

Hebräische Veröffentlichungen aus Israel
in deutscher Übersetzung

HERAUSGEBER:

Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft
in Israel
und Freiburger Rundbrief

in Zusammenarbeit mit:
der Abteilung für Religionswissenschaft
der Hebräischen Universität Jerusalem
der »School of Jewish Studies«
der Universität Tel Aviv
dem »Israel Interfaith Committee«
dem Israel Büro des »American Jewish Committee«

Redaktionelle Koordination

Für 4 Fachbereiche mit je einem jüdischen und
christlichen Redakteur:

Hebräische Bibel: Dr. Benjamin Uffenheimer, Pro-
fessor für Bibelwissenschaft, Bibelabtlg. der Uni-
versität von Tel Aviv – Professor Jacques-Ray-
mond Tournay OP, Ecole Biblique der Domini-
kaner in Jerusalem

Neues Testament und zeitgenössisches Judentum:
Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende
Religionswissenschaft, Hebräische Universität Jeru-
salem – Dr. Michael Krupp, Beauftragter der Evan-
gelischen Kirche Berlin für das Ökumenische Ge-
spräch zwischen Christen, Juden und Moslems in
Jerusalem

*Jüdisch-christliche Beziehungen in Vergangenheit
und Gegenwart:* Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für
Familien- und Erbrecht, Hebräische Universität
Jerusalem – Michael de Goedt OCD, Pfarrer der
hebräischsprechenden röm.-kath. Gemeinde Jeru-
salem

Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel:
Zwi Yaron (Zinger) s. A.,* Direktor der Public
Relations and Press Department der Jewish Agen-
cy – Gabriel Grossmann OP, Haus St. Jesaja der
Dominikaner, West Jerusalem

Redaktionssekretär: Dr. Coos Schoneveld, Theolo-
gischer Berater in Jerusalem der Niederländischen
Reformierten Kirche

Für die deutsche Ausgabe: Dr. Gertrud Luckner,
Dr. Clemens Thoma SVD, Professor für Bibel-
wissenschaft und Judaistik, Theologische Fakultät
Luzern

* s. u. S. 208/IM 40.

IMMANUEL VI/1977 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

- | | |
|---|-----------|
| I Gershom Scholem und die »Wissenschaft
des Judentums«. Zum 80. Geburtstag
am 5. 12. 1977 | 170/IM 2 |
| II Buber im heutigen Israel. Zum 100. Ge-
burtstag von Martin Buber (8. 2. 1978).
Von Dr. Rivka Horwitz, Professorin
für jüdische Geistesgeschichte an der
Ben Gurion-Universität im Negev . . | 172/IM 4 |
| III Die verschiedenen Strömungen inner-
halb des deutschen Judentums, kon-
frontiert mit der allgemeinen Kultur.
Von Professor Dr. Moshe Schwarcz, s. A. | 176/IM 8 |
| IV Von Einsammlung der Zerstreuten und
Integration ethnischer Gruppen zu
einer einheitlichen Nation. Von Jehuda
Gotthelf | 183/IM 15 |
| V Staat und politische Macht im jüdi-
schen Denken. Von Dr. Pinchas Rosen-
blüth | 190/IM 22 |
| VI »Erziehung und Weltanschauung im
Militär«. Aus einem Symposion in Je-
rusalem, Frühjahr 1976, mit acht hohen
Offizieren der israelischen Armee und
Redaktionsmitgliedern der Zeitschrift
»Petachim« | 202/IM 34 |

I Gershom Scholem und die »Wissenschaft des Judentums«*

Professor Scholem zum 80. Geburtstag am 5. 12. 1977

Professor Scholems Kabbala-Studien, die sich bereits über ein Menschenalter hinziehen, stellen nicht nur den wichtigsten Beitrag zu diesem weitläufigen Thema dar, das von den verschiedenen Geheimlehren innerhalb des Judentums bis zu Sabbatianismus und Chassidismus reicht, sondern mit ihnen hat die moderne Kabbala-Forschung überhaupt erst eigentlich begonnen. Er hatte auf diesem Gebiet zahlreiche eingefleischte Vorurteile zu überwinden, welche sich die Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert bereits zu eigen gemacht hatte. Obwohl die Zahl der gedanklichen Strömungen und Schattierungen innerhalb dieser geistigen Bewegung fast ebenso gross war wie die der daran Beteiligten – umfasste sie doch Rationalisten wie Nachman Krochmal in Galizien und Anti-Rationalisten wie David Luzzatto in Italien, mit dem breiten Spektrum von jüdischen Denkern und Gelehrten in Deutschland dazwischen und einem romantischen Rationalisten wie dem Historiker Graetz an der Seite – lässt sich doch für all diese Männer ein »gemeinsamer Nenner« feststellen, ein Punkt, an dem sie aller übereinstimmen: in ihrer entschiedenen Ablehnung von Kabbala und Chassidismus. In ihren Augen war die Mystik gewissermassen eine Entartung, die im jüdischen Denken eigentlich keinen Raum hatte. So definierte etwa Abraham Geiger – auf Scholems Verhältnis zu ihm wird noch einzugehen sein – einer der grossen jüdischen Gelehrten im vorigen Jahrhundert, den Chassidismus als »Unwissenheit und Denkfaulheit«, gewissermassen einen missratenen Abkömmling der Kabbala, die ihrerseits »niemals irgend Etwas producirt«, sich vielmehr »an gegebene Denkresultate angelehnt und diese verunstaltet« hat¹. Dermassen extrem abschätzige Äusserungen über die Kabbala waren in den Schriften von Zunz, Luzzatto und anderen gang und gäbe. Diese Gelehrten vertraten – laut Scholem – den Standpunkt »eines aufklärerisch gesonnenen, eines geläutert rationalen Judentums«, dem »grosse Gebiete der jüdischen Literatur, des jüdischen Lebens, der Kultur«, nämlich die der jüdischen Mystik, »nicht recht verwertbar schienen und daher als unjüdisch, allenfalls als halbheidnisch, herausgeworfen wurden...«² Mir kam es darauf an, auf diese »anti-kabbalistische« Tendenz der Wissenschaft des Judentums hinzuweisen, denn als Forscher setzt Scholem das wissenschaftliche Werk fort, mit dem dort begonnen wurde. Was die Methoden einer exakten und kritischen Wissenschaft anbelangt, ist er in ihre Fussstapfen getreten. Dessen ist er sich auch voll bewusst, wenn er etwa sagt: »die Wissenschaft vom Judentum hat sich nicht im luftleeren Raum entfaltet, sie hat vielmehr historische Funktionen erfüllt.«³ Mit seiner eigenen Arbeit hat er sich einem Gebiet zugewandt, das »die Bauleute verworfen hatten«, wo er selbst die primitivsten Voraussetzungen für die wissenschaftliche Erforschung erst schaffen musste. Daran er-

weist sich der grosse Denker, dass er sich von geläufigen und festgefahrenen Denkschemata frei macht. Scholem war selbst in derselben geistigen und intellektuellen Atmosphäre aufgewachsen, aus der seinerzeit die Wissenschaft des Judentums hervorgegangen war, und ihn be-seelte derselbe Wille, das jüdische Schaffen über die Jahrhunderte hin auf wissenschaftliche Grundlagen zu stellen; und doch hat er als erster darauf hingewiesen, dass die Kabbala einen integralen, und nicht den unbedeutendsten, Bestandteil des jüdischen Denkens ausmacht, und er hat viel zur Erforschung ihrer Stellung darin und ihrer Rückwirkungen auf dasselbe beigetragen. Wenn sich auch Scholem selbst in erster Linie als Historiker betrachtet, der ein wichtiges Kapitel der jüdischen Geistesgeschichte ins rechte Licht rückt – und auch damit unwillkürlich die Tradition der Wissenschaft des Judentums fortsetzt, welche in der Geschichtswissenschaft den Hauptgaranten für ein angemessenes Verständnis des Judentums erblickte – so haben uns doch seine Bemühungen eine ganze Welt hochinteressanten philosophischen Gedankenguts enthüllt, die zuvor irrtümlich – wenn nicht böswillig – ins »finstere Mittelalter« (mit Betonung von »finster«) verwiesen wurde. Während der Jahrzehnte, die er sich in die Welt der jüdischen Mystik vertiefte, zog er sich jedoch niemals in die engen vier Wände der reinen Wissenschaft zurück, so dass er den Problemen, die jeweils die jüdische Welt erschütterten, den Rücken gekehrt hätte, vielmehr befasste er sich von Zeit zu Zeit auch mit Fragen, die das geistige und gesellschaftliche Leben des Judentums sowie das gesamte jüdische Volk angingen – mochte es sich um mehr spekulative oder mehr konkrete Angelegenheiten handeln. Hier begegnen wir Scholem als dem Manne, der – in Abwandlung des bekannten römischen Sprichworts – von sich gesagt hat: *Nihil Iudaeum a me alienum puto*.⁴

Aus der Fülle dieser mannigfaltigen Fragestellungen möchte ich einige Aspekte herausgreifen, die mit Scholems Verhältnis zu dem Bereich zu tun haben, aus dem er – wie bereits oben bemerkt – selbst hervorgegangen ist, gegen den er dabei doch nicht müde wurde zu polemisieren, nämlich die »Wissenschaft des Judentums«. Zweimal hat sich Scholem in den letzten Jahren ausführlicher zu diesem Thema geäussert: in seinem Essay »Einige Betrachtungen zur Wissenschaft des Judentums«, das ursprünglich 1944 auf Hebräisch erschienen ist,⁵ und in der Ansprache »Wissenschaft vom Judentum Einst und Jetzt«, die er 1959 auf Deutsch am Leo-Baeck-Institut gehalten hat;⁶ aus beiden spricht scharfe Kritik, die eines polemischen Beigeschmacks nicht entbehrt.

Die deutsche »Wissenschaft des Judentums« ist in den ersten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts entstanden, innerhalb des »Vereins für Kultur und Wissenschaft der Juden«, der von Männern wie Ed. Gans, L. Zunz, I. Wolf, M. Moser und H. Heine ins Leben gerufen wur-

* Beitrag von Zeev Levi in der israelischen Tageszeitung »haAretz« vom 2. 12. 1977 zum 80. Geburtstag von Prof. Scholem. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

¹ Literaturbrief vom 28. 7. 1853, in: Abraham Geigers nachgelassene Schriften II, Berlin 1875, S. 313.

² Im angegebenen Aufsatz S. 15 u. Anm. 6.

³ Ebda S. 10.

⁴ »Nichts Jüdisches ist mir fremd«, zitiert in: G. Scholem. *Explications and Implications* (hebr.), Tel Aviv 1975, S. 66, ursprünglich erschienen in der Zeitschrift *Molad* 20 (1962).

⁵ Im Jahrbuch der Tageszeitung »haAretz« von 1944, S. 94–122, wiederabgedruckt im o. Anm. 4 genannten Sammelband S. 385–403.

⁶ In: BLBI (1960), S. 10–20.

de, wobei es sowohl um wissenschaftliche, als auch um politische und soziale Belange ging. Wegen seines unrühmlichen Endes – zwei seiner Hauptinitiatoren, Gans und Heine, traten zum Christentum über – ist diesem Verein nicht immer eine gerechte und ausgewogene Beurteilung zuteil geworden; so konnten seine Mitglieder sogar als »Erstlinge der Entjudung«⁷ bezeichnet werden. Ohne die Mängel dieses jugendlichen Unternehmens beschönigen zu wollen, bleibt doch zu bedenken, dass die Begründer des Vereins aufrichtig glaubten und hofften, durch die wissenschaftliche Erforschung des Judentums die rechtliche und bürgerliche Gleichstellung der Juden zu ihrer Zeit vorantreiben zu können. Der tragische oder vielleicht tragi-komische Zwiespalt, der zwischen den feierlichen Verlautbarungen zur Notwendigkeit wissenschaftlicher Erforschung des Judentums und den politischen Zielsetzungen – betreffs Verbesserung des jüdischen Status, die leider auf sich warten liess – aufbrach, war dem Verein sicher abträglich und führte zu den negativen Erscheinungen, auf die seine späteren Kritiker, unter ihnen G. Scholem, hingewiesen haben. Zu einer Zeit, da jüdische Kaufleute in Deutschland von ihrer Umgebung ohne weiteres akzeptiert wurden, sahen sich diese jungen jüdischen Akademiker unüberwindlichen Hindernissen gegenüber, und der Zugang zum universitären Leben blieb ihnen versperrt. Dies war einer der Beweggründe für die Begründung des Vereins, hofften seine Mitglieder doch, eine wissenschaftliche Fundierung des Judentums werde sowohl zur Verbesserung der bürgerlichen Stellung der gesamten Judenheit, als auch zu ihrer – auch kulturellen – Anpassung an die moderne Zeit, als auch zu ihrer Anerkennung als Erforschern eines Wissenschaftszweiges beitragen, der von nun an zu einem integralen Bestandteil der Gesamtwissenschaft werden sollte.

Scholem lenkt die Aufmerksamkeit auf zwei grundsätzliche Widersprüche in der Ideologie der »Wissenschaft des Judentums«: den Widerspruch zwischen dem rationalistischen Ausgangspunkt ihrer aufgeklärten Vertreter und den allgemeinen Idealen, denen diese unter dem Einfluss der Romantik anhingen, und den Gegensatz zwischen den konstruktiven und den destruktiven Tendenzen innerhalb dieser Wissenschaft, die nichtsdestoweniger Hand in Hand gehen. Er weist mit Recht auf den bedauerlichen Umstand hin, dass einem der originellsten und ernsthaftesten Denker auf diesem Gebiet zu jener Zeit, Nachman Krochmal, nur weil er in Galizien sass, kein Einfluss auf die Entwicklung der »Wissenschaft des Judentums« beschieden war. Zwar war es Zunz, der Aktivste im Kulturverein und der einzige, der dessen Sache auch nach seiner Auflösung weiterführte, der später den »Führer der Verirrten unserer Zeit« von Krochmal herausgab, aber Scholem hat doch recht mit seiner Feststellung, dass »R. Nachman Krochmal keinen Einfluss ausübte, weil sein geniales Buch . . . den Interessen der Wissenschaft des Judentums zu jener Zeit nicht im geringsten entsprach . . . und erst nach grundlegendem Wandel der geistigen Atmosphäre begann dieser verborgene Schatz zu leuchten«.⁸ Besonders scharf attackierte Scholem die Tendenzen, die das Judentum auf ausschliesslich geistige Grundlagen stellen wollten, wie sie sich unter jüdischen Gelehrten und Religionsphilosophen in Deutschland im 19. Jahrhundert ausbreiteten. Dabei dürfen wir jedoch nicht übersehen,

dass dieselbe Tendenz auch in jenem »verborgenen Schatz« unverkennbar zum Ausdruck kommt, wo Krochmal nämlich die Hauptbedeutung von Judentum und jüdischer Religion auf deren Identität mit dem »absoluten Geist« begründet. Insofern hätte obige Kritik auch ihn mit einbeziehen müssen; Scholem dagegen begnügte sich mit der Feststellung, dass »die Vergeistigung der jüdischen Geschichte in ihrer Zweischneidigkeit (worin besteht, übrigens, diese?)« sowohl bei Geiger als auch bei Krochmal zutage tritt.⁹ Überhaupt kann ich mich des Eindrucks kaum erwehren, dass sich Scholem in seiner Polemik gelegentlich zu affektgeladenen Verdammungsurteilen statt sachlicher Kritik von Meinungen und Anschauungen hat hinreissen lassen. Dies scheint mir in bezug auf Abraham Geiger der Fall zu sein; denn meines Erachtens verbietet es der historische und wissenschaftliche Anstand, ihn als »den begabtesten unter den Erstlingen der Entjudung« darzustellen, »der es verstanden hat, in der vergänglichen Welt ein gewaltiges Gebäude von Nichts aufzurichten« und »dessen Worte nach pfäffischer Heuchelei riechen«.⁹ Dies ist keine Art und Weise, mit erstrangigen Denkern der Wissenschaft des Judentums wie Zunz, Steinschneider, Geiger und anderen umzugehen, die letzten Endes doch nicht Erstlinge der Entjudung waren, sondern Erstlinge unter den jüdischen Gelehrten jener Zeit, die den Grund gelegt haben zur Wissenschaft des Judentums, wie sie heutigentages existiert. Insbesondere gegenüber Geiger ist dieser Vorwurf – trotz dessen Neigung zur Reform – besonders unberechtigt. Zunz betrachtete allerdings – nachdem seine anfängliche Begeisterung aus den Tagen des Kulturvereins verflogen war – das Judentum mit stets wachsender pessimistischer Resignation, mochte kaum an eine Zukunft des Judentums glauben und meinte deshalb, die gesamten intellektuellen Bemühungen um die »Wissenschaft des Judentums« müssten darauf gerichtet sein, die reichen Schätze des literarischen Schaffens des jüdischen Volkes in der Vergangenheit zu heben und vor dem Absinken in die Vergessenheit zu bewahren; eine ähnliche Haltung spricht aus dem berühmten Ausspruch von Steinschneider, den auch Scholem anführt: »Wir haben nur noch die Aufgabe, den Überresten des Judentums ein ehrenvolles Begräbnis zu bereiten.«¹⁰ Geiger dagegen hielt bis ans Ende seiner Tage an der Idee fest, dass die Erforschung des Judentums – abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Bedeutung – doch keinen reinen Selbstzweck darstellt, sondern die Kontinuität des Judentums als lebendiger Organismus in Gegenwart und Zukunft sicherzustellen hat. Auch wer Geigers Auffassung vom Judentum, die dessen nationalen Charakter leugnet und es auf ein geistig-ethisch-religiöses Dokument zu beschränken sucht, für verfehlt hält, darf sie deshalb noch nicht als »Destruktion« oder »Heuchelei« bezeichnen. Darüber hinaus ist, auch wenn die Apologetik unter den gegebenen historischen Umständen »lange eine ungeheure Rolle gespielt (hatte), eine unerhört positive Rolle, die wir nicht vergessen sollen«¹¹ doch der Umstand unübersehbar, auf den auch Scholem wiederholt hinweist, dass es die Männer der Wissenschaft des Judentums waren, die – ohne ihr Wissen und sicher ohne entsprechende Absicht – jüdisch-nationalen Werten den Weg bereitet haben. Abschliessend möchte ich festhalten, dass ich Scholems historisches oder historiophisches Urteil über den Ort der »Wissenschaft des Judentums« in der Neuzeit zwar in Umrissen akzeptiere, mich aber von der meines Erachtens übertriebenen

⁷ So ist ein Aufsatz von Salman Rubaschoff (der sich später Schasar nannte), dem nachmaligen Präsidenten des Staates Israel, überschrieben, der im ersten Jahrgang der Zeitschrift »Der jüdische Wille« 1916 erschienen ist.

⁸ Im o. Anm. 5 genannten Aufsatz S. 390.

⁹ Ebda S. 392.

¹⁰ Im o. Anm. 6 genannten Aufsatz S. 13.

¹¹ Ebda S. 14.

und gefühlsbelasteten Kritik distanzieren möchte, die ihn gelegentlich aus den Bahnen einer gleichmässigen Objektivität geworfen hat, wie sie der Einschätzung des wissenschaftlichen Beitrages der Wissenschaft des Judentums angemessen wäre.

Dies waren nur einige Betrachtungen im Gefolge von Scholems »Betrachtungen zur Wissenschaft des Juden-

tums«. Sie bieten ein, hoffe ich, gutes Beispiel dafür, wie sich dieser Mann auch in Fragen des modernen jüdischen Denkens engagiert hat, die nicht in den Bereich gehören, in dem sich Prof. Scholem durch seine jahrelange Arbeit, die sich durch wissenschaftliche Präzision und sprachliche Prägnanz auszeichnet, hauptsächlich den Ruhm der wissenschaftlichen Welt erworben hat.

II Buber im heutigen Israel*

Von Dr. Rivka Horwitz, Professorin für jüdische Geistesgeschichte
an der Ben Gurion-Universität im Negev, Beer Scheva**

Martin Buber ist für das israelische Publikum eine in mancher Hinsicht paradoxe Gestalt. Er war ein grosser Gelehrter auf vielen Gebieten: Den Kulturen des Fernen Ostens, der Philosophie, Soziologie, Chassidismus und Bibel; und bei alledem erkannte er dem Wissen nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Von Herzls Zeiten an war er mit Leib und Seele Zionist, der seinen Zionismus auf die göttliche Landverheissung gründet; er selbst kam jedoch erst relativ spät ins Land. Er sprach mit Enthusiasmus vom Leben in der Gemeinschaft und von der Verwirklichung der zionistischen Idee, nahm seinen Wohnsitz aber nicht im Kibbuz. Als religiös gläubiger Denker predigte er in der Jugend wie im Alter das Gebot von der Liebe zu Gott und zum Nächsten, forderte dazu religiöse Hingabe und geistige Erneuerung, war dabei aber nicht bereit anzuerkennen, dass das Judentum als Religion mit der Verpflichtung zur Gebotserfüllung verbunden ist.

In Israel ist Buber weniger populär als im Ausland, denn er fügt sich nicht in überkommene Schemata. Auf deutsch schrieb er einen ausgezeichneten Stil; seine Bearbeitungen der chassidischen Erzählungen sind Perlen der deutschen Literatur. Sein hebräischer Stil dagegen ist nicht so überragend. In den Vereinigten Staaten verbreitete sich sein Ruhm von den fünfziger Jahren an, begünstigt durch das dortige geistige Klima und die Propaganda von Maurice Friedman, der über Buber schrieb¹ und seine Schriften in englischer Übersetzung herausbrachte, Übersetzungen, deren Authentizität allerdings fragwürdig ist². Eine geistige Atmosphäre, wo die existentialistische Entscheidung im religiösen Bereich obenan steht, samt der entsprechenden theologischen Einstellung bilden nämlich einen günstigen Nährboden für Interesse an Bubers Schriften. Sowohl Christen als auch Juden im Ausland haben ihn überschwänglich gepriesen; wenn er sich in ihre Gedankenführung nicht fügen mochte, haben sie seine Auffassung »korrigiert«, sich jedenfalls mit seinem Namen zu identifizieren gesucht. In Israel dagegen hat man sich dieser Tendenz nicht angeschlossen, vielmehr von verschiedenen Seiten Kritik an ihm geübt; seinen nächsten Brüdern, den israelischen Juden, ist seine Weise fremd geblieben. In der Tat besteht eine erhebliche Diskrepanz zwischen israelischen Denkern und Bubers Lehre. In

Israel werden Bubers Schriften nicht zu Tausenden verkauft; sie sind nicht in jedem gebildeten israelischen Haushalt anzutreffen. Die wenigen, die Bubers Linie in Israel weiterführen, gehören Minderheitsgruppen an; im wesentlichen handelt es sich um einige Kibbuzim, wo sein Gedankengut weiter gepflegt wird. Manche haben von Buber nur seine politische Einstellung übernommen und lehnen seine religiös-philosophische Lehre ab, andere wiederum identifizieren sich mit seiner philosophischen Richtung, nicht aber mit seinen politischen Ansichten. Die einen wie die anderen stellen jedoch eine Minderheit dar.

