitrug, so trug die Tradition der Inklusivität zu einer grösseren Offenheit bei, zu einem zunehmenden Streben nach Frieden, so dass Gerechtigkeit walten konnte zwischen Israel und den Völkern.

Die Torah, die mit der Schöpfung beginnt, lehrt, dass es keinen Aspekt des menschlichen Lebens, überhaupt des gesamten Daseins gibt, den man ausserhalb des Bereichs der Religion einordnen könnte. Daher wird das Judentum im gesamten Lebenskreis des Menschen verwirklicht, in seinem leiblichen und geistigen Wachstum im Bund, in der

Familie, der Gemeinde, den grösseren Gemeinschaften, den freiwilligen Verbänden, der Verwandtschaft, dem Volk (oder, für einige, in der Nation und dem Staatsganzen) bis hin in die Welt und ihre Gemeinschaften.

So erfordert jüdische Existenz adäquate Bedingungen zur Entfaltung dieser religiös-anthropologischen Struktur. In der Tat, es scheint, dass vieles in der Geschichte der Juden unter den Völkern als ein unausgesetzter Versuch verstanden werden kann, diese Bedingungen zu erfüllen. Da eine pluralistische soziale Struktur mehr Chancen bietet für die freie Entfaltung der Möglichkeiten einer Person oder eines Volkes, unterstützt das Judentum den Pluralismus und widersetzt es sich der Uniformität.

Diese pluralistische Struktur ist, da sie vom Verständnis der gesamten Schöpfung herrührt, nicht beschränkt auf die Bewahrung separater jüdischer Existenz, sondern schliesst genauso die Welt und ihre Gemeinschaften mit ein. Nach dem jüdischen Credo ist die Erlösung noch nicht gekommen; es wurde kein Versuch unternommen, die verschiedenen Religionen miteinander zu versöhnen. Das Judentum akzeptiert nicht das Christentum oder den Islam und erwartet ebensowenig von anderen Religionen, dass sie das Judentum annehmen. Es ist präzis dieses »halsstarrige« Festhalten an seiner Eigenheit, das dem Judentum das universale gleiche Recht aller bewusst macht, verschieden zu sein.

³⁰ Jona 3,4.

³¹ Midrasch Tehillim, Ps 1,1–2.

11 Israel, die UNO und die UNESCO

Nach dem israelisch-syrischen Truppentrennungsabkommen vom 18. 1. 1974 bringen wir Dokumente im Zusammenhang mit der UNO und der UNESCO betreffend Israel vom Herbst 1974. Einige grundlegende Tatsachen über die Palästinenser werden auch anhand von drei Karten erläutert (s. u. S. 52). Zum palästinensischen Problem finden sich kurze Erörterungen von Ministerpräsident Rabin und Aussen-

minister Allon. Den Veröffentlichungen der UNO und UNESCO stellen wir einen Beitrag aus der »Neuen Zürcher Zeitung«: »Israels Isolierung« voran. Äusserungen der Solidarität für Israel und ein Wort von *Elie Wiesel* aus seinem Epilog »Wider die Verzweiflung« beschliessen diesen Abschnitt (s. u. S. 64). Vorangestellt ist diesem Abschnitt die folgende einschlägige kleine Chronik vom Spätherbst 1974:

Die Behandlung der nahöstlichen Spannungen in der UNO-Vollversammlung 1974 und die Vorgänge im Nahen Osten zur gleichen Zeit. Die folgende eindrucksvolle Gegenüberstellung dieser *Chronik* verdanken wir dem »Institut Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin« (verfasst Januar 1975, s. u. S. 63*) [D. Red. d. FR].

UNO	Nahost
13. 11.: Arafat hält unter Beifall vieler Delegierter seine Rede vor der Vollversammlung. ¹	
14. 11.: Das Rederecht des israelischen Delegierten wird eingeschränkt, nur die Möglichkeit zum Schlusswort bleibt. ²	14./15. 11.: Zwischenfälle im israelisch-libanesischen Grenzgebiet. Israelischer Einsatz im Libanon.
20. 11.: Die UNESCO beschliesst die Streichung aller Mittel für Ausgrabungen in Jerusalem. ³	19. 11.: Überfall arabischer Terroristen in Bet Shean. Verschärfung im Westjordanland, Demonstrationen und Verhaftungen.
21. 11.: Arabischer Resolutionsentwurf in der Vollversammlung eingebracht.	21. 11.: Ankündigung neuer Attentate durch Palästinenser.
22. 11.: Ausschluss aus jeder regionalen Tätigkeit der UNESCO für Israel, d. h. de facto Ausschluss Israels. ⁴	18.–22. 11.: Besuch der Senatoren Kennedy und Humphrey in Israel. Präsident Ford kündigt verstärkte Wafenhilfe für Israel an.

* Veröffentlicht als Anhang zu dem o. a. Schreiben des Instituts Kirche und Judentum. Eine diesem Anhang beigelegte Dokumentation kann daselbst erbeten werden (s. u. S. 63, Anm. *, 2).

¹ S. u. S. 61 f.

² S. u. S. 51, Anm. 3, S. 62, Anm. 2.

³ S. u. S. 54 f.

⁴ S. u. S. 55.

22. 11.: Annahme von 2 UN-Resolutionen:

1. zum Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser, Abstimmungsergebnis: 89 Ja, 8 Nein, 37 Enthaltungen (auch die BRD)⁵;

2. zum Beobachterstatus für die PLO bei der UNO, Abstimmungsergebnis: 95 Ja, 17 Nein (auch die BRD), 19 Enthaltungen.

In beiden wird das Existenzrecht Israels nicht erwähnt.

23.–28. 11.: Generalsekretär Waldheim besucht Israel, Syrien und Ägypten. Ziel: Verlängerung des Mandats der UNO-Truppen auf den Golan-Höhen.

26. 11.: Israel kündigt die Errichtung neuer Betriebe in Ostjerusalem und im Westjordanland an.

Die PLO kündigt in New York an, ihren Kleinkrieg in den besetzten Gebieten zu verstärken.⁶

27. 11.: Syrien stimmt (nach Israel) der Verlängerung des Mandats um weitere 6 Monate zu. Forderung einer baldigen Neuaufnahme der Genfer Nahost-Konferenz, um bis zum 20. 5. 1975 zu einer Lösung zu kommen.

29. 11.: Der Sicherheitsrat der UNO stimmt der Verlängerung des Mandats der UNO-Truppen auf den Golan-Höhen zu.

12. 12.: In der UdSSR-Zeitschrift »Asien und Afrika heute« erscheint ein Artikel, der das Existenzrecht aller Staaten, auch Israels, im Nahen Osten unterstreicht.

18. 12.: Präsident Sadat erklärt sich zur Anerkennung der Existenz Israels bereit.

⁵ S. u. S. 62, Anm. 2.

⁶ Vgl. auch: P.L.O. (Palestine Liberation Organization). A Profile, von A. Yaniv. Jerusalem, September 1974. (Israel Universities Study Group for Middle Eastern Affairs) 65 Seiten. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).