Buber und die Universität

Die israelischen wie die Universitäten in aller Welt sind auf Vermittlung von historisch-kritischer, objektiver Wissenschaft ausgerichtet. Solches Wissen erscheint uns überaus wichtig, denn es hilft uns, unsere Kenntnisse der Vergangenheit sowie der Geschichte unserer Vorfahren zu erweitern; und keine Generation hat jemals solche Schätze aus den vielschichtigen Minen der Vergangenheit zutage gefördert wie die unsrige. Dinge wie eine Weltanschauung, welche die Persönlichkeit zu gestalten trachtet, dem menschlichen Leben einen Sinn verleiht, dem Menschen einen Fixpunkt bietet, von dem aus er sich orientieren kann, sind in unserer Erziehung ins Abseits geraten: sie sind in den Bereich der Jugendbewegung abgedrängt worden, und dort werden religiöse, ethische und sozialistische Gedankengänge erörtert, und dort war dann auch von Verwirklichung der Ideale, von Pioniergeist und Zionismus die Rede.

Zwar gehörte Buber zu den bedeutenden Gelehrten an der Universität, aber eigentlich in seinem Element war er doch erst als Denker, der Impulse und Anleitung gab, sich etwa mit Jugendlichen über ihre Lebensfragen unterhielt. Seine Position in Israel als Professor für Soziologie der Kultur, der Studenten Wissen vermittelt, sie prüfen und ihre Arbeiten korrigieren muss, war sicher nicht der geeignetste Rahmen für seine überragenden Fähigkeiten. Die Universität verlangt Spezialwissen auf einem bestimmten Gebiet, und Buber gehört zu den Geistesgrössen, die sich in solche Kategorien nur schwer fügen. Seine Bildung war ungewöhnlich vielseitig, was in unserer auf Spezialisierung ausgerichteten Generation durchaus aus dem Rahmen fällt. Heutzutage gibt es keinen religiösen Denker, sei er Jude oder Christ, Muslim oder Hindu, der sich in diesem Stück mit Buber vergleichen könnte. Nicht umsonst konnte Rosenzweig sagen: »Gegen Bubers Gelehrsamkeit empfinde ich mich als ein Zwerg.«³ Und trotzdem ist es nicht Wissen, sondern der Mensch, der

* Hebräisch erschienen in der israelischen Tageszeitung *Jediot Acharonot* vom 3. 2. 1978 zum hundertsten Geburtstag von Martin Buber; übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

** Mitglied im Organisationsausschuss der daselbst stattgehabten Buber-Konferenz (vom 3.-5. 1. 1978).

¹ M. Friedman, *Martin Buber – The Life of Dialogue*, London 1955.

² So fehlen etwa in dem Band »Between Man and Man«, New York 1965, in dem Aufsatz »To the History of Dialogical Principle« auf Seite 215 sechs Zeilen.

³ Brief an Eugen Mayer vom 23. 1. 1923, mitgeteilt in: *BLBI* 3 (1960), S. 50.

Mensch und sein Glaube, der Mensch vor seinem ewigen Du, um den sich Bubers ganzes Sinnen und Trachten drehte.

Bubers Denkweise fand Anhänger in den Vereinigten Staaten, und so waren seine Besuche dort in den fünfziger Jahren von Erfolg gekrönt, und seine Freunde, die protestantischen Theologen Tillich und Niebuhr, verhalfen ihm dort zu Ruhm und Ehren. In den vierziger Jahren dagegen, als Professor in Israel, stiess er auf geringere Resonanz. Wir, die wir damals an der Hebräischen Universität studierten, hatten keinen Kontakt mit ihm, sofern unser Fach nicht gerade »Soziologie« hiess. In Jerusalem wohnte ich schräg gegenüber von Buber, aber kennengelernt habe ich ihn im Ausland. Der bekannte Denker Abraham J. Heschel erzählte mir einmal, während seiner Berliner Zeit sei es vorgekommen, dass Julius Guttman die Bitte seiner Studenten, sie mit Bubers Gedankengut vertraut zu machen, abschlug. Wir in Israel wussten unsere Universitätslehrer, Hugo Bergman, Chaim Jehuda Roth, Julius Guttman, Gerschom Scholem schon gar nicht darum zu bitten. Sie kannten Buber freilich, aber von ihrer Auseinandersetzung mit seiner Lehre liessen sie uns kaum etwas wissen.

Von Zion bricht an der Morgenschein

Buber gehört einer Generation von Revolutionären an, die unserem Sein ihren Stempel aufgeprägt haben. Er selbst ging nicht den Weg der kontinuierlichen Weiterführung, sondern den des Umsturzes. Die Lebensformen, die er im Abendland vorfand, erschienen ihm als Verfallsprodukte. Die rationalistische jüdische Philosophie des 19. Jahrhunderts, die das Judentum als ethischen Monotheismus hatte darstellen wollen, lehnte er ab. Die wunderbaren Erzählungen des ostjüdischen Chassidismus bearbeitete er zwar und übermittelte sie der westlichen Welt, der Chassidismus galt ihm jedoch nicht als eine Art Judentum, zu der ein moderner Mensch zurückkehren und sich darin heimisch fühlen könne, vielmehr als eine Fundgrube, deren Schätze erzählenswert sind. Mit seinem geistigen Auge sah er den Untergang des Ostjudentums voraus und wollte nur dessen verborgenes Licht noch ein letztes Mal aufleuchten lassen. In welchem Blutbad die ostjüdische Kultur untergehen sollte, hat er allerdings nicht geahnt, wie er überhaupt das politische Kräftespiel offenbar nicht völlig durchschaute – aber er beobachtete das langsame, aber sichere Vordringen der westlichen säkularen Bildung und den Rückgang des Lebens in Helligkeit unter den Juden in Osteuropa. Er sah, wie dort ein Licht unterging, während sich in Zion ein neues erhob. Die Zukunft, die jüdische Erneuerung und neue Kreativität sollten sich in Zion vollziehen, durch Verwirklichung im Leben des Individuums wie der Gesellschaft und durch Bebauung von Grund und Boden im Lande Israel.

Innerhalb des Komplexes der zionistischen Bewegung stand Buber Achad haAm am nächsten. Die beiden konzentrierten ihre Hoffnung auf die Schaffung neuen geistigen Lebens im Lande Israel und erblickten darin einen Wert, der in der langen jüdischen Exilsgeschichte einen Wendepunkt darstellt. Beide waren Kultur-Zionisten und als solche natürlich gegen den Uganda-Plan. Sie erhofften sich von der Erneuerung des jüdischen Volkes im Land Israel entscheidende Impulse, sowohl für die jüdische Bevölkerung und Gesellschaft im Lande, als auch für das Diaspora-Judentum. Beide waren grosse Gelehrte und bedeutende Erzieher ihrer Generation, und beide waren so in geistige Dinge vertieft, dass sie sich mit der

praktischen Anwendung ihres zionistischen Ideals Zeit liessen. Auch Achad haAm siedelte erst spät nach Israel über, nachdem er jahrzehntelang in Europa dafür geworben hatte. Sie beide verkannten auch die Bedeutung der politischen Probleme, mit denen sich das Judentum ihrer Zeit auseinanderzusetzen hatte, und sie erblickten im Antisemitismus nicht das zentrale Problem, dessen Lösung vorrangig ist. Möglicherweise vertraten sie auch beide eine atheistische Haltung, obwohl ich an diesem Punkt noch nicht völlig klar sehe. So stellte der bekannte Aufsatz von Achad haAm, »Moses«, etwa einen Versuch dar, zu zeigen, dass das Volk sich seinen Helden Moses geschaffen habe und dass die göttliche Anrede an Moses aus dem Dornbusch nur ein seelisches Erlebnis gewesen sei, das Moses widerfahren. Andererseits gibt es auch Buber-Interpreten, die seine frühe Mystik, wo es u. a. heisst: »Dieser Gott selbst war aus dem Streben nach Einheit hervorgegangen, aus einem dunklen, leidenschaftlichen Streben nach Einheit«,⁴ als atheistisch auffassen in dem Sinne, dass das Volk sich einen Gott schaffe. Rosenzweigs polemischen Aufsatz »Atheistische Theologie« von 1914, der an Buber adressiert war,⁵ kann man ebenso gut gegen Achad haAm wie gegen Buber gerichtet sehen.

Geteilter Meinung jedoch sind Buber und Achad haAm in ihrer Auffassung des Judentums. Laut Achad haAm handelt es sich bei dem geistigen Zentrum um ein intellektuelles, und das Judentum stellt die absolute Gerechtigkeit dar. Achad haAm vertrat eine rationalistische Ethik, während Buber von nationaler Erneuerung im Land Israel sprach, von Wiedererweckung der schöpferischen Kräfte des jüdischen Volkes durch seine Beziehung zum uralten Heimatland.

Die Bewertung des Mythos

Was die für das Judentum charakteristischen Inhalte angeht, vertritt Buber eine Gegenposition zu Achad haAm, der sich auf den Verstand berief. Buber dagegen interessierte sich ausgesprochen für Mythologie, die nach seiner Ansicht ein typisch jüdisches Phänomen darstellt. Diese Erscheinung, welche die Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts auszurotten suchten, wurde bei ihm zum Eckstein. In seiner Hochschätzung des Mythos hat Buber in Gerschom Scholem einen Nachfolger gefunden. Und zu ihrem Glück gingen in unserem Jahrhundert viele geistige Strömungen in dieser Richtung auf die Suche, und was vor dem Ersten Weltkrieg die Sache Einzelner war, fand später zahlreiche Anhänger. Buber interessierte sich auch für Nietzsche. Er schrieb über »Nietzsche und die Lebenswerte«⁶ und sprach in seinen Aufsätzen von den schöpferischen Kräften, die im Volke schlummern. Buber betrachtete die intellektuellen und wissenschaftlichen Fähigkeiten als ärmlich im Vergleich zur wahren Schöpferkraft, wie sie aus dem innersten Wesen des Volkes hervorgeht. »Der antike Jude kann gar nicht anders als mythisch erzählen, weil ihm erst dann eine Begebenheit erzählenswert ist, wenn sie in ihrem göttlichen Sinn gefasst worden ist.«⁷ Und eine solche Erzählung bringt eine tiefere Wahrheit zum Ausdruck als ein rationaler Bericht. Die Typologie von Priester und Prophet bei Buber lässt sich sogar noch als eine Fortführung der ausgesprochen Nietzsche'schen Züge in seinen frühen Schriften betrach-

⁴ Das Judentum und die Menschheit, in: Reden über das Judentum, Martin Buber – Der Jude und sein Judentum, Köln 1963, S. 22.

⁵ F. Rosenzweig, Kleinere Schriften, Berlin 1937, S. 278–290.

⁶ In: Die Kunst im Leben, 2. Heft, Berlin, Dezember 1900; dazu G. Schaeder, Martin Buber – Hebräischer Humanismus, Göttingen 1966, S. 30 ff.

⁷ Reden über das Judentum, Frankfurt 1923, S. 140.

ten. Der Prophet ist der kreative Neuerer, während der Priester die äusserliche, erstarrte rationale Tradition vertritt.

In seinem Aufsatz ›Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung‹ vom Jahre 1902 verkündet Buber feierlich: ›Die Schaffenden sind nicht ›die Intellektuellen‹. Die reinen Intellektuellen haben zu viel Logik und zu wenig Geheimnis. Sie stehen auf der Wahrheit, nicht auf der Wirklichkeit. Das wissen sie nicht, dass Wahrheit nur Bearbeitung, aber nicht Sinn des Lebens ist. Ihr Weg ist eine gerade Linie. ›La vérité est en marche . . .‹. Sie schlagen sich nicht wund an der Vieldeutigkeit, sie stehen nicht schwindelnd am Abgrunde des Nein, sie vergehen nicht an dem Widerspruch, sie kämpfen nicht mit dem Elohim, bis er sie segnet, sie erfahren nicht die grosse Erneuerung der Seele. Die Intellektuellen treten für Ideen ein und wirken im Dienst der Zivilisation. Die Schaffenden erleben das Einmalige und – schaffen das Einmalige.‹⁸ Im Jahre 1909 erhielten Bubers Gedanken zum Zionismus eine neue Ausprägung in der Auseinandersetzung mit einer Gruppe von Intellektuellen in Prag. Das Niveau dieser Studentengruppe – innerhalb der Vereinigung ›Bar-Kochba‹, die Buber zum Vortrag eingeladen hatte – war ungewöhnlich hoch, und so kam eine ausserordentliche Begegnung zustande. Unter den Anwesenden waren Max Brod, Franz Kafka, Robert Weltsch, Felix Weltsch, Hans Kohn, Leo Hermann und Schmuël Hugo Bergman. Bubers erste drei Reden über das Judentum erschienen im Jahr 1911, und daraufhin nahm sein Einfluss auf junge jüdische Intellektuelle in Mitteleuropa, darunter auch Gerschom Scholem, erheblich zu. In diesen Aufsätzen wollte Buber zeigen, dass das Judentum sich auf schöpferische Kräfte gründet, die zutiefst im Wesen des Menschen verankert sind. Judentum ist kein äusserliches Attribut des Menschen. Dies ist ein Argument gegen Herzls These, wonach wir Juden sind, weil uns die Völker der Welt dazu machen; selbst wenn wir in der allgemeinen Gesellschaft aufgehen wollten, würden sie es doch nicht zulassen.⁹ Hinter einer solchen Äusserung steht nach Bubers Meinung eine äusserliche Auffassung vom Judentum. Ohne Antisemitismus gäbe es sozusagen kein Judentum. Andererseits lehnte Buber auch die in orthodoxen Kreisen übliche Definition des Judentums als einer Religion, die vorwiegend aus Ritualvorschriften besteht, ab und suchte das Judentum vielmehr aus der Innerlichkeit des Menschen zu begründen. In diesem Zusammenhang kann Buber von ›Blut‹ sprechen, allerdings nicht im rassistischen Sinne, sondern als Antithese zur bleichen Geistigkeit des 19. Jahrhunderts; er wollte damit etwa sagen, dass uns das Judesein im Blut liegt, wir empfinden den fernsten Juden als unseren Bruder, und dieses Verhältnis ist für uns kein äusserliches. So sagt er: ›Was ein auf die einsamste, unzugänglichste Insel verschlagener Jude noch als ›Judenfrage‹ anerkennt, das einzig ist sie‹,¹⁰ mit anderen Worten: unser Judesein ist nicht bloss Reaktion auf Judenhass oder Antisemitismus, wie Herzl gemeint hatte, es besteht auch nicht nur aus routinemässiger überkommener Religionsausübung, sondern ist etwas Innerliches. Nur in völliger Abgeschiedenheit, auf einer einsamen Insel, wo wir in unserer Selbstäusserung auf niemanden Rücksicht zu nehmen brauchen, können wir unser Judesein frei zum Ausdruck bringen. Buber spricht vom Gebot der Stunde und von der notwendigen Empfindung, dass

›mein Volk meine Seele ist‹. Jeder Ostjude ist mein eigen Fleisch und Blut, und nur durch eine Erneuerung des ganzen Volkes haben wir eine Zukunft. Drei Hauptforderungen erhebt er in seinen Reden: nach Einheit, Verwirklichung und Messianismus.

Bubers Worte übten auf viele Jugendliche aus dem Prager Kreis sowie an anderen Orten in Europa eine sehr starke Wirkung aus; ein Teil von ihnen ist schliesslich nach ›Palästina‹ eingewandert, um ihr Ideal dort in die Tat umzusetzen. Buber verlangte seiner ganzen Einstellung nach nicht äusserliche Gefolgschaft, sondern wollte jedem Menschen zu seiner eigenen Freiheit und Innerlichkeit verhelfen. Bubers Religiosität war damals wie später von dem, was man unter Religion versteht, ziemlich weit entfernt. Gegen die überkommene, statische Religion betonte er das Moment der ständigen Erneuerung, der Dynamik der Religiosität. Die Wurzeln seines Judentums fand er in der Bibel und im Chassidismus, während er sich von der jüdischen rationalistischen Philosophie und später auch von der Kabbala distanzierte. Eine dynamische Religiosität, wie Buber sie verlangt, ist in ständiger Erneuerung begriffen und von Tradition und Institutionen ungebunden. Der Prophet – laut Buber – ›will die Wahrheit, er kennt die Erschütterung, ohne die keine Erneuerung der jüdischen Religiosität möglich ist‹.¹¹ Die Schätze, die in der jüdischen Überlieferung, im Leben des jüdischen Volkes, das sich um die Synagoge kristallisiert, verborgen liegen, wusste Buber nicht zu würdigen.

Bubers ›Reden über das Judentum‹ erstreckten sich – mit Intervallen – bis ins Jahr 1919. Die letzte davon trägt die Überschrift ›Cheruth, Eine Rede über Jugend und Religion, ›Gottes Schrift eingegraben auf den Tafeln‹ – lies nicht *charuth* eingegraben, sondern *cheruth*: Freiheit¹²‹. Dort weist Buber wiederum nachdrücklich auf die Entscheidungsfreiheit hin, deren der Mensch bedarf.

Die Vorgeschichte von ›Ich und Du‹

Gegen Ende des Ersten Weltkriegs wurde Buber seines mystischen Monismus allmählich überdrüssig und begann selbst, den Mystiker anzugreifen, der sich ›von der Welt der Dinge abwendet und selbstvergessen in die Sonne starrt‹.¹³ Im Februar 1918 machte Buber die ersten Aufzeichnungen zu dem, was später ›Ich und Du‹ werden sollte: schon dort legt er Wert darauf, dass Gott das Gegenüber sein muss. Bis zum Erscheinen des Buches sind jedoch noch nahezu fünf Jahre vergangen. Zur Aufklärung der Vorgeschichte dieses Buches sowie der Stationen, die Buber auf dem Weg vom mystischen zum dialogischen Denken durchlaufen hat, ein Thema, das viele Buber-Forscher beschäftigt hat, habe ich in den letzten Jahren durch Forschungsarbeiten und Entdeckung von handschriftlichem Material beigetragen. Die bislang in der Forschung üblichen Auffassungen werden daraufhin von Grund auf revidiert werden müssen. Unter anderem habe ich festgestellt, dass die Vorlesungsreihe ›Religion der Gegenwart‹, die Buber in den Monaten Januar und Februar des Jahres 1922 am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt am Main gehalten hat, eine frühe Fassung von ›Ich und Du‹ darstellt. Dieser hochinteressante Text der Vorlesungen liegt uns vor, und daraus lässt sich exakt auf die Entwicklung des Buches schliessen; die Vorlesungen sind einfacher und klarer formuliert als das Buch. Ausserdem wird deutlich, dass sich schon damals die ausserordentliche Freundschaft zwischen Buber und Rosen-

⁸ M. Buber, Die jüdische Bewegung – Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1914, 2. Auflage Berlin 1920, S. 67.

⁹ Dazu: Der Judenstaat, Kapitel 1.

¹⁰ Ein Ausspruch von Moritz Heimann, von Buber gebraucht im oben unter 4 angeführten Band, S. 16.

¹¹ Jüdische Religiosität, op. cit. S. 73 f.

¹² Ursprünglich steht dieser Satz in der Mischna, Sprüche der VI 2.

¹³ Im oben unter 4 genannten Band, S. 90.

zweig anbahnte und dass diese beiden sich in eben den Monaten, als Buber an seinem Buch schrieb, über dialogisches Denken unterhielten. Mein Buch »Buber's Way to ›I and Thou‹«, das dieser Tage in Heidelberg erscheinen soll,¹⁴ enthält neben reichem neuem historischem Material zum Thema auch die Erstveröffentlichung von Bubers Vorlesungen über ›Religion als Gegenwart‹.

Das Buch ›Ich und Du‹, erschienen im Januar 1923, bildet die Krönung von Bubers Schaffen. Von diesem Buch werden jährlich Zehntausende von Exemplaren verkauft. An Universitäten, insbesondere in Japan, den USA und der Bundesrepublik Deutschland, wird es studiert; in Israel dagegen ist es weniger populär. Buber spricht in diesem Buch von der Problematik des Menschen. Er hielt die Methode von Denkern früherer Generationen, die zunächst vom Menschen als vereinzelter Selbst ausgehen und die Kategorien von Zeit und Raum sowie seine Beziehung zu denselben erst in zweiter Linie in Betracht ziehen, für völlig verfehlt. Ein solches Wesen hat es nie gegeben; der Mensch hat nie als isoliertes Selbst bestanden, zu dem dann nachträglich die Beziehungen hinzugekommen wären, sondern »im Anfang ist die Beziehung«, wie Buber in ›Ich und Du‹ sagt.¹⁵ Der Mensch unterliegt von vornherein Beziehungen und ist kein isoliertes Selbst.

Liebe gegenüber Intellekt

Buber sagt: »Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung«;¹⁶ er kennt die Ich-Du-Beziehung, die das authentische, unmittelbare Verhältnis zwischen zwei Menschen zum Ausdruck bringt, zwischen einem Menschen und seinem Du, zwischen Liebendem und Geliebter. Dies ist eine auf Liebe gegründete Beziehung, Vertrauen oder Bund genannt; »alles wirkliche Leben ist Begegnung«.¹⁷ Ich-Du stellt ein überwältigendes Erlebnis dar; dies sind die Du-Momente, in denen Licht unser ganzes Leben neu erstrahlt. Von einer solchen Begegnung gilt: »So kam ich Dir entgegen – sieh! entgegen kommst Du mir«.¹⁸ Sie beruht auf keinerlei intellektueller Erfahrung zugänglichen Gesetzen. In diesen seltenen Begegnungen von Ich und Du enthüllt der Mensch dem Du sein Ich: »Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du.«¹⁹ Das menschliche Leben erhält durch Ich-Du-Beziehungen seinen Sinn.

Auf der anderen Seite bestehen die Ich-Es-Erfahrungen, die rational oder utilitaristisch ausgerichtet sind. Mit Ich-Es bezeichnet Buber die sozusagen neutrische Beziehung, an der nicht der ganze Mensch beteiligt ist. »Das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.«²⁰ Ich-Es kann, nach Bubers Auffassung, nie zu Gott führen. In dieser Art von Beziehung erfährt der Mensch »etwas«, lernt und arbeitet, ordnet die Es-Welt, benützt Dinge, fasst die Welt unter die Kategorien von Raum und Zeit. Er macht und analysiert Erfahrungen, dies alles ist jedoch von untergeordneter Bedeutung; das Eigentliche des Menschen liegt im Ich-Du. Buber sieht die »erhabene Schwermut unseres Loses darin«, dass »jedes Du unserer Welt Es werden muss. Wir gelangen immer

nur für einen Augenblick zur Ich-Du-Beziehung und dann müssen wir wieder ins Ich-Es zurückkehren.«²¹ Buber ist der Meinung: »ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer nur mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch.«²²

Buber ging darauf aus, zu zeigen, dass die Ich-Du-Beziehung das wirkliche Leben bildet, während die intellektuellen Kräfte nie das Hauptstück sein können. Bubers Buch ist ein Versuch der Gegenüberstellung von Liebe und Intellekt, um dem Menschen deutlich zu machen, was in seinem Leben eigentlich Haupt- und was Nebensache ist. Durch die Überschätzung der intellektuellen Kräfte und der Technologie sowie durch Nützlichkeitsbetrachtungen wird die menschliche Individualität unterdrückt, und der Mensch wird zum winzigen Rädchen innerhalb der Welt der Technik herabgewürdigt. Die Wahrheit offenbart sich dem Menschen in der Ich-Du-Beziehung, in der Begegnung, in der Freundschaft, im Gebet des Menschen vor seinem Gott. Auch in der Redeform kommt diese Zweifaltigkeit, von der Buber spricht, zum Ausdruck: das Gespräch der Seele vollzieht sich in Ich und Du, im Dialog, in direkter Rede und Anrede, während die objektive Sprache in dritter Person vor sich geht.

Bubers Buch hat neue Horizonte in mannigfaltigen Bereichen, auf dem Gebiet von Sprache, Gesellschaft, Anthropologie und Religion eröffnet. Zahlreiche Kommentare sind dazu gegeben worden. Die Religion steht darin an bedeutender Stelle; Ich-Du ist auch die Beziehung zu Gott, denn die göttliche Offenbarung an den Menschen wird von Buber als Ich-Du-Beziehung gedeutet. Die Gesellschaft, die Gemeinschaft oder das Wir, dem Buber solche Bedeutung beimisst, ist eine Gemeinde von Gläubigen, eine Gesellschaft, die an Gott glaubt und nach Verwirklichung ihres Ideals auf Erden trachtet. ›Ich und Du‹ ist aus tiefer religiöser Motivation heraus geschrieben. »Die Momente der höchsten Begegnung sind da nicht Blitze in der Finsternis, sondern wie aufsteigender Mond in einer klaren Sternennacht. Und so besteht die echte Bürgerschaft der Raumstetigkeit darin, dass die Beziehungen der Menschen zu ihrem wahren Du, die Radian, die von all den Ichpunkten zur Mitte ausgehen, einen Kreis schaffen.«²³ Buber selbst spricht von ›Ich und Du‹ als von seinen religionsphilosophischen Prolegomena.²⁴ Als eine Ich-Du-Beziehung sucht Buber auch Gottes Offenbarung an die Propheten, die Sinai-Offenbarung und Israels Erwählung zu deuten. Auf diesem seinem Wege – bei dessen Gestaltung anti-idealistische Erwägungen mitgewirkt haben mögen – gelangt Buber zu einem Denken, das uns zu einer neuartigen Betrachtung der Bibel führt. Er versucht, uns von den Pfaden der mittelalterlichen Religionsphilosophie abzubringen, wo es darum gegangen war, welche Attribute Gott beigelegt werden dürfen und welche nicht. In seiner überaus lehrreichen Bibelübersetzung, die er zum grossen Teil gemeinsam mit Franz Rosenzweig in den Jahren 1925–1929 unternommen hat, und in seinen Schriften zur Bibel hat Buber in der Bibel eine neue Dynamik, eine Dynamik der direkten Rede aufgetan.

Buber und der konkrete Lebensvollzug

Seit dem Erscheinen von ›Ich und Du‹ bis ans Ende seines langen Lebens war Buber auf mancherlei Gebieten tätig. Er führte die Bibelübersetzung weiter und brachte

¹⁴ R. Horwitz, Buber's Way to ›I and Thou‹, An historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures ›Religion als Gegenwart‹, Heidelberg 1978.

¹⁵ In: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1973, S. 22.

¹⁶ Ebda S. 7.

¹⁷ Ebda S. 15.

¹⁸ Ein Vers von Jehuda haLevi in der Übersetzung von R. Rosenzweig, Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, Berlin o. J. (1927), S. 44.

¹⁹ Das dialogische Prinzip, S. 15.

²⁰ Ebda S. 7.

²¹ Ebda S. 20.

²² Ebda S. 38.

²³ Ebda S. 116.

²⁴ In: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, hrsg. G. Schaeder, Heidelberg 1973, Band II, S. 66.

sie zum Abschluss, er leistete bedeutende Beiträge zur biblischen Exegese, kam noch einmal auf die Erzählungen der Chassidim zurück, schrieb zu gesellschaftlichen und theologischen, nationalen und religiösen Fragen. In gewissem Masse hat er die Grundhaltung von ›Ich und Du‹ weiterentwickelt, aber mit grösserem Recht lässt sich in seinen weiteren Schriften ein Versuch sehen, die Gedankengänge dieses seines Buches in verschiedenen Bereichen auszuführen und zu exemplifizieren.

Bubers dialogisches Denken kann anderen existentialistischen Denkern gegenübergestellt werden. Schon die Kategorien Ich-Du und Ich-Es sind in philosophischer und gesellschaftlicher Hinsicht nicht über jede Kritik erhaben. Der wichtigste Massstab, der an sein Denken angelegt werden muss, ist jedoch die Frage, ob Bubers Haltung als solche für das praktische Leben relevant ist. Lassen sich seine Gedanken – theoretisch und praktisch – in die Tat umsetzen? *Kann man nach Bubers Lebensphilosophie leben?* Buber selbst hat aufrichtig und ernsthaft versucht, nach seinen eigenen Idealen zu leben; die Tatsache ist jedoch unleugbar, dass er einsam geblieben ist und auf allen Gebieten, wo er sich engagiert hatte – Zionismus, Sozialismus und Religion – nur eine sehr geringfügige Anhängerschaft hatte.

Oben habe ich auf einige Punkte hingewiesen, die es

seinen Freunden in Israel selbst schwer machten, seine Denkweise zu akzeptieren. Der Hauptgrund dafür liegt meines Erachtens jedoch tiefer, in seinem Denken selbst begründet. Einerseits erklärt Buber, das Leben spiele sich überwiegend in der Sphäre von Ich-Es ab; andererseits konzentriert er sich in seinem Denken auf die seltenen authentischen Momente, die voneinander wie vom übrigen Leben isoliert sind, die kurzen Höhepunkte des Ich-Du. Ist diese Scheidung in zwei völlig getrennte Bereiche wirklich so eindeutig? Reichen die Augenblicke des Ich-Du wirklich aus, den grauen Alltag des Ich-Es zu erleuchten?

Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass die Entfaltung der Ich-Du-Beziehung das Wertvollste in Bubers Denken ist; allerdings war er sozusagen »berauscht von Ich und Du«, wie Rosenzweig es ausgedrückt hat.²⁵ Letzten Endes ist dies doch nur ein selten erreichter Gipfel des Lebens, und zum übrigen Leben hatte Buber nicht viel zu sagen. Auf allen anderen Gebieten, auf denen Buber Verbindliches geleistet hat, richtet er jeweils ein allzu hohes Ideal vor uns auf; als Ansatz zur Selbstkritik mag dies vielleicht sehr wertvoll sein, aber das alltägliche Leben erhebt sich nur selten auf solchen Höhen.

²⁵ Ebda S. 126.

III Die verschiedenen Strömungen innerhalb des deutschen Judentums konfrontiert mit der allgemeinen Kultur*

Von Dr. Moshe Schwarcz s. A., Professor für Philosophie an der Bar Ilan Universität, Tel Aviv

Mit grosser Bestürzung mussten wir davon Kenntnis nehmen, dass Professor Dr. Schwarcz als erst 52-jähriger am 27. November 1977 in Luzern starb. Indem wir diese Untersuchung hier veröffentlichen, möchten wir Prof. Schwarcz posthum ehren. Er war ein bedeutender jüdischer Religionsphilosoph. Ihm ging es um die theologische Bedeutung aller jüdischen Eigenwege und aller jüdischen Konfrontationen mit dem Christentum. Sein letzter Wunsch war ein Gespräch mit denkenden Christen. Deshalb folgte er im Sommer 1977 einer Einladung als Gastprofessor an die Theologische Fakultät Luzern. Sein Luzerner Vorlesungsthema »Theologische Konzepte in der modernen jüdischen Religionsphilosophie« musste ein Fragment bleiben. Der Tod riss ihn mitten aus seiner Vorlesungstätigkeit heraus. (Die Schriftleitung des FR)

1. Die Problemlage

Den Hauptgegenstand unserer Betrachtungen soll der intellektuelle, philosophische Hintergrund bilden, auf dem das deutsche Judentum Gestalt gewann. Eines der Charakteristika des deutschen Judentums, wodurch sich dieses von anderen jüdischen Zentren unterschied (zur Frage steht hier besonders das 18./19. Jahrhundert sowie das erste Drittel des 20. Jahrhunderts), bestand wohl darin, dass die Auseinandersetzung mit dem Sinn der jüdischen Identität in allen Strömungen und Richtungen, welche dieses Judentum kannte, von der Reformbewegung bis zur Ultra-Orthodoxie innerhalb des Lebensraumes der allgemeinen

Kultur stattfand. Die kulturelle Integration wurde eines der hervorstechendsten Merkmale sämtlicher Richtungen deutschen Judentums, so dass das deutsche Judentum – um mit S. R. Hirsch (1808–1880) zu sprechen – ein Judentum wurde, »das sich selbst erkannt hatte«. Aber worin bestand diese Bewusstheit seiner selbst, und inwiefern war diese Erkenntnis beschränkt? Wie behauptete sich das religiöse Judentum in Deutschland gegenüber der allgemeinen Kultur? Und welches ist die theologische Bedeutung der Konfrontation von Judentum mit allgemeiner Kultur?

Erhebliche Bedeutung für unser Thema kommt der Polemik zu, die Leo Strauss (geb. 1899) gegen Julius Guttmann (1880–1950) in seiner kritischen Besprechung von dessen Buch »Die Philosophie des Judentums« führte. Wenn auch »der Streit um die Bewertung des Alten und des Neuen in der Philosophie des Judentums«¹ den Hauptgegenstand seines polemischen Aufsatzes bildet, so ist dieser doch eine zwar einseitige, aber treffende Zusammenfassung der Stärken und Schwächen der religiösen Gedankenwelt des deutschen Judentums.

Julius Guttmann betrachtete – wie aus seinem Buch »Die Philosophie des Judentums« hervorgeht – die Begegnung von Judentum und allgemeiner Kultur in der neueren Zeit als eine positive und fruchtbare Verbindung, die aufgrund

* Diese Untersuchung bildet das erste Kapitel des von Prof. Schwarz 1966 in Tel Aviv herausgegebenen Buches »Jüdisches Denken und allgemeine Kultur«. Die Übersetzung aus dem Hebräischen besorgte Dr. Angela v. Kries, Jerusalem.

¹ Leo Strauss, Der Streit des Alten und der Neueren in der Philosophie des Judentums, in: Philosophie und Gesetz, Berlin 1935, 30–67.

der ideellen Nähe und Gleichheit der Werte zwischen Judentum und allgemeiner Kultur, d. h. der Kultur der Aufklärung, eine echte Integration zwischen beiden Kulturen ermöglichte. Nach seiner Auffassung kann man völlig rückhaltlos von einer jüdisch-deutschen *Symbiose* sprechen, zum einen wegen der Ursprünglichkeit der jüdischen Ideenwelt, die sich auf zwei Grundpfeiler stützt: die *Ideale der Humanität* und das *Streben nach Klarheit des religiösen Denkens*, zum anderen, weil auch in der deistisch und kantianisch geprägten Aufklärung die beiden Grundelemente humaner Grundwerte einerseits und klares kritisches religiöses Denken andererseits zum Durchbruch kamen. »In der unbeirraren Festigkeit, mit der es in allen Wirren der so wandlungsreichen religiösen Entwicklung des vergangenen Jahrhunderts an den Idealen der Humanität und dem Streben nach Klarheit des religiösen Denkens festgehalten hat, prägt sich neben dem eigenen Geist des Judentums doch auch die Tatsache aus, dass es von den Ideen der Aufklärung und insbesondere von den Kantischen Ideen aus in die moderne Kultur hineingefunden hat.«²

Einerseits konnte das Judentum zu »einem besonderen Faktor der Weltgeschichte«³ werden, denn »es war eine besonders glückliche Fügung, dass das Judentum den Anschluss an die moderne Bildung gerade in einem Augenblick suchte, in dem sie von einer Richtung beherrscht war, die diesem Streben wie keine andere entgegenkam«⁴. Andererseits konnte sich das jüdisch-religiöse Denken infolge der Vertrautheit mit dem allgemeinen Denken und dem modernen religiösen Bewusstsein die zuverlässige Methodik aneignen, welche für einen philosophisch-kritischen Zugang erforderlich war. Guttman betrachtet es als ein Verdienst des modernen religiösen – jüdischen wie allgemeinen – Denkens, dass es die unter mittelalterlichen Denkern übliche Gleichsetzung des durch wissenschaftlich-theoretischer Erkenntnis gewonnenen Wahrheitsbegriffs mit der Wahrheit religiöser Erkenntnis aufgab. Mit anderen Worten: Als Resultat des Eingehens in die allgemeine moderne philosophische Kultur wurde den jüdischen Denkern ein richtigeres Verständnis des Wesens religiöser Erfahrung und verschiedener Aspekte innerhalb der religiösen Tradition zuteil. Leo Strauss wehrt sich mit Händen und Füßen gegen die Ansicht, die moderne Philosophie biete eine bessere Möglichkeit zum Verständnis von Art und Gehalt der religiösen Überlieferung als die mittelalterliche. Kann Guttman's These denn richtig sein – fragt Strauss –, wonach das moderne Judentum, das bereits nicht mehr fest auf der Grundlage des religiösen Glaubens steht, zu wahrhaftigerem philosophischem Verständnis von Wesen und Inhalt der religiösen Tradition gelangen konnte als das mittelalterliche Judentum, das an Vitalität und Treue zu den religiösen Geboten ungleich höher stand?⁵ Strauss behauptet im Gegensatz zu Guttman, das in Deutschland unter dem Einfluss der allgemeinen Philosophie und Religion entstandene jüdisch-philosophische Bewusstsein sei nicht nur unfähig gewesen, geeignete Wege zum Verständnis religiösen Denkens zu schaffen, sondern stehe auch in striktem Widerspruch zum »Geist des Judentums«. Es wurzelte in den Grundwerten des aufklärerischen säkularen Humanismus, der die Grundlage der jüdischen Tradition unweigerlich zerstören musste⁶. Die Grundbegriffe der Religion – Schöpfung, Offenbarung, Erlösung – büssten ihre ursprüngliche Bedeutung da-

durch ein, dass sie gewissermassen verinnerlicht und ihre objektive »äusserliche« Bedeutung gezeugnet wurde. Anstelle der übernatürlichen Offenbarung als einzig autoritativer Quelle der Erkenntnis und der religiösen Lebensführung taucht der ursprünglich nicht jüdische Begriff »Glauben« auf – eine moderne Weiterbildung von mystischer Frömmigkeit und pietistischem religiösem Gefühl! Im Mittelalter – so fährt Strauss fort – bezog sogar die philosophische Tätigkeit ihre Verbindlichkeit aus göttlichem Gebot, während in der Neuzeit selbst religiöses Verhalten auf nichts anderes als Gefühl oder subjektive Erfahrung zurückgeht.

Ich möchte die beiden in der Bewertung der Errungenschaften und in den ideell-methodischen Folgerungen der Begegnung von Judentum und allgemeiner Kultur polar entgegengesetzten Positionen von Guttman und Strauss als unzulänglich, wenn nicht sogar völlig verfehlt bezeichnen. Guttman neigt dazu, von der Begegnung der beiden Kulturen, der jüdischen und der allgemeinen, ein idealisiertes Bild zu entwerfen, weil er die allgemeine Kultur auf die Grundwerte der Aufklärung beschränkt und das Judentum in die Begriffe »messianischer Idealismus« und »sozialer Humanismus« fasst. Damit kommt er in die Nähe von Hermann Cohen, der in seinem Aufsatz »Deutschtum und Judentum« schreiben konnte: »Für die tiefe, wahrhaftige Verständigung zwischen Deutschtum und Judentum erscheint es demgemäss als eine theoretische Vorbedingung: dass dieser Wert des israelitischen Monotheismus für den allgemeinen Idealismus der Welt- und Lebensauffassung immer freier, immer tiefer, immer unumwundener erkannt und gewürdigt werde.«⁷ Ferner: »Und was unser eigenes Seelenleben betrifft, so hat sich uns die innigste religiöse Gemeinschaft in der Übereinstimmung aufgetan, die zwischen dem *jüdischen Messianismus* und dem *deutschen Humanismus* besteht.«⁸

Zwar geht Guttman nicht ganz so weit wie Hermann Cohen (1842–1918), die Nähe zwischen jüdischem Messianismus und deutschem Humanismus hervorzuheben. Er betont aber die Affinität des Judentums zur allgemeinen kantianischen Aufklärung und sieht darin die Grösse des modernen Judentums beschlossen. Strauss dagegen entwirft ein eher negatives Bild von der Verquickung des modernen Judentums mit einer Subjektivität, in der »Glaube«, religiöses Erleben und frommes Empfinden die transzendente supranaturale Haltung des originalen Judentums verdrängt haben. Guttman rückt die beiden Kulturen einander so nahe, dass die erhebliche Spannung zwischen ihnen völlig verwischt wird – eine Spannung, die meines Erachtens die besten und ursprünglichsten Bestandteile des modernen jüdischen Denkens hervorgebracht hat –, während Strauss zwischen dem echten und dem modernen Judentum einen so energischen Trennungsstrich zieht, dass dem modernen Judentum die jüdische Zugehörigkeit überhaupt abgesprochen wird.

Zur Klärung der besonderen Wege, welche die kulturelle Integration eingeschlagen hat und die zu verschiedenen Versuchen der Eigendefinition des religiösen Judentums in Deutschland führten, sind drei Grundzüge hervorzuheben, mit welchen sich das religiöse Bewusstsein des deutschen Judentums herausbildete: Auseinandersetzung, Ablehnung und partielle Anpassung.

1. Zunächst muss betont werden, dass die allgemeine Kultur, in der sich die deutschen Juden wiederfanden und in deren Lichte sie erzogen wurden, im Grunde eine christli-

² J. Guttman, Kant und das Judentum, Leipzig 1908, 48 f.

³ Ebda, 44.

⁴ Derselbe, Die Philosophie des Judentums, München 1933, 304.

⁵ Ebda, 35.

⁶ Ebda, 11.

⁷ H. Cohen, Deutschtum und Judentum, in: Jüdische Schriften II, Berlin 1924, 312.

⁸ Ebda, 316, Hervorhebung M. S.

che Kultur war. Darin bestand zweifellos ein grundlegender Unterschied zwischen der intellektuellen Situation, die im Mittelalter vorherrschte, und derjenigen, die in der Neuzeit entstand. Im Mittelalter hatten sich die jüdischen Denker auf der einen Seite mit christlicher oder islamischer Kultur, auf der anderen mit griechisch-philosophischem Bewusstsein konfrontiert gefunden. Hellenismus und Christentum, Hellenismus und Islam gelangten nicht auf Anhieb zu einer organischen Verbindung. Aber mit dem Zeitalter der Reformation und den Anfängen der neueren Philosophie trat eine einzigartige Vermischung des Christentums mit dem allgemeinen philosophischen Bewusstsein ein. Die erste Etappe in der Eroberung des abendländischen philosophischen Bewusstseins hängt mit der Reformation und der Philosophie der Subjektivität und Reflexion zusammen, die sich auf deren Hintergrund erhob. Die Reformation brachte die frohe Botschaft von der individuellen Freiheit, von der Befreiung des menschlichen Gewissens aus dem Joch der metaphysischen Schuld der Erbsünde und hauptsächlich von der Erhöhung des inneren Lebens, ohne dass dieses Freiheitsbewusstsein zur Grundlage eines gedanklichen und religiösen Radikalismus geworden wäre und ohne dass daraus kirchliche, politische oder gesellschaftliche Revolutionen gefolgt wären. In der Verstärkung dieses Bewusstseins innerer Freiheit verband sich die Bewegung der Reformation mit der deutschen Musik (Meister Eckhart, Böhme, Oetinger, Bengel), und diese ›vergeistigte‹ Form war es, die dem deutschen Geistesleben den Weg bahnte. »Das deutsche Geistesleben bekam durch die Reformation einen theologischen Grundzug.«⁹

In Deutschland war die philosophische Tätigkeit von einer Selbstreflexion geprägt, die ›ohne das christliche Selbstbewusstsein nicht denkbar‹ ist¹⁰. Demnach nimmt es nicht wunder, dass einer der prominentesten Vertreter des deutschen Idealismus, F. W. J. Schelling, diesen insgesamt als direkten Abkommen des Christentums einschätzte: »Der Idealismus gehört ganz der neuen Welt an, und wir brauchen daraus keinen Hehl zu machen, dass ihm das Christentum die zuvor verschlossene Pforte aufgetan.«¹¹

Den Anteil des Christentums an der geistigen Gestaltung der abendländischen Kultur betonte später auch Hermann Cohen, wenn er sagt: »Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Christentums besteht darin, dass es in der dogmatischen Hülle der Humanisierung Gottes der Menschheit die Humanisierung der Religion gebracht hat und damit die Grundlage des modernen ›Gedankens der sittlichen Autonomie‹, wie er zumal in der deutschen Reformation und in der Kantischen Philosophie ausgebildet ist.«¹² Durch Kant jedoch und insbesondere durch die Entfaltung gewisser Grundzüge der Kantischen Philosophie im deutschen Idealismus und in der Romantik wurde die Gemeinsamkeit von Christentum und abendländischem philosophischem Bewusstsein noch vertieft. Bei dieser Entwicklung des philosophischen Denkens sind für die Entstehung und Gestaltung des jüdischen philosophischen Bewusstseins zwei gegensätzliche Aspekte von Bedeutung.

2. Hermann Cohen nennt zwar die deutsche Reformation und Kants Lehre im selben Atemzug, weil nach seinem Ansatz jüdischer Messianismus und deutscher Humanis-

mus ideell identisch sind. Der fundamentale Unterschied zwischen der neuen Idee der Freiheit, wie sie in der Reformation aufkam, und der Idee der kantischen Autonomie ist jedoch unübersehbar. Obwohl die Reflexion bzw. die Wendung nach innen in Kants Lehre eine Tiefe und Prägnanz erreicht hat, die in früheren Philosophien nicht ihresgleichen kennt – wodurch Kant als der Erbe des modernen, pietistischen Evangelismus kenntlich wurde –, ist als ein besonderer ideeller Zug hervorzuheben, dass Kant sie mit der ›Idee der Moral und der Idee der absoluten Unterwerfung unter das gebieterische Gesetz der Pflicht‹ identifiziert¹³.

Durch diese innere Konsolidierung des Grundsatzes der Freiheit konnte die Idee der Moral und des Gesetzes zur Quelle der sittlichen Pflicht werden, zum geistigen Fixpunkte des Judentums in der intellektuellen Landschaft Deutschlands, und zwar ungeachtet des *innerlichen, subjektiven* Ursprungs der Freiheit. Eine der erstaunlichsten Erscheinungen innerhalb des deutsch-jüdischen Denkens ist der enge gedankliche Anschluss sämtlicher Denker – welcher jüdischen Strömungen sie auch immer angehören mochten – an Kants Philosophie. Nicht an jedem Brennpunkt der jüdischen Diaspora wäre folgende Äusserung des Leiters von Agudat Israel in Deutschland ohne weiteres akzeptiert worden: »Will man wissen, wo reines Judentum zwangsläufig in Judentum mündet, so mag man – Kant studieren.«¹⁴

3. Ein weiteres Stadium in der Vertiefung der Gemeinsamkeit von Christentum und abendländisch philosophischem Bewusstsein hängt nun gerade mit der Epoche zusammen, in der das deutsche Judentum aktiven Anteil am allgemeinen Geistesleben zu nehmen begann. Dies ist dazu angetan, die Spannung zwischen der ideellen Ausrichtung des Judentums und der Entwicklungsrichtung der allgemeinen Kultur deutlich hervorheben zu können. Im ausgehenden 18. Jahrhundert vertiefte sich das Bewusstsein der Identität von griechischer Kultur und Christentum, bis diese beiden Kulturbereiche zu den beiden ausschliesslichen Stützpfeilern des weitgespannten Bogens abendländischer Kultur wurden. Der Beginn dieses Prozesses historiosophischer Rekonstruktion ist in Winkelmanns ästhetischem Klassizismus zu sehen und sein Höhepunkt im deutschen Idealismus und in der Romantik, die auf die Gestaltung eines hellenistisch-christlichen Weltbildes hinarbeiteten.¹⁵

Die hervorragendsten Vertreter der Auffassung, die europäische Kultur sei eine hellenistisch-christliche Symbiose, waren Schiller, die Brüder Schlegel, Hölderlin, Schelling und Hegel. Ein Blick auf die grossen philosophischen und systematisch-ästhetischen Werke jener Zeit lehrt, dass sie hauptsächlich im Zeichen der Identifizierung mit dem Begriff der ›ästhetischen Idee‹ standen. Sie kreisten um das Postulat der Einheit von Gegensatzpaaren wie Notwendigkeit und Freiheit, Natur und Historie. Die betreffenden Denker brachten diese Gegensatzpaare mit den beiden historischen Kulturbereichen Christentum und Hellenentum in einen unmittelbaren Zusammenhang. Als Beispiel soll Schellings Konstruktion einer ›neuen Mythologie‹ genügen, welche die langvermisste Verbindung von griechisch-heidnischer Mythologie, der eine allgemeine, ›natürhafte‹ Gründlichkeitsschau zugrunde liegt, und christlicher historischer Mythologie, die sich auf eine uni-

⁹ W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, Gütersloh 1923, 1. Teil, 3.

¹⁰ K. Löwith, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik, Göttingen 1967, 28 Anm 9.

¹¹ Schellings Werke, ed. M. Schröter, Bd V, 649.

¹² Hermann Cohens jüdische Schriften, in: Kleinere Schriften, Berlin 1937, 315.

¹³ J. J. Guttmann, Religion und Wissenschaft (hebr.), Jerusalem 1955, 277 (Vorlesung gehalten 1944).

¹⁴ Isaac Breuer, Der neue Kusari – ein Weg zum Judentum, Frankfurt/M. 1934, 359.

¹⁵ Umfassend behandelt dieses Thema G. Stefansky, Das hellenistisch-deutsche Weltbild, Bonn 1925.

versale ideelle Wirklichkeitsschau gründet, darstellt. »Der Stoff der griechischen Mythologie war die Natur, die allgemeine Anschauung des Universums als Natur, der Stoff der christlichen die allgemeine Anschauung des Universums als Geschichte, als einer Welt der Vorsehung.¹⁶

Eigentlich ist die neue Mythologie – fährt Schelling fort – zwar weder mit der griechischen noch mit der christlichen identisch, sie muss aber die wirkliche Vereinigung beider zustande bringen. Es wird eine Zeit kommen – so prophezeit Schelling – da das Nacheinander der modernen (christlichen) Welt zum Nebeneinander der griechischen Welt wird – ein getreues Abbild der Identität von Natur und Geschichte.¹⁷

Diese Kultur – nach ihren reifsten theoretischen Ausserungen zu urteilen – entledigte sich also des Judentums durch Herabsetzung seines geistigen Formats, durch seine Definierung als blosse Gesetzesreligion, die als solche im Widerspruch steht zu Reflexion, Leben der Innerlichkeit und Subjektivität. Kant sah z. B. in Mendelssohns »Jerusalem« sowie in der gesamten Tendenz zu spiritueller und philosophischer Erneuerung im Judentum nicht mehr als »taktische Klugheit«, die hauptsächlich auf Apologie des Judentums gegenüber dem Christentum ausgerichtet war. Eine weitere Distanzierung vom Judentum geschah durch eine historiosophische Konzeption, die den Bereich der allgemeinen Kultur absteckte und dabei die ideelle Gemeinsamkeit zwischen Griechentum und Christentum einseitig hervorhob.

Wie aber fand das Judentum seinen Weg innerhalb einer Gesellschaft, die ihm auf politisch-rechtlichem Gebiet Tür und Tor auftrat, gleichzeitig aber darauf bedacht war, ihm auf ideellem, ideologischem Gebiet den Zugang zu versperren?

Bei der Beantwortung dieser Frage muss gegen Guttman darauf hingewiesen werden, dass nicht die Kultur der Aufklärung, die dem Judentum entgegenkam, sondern die allgemeine Kultur samt ihren hellenischen und christlichen Zusätzen, in ihrer aus jüdischer Sicht problematischen Zusammensetzung, den ideellen Hintergrund für die positivsten und wesentlichsten Denkprozesse des religiösen Judentums in Deutschland bildete. Ausserdem muss – gegen Strauss – betont werden, dass zu einer positiven Wertung der Begegnung von deutschem Judentum und allgemeiner Kultur nur zu gelangen ist, wenn die originellen Versuche der Auseinandersetzung mit den theoretischen Problemen, die dem Judentum infolge dieser Begegnung aufgedrängt wurden, beachtet werden. Diese Versuche geschahen nicht durch Distanzierung von der allgemeinen Kultur, sondern aus dem Willen und der Notwendigkeit, sich mit ihr zu messen.

Eine erste Antwort auf diese Herausforderung zum kulturellen Wettbewerb – die wiederum gewisse theologische Folgerungen implizierte – finden wir in der liberalen Theologie.

II. Die Integration des Judentums in die allgemeine Kultur im Rahmen der liberalen jüdischen Theologie

So erstaunlich es anmuten mag: Es war die liberale jüdische Theologie, deren Hauptanliegen nach landläufiger Auffassung in der Integration des Judentums in die allgemeine Kultur bestand, die der allgemeinen Kultur nicht mit der Bereitschaft zur Selbstaufgabe gegenübertrat, sondern aus kritischer Sicht ihres Wesens und ihrer vom jüdischen Standpunkt problematischen Zusammensetzung.

Diese theologische Richtung, deren prominente Vertreter Salomo Formstecher (1808–1889), Samuel Hirsch (1815 bis 1889) und in gewissem Masse auch Ludwig Steinheim (1789–1866) sind, konfrontierte sich mit den geistigen und historischen Voraussetzungen der allgemeinen philosophischen Kultur und bemühte sich um die Festigung einer theoretischen Position, die mit der »Weltanschauung« des Judentums vereinbar sein sollte.

Aus dem Wirken der liberalen Theologie sind drei Aspekte beachtenswert, aus denen erkennbar wird, welchen Beitrag sie für ihre und die folgenden Generationen geleistet hat:

1. Zunächst ist die kritische kompromisslose Einstellung zum Christentum zu nennen. Man könnte meinen, zur Zeit der Emanzipation mit dem Umsichgreifen der Assimilationstendenz und dem Erstarken der Forderungen nach religiöser Reform habe sich im Reform-Judentum gegenüber der herrschenden Religion eine Haltung der Selbstaufgabe oder der Nachahmung herausgebildet. Dem ist aber nicht so. Die kritischen Stimmen, die sich in der liberalen Theologie gegen das Christentum erhoben, finden in der Neo-Orthodoxie im Sinne von S. R. Hirsch nicht ihresgleichen und ebensowenig, wenn auch aus völlig anderen Gründen, bei Denkern religiös-nationaler Schattierung wie F. Rosenzweig (1886–1929) und M. Buber (1878–1956).

Hier wollen wir nur die harten Vorwürfe anführen, die A. Geiger (1810–1874) gegen das Christentum erhob. Nach seiner Ansicht war das Christentum nicht nur kein positives Element in der Geschichte des menschlichen Fortschritts und dem Streben des Menschen nach Verbesserung seiner Welt, sondern es entpuppte sich sogar als der grösste Feind des kulturellen Fortschritts der Menschheit.

»Im Laufe dieser zwölf Jahrhunderte (kirchlicher Vormachtstellung) entstand keine neue Wissenschaft, keine Volksliteratur von den frischen Kräften und Säften genährt; eine lange Wüste mit kargen abgerungenen Früchten, eine vertrocknete Gelehrsamkeit, abquälende Zerlegung unbegriffener Gedanken«¹⁸.

Und dies richtet sich nicht nur gegen die petrinische Kirche. »Nicht bloss der Katholizismus ist in offenen Kampf getreten gegen alle geistigen Errungenschaften, ... auch die evangelische Kirche verbittert sich immer mehr im Übelwollen gegen allen Fortschritt in Wissenschaft und Kunst, in Staatsleben und Bürgertum.«¹⁹

Gegen die deutsche idealistische Historiosophie stellt Geiger fest, dass die abendländische Kultur nicht auf Griechentum und Christentum, sondern auf Griechentum und Judentum basiert: »Die moderne Bildung hat religiös sich an den jüdischen Monotheismus, wissenschaftlich und künstlerisch sich an das Griechentum angelehnt, das spezifisch Christliche entweder ignoriert oder geradezu abgewiesen.«²⁰ Im Hinblick darauf, dass Geigers Äusserungen gegen eine historiosophische Anschauung gerichtet waren, die der denkerischen und schöpferischen Elite der deutschen Aufklärung als Leitschnur diente, nämlich gegen die Annahme einer Integration zwischen Griechentum und Christentum, sei es als bestehende Wirklichkeit oder als ästhetisch-philosophisches Ideal, ist zu sagen, dass die kulturelle Integration, nach der das Judentum innerhalb des Lebensraums der allgemeinen Kultur strebte, unmöglich war ohne vorherige Disintegration, d. h. Aufhebung von

¹⁶ Schellings Werke, ed. M. Schröter, Bd III, S. 447.

¹⁷ Dazu ebda., 448.

¹⁸ A. Geiger, Das Judentum und seine Geschichte, 2. Auflage Breslau 1865, 2. Abtheilung, 176.

¹⁹ Ebda 3. Abtheilung, 162 f.

²⁰ Ebda 2. Abtheilung, 189.

philosophischen Voraussetzungen und Ideen, die in der allgemeinen Kultur vorherrschten.

2. Bedeutsamer in jüdisch-theologischer Hinsicht ist jedoch der zweite Punkt der Kritik, der den Wirkungskreis der liberalen Theologen Hirsch, Formstecher und Steinheim betrifft. Geiger erfasste das komplexe Gebilde der abendländischen Kultur noch als eine Mischung von Judentum und Christentum. An die Stelle des Christentums setzte er das Judentum, übernahm aber die historiosophische Konzeption der Romantik und der ästhetischen abendländischen Kultur (Schiller u. a.), wonach die abendländische Kultur insgesamt ein Konglomerat heterogener Elemente ist und der rettende Ausweg nicht nur für den jüdischen, sondern für den abendländischen Menschen überhaupt in einer historischen Reintegration besteht, der eine richtige Einschätzung des geistigen Gewichts des Judentums zugrunde liegt.

Im Gegensatz dazu erblicken die systematischen liberalen Theologen in den Hauptbereichen der abendländischen Kultur – Vorwelt der Mythen, griechische Philosophie und christliche Welt – Offenbarungen eines gemeinsamen Wesens, das zur Welt des Judentums in grundsätzlichem Widerspruch steht. Damit beabsichtigten sie nicht nur, dem Christentum Abbruch zu tun – wie Geiger –, sondern die Grundhaltung der idealistischen Historiosophie insgesamt abzuweisen. Am deutlichsten ist der Trennungsstrich zwischen Judentum und dem griechischen und christlichen Denken in Ludwig Steinheims Buch *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge* gezogen, wenn sich auch die Grundlagen dieser Anschauung – mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung – ebenfalls bei S. Hirsch und Formstecher finden. Judentum und abendländische Philosophie sind nicht aus derselben geistigen Wurzel hervorgegangen. Die griechische Kultur und das Christentum beruhen auf der Idee der Immanenz. Dort ist Gott als ein Prinzip definiert, das sich in der Welt wesentlich-leiblich manifestiert, nicht als personhafter Gott, der sich in der Welt offenbart: »Offenbarung als Manifestation bedeutet die Verleiblichung eines geistigen Wesens, die Versinnlichung eines Nichtsinnlichen in der Vorstellung: Offenbarung, als Lehre, bezeichnet die Enthüllung über das Wesen und die Eigenschaften eines geistigen Wesens, namentlich des höchsten, Gottes.«²¹

Von der Religion der Tora aus betrachtet besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den Erkenntnisgrundlagen der verschiedenen heidnischen Mythen und den höchsten Prinzipien der rationalistischen Philosophien: »Das Heidentum in seiner Doppelgestalt als Religion und als Philosophie war die Negation der Freiheit.«²² Es stützt sich auf den Begriff der Notwendigkeit, der *Ananke* des Mythos, auf die Idee der christlichen Inkarnation, auf den Begriff der Kausalität und das Prinzip der Emanation in der Philosophie. Sie alle leugnen die Möglichkeit des Handelns ohne gedankliche Motivation und drängen die Begriffe: Schöpfung, Offenbarung, Prophezie, sittliches Handeln, die zu den Grundlagen des Judentums gehören, in den Hintergrund.

3. Damit kommen wir zum dritten Punkt, dem wichtigsten und problematischsten in der liberalen jüdischen Theologie. Durch die Befreiung von der langen metaphysischen Vormundschaft wurde eine kategoriale Änderung von Werten zur Existenznotwendigkeit. Infolge der sich verschärfenden »Vertrauenskrise« zwischen Judentum und allgemeiner philosophischer Kultur waren die Den-

ker der Neuzeit darauf angewiesen, echt jüdische Begriffe und Deutungsweisen zu entdecken. Mit dieser Forderung ging Steinheim noch weiter als seine liberalen Zeitgenossen. Er behauptete, das Judentum fordere nicht nur die Befreiung der Erkenntnis von den mythischen, philosophischen und christlichen Anschauungen (eine gründliche »Entmythologisierung«, um mit R. Bultmann zu sprechen), sondern er legte auch Richtlinien fest im Hinblick auf Entledigung von jeglichem mythisch-christlichen Weltbild. Mit Steinheims entschiedener Darstellung der Idee der »Schöpfung aus dem Nichts« als gedankliche und methodische Trennungslinie zwischen Judentum und Heidentum war der Weg offen für die begriffliche Erneuerung der jüdischen Theologie.

Trotz allem darf auch die problematische Seite dieser Entwicklungslinie in der liberalen Theologie nicht ausser acht gelassen werden. Die Forderung nach Auffrischung des jüdisch-theologischen Denkens ging im Bewusstsein dieser Theologen mit der kulturellen und gesellschaftlichen Utopie zusammen. Als »aktive Religion der Freiheit« (S. Hirsch) oder »ethischer Monotheismus« (Formstecher) oder »Religion der Lehre« (Steinheim) verkündet das Judentum die Botschaft der Freiheit, von der das Christentum nur eine verschwommene Vorstellung habe, ohne dass es in bezug darauf zu voller erkenntnismässiger Bewusstheit gelangt wäre. Diesen Denkern zufolge erfüllte also das Judentum eine erhabene kulturelle Mission, in deren Zug die Menschheit ihrer Selbsterlösung entgegenschreite. Die Tendenz dieser Theologie war auf Gleichheit zwischen Judentum und allgemeiner Kultur gerichtet. Gerade von dieser Gleichheit fühlten sich solche Denker angesprochen, deren theologische Ausrichtung nicht *zentrifugal*, d. h. nicht auf Scheidung vom nationalen Partikularismus ausgerichtet war, sondern *zentripetal*, d. h. auf Einung und Stärkung der national-jüdischen Wesenheit bedacht.

III. Die Integration von allgemeiner Kultur ins Judentum im Werk von Samson Raphael Hirsch

Die Frage nach dem Verhältnis des Judentums zur allgemeinen Kultur stand auch im Zentrum von S. R. Hirschs geistigem und erzieherischem Werk. Programmatisch verkündet Hirsch, dass die Aufgabe der jüdischen Theologie nicht darin besteht, das Judentum an der allgemeinen Kultur, sondern umgekehrt, die allgemeine Kultur am Judentum zu messen. Dieser nachdrückliche Hinweis der kulturellen Integration birgt in sich eine hoffnungsvolle Andeutung auf eine kategoriale Umwertung, wie sie zur Wahrung der Echtheit des jüdisch-theologischen Denkens erforderlich ist. Der Eindruck, dass Hirschs Richtung tatsächlich auf eine Erneuerung des religiösen Denkens auf der Grundlage des Judentums ausgeht, verstärkt sich beim Lesen der scharfen Kritik, die Hirsch an Maimonides übt. Entschieden verwirft er die Denkweise des Maimonides, weil sie – nach seiner Ansicht – das Judentum Prinzipien und Werten unterwerfen will, die nicht aus dem Judentum stammen. Er schreibt über Maimonides: »Seine eigentümliche Geistesrichtung war arabisch-griechisch, auch sein Lebensbegriff war es. Er drang von aussen ins Judentum und brachte Ansichten mit, die ihm *anderweitig* feststanden, – und glich damit aus. Höchstes Ziel war auch ihm: Selbstvervollkommenung durch Erkenntnis der Wahrheit; ihr war das Praktische untergeordnet.«²³ Die abendländische (arabisch-griechische) Philosophie kann – nach Hirschs Meinung – nicht als Grundlage einer

²¹ S. L. Steinheim, die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge, vierter Teil, Altona 1865, 133.

²² Ebda, 86.

²³ S. R. Hirsch, Neunzehn Briefe über Judentum (18. Brief), Berlin 1919, 103 f.

jüdischen Lebensauffassung dienen, denn ihr (scil. der abendländischen Philosophie) oberster Lebenswert ist die intellektuelle Vervollkommenheit und die Betrachtung, d. h. ein ausgesprochen theoretisches Tun, und nicht das praktische, ethische Leben, welches dem Judentum als Fundament dient.

Aus diesem Grunde gibt Hirsch Mendelssohns Haltung eindeutig den Vorzug vor der des Maimonides. Wenn L. Steinheim, Hirschs liberaler Zeitgenosse, mit Mendelssohn ins Gericht ging, weil er dem Judentum jegliches intellektuelles und theoretisches Element absprach, es vielmehr auf die Gesetze allein gründen wollte, und wenn demgegenüber H. Cohen Mendelssohn rühmte, »weil er mit dem Geiste des Deutschtums das Judentum erfüllte« und zur »Neubelebung des gesamten religiösen Judentums« einen wichtigen Beitrag leistete,²⁴ so nimmt Hirsch zu Mendelssohn eine positive Haltung ein, denn er »zeigte (seinen) Brüdern und der Welt: man könne streng religiöser Jude sein und *doch* hochgeachtet als deutscher Plato!«²⁵

Mendelssohns Abneigung gegen Theologisierung und Dogmatisierung des Judentums – indem er das Judentum als offenbartes Gesetz, nicht als offenbarte Religion betrachtete – wurde von Hirsch sehr positiv aufgenommen. Die Tora ist dem Volk Israel nicht gegeben, um ein transzendentes Dogma darauf zu begründen oder um einen Glauben im Sinne eines innerlichen Kultus, einer Herzensangelegenheit daraus zu machen. Daher sieht Hirsch in der Weise der liberalen Theologie eine Art Fortsetzung des Weges des Kompromisses, wie ihn Maimonides einschlug, während er seinen eigenen Weg (den der »Tora *im Derech Erez*«) als Weiterentwicklung der mendelssohnschen Methode begreift.²⁶

Aber über diese Analogie hinaus lässt sich sagen, dass Hirsch Mendelssohns Zugang noch vertieft. Aber mit dieser Abwandlung treten die Vorzüge und die Schwächen seiner Lehre deutlich zutage. S. R. Hirsch wollte seinen Zeitgenossen zeigen, dass der Jude, sofern er streng orthodox ist, automatisch auch hochgeachtet ist, wenn nicht wie der Grieche Platon, so doch wie die Deutschen Kant und Schiller.

In Hirschs geistiger Welt rangen zwei scheinbar widersprüchliche Tendenzen um die Vorherrschaft. Die eine ist die Vision des Judentums als einer in sich selbst verwurzelten Wesenheit, einer eigenständigen geistigen Größe, die vollkommen auf sich selbst beruht. Die Auffassung des Judentums als einer sich selbst genügenden Ganzheit hebt Hirschs Anschauung von der Art und Weise, wie seine liberalen Zeitgenossen das Judentum betrachteten, sicherlich vorteilhaft ab. Aber hinzu kommt die zweite Tendenz, die ohne die Verbundenheit durch Kultur und Erfahrung des deutschen Judentums mit der deutschen Kultur nicht zu verstehen ist, nämlich die Tendenz zur Gleichsetzung des offenbarten Gesetzes mit den höchsten Werten der allgemein humanen Kultur.

Wie stark dieses Gefühl der Identität bei Hirsch war, lässt sich an seiner Darstellung der verschiedenen Seinsweisen sowie der Stellung und des Anteils des Judentums darin aufweisen.

Das Judentum steht ganz und gar auf dem Gesetz, auf den Geboten der Tora. Wie bei Mendelssohn ist das Gesetz keine historische partikuläre Gegebenheit, für ein bestimmtes Volk verbindlich, dem es zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt offenbart wurde. Das Gesetz ist ein *Seinsprinzip*, ein die verschiedenen Bereiche der Wirk-

lichkeit konstituierender und bestimmender Faktor. Die Wirklichkeit gliedert sich in drei Hauptbereiche: *Natur, Menschheit und Israel*.

Dem Naturgesetz ist alles unterworfen, es ist das Gesetz der blinden Notwendigkeit, wo Wissen und Wille keinen Raum haben. »Wenn alles, kleinstes und grösstes, gottgesandte Kraft ist, mit gegebenen Mitteln, an angewiesener Stelle, in angewiesenem Kreise *nach Gottes Gesetzen wirksam zu sein*, – zu nehmen, nur um zu geben.«²⁷

Das menschliche Gesetz hingegen ist das Gesetz der Freiheit und des reinen Willens. Wie Kant und der Idealismus geht auch Hirsch davon aus, dass das Gesetz der Freiheit nicht freien Willen, Willkür, unmotiviertes Tun bedeutet, sondern »*dem Gesetz, dem alle Kräfte bewusst- und willenlos dienen müssen, dem sollst auch du, aber mit Bewusstsein und frei dich unterordnen*.«²⁸

Der dritte, höchste Seinsbereich ist das Gesetz der Tora. So wie das Gesetz der Freiheit das Naturgesetz nicht aufhebt, sondern es deutet und ergänzt durch Hinzufügen der Dimension von Bestimmung und Selbstbewusstsein, will auch das Gesetz der Tora eine neue Dimension zum Wesen des Gesetzes hinzufügen, indem es die verbindliche Beziehung zwischen göttlichem Willen und Gottes Gesetzen, auf denen diese Welt beruht, hervorhebt.

Das Judentum dient also einer überaus hohen allgemeinen menschlichen Bestimmung, denn durch das bloße Festhalten dieses Volkes an der Tora offenbart sich die zwangsläufige Verbindung von Gesetz und reinem göttlichem Willen, die Kant dem autonomen Handeln der sittlichen Persönlichkeit zugrunde legt.

Damit ist erwiesen, dass Hirschs Kritik an den Vertretern der liberalen jüdischen »Kompromiss-Theologie« keineswegs darauf gerichtet war, die geistige Gemeinschaft von allgemeiner Kultur und Judentum aufzuheben. Im Gegenteil, sie postuliert die Existenz einer innerlich-organischen Gemeinsamkeit – einer Art *Deus ex Machina* – deren der Jude durch seine grenzenlose Treue zur Verfassung der Tora teilhaftig wird. Max Wiener hat recht mit seiner Feststellung: »Theoretisch bleibt er (Hirsch) so in nichts hinter dem radikalsten Liberalismus zurück. Denn in Wahrheit ist Hirsch so »modern« und »aufgeklärt« wie nur irgendeiner von der Gegenseite.«²⁹ Wir können sogar noch weiter gehen und die These aufstellen, dass Hirsch – im Unterschied zu den liberalen Theologen – die problematische Zusammensetzung der allgemeinen Kultur, durch die jeglicher Versuch einer schlichten Mischung von Judentum und allgemeiner Kultur ernsthaft in Frage gestellt wird, gar nicht so ganz bewusst war. Die liberalen Denker hatten einen wacheren Sinn für den Konsolidierungsprozess der modernen Kultur, waren empfindlicher für die philosophischen Verschiebungen, die im intellektuellen Leben Deutschlands in negativer Richtung vor sich gingen, und zogen daraus die erforderlichen theologischen Konsequenzen. Daher werteten sie das idyllische, ideale Bild einer ethisch-humanistischen, allgemeinen Menschheits-Kultur, das Hirsch in seinen Schriften entwarf, als naiv.

Diese kritischen Bemerkungen wollen den Wert von Hirschs Erziehungswerk und seinen erheblichen Beitrag zur Schaffung eines kulturellen Rahmens, um den Funken jüdischer Lehre auf deutschem Boden vor dem Erlöschen zu bewahren, keineswegs herabsetzen. Ich wollte nur Zweifel an seinem theologischen Beitrag anbringen, was die Lebensnotwendigkeit des Gedankenguts des Gründers der Neo-Orthodoxie in Deutschland betrifft. Hirschs

²⁴ H. Cohen, op. cit. 260.

²⁵ Hirsch, op. cit. 107.

²⁶ Ebda, Anm.

²⁷ Op. cit. (4. Brief), 29.

²⁸ Op. cit., 30.

²⁹ M. Wiener, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933, 72 u. 78.

symbolisch-romantische Hermeneutik, die er mit solcher Systematik entwickelt hat, war der von vornherein zum Scheitern verurteilte Versuch, die beiden Kulturen auf dem Weg der Angleichung und im Stile einer *captatio benevolentiae* zusammenzubringen.³⁰ Und mit seiner Verankerung im Gesetz, wie Hirsch es interpretierte, trat das Judentum nicht aus dem Lebensraum der deutschen Kultur heraus. Denn die Betonung des gegebenen Gesetzes als Quelle des moralischen Verhaltens ist ein wesentlicher Bestandteil des Erbes der katholischen Philosophie, wenn auch das Gebot seine Autorität aus dem göttlichen Willen herleitet und nicht aus dem rein humanen Willen.

IV. Die jüdische Integration der allgemeinen Kultur im Werk Franz Rosenzweigs

In F. Rosenzweigs denkerischem Werk haben wir eine Neuauflage von der Auffassung des Verhältnisses von Judentum zur allgemeinen Kultur vor uns, die an intellektuellem Anspruch sowie echter Jüdischkeit sämtliche früheren Versuche deutsch-jüdischer Denker übertrifft.

Offenkundig erwiesen sich in Rosenzweigs Denken sämtliche Voraussetzungen einer möglichen Begegnung zwischen dem religiösen Judentum und der allgemeinen Kultur als im Grunde nichtig. Und wenn auch Rosenzweig selbst gar nicht daran dachte, die Gemeinschaft des bürgerlichen, freiheitlichen und kulturellen Lebens von Deutschland und Judentum aufzuheben, so ergaben sich doch aus der – gleichzeitig liberalen und orthodoxen – Kritik, die er an den früheren Formen dieser Gemeinsamkeit übte, Folgerungen, die weit über die Konsequenzen hinausgingen, die Rosenzweig persönlich daraus zog.

In Rosenzweigs Lehre lassen sich mindestens zwei ideelle Elemente wahrnehmen, die zwangsläufig in die Aufhebung jeglicher möglichen Symbiose zwischen Judentum und allgemeiner Kultur münden.

Das erste Element hängt mit seiner *historiosophischen* Anschauung zusammen, welche die historische Betrachtungsweise der – liberalen wie orthodoxen – Theologie des neunzehnten Jahrhunderts strikt ablehnte, und ebenso die Historiosophie der Aufklärung und Hegels, die den ideellen Hintergrund dieser Theologie bildeten. Rosenzweig übt scharfe Kritik am Historizismus unter Betonung des negativen Charakters der historischen Zeitlichkeit und der säkularen historischen Realität. Der allgemeine Geschichtsraum unterliegt willkürlichen irrationalen Mächten, und die Erhebung des geschichtlichen Seins zu einem geistigen, göttlichen Wesen im hegelianischen Sinne ist keineswegs gerechtfertigt. Es ist ein Faktum, dass die Welt sich selbst in Kriegen zerfleischt und die Geschichte der Schauplatz brutalen Ringens und blutigen Kampfes ist. Die zerstörerischen negativen Elemente siegen in jedem Augenblick über die erhaltenden positiven.

Die liberale Theologie, die ihre Hoffnung auf den geschichtlichen Fortschritt setzte, mit dem sich die Ideale sozialer Gerechtigkeit und prophetischer Ethik verwirklichten, schuf die Illusion vom Bestehen eines harmonischen Verhältnisses zwischen messianischer Utopie und idealer Gesellschaftsordnung, die Schritt für Schritt in die Tat umgesetzt wird. Mit dem Verlust des Glaubens an den geschichtlichen Fortschritt löste sich jedoch auch das Binde-

mittel auf, das bis dahin Deutschtum und Judentum zusammengehalten hatte.³¹

Als Hermann Cohen, bei dem Rosenzweig gelernt hatte, noch von ›jüdischem Messianismus‹ und ›deutschem Humanismus‹ als zwei identischen Kultur-Begriffen sprach, nannte Rosenzweig bereits ›das Heidentum des humanen Heiden‹ und ›das Christentum des menschlichen Christen‹ im selben Atemzug. Nach seiner Ansicht ist der *abendländische Humanismus* im Grunde heidnisch, denn er basiert auf der Idee mythischer Verslossenheit, auf der Autarkie des Humanismus und auf der Immanenz der abendländischen Kultur, wo Offenbarung, Herrschaft Gottes auf Erden keinen Raum hat. Die Ideen des geschichtlichen Fortschritts und der humanitären Ideale, welche die Welt der liberalen Theologie sowie der Neo-Orthodoxie in Hirschs Sinne völlig ausfüllten, wirkten auf Rosenzweig und viele seiner Altersgenossen abstoßend.

Seinen Haupteinwand gegen den ›jüdischen Messianismus‹ im Sinne des deutschen Humanismus spricht Rosenzweig in einem seiner Briefe an seinen Vetter Hans Ehrenberg aus. Im neunzehnten Jahrhundert war es üblich, ›Gott in der Geschichte‹ zu sehen, denn die Geschichte war zu einer eigenständigen Gestalt geworden. Sie wurde zum Schauplatz der göttlichen Offenbarung. Aber – fragt Rosenzweig – »wozu brauchten wir einen Gott, wenn die Geschichte göttlich wäre...?«³² Nur die Hegelianer (sowie die liberalen Theologen und Wissenschaftler des Judentums, die in ihre Fuststapfen traten) waren imstande, ihre Hoffnung auf die Geschichte zu werfen und der Religion oder dem realen Verhältnis, das zwischen dem Einzelnen und seinem Gott besteht, den Eigenwert zu rauben.

Das zweite Element in Rosenzweigs Lehre, das auf die Ablehnung der Idee kultureller Integration hinausläuft, ist seine metahistorische Auffassung vom Judentum. Von Integration zwischen verschiedenen Kulturen kann nur die Rede sein, sofern sie sich im selben Raume befinden. Das Judentum jedoch kann mit keiner anderen Kultur eine Verbindung eingehen, weil das Geheimnis der Ewigkeit des Volkes in seiner Verwurzelung im tiefsten Selbst besteht.³³ Das Judentum gewinnt Realität durch ständige Einkehr bei sich selbst. Das Gesetz, in dem Hirsch den Ursprung der Ewigkeit und das Geheimnis des Seins des jüdischen Volkes erblickt hatte, liess sich immer noch geistig-intellektuell interpretieren. Es wurde auch bei Hirsch als Deutung der nationalen Existenz in der Tat so aufgefasst. Demgegenüber entzieht – laut Rosenzweig – das nationale Selbst sein innerstes Wesen der geistigen Belichtung, denn »die ungeheure Wirklichkeit des jüdischen Seins hat sich hier einen Selbstschutz geschaffen.«³⁴ Bietet dieses Fehlen eines bewussten Verhältnisses des Volkes zu sich selbst aus Rosenzweigs Sicht nicht schon ausreichenden Grund, die Bemühungen von Denkern des deutschen Judentums um kulturelle Integration in dieser oder jener Form zu verdammen?

³⁰ Scharfe, aber treffende Kritik an Hirschs Stil übt Baruch Kurzweil: »In mir hat der Stil von S. R. Hirsch schon vor vierzig Jahren Unwohlsein und tiefe Enttäuschung hervorgerufen. Dieser Stil strotzt von unerträglichem Pathos, das in abgeschwächter Form an das Pathos von Schillers weniger gelungenen Werken erinnert – genauer gesagt: an Schiller, gesehen durch die Brille des Kleinbürgers.« (Im Kampf um die Werte des Judentums [hebr.], Schocken 1970, 275).

³¹ Diese post-liberale Haltung, genährt vom Kulturpessimismus eines Schopenhauer, Nietzsche und Spengler, findet sich auch bei Isaac Breuer, dessen historiosophische Anschauungen denen von Rosenzweig sehr viel näher stehen als denen seines eigenen Grossvaters S. R. Hirsch. So heisst es im Neuen Kusari (S. 324): »Das geschichtliche Wesen des Judentums kann man nicht ohne Einsicht in die Tragik der geschichtlichen Nation erfassen, auf der sich die Metageschichte der jüdischen Nation als in ihrer Notwendigkeit erkannte göttliche Korrektur erhebt.«

³² F. Rosenzweig, Brief an Hans Ehrenberg vom 26. 9. 1910, Briefe, Berlin 1935, 55.

³³ Dazu F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 3. Auflage Heidelberg 1954, III, S. 57.

³⁴ Apologetisches Denken, in: Kleinere Schriften, Berlin 1937, 32.

Es ist aber charakteristisch für das Mass der Beteiligung des deutschen Judentums an der deutschen Kultur, dass selbst Rosenzweig, Anhänger einer kompromisslosen national-existentiellen Auffassung, der die Auflösung jeglicher Schicksals- und Kulturgemeinschaft zwischen Deutschtum und Judentum fordert, nicht nur keine Haltung einnimmt, die den Integrationsbestrebungen des deutschen Judentums die Berechtigung absprach, sondern im Gegenteil. Gerade er erreichte auf dem Weg der Definition des Wesens der kulturellen Integration eine weit radikalere Position als all seine Vorgänger. Das Ideal des »seiner selbstbewussten Judentums« bestand in Rosenzweigs Welt in seiner vollen Bedeutungsschwere.

Am deutlichsten hat Rosenzweig seine Haltung ausgesprochen, als er von Hermann Cohens jüdischem Deutschtum sagte: »Nicht minder umfassend, nicht minder all-durchdringend und nicht minder allem sich verbindend wie das Christentum des menschlichen Christen, das Heidentum des humanen Heiden muss dem jüdischen Menschen sein Judentum sein.«³⁵

Und in anderem Zusammenhang: »Nicht »Beziehungen« zwischen Jüdischem und Ausserjüdischem gilt es aufzuweisen – das ist lange genug geschehen. Nicht Apologetik zu treiben, sondern die Einkehr zu finden ins Herz unseres Lebens. Und das Vertrauen zu haben, dass dies Herz ein jüdisches Herz ist. Denn wir sind Juden.«³⁶

Anstelle der Apologetik, die zur allgemeinen Kultur hinüberschielte zwecks Anknüpfung einer – wenn auch noch so unsicheren – Beziehung zwischen Judentum und allgemeiner Kultur, fordert Rosenzweig einen umfassenden Zugang, der keine Scheidung zwischen Jüdischkeit und Menschlichkeit des Menschen mehr duldet. Ohne jüdische Integration der allgemeinen Kultur fällt die jüdische Substanz der Umwelt zum Opfer, wie dies in der liberalen Theologie zu beobachten ist, oder büsst ihren Bedeutungs-

gehalt ein – ein Schicksal, das der atheistischen nationalen Ideologie bevorsteht (wogegen Rosenzweig in seinem Aufsatz »Atheistische Theologie« zu Felde zog).

Diese Anschauung, die wohl als Kern der systematischen Konzeption des »Stern der Erlösung« zu betrachten ist, gründet sich eigentlich auf die metahistorische Auffassung vom Judentum. Denn das Eigentümliche der jüdischen Realität liegt in der primären Identität von Existenz und Gedanke, zwischen nationalem Selbst und Bedeutung. »Der als Jude Gezeugte bezeugt seinen Glauben, indem er das ewige Volk fortzeugt. Er glaubt nicht an etwas, er ist selber Glauben; er ist in einer Unmittelbarkeit, die kein christlicher Dogmatiker für sich je erschwingen kann, gläubig.«³⁷ Mit anderen Worten: Das Judentum ist ein nationales Selbst, dem zwar die ausdrückliche Bewusstseinsbeziehung zu sich selbst fehlt, das aber nichtsdestoweniger durchdrungen ist von der Bedeutung einer göttlichen Weltordnung in all ihrem Denken und Tun. Um mit Rosenzweig zu sprechen: »... das jüdische Volk (versammelt) in seinem eigenen Innern die Elemente, Gott, Welt, Mensch, aus denen ja das All besteht.«³⁸ Die Besonderheit des Volkes besteht in seinem universalen Partikularismus, darin, dass es das »All«, die Vollkommenheit des Seins, in seinem gesonderten Selbst birgt.

Wie gesagt war es seine Deutung der jüdisch-nationalen Identität, die Rosenzweigs Geisteswelt beherrschte und ihn zur Schaffung eines »Systems der Philosophie auf besonderer jüdischer Grundlage« anregte. Mit Rosenzweigs kompromiss- und illusionsloser Haltung, wie sie im »Stern der Erlösung« zum Ausdruck kommt, gelangte das deutsche Judentum im Endstadium der problematischen Koexistenz von Deutschtum und Judentum zu einem neuen Verhältnis zur allgemeinen Kultur, welches den beiden früheren Positionen – der Orthodoxie und der liberalen Theologie – konträr entgegengesetzt war.

³⁵ Op. cit., 81.

³⁶ Neues Lernen, op. cit., 97.

³⁷ Ebda, 57.

³⁸ Stern der Erlösung III, S. 105 [s. o. S. 182/IM 14, Anm. 33].

IV Von Einsammlung der Zerstreuten und Integration ethnischer Gruppen zu einer einheitlichen Nation*

Von Jehuda Gotthelf**

Der Staat Israel, der nach der Konzeption seiner Gründer auf den Grundfesten einer intakten Gesellschaftsordnung ruhen sollte, steckt immer noch in Feindseligkeiten, Gegensätzen und gesellschaftlichen Abgründen. Sollte es daraus keinen Ausweg geben?

Der schärfste Gegensatz besteht natürlich zwischen den im Lande wohnenden Juden und Arabern. Dieser Gegensatz ist ein ethnischer, religiöser, sprachlicher etc., und seine Lösung wird etliche Zeit in Anspruch nehmen. Ich gehöre jedoch nicht zu den Anhängern der nationalistischen, im Grunde pessimistischen These, die glauben, dass Feindschaft von Nationen ein unüberbrückbarer Abgrund des Hasses ist und bleibt. Eigentlich ist der Grund dieser Feindschaft in staatlichen, politischen und sozialen Konflikten zu suchen, die durchaus lösbar sind. Auch was das Verhältnis von Israelis und Arabern

betrifft – handelt es sich hier um keine ewige Feindschaft innerhalb Israels, die zu Kriegen und Spannungen zwischen den ethnischen Gruppen führt, sondern die Spannung wird durch den Kriegszustand an den israelischen Grenzen geschürt. Die Weltgeschichte kennt allerdings nicht wenige Fälle von Nationen, die als »geschworene« Feinde galten, zwischen denen »ewige Feindschaft« herrschte – und die im Laufe der Zeit doch zu Verbündeten wurden, sogar Seite an Seite gegen einen gemeinsamen Feind zu Felde zogen.

Es gibt sicher etliche unter den israelischen Arabern, die nicht gerade judenfreundlich sind, aber bei vielen von ihnen setzt sich doch allmählich eine loyale Haltung zum Staat durch; und wenn erst an den Grenzen ein Friede geschaffen sein wird, wird auch der Prozess ihrer Integration in den Staat bessere Fortschritte machen. Wahrscheinlich wird es den israelischen Arabern leichter fallen, das bedrückende Gefühl einer zur (nationalen) Minderheit gewordenen Mehrheit loszuwerden, wenn sie dem Staat Israel bei der friedlichen Eingliederung in eine

* Erschienen in der Zeitschrift *Gesher* 22 no 84/5 (1976), S. 95–106. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

** Ehemals Herausgeber der Tageszeitung *Davar*, bekleidet führende Positionen in der israelischen Gewerkschaft und in der Arbeiter-Partei.

Konföderation von Völkern des Nahen Ostens behilflich sind: Auf diese Art und Weise wird der Minderwertigkeitskomplex einer *Minderheit*, die emotional der Mehrheit innerhalb der Konföderation angehört, befriedigt und damit überwunden.

Israels Hauptproblem im Innern ist allerdings die Einsammlung der Zerstreuten und die Integration ethnischer Gruppen zu einer einheitlichen Nation. Seit die Einwanderungswellen eine nach der anderen anrollen, hat sich der Gegensatz zwischen Neuankömmlingen und Einheimischen mit jeder neuen Welle vertieft und trat erst allmählich, mit dem Auftauchen der jeweils nächsten Welle zurück. Die schon lange im Lande ansässigen sephardischen Juden empfingen die nach ihnen ankommenden aschkenasischen¹ nicht eben freundlich. Die Einwanderer aus Russland schauten geringschätzig herab auf Polen und Galizier. Die osteuropäischen Einwanderer spoteten über die deutschen (»Jeckes«), und diese wiederum distanzieren sich von den rumänischen, und so weiter und so fort. Jede neue Woge von Einwanderern sah sich benachteiligt gegenüber den bereits im Land Befindlichen, die ihnen zuvorgekommen waren und die »besten Böden« sowie die Führungspositionen u. ä. weggeschnappt hatten. Als etwa spätere Einwanderer nach Cholon kamen und dort Land zur Ansiedlung zugewiesen erhielten (das sich in nichts von dem unterschied, das seinerzeit die Gründer bekommen hatten), ereiferten sich doch einige unter ihnen, die Einheimischen hätten die guten, bebauten und bewachsenen Grundstücke für sich genommen und den Neuankömmlingen nurmehr die puren Sanddünen überlassen. Mit der Zeit und mit den Jahren werden sämtliche Einwanderungswellen aufgenommen und integriert, und alle tragen ihr gerüttelt Mass zu Entwicklung und Verteidigung des Landes, zum Aufbau von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft bei. Die schärfste Trennungslinie ist jedoch immer noch die zwischen »Ost« und »West«. Gelegentlich scheint dieser Riss bereits behoben, gelegentlich bricht er von neuem auf. Besteht das Problem wirklich wie seit eh und je, oder haben wir doch wenigstens Ansätze zu seiner Lösung aufzuweisen?

Manchmal wird das Problem der Volksgruppen in Israel mit der Rassenfrage in den angelsächsischen Ländern oder in Südafrika verglichen, wo eine Lösung überaus schwierig ist – aber der Vergleich hinkt. In Südafrika sucht die weisse Minderheit ihre Herrschaft über die schwarze Mehrheit durch das Regime der »Apartheid« zu erhalten und zu festigen, während Israel ein demokratisches Regierungssystem hat, das jede Art von Diskriminierung grundsätzlich ablehnt. In den Vereinigten Staaten bilden die Schwarzen eine Minderheit; und trotz der verzweifelte Versuche, die Reste der Diskriminierung abzubauen, bestehen die objektiven rassischen Gegensätze, die eine vollständige Integration vereiteln, weiter. Der Staat Israel dagegen ist aus dem Zionismus entstanden, zu dessen Grundkonzeptionen die Einsammlung der Zerstreuten gehört. In Israel ist die Integration der verschiedenen Volksgruppen nur eine Frage der Zeit, und der Wille zu möglichster Abkürzung dieses Prozesses ist vorhanden.

Darüber hinaus ist mit der Niederlage des Nationalsozialismus auch das Ende des Rassen-Mythos gekommen, der

schwere Schatten auf die Wissenschaft vom Menschen geworfen hatte. Eine Kommission von Biologen und Anthropologen, die sich 1964 im Auftrag der UNESCO mit der Rassenfrage befasste, stellte einstimmig fest, dass »die Völker der Welt heutzutage über dasselbe biologische Potential zur Erreichung eines gewissen zivilisatorischen Niveaus verfügen«; ausserdem heisst es dort: »die Gründe für die unterschiedlichen Errungenschaften der verschiedenen Völker sind einzig und allein in ihrer jeweiligen Kulturgeschichte zu suchen«. Das bedeutet: »Im Lauf der Jahrtausende hat sich der menschliche Fortschritt auf allen Gebieten in zunehmendem, wenn auch nicht ausschliesslichem Masse auf die Kultur verlagert, beruht weniger auf der Vererbung »genetischer« Eigenschaften als vielmehr auf der Vermittlung kultureller Errungenschaften.« Daraus haben die Wissenschaftler den Schluss gezogen, dass rassistische Theorien jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehren«. Auch in der *International Encyclopaedia of the Social Sciences* (1968) steht, dass »aufgrund Erforschung der mannigfaltigen Formen von Kultur unter verschiedenen rassischen Gruppen der rassistischen Erklärung jegliche Fundierung abzusprechen ist« und dass es »abgesehen von wenigen erblichen pathologischen Gebrechen kein Beispiel für Unterschiede in der Lernfähigkeit verschiedener Völkerschaften gibt, die sich nicht auf dem Hintergrund unterschiedlicher äusserer Bedingungen erklären liessen«.

Das ist die heutzutage in der wissenschaftlichen Welt allgemein anerkannte These – abgesehen von einigen Wissenschaftlern (wie John Baker und H. I. Eisenach), die weiterhin versuchen, kulturelle Unterschiede auf die Gen-Struktur zurückzuführen, wenn es ihnen auch nicht gelungen ist, diese ihre Ansicht wissenschaftlich zu fundieren. Eine solche Erklärung ist um so weniger möglich, wo es sich um *ethnische Gruppen* handelt, die sich nur in ihren Kultur-Eigenschaften unterscheiden, aber *derselben Rasse* angehören.

Demnach gleicht das Problem der verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Israel den Rassegegensätzen oder Unterschieden zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen in anderen Ländern nicht.

Möglicherweise gehört auch die rassische Reinheit des jüdischen Volkes (gibt es überhaupt ein Volk, das sich rassisch rein erhalten hat?) in den Bereich der Sage, denn in den Jahrtausenden israelischer Wanderexistenz – von Ur in Chaldäa nach Ägypten, dann zur Landnahme nach Kanaan, danach zweitausend Jahre Diaspora – sind sicherlich neue biologische Elemente hinzugekommen. Nichtsdestoweniger hat sich der ethnische Ursprung des Volkes Israel relativ gut erhalten. Obgleich sowohl der polnische als auch der marokkanische Jude gewisse Züge seiner Umwelt übernahm, wurden letzten Endes die spezifischen Eigenschaften des jüdischen Volkes doch durch seinen Existenzkampf unter Diaspora-Bedingungen bestimmt, was »seinen Geist schärfte«. Auch wenn es – nach Auffassung der Anthropologen – keine rein jüdische Rasse gibt, so ist es doch nicht nur der ethnische Ursprung, der den besonderen Charakter des jüdischen Volkes ausmacht, sondern das religiöse und kulturelle Erbe, Lebens- und Denkweisen. Solche Eigenschaften sind nicht genetisch vererbbar, aber sie machen das kulturelle Erbe aus, das auf dem mühsamen Weg von Erziehung und Unterricht von Generation zu Generation weitergegeben wird.

Kiplings Ausspruch »Ost bleibt Ost, und West bleibt West, sie können zusammen nicht kommen« war eine rassistische Anmassung, die den Keim ihrer Widerlegung

¹ Sephardische Juden sind die Nachkommen derer, die 1492 aus Spanien (*Sepharad*) vertrieben wurden und vorwiegend in die Länder rings ums Mittelmeer zogen. Aschkenasische Juden stammen ursprünglich aus Deutschland und Nordfrankreich (*Aschkenas*). Heutzutage werden diese Bezeichnungen auch allgemeiner auf Juden orientalischer bzw. europäischer Herkunft angewandt. (Anm. d. Übers.)

bereits in sich trug. Im Fall der verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Israel ist ein solches Verdikt um so weniger gerechtfertigt, als hier nicht nur der ethnische Ursprung, Geschichte und Schicksal in der Vergangenheit gemeinsam sind, sondern auch in der Gegenwart eine Verbindung besteht durch Glauben, Kultur und Sprache, das zionistische Ideal (Einsammlung der Zerstreuten) u. a. m.

Allerdings lässt sich nicht leugnen, dass der geistig-soziale Integrationsprozess noch keineswegs abgeschlossen ist – was auf Nachwirkungen der langen historischen Getrenntheit der Diaspora-Gemeinden zurückzuführen ist. Wie Ben Gurion einmal sagte: »Es gab eine Zeit, da die Länder des Islam – und nicht nur ihre jüdischen, sondern auch ihre arabischen Bewohner – die Vorkämpfer von Kultur und Fortschritt in der Welt waren. Damals waren die Juden dieser Länder die Lehrmeister des Judentums. Sie haben uns ein gewaltiges Erbe hinterlassen: die Schriften von Saadja Gaon, Jehuda haLevi, ibn Gabirol, Maimonides und anderen Denkern, Dichtern und Philosophen des Mittelalters. In den Jahrhunderten danach setzte in diesen Ländern ein Prozess des Niedergangs ein, und der Schwerpunkt des Judentums verlagerte sich nach Europa. Abgesehen von wenigen Einzelnen in Jerusalem war die gesamte jüdische Renaissance – die Aufklärung, Wissenschaft des Judentums, Zions-Sehnsucht, die zionistische Bewegung, die Arbeiter-Bewegung und die Pionier-Bewegung von vier Generationen – das Werk europäischer Juden. Europa wurde zum Schauplatz jüdischer Kreativität, denn Europa war das Zentrum von Kultur und Fortschritt, während die Juden in den islamischen Ländern unterdrückt und jeglicher Bildungsmöglichkeiten beraubt waren, wie die Völker, in deren Mitte sie wohnten. Gründung und Aufbau des Staates Israel lagen in den Händen von europäischen Juden; aber ihr zahlenmässiger Anteil an der Bevölkerung nimmt ab.

In zwanzig Jahren werden die Einwanderer aus Asien und Afrika mit ihren Nachkommen die Mehrheit der israelischen Bevölkerung ausmachen. Wir stehen vor der entscheidenden Frage: Wie wird die Nation in zwanzig Jahren aussehen? Die Antwort auf diese Frage wird unsere eigentliche Existenz materiell und ideell bestimmen.«^{1a} Bei anderer Gelegenheit sagte D. Ben Gurion weiter, die gesellschaftliche Kluft zwischen den Bevölkerungsgruppen bedeute eine erheblichere Gefahr als die Geschosse des Feindes und müsse so schnell wie möglich überwunden werden.

Tatsächlich ist »orientalische Juden« gar kein historisch-kultureller Begriff. Die Geschichte der nordafrikanischen, jemenitischen oder indischen Juden etwa ist auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen. Trotzdem fasst man sie der Einfachheit halber unter der Bezeichnung »orientalische Juden« zusammen.

Die Behauptung, diese seien erst nach der Staatsgründung ins Land gekommen, ist nicht richtig.² Zwar kamen in den Jahren 1919–1948 nur 10,4 % aller Einwanderer aus Afrika oder Asien, aber man darf nicht vergessen, daß die dortigen Juden damals nur 6–8 % der Juden in der ganzen Welt ausmachten. Die Gesamtbevölkerung des Landes bestand im November 1948 aus 9,8 % orientalischen, 54,8 % europäischen und amerikanischen und 35,4 % im Lande geborenen Juden. Infolge der Masseneinwanderung nach der Staatsgründung stieg

der Bevölkerungsanteil der Juden aus Asien und Afrika, so dass sie heute an die 55 % der jüdischen Bevölkerung des Landes ausmachen.

Bereits mit den ersten Einwanderungswellen setzte eine kulturelle Differenzierung, wenn auch begrenzten Ausmasses, ein. Die europäischen, vorwiegend von Pioniergeist getragenen Elemente dominierten, während ethnische Gruppierungen eine Randerscheinung bildeten. »Ost« und »West« gingen getrennte Wege, so dass sie sich kaum begegneten. Die Einwanderer nach 1948 kamen – jedenfalls zum grössten Teil – nicht aus ideologischen Beweggründen. Wenn es auch der zionistische Impetus war, der sie alle – bewusst oder unbewusst – zur Einwanderung trieb, so bestanden doch erhebliche Unterschiede zwischen Juden aus den verschiedenen Ländern, was den ideellen Überbau, Formen politischen Lebens und allgemeinen Bildungsniveau betrifft. Für viele der orientalischen Juden (wie Jemeniten, Kurden u. a.) war die Einwanderung gleichzeitig die erste Berührung mit westlicher Zivilisation, mit neuartiger Technologie, anderen gesellschaftlichen und politischen Beziehungen und einem neuen Wertsystem.

Es ist keineswegs erstaunlich, dass trotz des Gesetzes der Heimkehr und den gewaltigen Anstrengungen, die der junge Staat unternommen hat, um die Einwanderungswogen, welche innerhalb weniger Jahre die Zahl der Einwohner aufs Drei- bis Vierfache erhöhten, aufzunehmen, noch erhebliche Unterschiede bestehen auf dem Gebiet von Erziehung, Wohnung, Beschäftigung u. a.

Die *Berufs- und Beschäftigungsstruktur* der Einwanderer aus Asien und Afrika weist eine übermässige Konzentration auf dem landwirtschaftlichen und industriellen Sektor auf, wo das Einkommen relativ niedrig liegt, während die Einwanderer aus Europa und Amerika und ihre Nachkommen vorwiegend in freien Berufen und Dienstleistungen wie Verwaltung und Verkehrswesen tätig sind, wo das Pro-Kopf-Einkommen höher ist. Infolge des Wohlstands ist das Bevölkerungsniveau insgesamt gestiegen; aber dieser Anstieg war beim »ersten Israel« grösser als beim »zweiten Israel«.

Auch im *Wohnungswesen* ist der Unterschied unverkennbar. Die Masseneinwanderung aus den islamischen Ländern kam in der Frühzeit des Staates an, als seine Mittel noch überaus gering waren. Zwar wurden die »Durchgangslager« so schnell wie möglich aufgehoben, aber nicht allen konnte ausreichender Wohnraum zur Verfügung gestellt werden. Auch wenn sich die Institutionen der Jewish Agency und der Regierung bewusst vor Diskriminierung einzelner Einwanderungsgruppen hüteten, kam die Ungleichheit schon dadurch zustande, dass dieselbe Wohnung im einen Fall eine Familie mit zwei Kindern und im anderen Fall eine zehn- und mehrköpfige Familie aufnahm. Somit nimmt es nicht wunder, dass die Wohngebiete der orientalischen Juden, sei es in den Entwicklungsstädten oder in den Aussenbezirken der grösseren Städte, sich rasch in Elendsviertel verwandelten.

Der erheblichste Unterschied, der wiederum andere nach sich zieht, besteht auf dem Gebiet von *Erziehung und Bildung*. 25 Jahre nach Gründung des Staates Israel sah die Situation folgendermassen aus: Unter den vierzehnjährigen und älteren Schülern lernten von den Kindern aus Europa und Amerika 19,7 % dreizehn Jahre und mehr, während von den Kindern aus Asien und Afrika nur 6,4 % eine entsprechende Zahl von Jahren zur Schule gingen; das Verhältnis beträgt also 1:3,5. In der Grundschule machen die Kinder orientalischer Juden 60 % der Schüler aus, in der höheren Schule nur noch

^{1a} D. Ben Gurion, Ein werktätiges Volk von Akademikern (hebr.), 1962.

² Ch. J. Cohen, Das Problem der Aufnahme von Juden aus Asien und Afrika in Israel (hebr.), in der Zeitschrift *haUniversita haIvrit*.

45 % und an der Universität nicht mehr als 15 %. Der Anteil derer, die ein Staatsexamen ablegen, ist noch geringer.

Das »Bildungsgefälle« erhöht das »Einkommensgefälle« und umgekehrt. Das obere Fünftel der Erwerbstätigen, überwiegend aus Europa und USA stammend, genießt 44 % des Nationaleinkommens, während sich das untere Fünftel (das zu 90 % aus orientalischen Juden besteht) mit ganzen 6 % des Nationaleinkommens begnügen muss. An die 200 000 Menschen hausen noch zu dritt und mehr in einem einzigen Zimmer.

Die gravierenden Unterschiede im Bereich von Bildung, Einkommen und beruflicher Tätigkeit verstärken die Spannung zwischen den Bevölkerungsgruppen, zumal in einer Gesellschaft, die auf allgemeine soziale Gleichheit ausgerichtet ist. Daraus folgen Verbitterung und Frustration sowie der verhältnismässig hohe Prozentsatz von Kriminellen, der seinen Grund nicht nur in der Chancengleichheit hat, sondern auch im Zerbrechen religiöser und familiärer Traditionen, dem gesunkenen Ansehen des Familienvaters und einem Minderwertigkeitskomplex aufgrund der Herkunft. Leider ist sogar festzustellen: »Je mehr die Menschen ein formal mehr oder weniger gleiches Bildungsniveau erreichen, desto stärker schlägt die Ungleichheit, soweit sie bestehenbleibt, um und wird zu einem Moment, das von der emotionalen Reaktion her, die es nach sich zieht, noch gefährlicher ist. Aggressivität z. B. kann in gewissen Situationen eine gesunde Reaktion sein; diffuse Aggressivität hingegen, die nicht gegen einen bestimmten Anlass gerichtet ist, wird zu einer Gefahr.³

Gegen den Staat Israel wird der schwere Vorwurf erhoben, die Juden aus dem Irak oder aus Ägypten hätten in ihren Heimatländern einen grösseren Anteil an Abiturienten und Akademikern gestellt als nunmehr in Israel. Demnach wäre die gesellschaftliche, wirtschaftliche und bildungsmässige Kluft in Israel unter den im Land Geborenen grösser als unter den im Ausland Geborenen. Mit anderen Worten: der Abgrund zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen wird immer tiefer. Ist dies wirklich der Fall, und wer ist schuld daran?

Auch wer den Grundsatz der Gleichheit vertritt und die Integration so rasch wie irgend möglich vollziehen will, kann die *diskriminierende Realität* nicht ignorieren, die diesen Prozess bis zum heutigen Tage erschwert.⁴

Von den Einwanderern aus Asien und Afrika konnten nur 58,5 % lesen und schreiben (in irgendeiner Sprache) gegenüber 95 % der Einwanderer aus Europa (unter den Frauen war die Unwissenheit noch grösser); und nach den Erhebungen des statistischen Amtes für die Jahre 1972–1974 betrug der Durchschnittslohn von Arbeitern, die wenigstens vier Jahre eine Schule besucht hatten, 11,4 IL – gegenüber 5,1 IL von solchen, die gar keine formale Schulbildung aufzuweisen hatten. Auch der Anteil der Erwerbstätigen aus orientalischen Ländern war geringer: 32 % unter ihnen gingen einer regelmässigen Tätigkeit nach, während dies unter den Einwanderern aus Europa und USA 57 % waren. Die Vergleichszahlen aus der schon länger im Lande wohnhaften Bevölkerung betragen 54 % bzw. 63 %. Wegen Familiengrösse und aufgrund orientalischer Tradition waren von den sephardischen Frauen nur 24 % berufstätig gegenüber 34 % von den aschkenasischen.

³ The Immigration of Immigrants from Different Countries of Origin in Israel (hebr.), Symposium gehalten an der Hebräischen Universität Oktober 1966, erschienen Jerusalem 1969.

⁴ Aryeh Rubinstein, Israel's Integration Problem, in: Midstream.

Auch die Wiedergutmachungszahlungen aus Deutschland hatten einen gewissen Einfluss, denn sie kamen natürlich nur europäischen Juden zugute.

Die Mehrheit der algerischen Juden sowie die reichen und gebildeten unter den marokkanischen, tunesischen, libyschen, ägyptischen und irakischen Juden wanderte nach Frankreich, in die USA, Kanada und andere Länder aus: demnach ist es gar nicht erstaunlich, dass das durchschnittliche Niveau derjenigen, die nach Israel gelangten, niedriger lag als das derjenigen, die in andere Länder zogen.

Wer weniger verdient, kann auch für Bildung weniger ausgeben. Es hat sich jedoch herausgestellt, dass auch bei entsprechender Höhe des Einkommens die aschkenasischen Juden für die Erziehung ihrer Kinder mehr Geld aufwandten als die sephardischen.

Nachteile im Bildungsgang erwachsen zuweilen auch aus den wirtschaftlichen Bedingungen. Lernen basiert – unter anderem – auf der Fähigkeit des Lernenden zu langfristiger Planung und seiner Bereitschaft, die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung hintanzustellen. In sehr jungem Alter bereits lernt der Mensch zu lernen: sprachliches Ausdrucks-, objektives und abstraktes Denkvermögen.⁵

Eine wirtschaftlich schwache Familie kann (abgesehen von den beschränkten Wohnverhältnissen) die jüngere Generation schulisch kaum unterstützen. (Prof. Frankenstein nennt diesen Umstand eine »Schule ohne Eltern«, d. h. eine Schule, die sich nicht auf die Mithilfe der Eltern verlassen kann.)

Bei einem Grossteil der Kinder aus orientalischen Familien kommt der Unterricht nicht gut an, denn die Schule geht, wie gesagt, von der Voraussetzung aus, dass das Vermögen zu Verallgemeinerung und abstraktem Denken bei den Kindern bereits entwickelt ist. Es besteht eine Beziehung zwischen Bildungs- und Beschäftigungsniveau des Vaters und dem Intelligenzquotienten der Kinder. (Wenn nicht der Intelligenzquotient sephardischer Kinder in einer »gemischten« Wohngegend in Jerusalem höher läge als der von Kindern in vernachlässigten Entwicklungsgebieten, wäre dieser Unterschied auf genetische Ursachen zurückzuführen. Es ist aber eine Tatsache, dass sephardische Kinder, die mit aschkenasischen zusammen lernen, denen in nichts nachstehen, d. h. die anregende Umwelt kommt ihnen zugute.) Das Bildungsgefälle ist – wie sich Abba Eban als Erziehungsminister einmal ausdrückte – das Ergebnis von 500 Jahren jüdischer Geschichte: die Mehrzahl der Einwanderer aus islamischen Ländern kam aus Entwicklungsländern, und nicht selten waren ihre Kinder die erste Generation, die überhaupt eine geordnete und umfassende Ausbildung erhielt.

Solange sich nicht in erster Linie unter den Einwanderern aus orientalischen Ländern selbst ein Umschwung vollzieht – eine Art Auto-Emanzipation – sie sich vielmehr weitgehend passiv verhalten und nur Forderungen stellen, wird der erhoffte Wandel nicht eintreten.

Nun aber unabhängig von den Hintergründen – was ist bis jetzt geschehen, was ist im Hinblick auf die Überbrückung der gesellschaftlichen Kluft zwischen Bevölkerungsgruppen in Israel erreicht bzw. versäumt worden?

Das Gefühl der Benachteiligung und Diskriminierung ist erheblich grösser, als es diese Erscheinungen in Wirklichkeit sind. Der Hauptansatzpunkt zur Überbrückung des Abgrunds liegt – wie gesagt – im Bereich von Erziehung und Bildung, und auf diesem Gebiet ist in den knapp dreissig Jahren, die der Staat Israel besteht, nicht wenig

⁵ J. Prawer im oben erwähnten Sammelband.

geleistet worden. Zunächst die Einführung der Schulpflicht zu Beginn von Israels staatlicher Existenz (1950). Israel ist der einzige Staat in ganz Asien und Afrika (abgesehen von Japan), wo diese verwirklicht wurde. Allerdings standen in den Elendsvierteln und Entwicklungsstädten weniger qualifizierte Lehrkräfte zur Verfügung (unter den Angehörigen dieser Bevölkerungskreise befanden sich nur wenig gute Lehrer), die ausserdem häufiger wechselten. Um den Übergang in weiterführende Schulen zu erleichtern, wurde ein niedriger Standard festgesetzt. Ein langer Schultag wurde eingeführt, Mittel zur Förderung von Begabten bereitgestellt, differenziale Lehrmethoden gewählt, um das Problem der Kluft zwischen Kindern verschiedener Herkunftsländer anzugehen. Seit der Staatsgründung ist das Erziehungssystem auf das Siebenfache angewachsen, doppelt so viel wie die Bevölkerung.

Die Anhebung des kulturellen Niveaus geht jedoch nur schrittweise vor sich, zumal die Unterschiede zwischen den Kindern bereits in zartem Alter angelegt werden (in letzter Zeit werden zusätzliche Mittel für die Errichtung von Kindergärten und Kinderkrippen zur Verfügung gestellt).

Zwischen Berufstätigen etwa desselben Bildungsstandes bestehen keine erheblichen Unterschiede im Einkommen. Auf der untersten Bildungsstufe (1–4 Jahre Schulbesuch) ist das Einkommen der Juden aus Asien und Afrika sogar höher als das der aschkenasischen. Berechnung des durchschnittlichen Einkommens auf allen Bildungsstufen ergibt, dass Berufstätige aus orientalischen Ländern auf jeweils entsprechendem Niveau 95 % vom Einkommen der Juden aus Europa und Amerika verdienen. Soweit diese Unterschiede auf geringerer Anciennität beruhen, nehmen sie mit längerer Dauer des Aufenthalts im Lande ab.⁶

Was das Wohnungsproblem betrifft: Vor zwanzig Jahren hatten an die 500 000 Menschen nur ein provisorisches Dach über dem Kopf. In den zehn Jahren von 1962 bis 1972 konnte die Zahl der Familien, die zu dritt in einem Zimmer hausen, von 90 000 auf 50 000 gesenkt werden. Allerdings ist die Zahl der Familien, die nicht jedem ihrer Kinder ein eigenes Zimmer, eigenes Bett und eigenen Tisch bieten können, immer noch gross. Auch beim sozialen Wohnungsbau wurden Fehler gemacht, etwa Wohnviertel ohne Gemeinde-Institutionen errichtet oder Einwanderer aus verschiedenen Herkunftsländern gemischt, obwohl es sich mehr und mehr herausstellt, dass eine ›Streuung bei gleichzeitiger Ballung‹ günstiger ist, denn dann fühlt sich jede Gruppe unter sich und kann ihr eigenes kulturelles Leben führen.⁷

Die Einwanderer aus orientalischen Ländern leugnen nicht, dass sich ihre materielle Situation gebessert hat, beschwerten sich allerdings, dass andere noch bessere Fortschritte erzielt hätten; ausserdem leiden sie unter ihrem niedrigen ›Status‹. Die Vorurteile, die eine Bevölkerungsgruppe gegen die andere hegt, müssen entschieden abgebaut werden. Zweifellos wird jedoch die Anhebung des Niveaus auf dem Gebiet von Erziehung, Beschäftigung und Wohnung zur raschen Überwindung von Minderwertigkeitsgefühl und vorgefassten Meinungen beitragen. Neben dem Erziehungswesen kommt auch den *Mischehen* zwischen orientalischen und westlichen Juden eine entscheidende Bedeutung zu; 1960 machten sie 14,5 %, 1970 bereits 17,6 % aller Eheschliessungen aus, und es steht zu erwarten, dass ihr Anteil bis zum Ende

der siebziger Jahre bis auf 20 % steigen wird. Mit dem Steigen des Bildungsstandes der ›Orientalen‹ erhöht sich auch die Wahrscheinlichkeit einer Heirat zwischen ihnen und aschkenasischen Juden. Und durch solche Mischehen werden die gesellschaftlichen und kulturellen Schranken auch bei den jeweiligen Eltern und Angehörigen überwunden.

Wie *sollte* die angestrebte Integration aussehen? Nach dem zionistischen Ideal wäre das ganz einfach: In einem grossen Schmelzofen werden die Heimkehrer aus den Ländern der Diaspora zu einem einzigen Volk. Der Prozess ist jedoch komplexerer Natur. Angesichts des überwiegenden Einflusses des Westens sehen orientalische Juden in einer solchen Verschmelzung Assimilierung unter Verzicht auf ihren Eigenwert.

Die Alteingesessenen – so behauptet der Schriftsteller S. Balas⁸ – betrachten sich selbst als eine Art Institution zur Aufnahme von Massen von Einwanderern, die sich ihrerseits nur eingliedern zu lassen brauchen. Die Alteingesessenen, die zahlenmässig eine Minderheit in der jüdisch-israelischen Gesellschaft sind und auf geistigem und praktischem Gebiet die Führungsschicht bilden, machen zur Zeit eine Krise durch, die zur Aufgabe von Werten führt; andererseits sollen Massen von Einwanderern nach dem seelischen Muster eben dieses Establishments gestaltet werden, dessen Gestalt immer undeutlicher wird. Ein Orientale kann auf seine Vergangenheit stolz sein. Kultur und Zivilisation sind nicht unbedingt identisch. Die Völker des Orients, die ihr kulturelles Erbe nicht preisgegeben haben, haben sich die Errungenschaften der westlichen Zivilisation angeeignet und bewiesen, dass alte Kultur und europäische Zivilisation einander nicht nur nicht ausschliessen müssen, sondern sogar fördern können. Balas schreibt weiter: »Wir würden uns die Sache zu einfach machen, wenn wir nur die Gemeinsamkeiten aufsuchen und darüber die Unterschiede vernachlässigen wollten. Es entspricht nicht der Natur des Menschen, sich einfach damit abzufinden, dass er keine eigene Identität haben soll. Aber warum wird die Geschichte der Juden in Nordafrika und im Fernen Osten in den Lehrplänen der Schulen dermassen vernachlässigt?«

Und der Komponist Abraham Amselg, Nachkomme von marokkanischen Juden, schreibt: »Ich bin in Marokko geboren und habe die Kultur der marokkanischen Juden mitgebracht, wie ich erzogen worden bin; und ich verkünde feierlich: Ich pfeife auf die ganze Integration. Ich will keine ›Integration‹, die doch nur Selbstaufgabe bedeutet; lieber will ich meine eigenen Werte pflegen. Das allein befähigt mich, die Werte von anderen aufzunehmen.«

Eine objektive Überprüfung des kulturellen und gesellschaftlichen Integrationsprozesses erweist, dass obige Behauptung ziemlich stark übertrieben ist. Von echter und scheinbarer Benachteiligung war bereits die Rede; dem wäre hinzuzufügen:

Wir sind alle Juden, und das uns Verbindende (Religion und Überlieferung, Sprache und Kultur, nationales Bewusstsein und das Festhalten am Ideal von der Einsammlung der Zerstreuten, sowie die Beziehung zu einer demokratischen Regierungsform) überwiegt das uns Trennende bei weitem. Es stimmt nicht, dass das sephardische Judentum im israelischen Kultur- und Bildungsleben ignoriert wird. Die Schöpfungen des sephardischen Judentums werden von – vorwiegend aschkenasischen –

⁶ Ruth Kalinov, ebenda S. 97–108.

⁷ Symposion in: *Ot* 1974.

⁸ S. Balas, Bemerkungen zu einer alt-neuen Diskussion (hebr.), in: *Ammot* 4 Heft 19 (1965) mit Fortsetzung in Heft 20.

Gelehrten erforscht und in den Schulen nicht weniger als die Schriften von osteuropäischen Juden gelehrt. (Möglicherweise ist der moderneren Geschichte der Juden in orientalischen Ländern – wegen der Menge dieser Länder – nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet worden, und diesem Mangel muss abgeholfen werden.) Die sephardische Gesellschaft hat die aschkenasische unter Druck gesetzt, und der sephardische Ritus ist in den israelischen Synagogen sehr verbreitet.

Wenn die aschkenasischen Juden ein gewisses Übergewicht haben, dann nicht nur aus den oben angeführten Gründen, sondern auch weil der Nachahmungstrieb bei den jungen Orientalen stärker war als der Stolz auf das väterliche Erbe. Die Frage ist berechtigt, ob das Verschwinden der Kulturwerte, die das orientalische Judentum mit sich gebracht – aus Selbstaufgabe nach aussen und Selbstverleugnung nach innen, auf seine religiöse und kulturelle Tradition hin – mit der Übernahme eines westlichen Lebensstiles ein unabwendbares Verhängnis ist. Nur soll niemand sich bei anderen beklagen, statt sich selbst mit dem Problem auseinanderzusetzen.

In der Tat sind in der israelischen Gesellschaft die Meinungen geteilt, in welche Richtung die Entwicklung gehen soll: ist Pluralismus vorzuziehen oder auf Homogenität hinzuarbeiten?

Nach Ansicht des Soziologen M. Lissek liegt in Israel kein »institutioneller Pluralismus« vor, wie er in Gesellschaften besteht, wo eine Rasse die andere beherrscht und unterschiedliche Auffassungen und Systeme nebeneinander existieren; ebenso wenig ein »gesellschaftlicher Pluralismus«, der darauf beruht, dass gesellschaftliche Gruppen vorhanden sind, deren Kontakte untereinander – insbesondere die informellen wie Heirat, Freundschaften, gemeinsames Ausgehen – durch Normen eingeschränkt sind. Aber in kultureller Hinsicht lässt sich die israelische Gesellschaft als eine pluralistische bezeichnen.⁹ Nach Ansicht der Soziologin Riwka Bar-Josef dagegen ist die heutige jüdische Gesellschaft in Israel trotz ihrer Mannigfaltigkeit keine pluralistische. Sie hat ein breites homogenes Fundament, das sich mit erstaunlicher Schnelligkeit entfaltet. Schliesslich sind Juden ins Land gekommen, um hier ein Teil von Israel zu werden, und nicht, um eine abgeschlossene Sonderkultur zu pflegen. Sie sind interessiert an kultureller Integration, nicht am Nebeneinanderherbestehen von Kulturen. Das Einbringen des orientalischen Kulturerbes äussert sich hauptsächlich auf dem Gebiet des Ausdrucks, in der Folklore, in der bildenden Kunst und im Lebensstil. Im Bereich von Gesellschaftsstruktur, technologischem Niveau und Fortschrittlichkeit dagegen sucht die israelische Gesellschaft – wie alle Entwicklungsländer – den Anschluss an die Industrienationen.¹⁰

Zu Beginn der zionistischen Verwirklichung war die Meinung verbreitet, Einsammlung der Zerstreuten bedeute völliges Aufgehen der verschiedenen Volksgruppen. Später erhob sich die Furcht vor der »Levantinisierung« – wegen des zahlenmässigen Übergewichts der Orientalen, die nur die Zivilisation mit einem Anflug von Kultur übernehmen würden, »im Geiste der zynischen und unbeständigen Levante«. Dieser Alptraum war jedoch nur »eine Rationalisierung der inneren Krise, welche das europäische Judentum durchmachte«.¹¹

Jedenfalls ist das heutige Israel eine pluralistische Gesellschaft nach westlichem Muster, wo trotz der Tendenz zu kultureller Universalisierung die Besonderheit von Volksgruppen in gewissem Masse erhalten geblieben ist. Wie es Aharon Jadlin als Kultusminister ausgedrückt hat: »Die scheinbare Notwendigkeit eines Schmelzofens, eines Drucktopfs, allen Stämmen Israels gewisse einheitliche Werte aufzuoktroyieren, führt völlig überflüssigerweise zu Spannung, die sich gewaltsam entladen muss. Ich plädiere zwar nicht für den kulturellen Pluralismus als letztes Ziel, aber zur Erleichterung der gegenseitigen Anpassung aller Bevölkerungsteile ist doch die Schaffung einer neuen kulturellen Synthese anzustreben.«

Nissim Rejwan¹² hat geschrieben, dass eine pluralistische Gesellschaft verschiedenen Gruppen die Möglichkeit bietet, ihre kulturelle, religiöse und sonstige Besonderheit zu wahren unter der Bedingung, dass sie das politische und soziale Regime auf sich nehmen. Gesellschaftliche Gruppenbindung beeinträchtigt die Konsistenz der demokratischen Gesellschaft nicht, sondern verstärkt sie sogar: sie schützt das Individuum vor Verletzung durch den Staatsapparat und verleiht ihm Gleichheit zugleich mit Stolz auf die Zugehörigkeit zu seiner Gruppe.

Manchmal wird der Frage der Repräsentanz übermässiges Gewicht beigemessen. Anderen dagegen (die nicht unbedingt aschkenasische Juden sein müssen) gilt dies als ein untergeordnetes Problem. »Repräsentanz ist nicht ausschlaggebend. Was wäre damit geändert, dass einige Regierungspositionen mit orientalischen Juden besetzt würden? Ben Gurion hat einmal von einem jemenitischen Oberkommandierenden der Streitkräfte gesprochen. Selbst wenn der Präsident ein Orientale wäre, was wäre damit gewonnen?« (Schem-Tow in der Zeitung »al ha-Mischmar«).

Es ist kein Zufall, dass die heute bestehenden politischen Parteien keinen Volksgruppen zugeordnet und auch die Gruppenverbände, die politisch aktiv waren, nach der Staatsgründung von der parteipolitischen Bühne abgetreten sind. Bei den Wahlen zur siebten Knesset tauchten neun Listen von Volksgruppen auf, aber keiner von ihnen gelang der Sprung über die Sperrklausel. Listen von Volksgruppen vertreten die Interessen von einigen Dutzend oder hundert Geschäftsleuten, mehr nicht. Sie stehen für Herkunftsländer, nicht für eine Ideologie oder öffentliche Bewegung.

Führt der Weg zur Integration über die Repräsentanz, oder muss diese aus der Integration folgen? Jedenfalls gibt es noch viele dringlichere Probleme, deren Lösung dazu angetan ist, den Integrationsprozess zu beschleunigen und den gesellschaftlichen Abgrund zu überbrücken. So wird zum Beispiel von den 160 in Israel bestehenden Talmudhochschulen (*Jeschiwot*) nur eine von sephardischen Juden unterhalten, alle übrigen von aschkenasischen. Dabei machen die orientalischen Juden 55 % der jüdischen Bevölkerung aus, und der Anteil der Religiösen unter ihnen ist sogar grösser als unter den aschkenasischen Juden! Hier handelt es sich weder um Repräsentanz noch um Diskriminierung, sondern ganz einfach um einen Mangel an eigener Aktivität nach innen, denn das nötige Geld kommt ohnehin von Spendern und Wohltätigkeitsorganisationen. Ein im Lande geborener sephardischer Jude, dessen Familie bereits drei bis vier Generationen hier ansässig ist, hat nie Jemeniten, Kurden oder Marokkaner vertreten. Das Streben nach Repräsentanz

⁹ Im oben erwähnten Sammelband S. 51/3.

¹⁰ Riwka Bar-Josef, Kulturelle Integration in Israel (hebr.), in: *Dappim*, herausgegeben vom Zentrum für Kultur.

¹¹ A. Weingrod, Israel, Group Rehabilitation in a New Society, New York 1966, S. 77.

¹² Nissim Rejwan, The Communal Front, in: *Jewish Frontier* 36 (May 1969).

und der Kampf um die Beteiligung an Regierung und Macht wird in erster Linie von den Wogen des Gefühls der Benachteiligung und der Abneigung gegenüber den aschkenasischen Juden getragen, und im Wahlkampf werden Stimmen in der Regel durch Anheizung dieses Gefühls gewonnen.¹³

Allerdings darf das legitime Bedürfnis der orientalischen Volksgruppen nach Artikulation und Beteiligung an der Repräsentanz auch nicht nur abgewimmelt werden. In einer demokratischen Gesellschaft – sagt J. Kaiser¹⁴ – werden Entscheidungen nicht von einzelnen, überragenden Genies getroffen, sondern aus dem Bestreben heraus, die Bevölkerung an der Willensbildung, an Findung und Ausführung von Beschlüssen zu beteiligen. Jeder Mensch, in jeder Generation, möchte seine Persönlichkeit entfalten, und es ist nicht damit getan, dass sich die fürsorglich Veranlagten der Nation der als benachteiligt geltenden Gruppen annehmen. Zumal es sich bei der angeblichen Leistungs- in Wahrheit um eine Zugehörigkeitsgesellschaft handelt.

Nach Meinung von J. Navon sind hier einige Begriffe durcheinandergeraten: islamische Länder, sephardische Juden, orientalische Volksgruppen. Die Intelligenz der orientalischen Volksgruppen hatte vor der Staatsgründung in der Regel keinen Hang zum politischen Leben. Eine zur Lösung solcher Probleme geeignete Kraft müsste eine politische mit Sinn für soziale Probleme sein. Es geht nämlich nicht um ein Gruppenproblem, sondern um ein nationales und gesellschaftliches Problem ersten Ranges.

Um der Wahrheit die Ehre zu geben, auf dem Gebiet der Repräsentanz von orientalischen Juden in Israel sind erhebliche Fortschritte erzielt worden. Von 951 Gemeinderäten sind 421 orientalische Juden, hauptsächlich Mitglieder der Arbeiter-Partei. 37 % der Bürgermeister sind heutzutage Orientalen. 135 (von 610) Mitgliedern im Zentralkomitee der Arbeiter-Partei sind orientalischer Herkunft (in anderen Parteien sind sie in geringerem Masse vertreten). Im Rat der Gewerkschaft (*Histadrut*) stellen sie 21 %; im Koordinierungsrat 25 %. In höheren Positionen ist der Anteil der Orientalen allerdings (noch) geringer. Von den 39 Parlamentsmitgliedern der Nationalen Einheitspartei (*Likud*) sind 6 Orientalen, in der Regierungskoalition (1976!) 11 von 50 Parlamentariern. In der Regierung selbst sind sie kaum vertreten.

Dagegen gibt es Bereiche, in denen ethnische Repräsentanz keine Rolle spielen darf, sondern Begabung und Qualifikation den Ausschlag geben müssen, weil sonst das Niveau darunter leidet. Es gibt gute und schlechte Studenten. Einer der Vorkämpfer für Gleichberechtigung der Schwarzen wurde gefragt: Wären Sie bereit, sich in ein Flugzeug zu setzen, dessen Pilot nach dem Grundsatz der Repräsentanz angestellt worden ist?« (Riwka Bar-Josef). Festlegung des prozentualen Anteils im voraus ist ein zweischneidiges Schwert; sie verhütet zwar ein zu grobes Missverhältnis, kann aber auch zu einer Art *Numerus clausus* werden, der nichts Erhebendes mehr hat.

Die Integration der verschiedenen Volksgruppen ist nicht nur ein *kulturelles*, sondern auch ein *soziales* Problem. Die kulturelle Frage ist nicht allein Sache der Orientalen und wird sich nicht anders als auf gesellschaftspolitischem Wege lösen lassen, durch eine angemessene Sozial-

politik, welche die Unterschiede im Bereich von Einkommen, Beschäftigung und Erziehungswesen beseitigt.

Scheinbar ist die Existenz von sozial schwachen Bevölkerungsschichten in Israel nichts Neues. Es ist noch gar nicht so lange her, dass die Pioniere aus dem leidenschaftlichen Verlangen heraus, am Aufbau des Landes mitzuarbeiten – lange vor Hitler – einwanderten und Arbeitslosigkeit oder eine Zweitgewoche vorfanden, in Zelten wohnten und sich vorwiegend von Fieber ernährten. Trotz alledem gab es damals keine – schwarzen oder weissen – »Panther«.

Es sind die Veränderungen, die in der israelischen Gesellschaft stattgefunden haben, durch die sich das Problem verschärft hat. In der israelischen Bevölkerung vor den Masseneinwanderungen gab es aschkenasische, sephardische und jemenitische Arbeiter, die zwar über ihre bedrängte wirtschaftliche Lage nicht glücklich waren, aber keinerlei Minderwertigkeitsgefühle gegenüber den begüterten Schichten hegten. Im Gegenteil, sie fühlten sich sozial-ethisch überlegen. Schon von daher konnten sie gar keine Komplexe ob ihrer Zugehörigkeit zu dieser oder jener Volksgruppe entwickeln, sondern sahen sich als Angehörige desselben Arbeiterstandes, desselben Volkes. Die Werktätigen in Stadt und Land glaubten, dass Arbeit – und ihnen war keine Arbeit zu gering – ein grundlegendes Element der Gesellschaft ist und dass die Zukunft der arbeitenden Bevölkerung gehört.

Das Rad der Geschichte lässt sich nicht zurückdrehen. Aber man darf nicht vergessen, dass nach der Staatsgründung Politiker und Intelligenz zu der Auffassung gelangt sind, die Zeiten der Ideologie seien vorüber, nunmehr müsse eine »Normalisierung« angestrebt werden, die in der Hauptsache auf beruflicher Streuung, staatlicher Bürokratisierung, einer Klassengesellschaft und ökonomischem Gefälle beruht. In Israel setzten sich die Grundsätze einer Leistungsgesellschaft (anstelle gesellschaftlicher Solidarität) durch, und die gesellschaftlichen Schichten wurden zu unverrückbaren Grenzen (statt so altmodischer Begriffe wie Arbeiterklasse, Klassenkampf und konstruktivem Sozialismus). Das Tauziehen um den Status hat begonnen; und wer sich nicht Industrieller, Bankier, leitender Angestellter oder Akademiker nennen darf, sondern »einfach« Landwirt oder Fabrikarbeiter bleiben muss, fühlt sich benachteiligt.

Daher das »bittere« Geschick so vieler orientalischer Juden. Sie haben zwar teil am allgemeinen Fortschritt der Bevölkerung, aber die Abendländer, deren Ausgangspunkt höher lag, sind schneller vorwärts gekommen. Darüber hinaus weiss in einem Feudalsystem »jeder, wohin er gehört«, und aus einem solchen stammen viele der orientalischen Israelis. In einer Leistungs- oder kapitalistischen Gesellschaft dagegen sieht sich jedermann gezwungen, die höchste Stufe der Leiter zu erklimmen, und bei diesem Wettrennen sind manche erfolgreich, und andere brechen sich das Genick. Im Rahmen einer solidarischen Gemeinschaft könnten sie ungestört leben, aber die gesellschaftlichen Begriffe sind nicht mehr, was sie einmal waren. Einwanderer aus europäischen Ländern, deren Väter Geschäftsleute, Ladenbesitzer o. ä. waren, betrachteten es seinerzeit nicht als Schande, Arbeiter zu werden. In einer Leistungsgesellschaft dagegen gilt der Übergang zu Produktionstätigkeit als ehrenrührig und Statusminderung. Wohin eine solche Trotzhaltung der Klassenlosen und Halbgebildeten führen kann, haben wir anderswo gesehen, wenn das Kleinbürgertum nicht in den Arbeiterstand »hinabsteigen« will, in eine höhere Schicht aber nicht »aufsteigen« kann und deshalb eine

¹³ S. Epstein, in: *Temurot*, Monatsschrift für Politik und Gesellschaft, Tel Aviv.

¹⁴ Betrachtungen (zur praktischen Überbrückung von Gegensätzen), Tagung über Volksgruppen in *Bet Berl*, 1974.

nationalistische, reaktionäre, scheinbar klassen-unabhängige Bewegung wählt.

Die Alteingesessenen sind auch nicht von aller Schuld freizusprechen. Mit der Staatsgründung hat die israelische Gesellschaft notgedrungen einen Staatsapparat an die Stelle von Pionierhaltung, die auf freiwilliger Basis beruhte, gesetzt. Staatlicherseits wurde allerdings vorwiegend die orientalische Bevölkerung übers ganze Land verteilt (in Entwicklungsgebiete) und ausserdem – aus nationalen Erwägungen – angehalten, im Sinne von »seid fruchtbar und mehret euch!« zu leben, ohne dass die entsprechenden Bedingungen im Wohnungs- und Erziehungswesen sichergestellt wurden. Auch wenn sich die wirtschaftliche Lage der minderbemittelten Schichten *objektiv* gebessert hat, war ihre *relative* Verarmung doch unaufhaltsam, weil die Abgründe schneller aufbrachen, als die ausgleichende Tendenz nachziehen konnte. Wir sollten uns nicht der Täuschung hingeben, dass die Zeit allein alles heilen wird. In der ersten Generation sind die objektiven Gegebenheiten ausschlaggebend. Wenn die Unterschiede aber in der zweiten und dritten Generation immer noch bestehen, so bedeutet dies eine Zementierung des verhängnisvollen Zusammenhangs von ethnischer Herkunft und kultureller Unterlegenheit und erhöhte Gefahr für die Demokratie und die Zukunft des Staates, wenn Herkunfts- und Standesgrenzen sich decken.

Die Dinge dürfen nicht sich selbst überlassen werden, und insofern ist das erwachende Interesse unter den orientalischen Volksgruppen zu begrüßen. Die grössten Feinde zurückgebliebener Völker sind Gleichgültigkeit und Passivität; bei den unterprivilegierten Gruppen in Israel ist ein verstärktes Bildungsverlangen wahrzunehmen, die beste Gewähr für Überbrückung der Abgründe. Nun ist ein geplantes Eingreifen des Staates vonnöten, um diesen Bildungshunger zu befriedigen. Wie gesagt, sind Bildungsunterschiede zur Zeit die Hauptursache des sozialen Zwiespalts, und mit Erweiterung und Vertiefung der Erziehungsarbeit beginnt sich eine Lösung abzuzeichnen.

Ein weiteres Moment zur allmählichen Überbrückung des Abgrunds bildet die Umfunktionierung des Antagonismus von ethnischen Gruppen zu einem sozialen Kampf. Durch Standesunterschiede werden die ethnischen nur vertieft; daher ist den benachteiligten Bevölkerungsgruppen nicht mit antizionistischer und antiso-

zialer Demagogie zu helfen, sondern mit ihrer Einbeziehung in eine gesellschaftliche Bewegung, deren ausdrückliches Ziel im Ausgleich der Gegensätze und in der Schaffung einer standesunabhängigen Gesellschaft besteht.

Forscher der amerikanischen Einwanderung haben darauf hingewiesen, dass sich einer der Züge des amerikanischen Lebens im vorigen Jahrhundert in dem Satz zusammenfassen lässt: »Klassenunterschiede treten an die Stelle der ethnischen Herkunft«. Das heisst, wenn die ethnischen Gruppen im Lauf der Zeit klassenmässig heterogener werden, bestimmt sich die Position eines Menschen vorwiegend nach seiner Klassenzugehörigkeit und immer weniger nach einer ethnischen Herkunft.¹⁵ Der amerikanische Soziologe Nathan Glazer hat geschrieben, dass der Hauptgrund für die erfolgreiche Eingliederung von Massen von Einwanderern in den USA darin zu suchen ist, dass an die Stelle des ethnischen Moments verschiedener Volksgruppen eine Ideologie des »Amerikanertums« getreten ist. Eine Losung von jüngst Eingewanderten lautete: »Werdet Staatsbürger und tretet in die Berufsgenossenschaften (d. h. die gewerkschaftlichen Verbände) ein!«

Aus einem Auffanglager für Auswanderer muss Israel wieder zu einer neuen Heimat für Einwanderer werden. Überheblichkeit führt zwangsläufig zur Verengung des geistigen Horizonts ihrer Träger. Vor hundert Jahren verfügte das osteuropäische Judentum längst nicht über den Lebensstandard und die Bildungsmöglichkeiten wie heute, aber sein Gegensatz zum westeuropäischen Judentum war fast derselbe, wie er heute zwischen den einzelnen Volksgruppen in Israel besteht.

Allmähliche Annäherung oder Einschmelzung von ethnischen Gruppen ist in allen Völkern eine Sache vieler Generationen. Dank des gemeinsamen Fundaments der jüdischen Gruppen wird in Israel die erforderliche Zeitspanne kürzer sein. Diesmal ist der Einsammlung der Zerstreuten nämlich keine vierzigjährige Wüstenwanderung vorgeschaltet, sondern der Weg führt unmittelbar aus der Diaspora in die staatliche Unabhängigkeit. Aber die Zeit drängt, und deshalb müssen wir unsere nationale Einheit so rasch wie möglich und in einer Qualität erreichen, die uns für unsere quantitative Unterlegenheit entschädigt.

¹⁵ A. Antonovsky, Politisch-soziale Standpunkte in Israel (hebr.), in: *Ammot* 1 Heft 6 (1963), S. 11–22.

V Staat und politische Macht im jüdischen Denken*

Von Dr. Pinchas Rosenblüth**

Viele haben daran gezweifelt, vor wie nach der Staatsgründung, dass wir von unserer Vergangenheit und unserer Veranlagung her in der Lage sein sollten, ein hebräisches demokratisches Staatswesen aufzubauen und zu erhalten. Die lange Zeitspanne des Exils – über 1700 Jahre – war nicht sonderlich geeignet für die Entwicklung politischen Denkens und politischen Verhaltens,

obwohl Juden selbst in der Diaspora, soweit dies unter ständigen Ausnahmebedingungen überhaupt möglich war, Elemente von Demokratie und innerer Autonomie zu wahren trachteten. Als ein Volk ohne Erfahrung und Tradition auf diesem Gebiet standen wir vor der Aufgabe, ein Staatswesen zu errichten – dabei will es die Ironie der Geschichte, dass viele, insbesondere die angelsächsischen Völker, sowie die Denker vieler Völkerschaften, es verstanden haben, politisches Gedankengut aus unserem geistigen Erbe zu schöpfen, und zwar Gedanken, die wesentlich zur Gestaltung des modernen politischen Denkens beigetragen haben, während wir diesen Quell ausser acht lassen (ein trauriges Beispiel dafür

* Erschienen in der Zeitschrift *Molad* N. S. 7 (Winter 1975), S. 114–126; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Angela D. von Kries, Jerusalem.

** Langjähriger Leiter der religiösen Abteilung der Landwirtschaftsschule *Mikwe Israel* bei Tel Aviv, Dozent für Politikwissenschaft an der Universität Bar-Ilan.

sind unsere Lehrbücher für Geschichte und Gemeinschaftskunde), abgesehen etwa von schönen Phrasen und allgemeinen unverbindlichen Schlagworten.

1. Der Gedanke des »Bundes«, der die dem alten Israel eigentümliche Herrschaftsform kennzeichnen sollte, findet sich bereits angedeutet in Abrahams Bestimmung »zum grossen, mächtigen Volk zu werden« – »auf dass er gebiete seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm, dass sie wahren den Weg des Herrn, zu tun Recht und Gerechtigkeit« (Gen 18, 18 f.). Dies bewegt sich auf dem Hintergrund des göttlichen Beschlusses, Sodom zu vernichten, und Abrahams Bitte um Gnade. Die Erkenntnis, dass Abraham an der Entscheidung beteiligt sein muss, gibt Aufschluss über das besondere Verhältnis der beiden Partner des Bundes: der Eine, verborgene Gott, Verkörperung der absoluten Gerechtigkeit sowie des Erbarmens über alle Geschöpfe auf der einen Seite – und auf der anderen Seite der Mensch, dessen Leben nach einer moralischen Verfassung geordnet ist, die das Materielle durch das Geistige heiligen soll. Von Anbeginn strebte das Judentum nicht nur nach Vollkommenheit des Einzelnen, sondern nach einer vollkommenen Gesellschaftsordnung – »ein Königreich von Priestern und heiliges Volk« – wo nicht Könige und Fürsten regieren sollten, sondern Gott selbst. Dies war ein kühner Versuch, die Wirklichkeit nach dem Vorbild des Absoluten zu gestalten.¹ Dennoch ist es das *Volk*, das den Staat trägt, wenn es auch die Regierungsform und das Wesen der Verfassung nicht allein bestimmt, denn es bestehen religiöse und ethische Grundsätze göttlichen Ursprungs, die unanfechtbar sind. (Solche Grundsätze, die weder das Volk noch der Herrscher aufzuheben vermochten, gab es auch bei anderen Völkern.) Die Einzelheiten der Verfassung jedoch sowie die Ausführungsbestimmungen werden dem Volk und seinen Vertretern vorgelegt und treten erst nach deren prinzipieller Zustimmung in Kraft. Nach jüdischer Auffassung werden Verfassung und Regierung dem Volk nicht aufoktroiert.²

Und wenn das Hauptproblem, mit dem sich jede Obrigkeit auseinanderzusetzen hat, darin besteht, den Weg zu effektiver Herrschaft bei gleichzeitiger Selbstbeschränkung zu finden, so ist in der von der Tora intendierten Gesellschaft angesichts einer obersten geistigen Macht und deren Verfassung kein Raum für Autokratie. Der Bund, eine Art Beteiligung an der Herrschaft, vollzieht sich durch freie Entscheidung des Volkes (»wir wollen tun und hören«) und wird bisweilen, nach Zeiten des Niedergangs und der Auflösung, erneuert, wie es unter Josia und unter Esra geschah. Ein Nachhall dieser hohen Stellung des Volkes als Teilhaber an der Herrschaft findet sich in der rabbinischen Deutung des Verses »Die Juden hielten und nahmen auf sich, auf ihre Nachkommen und alle, die sich ihnen anschliessen würden« (Esther 8, 27) darauf, dass die freiwillige Übernahme der Verfassung durch das Volk eine neuerliche Bestätigung erhalten habe.

Ebenso verhält es sich mit der mündlichen Weisung. Woher wissen wir, dass die Weisung des Mose Gottes Wort ist? Laut Raw Hai Gaon von den Israeliten, die für sie Zeugnis ablegen. Die Aussage der Vielen ist der entscheidende Beweis für die Gültigkeit der mündlichen Weisung, Mischna und Talmud (so in: *Ozar haGeonim* zum Traktat *Rosch haSchana*). Rabbi Abraham ben

David sowie Maimonides³ stellen fest, dass der Talmud kraft der Zustimmung ganz Israels als Corpus von Rechten und Gesetzen, die für das ganze Volk verbindlich sind, angenommen worden ist. »Die Zustimmung ganz Israels – sie ist die konstitutionale Grundlage dafür, dass der Talmud auf nationaler Ebene als das in Israel bis zum heutigen Tag übliche Gesetzbuch akzeptiert wurde.« Die Zustimmung des Volkes ist die Grundvoraussetzung für jeglichen gesetzgeberischen Akt in Israel. Der oberste Gerichtshof in der Quaderhalle hatte die Vollmacht, die Tora nicht nur auszulegen, sondern auch durch Verordnungen und Erlässe zu ergänzen. Mit derselben Vollmacht war auch »der Richter, der zu jener Zeit existieren wird«, ausgerüstet, d. h., der jeweils bedeutendste Gerichtshof in jeder Generation war befugt, Verordnungen zu erlassen, musste dabei aber auf die Öffentlichkeit Rücksicht nehmen. Eine Verordnung oder Verfügung, die nicht in der Bevölkerung verwurzelt ist, hat keine Rechtskraft in der Nation.⁴

Der Midrasch weiss zwar zu erzählen, dass Gott Israel die Tora aufgezwungen habe, aber dies bringt nur den Gedanken zum Ausdruck, dass das Volk – und im Grunde auch die Welt – letzten Endes ohne Gesetz nicht bestehen kann. Das Prinzip der Teilhaberschaft findet sich auch im vorletzten Kapitel der Tora ausgedrückt: »Weisung gebot uns Mose, Erbteil der Gemeinde Jakobs. Da war in Jeschurun ein König, in der Versammlung der Häupter des Volkes, der Stämme Israels insgemein.« (Dt 33, 4 f.) Was soll das heissen, »da war in Jeschurun ein König«? Offenbar ist dieser Vers bewusst rätselhaft, und vielleicht soll damit angedeutet sein, dass das Gesetz der König, die oberste Instanz in Israel ist, seine Herrschaft aber zustande kommt durch Versammlung des Volkes und seiner Oberhäupter, welche die Herrschaft freiwillig auf sich nehmen. Bereits hier ist die Bemerkung am Platze, dass die Anerkennung der Verfassung in den Vereinigten Staaten, dem klassischen Staat moderner Demokratie, als Richtern, Präsidenten und Volksvertretern übergeordnete Instanz in nicht geringem Masse von der Bibel beeinflusst ist.

2. Öffentlich-rechtliche Entscheidungen werden von den öffentlichen Institutionen getroffen: angesichts der Meinungsverschiedenheiten jedoch, die sich in jedem solchen Prozess ergeben, wurde festgelegt, dass die Entscheidung der *Mehrheit* als die Entscheidung der Gesamt-Öffentlichkeit gilt und für die Minderheit verbindlich ist. Dies ist ein gewichtiger Grundsatz, nach dem sowohl im obersten Gerichtshof zu Jerusalem als auch allgemein in den Institutionen der jüdischen Gemeinschaft, zumindest seit dem zehnten Jahrhundert, verfahren wurde. Und selbst für diese Art der Rechtsetzung gilt: »Der Gemeinde wird keine Verordnung auferlegt, die für die Mehrheit der Gemeinde untragbar ist.« Dieses Prinzip, das die Zustimmung der Mehrheit der Gemeinde fordert, soll die Entscheidungsfällung nicht etwa – technisch oder formal – erleichtern, sondern beruht auf der Erkenntnis, dass die Gemeinde ein Partner des Bundes zwischen Gott und Volk ist, sowie auf der Anerkennung des Menschen als einer Persönlichkeit, die nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist (Mischna Sanhedrin IV 5). An die mehrheitliche Entscheidung der Gemeinde war jeder Einzelne gebunden, und sie wusste notfalls drastische Massnah-

¹ Einleitung in die Verfassung des Staates Israel von J. P. Cohen, Entwurf, der Verfassungskommission des Staatsrates 1949 vorgelegt.
² Dazu A. Ch. Freimann, Wege der Gesetzgebung in Israel (hebr.), in: *Jawne* 1 (1946), S. 41–44.

³ Moses ben Maimon, genannt Maimonides oder RaMBaM, wirkte in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts vorwiegend in Ägypten; Rabbi Abraham ben David, genannt RaBeD von Posquières, 12. Jahrhundert.

⁴ Dazu Freimann, a. a. O.

men, wie die verschiedenen Grade von Ausschluss aus der Gemeinschaft, zu ergreifen. Nichtsdestoweniger schützte die jüdische Gesellschaft die Rechte des Einzelnen – insbesondere des Schwachen – auch gegenüber der Öffentlichkeit, und die Tatsache, dass die Rechte von Sklaven und Fremdlingen, Witwen und Waisen, unter den Bestimmungen der Tora so weit voraneinstehen, ist der beste Beweis für den hohen Rang der Grundrechte, die dem Menschen als solchem zukommen.

Aufgrund derselben Haltung entbindet die Tora nicht nur aus verschiedenen Gründen den »Furchtsamen und Zartbesaiteten« vom Kriegsdienst, sondern nimmt sogar auf das Ehrgefühl eines Verbrechers Rücksicht.⁵ Dies ist in der Tat der Grund, weshalb die Rabbinen die Todesstrafe von Gerichte wegen – ausser in Sonderfällen – aufhoben.

Von daher wird auch die Meinung einer Minderheit oder eines Einzelnen, die von den staatlich anerkannten Positionen abweicht, respektiert, sofern sie auf Gewissensgründen beruht. »Lasset uns einen Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei« – somit soll der Grosse sich mit dem Kleinen beraten und dessen Zustimmung einholen« (Raschi zu Gen 1, 26). »Weshalb wurden Bet Hillel gewürdigt, dass die Halacha nach ihrer Entscheidung verbindlich wurde? Weil sie freundlich und demütig sind, ihre und Bet Schammais Äusserungen zusammen überliefern und sogar die Entscheidung von Bet Schammai jeweils zuerst nennen« (b. Eruwin 13b). Was hier auffällt, ist der Wille, die Meinung des Gegners zu verstehen, sie zu respektieren und sogar bekannt zu machen. Daher wurden in der Regel die Worte des Einzelnen neben denen der Mehrheit her tradiert. Die Mehrheit muss der Gegenpartei ermöglichen, ihre Meinung frei zu äussern; daher ist eine Verhandlung oder Entscheidung der Mehrheit unter Ausschluss der Minderheit ungültig. Eine Mehrheit muss auf der Gesamtheit beruhen.⁶ So kam etwa die geplante Erneuerung der rabbinischen Ordination, welche die Neuerrichtung des Sanhedrins ermöglicht hätte, wie Rabbi Jaakow beRaw in Safed vor 437 Jahren vorgeschlagen hatte, nicht zustande, obwohl die Rabbiner von Safed damals die Mehrheit bildeten, weil Rabbi Levi ben Chawiw und die Gelehrten von Jerusalem einwandten, sie seien an den Überlegungen nicht beteiligt worden – und ohne öffentliche Diskussion ist die Entscheidung der Mehrheit nicht verbindlich. Andererseits wird auch darauf geachtet, das öffentliche Leben nicht lahmzulegen, falls die Minderheit dieses ihr Recht missbraucht, indem sie sich weigert, an Beratungen teilzunehmen.

Der Mensch hat die Grundrechte von Freiheit und Eigenständigkeit, damit er die Verfassung sowie die Grundsätze von Recht und Gerechtigkeit der Gesellschaft in die Tat umsetzen kann. Daher darf weder eine Mehrheit noch ein Einzelner die Menschenrechte oder die Grundverfassung aufheben, denn sie bilden die Voraussetzung für die Existenz des Menschen, wie sie ihm vom Sinai her zugeschworen ist. Ebenso heisst es: »Geh nicht nach den Vielen zum Bösen« (Ex 23, 2). Demnach haben Doktrinen, welche die Menschenrechte leugnen und auf Unterdrückung von Minderheit oder Mehrheit ausgehen,

keine Meinungs- und Aktionsfreiheit. Dies dient zur Verhütung von Missbrauch freiheitlicher Begriffe durch deren rein formale Anwendung, wie es etwa 1933 bei Hitlers Machtergreifung in Deutschland oder 1938 bei der Annexion eines Teiles der Tschechoslowakei geschehen ist, als die Gebiete der deutschen Bevölkerungsminderheit dort Hitler ausgeliefert wurden unter Berufung auf den Grundsatz der Selbstbestimmung.

3. Die jüdische Auffassung von Theokratie, welche die Freiheit des Menschen ermöglicht und sichert, steht nicht grundsätzlich im Widerspruch zur demokratischen Idee, denn Theokratie bedeutet im Judentum nicht die Herrschaft einer Priesterkaste, wie gelegentlich angenommen wird.⁷ »Und ihr – d. h. das ganze Volk – sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein«, daher: »wäre doch das ganze Gottesvolk prophetisch begabt« (Num 11, 29). Alle sind in der Gesellschaft gleich und heilig vor Gott. Alle sind Königskinder, Nachkommen von Abraham, Isaak und Jakob (MBaba mezia VII 1), und deshalb gleichberechtigt. Wenn Unterschiede zwischen ihnen bestehen, so sind diese rein funktionaler Art, d. h., sie ergeben sich aus ihren verschiedenen Aufgaben.

Tatsächlich bestanden hat ein Regime, unter dem jeder Mensch den anderen als seinesgleichen und Gottes Ebenbild anerkennt, wie es sich aus Bundesschluss und freiwilliger Übernahme der Verfassung ergeben musste, vielleicht nur selten, aber diese Gedanken bildeten den Massstab, an dem die Gesellschaft ständig gemessen wurde – von den Propheten, danach den Ältesten und so weiter. Die Hauptbedeutung der Idee des Königtums Gottes besteht in der Negation jeder anderen Obrigkeit (»meine Untertanen sind sie – nicht Untertanen von Untertanen«), womit die Illusion widerlegt wird, als ob der Mensch kraft seiner Vernunft imstande sei, eine vollkommene Gesellschaftsordnung zu entwerfen und sie anderen aufzuzwingen. Diese Anmassung ist – von Platon bis auf unsere Tage – entweder gescheitert oder hat unendliches Blutvergiessen verursacht.⁸ Andererseits ist damit auch die Grundtatsache anerkannt, dass finstere Mächte im Geiste des Menschen über den Einzelnen oder eine Gemeinschaft die Oberhand zu gewinnen drohen und der Mensch daher einer Oberhoheit und rechtlichen Leitung bedarf, um seine Triebe in Zaum zu halten.⁹

In dieser Hinsicht sieht Martin Buber einen Höhepunkt in der Richterzeit, als der Versuch gemacht wurde, auf menschliche, institutionalisierte Herrschaft überhaupt zu verzichten und das Königtum Gottes unmittelbar zu verwirklichen. Bekanntlich brachen gerade zu dieser Zeit zahlreiche Gegensätze auf, das enttäuschte Volk forderte ein Königtum, und in der Gewährung dieser seiner Bitte lag ein gewisser Verzicht auf die ursprüngliche Bestimmung. Jecheskel Kaufmann dagegen sieht in der Einführung des Königtums kein Zugeständnis, sondern einen neuerlichen erhabenen Gnadenerweis Gottes an sein Volk, und seiner Ansicht nach stellt das Königtum von vornherein eine Blütezeit nach dem Tiefstand der Richterzeit dar. Das Regiment des jeweiligen Mannes Gottes war richtig für die primitive Volksherrschaft der israelitischen Stämme. In seinen Augen war Samuels Widerstand gegen das Königtum eine vorübergehende Erschei-

⁵ »Rabban Jochanan ben Sakkai sagte: Gott nimmt Rücksicht auf die Ehre der Geschöpfe. Für einen Stier, der auf eigenen Füßen geht und den auf den Schultern zu tragen nichts Verächtliches hat, zahlt der Dieb den fünffachen Gegenwert. Für ein Schaf dagegen bezahlt er nur den vierfachen Gegenwert, weil er sich verächtlich gemacht hat, als er es auf der Schulter trug.« (Raschi zu Ex 21, 37)

⁶ Dazu A. Ch. Freimann, Mehrheit und Minderheit in der Öffentlichkeit (hebr.), in: Jawne 2 (1947), S. 1–6.

⁷ Dazu gibt es eine reiche Literatur, angefangen von Tocquevilles Buch über die Demokratie in Amerika.

⁸ Dazu z. B. J. Talmon, Anfänge totalitärer Demokratie (hebr.), Einleitung.

⁹ Dieser Gedanke wird besonders hervorgehoben in den Gebeten und religiösen Dichtungen zu den Hohen Feiertagen, insbesondere zu Neujahr.

nung, Ausdruck einer ausgehenden Epoche.¹⁰ Ich habe den Eindruck, dass Buber den Grundgedanken des Königtums Gottes besser verstanden hat als Kaufmann, aber nicht davon soll hier die Rede sein.

4. Die höchste Autorität, die in Gottes Hand liegt, findet ihren Ausdruck in der Herrschaft des *Rechts*. Dies bedeutet politisch, dass in keines Menschen Hand zuviel Herrschaftsfunktionen konzentriert werden. Demnach pflegte der oberste Gerichtshof – gegen das Votum der Sadduzäer – neben der strafenden Gerechtigkeit auch Erbarmen walten zu lassen, nach dem Vorbild des göttlichen Gerichts. Priesterstand und -amt hatten erheblichen Einfluss durch Lehre und Rechtsetzung, jedoch wird immer betont, dass nicht der Priester allein diese Funktionen wahrnimmt, sondern auch der Levit, der Richter oder Älteste. Die wirtschaftliche Abhängigkeit des Stammes Levi von den übrigen Stämmen Israels, die Tatsache, dass der Stamm Levi, abgesehen von den Levitenstädten, kein Land zu eigen hatte, verhüteten den gesellschaftlichen oder politischen Missbrauch seines Sonderstatus (vgl. dazu die Idee der Beteiligung am Leben der oberen Stände in Platons Idealstaat). Eine weitere Einschränkung priesterlichen Einflusses war das *Königtum*, das – wie gesagt – seinerseits in der ursprünglichen Staatsvision nicht intendiert war (was insbesondere Isaak Abarbanel hervorhebt) und für die Dauer seines Bestehens eines ausgleichenden Gegengewichts bedarf. Das »Königsgesetz« (Dt 17, 14–20) enthält in der Hauptsache Verbote und Beschränkungen: »der soll sich nicht viele Pferde halten« u. ä. Das einzige positive Gebot besteht darin, dass er sich eine Torarolle schreiben und diese immer vor Augen haben soll. Das Königtum hat seine Berechtigung nicht in sich selbst, sondern soweit es sich als Mittel zur Gewährleistung des Gesetzes im Staate und zur Verteidigung nach aussen versteht. »In erster Linie wird ein König eingesetzt, um Recht zu schaffen und Kriege zu führen, wie geschrieben steht: ›Unser König soll über uns richten, vor uns herziehen und unsere Kriege führen‹« (Maimonides, *Hilchot Melachim*).

Das Königtum wiederum hat die Beziehung zu seinem Volk zu wahren und sich vor fremdländischen Einflüssen zu hüten. »Aus deinen Brüdern sollst du einen König über dich setzen«, wozu der Hohe Rabbi Löw von Prag eine Begründung in demokratischem Sinne gibt, nämlich dass der König vom Volk ausgeht und nicht umgekehrt. Der König bezieht seine göttliche Vollmacht durch das Volk, »das Königtum ist vom Volk abhängig«.¹¹ Dem Königtum gebührt Respekt, und seine Herrschaft ist verbindlich, daher wird Auflehnung gegen den König mit dem Tode bestraft – wer jedoch ein königliches Gebot zugunsten eines göttlichen missachtet, geht straffrei aus. Demgegenüber wird ein König, der sein Amt missbraucht hat, abgesetzt und wenn er unrecht getan hat, zur Rechenschaft gezogen, wie David nach der Ermordung des Hethiters Uria oder Ahab ob der Enteignung von Nabots Weinberg. Auch Herodes wurde vom Hohen Rat vor Gericht gestellt, weil er die Aufständischen gegen Rom getötet hatte. Die Kombination der Priesterwürde mit dem Königsamt wurde den Hasmonäer-Königen übel angerechnet. Wie Nachmanides schreibt: »Sie hätten nicht die Königsherrschaft ausüben, vielmehr nur den

Gottesdienst versehen sollen.« Bekanntlich wurde auch König Usia bestraft dafür, dass er sich auch die Priesterwürde angemasst hatte (2. Chr 26).

Gemäss dem Charakter des jüdischen Staates hatte der *Prophet*, insbesondere dem König und den Priestern gegenüber, eine besondere Aufgabe zu erfüllen. Er hatte auf Lauterkeit der politischen Führung zu achten, sich für Gerechtigkeit einzusetzen, das Volk und seine Führer zur Verantwortung zu ziehen und sie zur Rückkehr zu den geistigen Ursprüngen des Staates aufzurufen. Auffällig ist hier die Absicht, eine übermässige Konzentration von Regierungsmacht zu verhindern – ein Moment, das bekanntlich die Entwicklung des politischen Denkens in neuerer Zeit in nicht geringem Masse beeinflusst hat.¹²

Ein zentraler Faktor in der rechten Leitung des Staates war das System der Rechtsinstitutionen, an seiner Spitze das Gremium von siebenzig Männern, zunächst die Grosse Versammlung, seit der Hasmonäer-Zeit dann der *Hohe Rat*.¹³ In der Frühzeit bestand diese Einrichtung aus je sechs Vertretern jedes Stammes (daher waren Eldad und Medad keine Mitglieder). Die Kandidaten wurden offenbar vom Volk vorgeschlagen und von Moses ernannt: »Versammle mir siebenzig Mann von den Ältesten Israels, die du als Älteste des Volkes kennst« (Num 11, 16; dazu bSanhedrin 17). So wurde auch mit einer anderen Körperschaft, den Richtern und Ratgebern, die zur Zeit des Ersten Tempels fungierten, verfahren: es gab Vorgesetzte über tausend, über hundert, über fünfzig und über zehn. »Nehmt euch weise und verständige Männer, die euren Stämmen bekannt sind, und ich will sie zu Häuptern über euch setzen« (Dt 1, 13) gegenüber: »Da wählte Moses tüchtige Männer aus ganz Israel und setzte sie zu Häuptern über das Volk, zu Fürsten über tausend« (Ex 18, 24). Wieder sehen wir hier die Verbindung zwischen den beiden komplementären Gegensätzen im Sinne des Bundesgedankens. Die oberste rechtsprechende und legislative Behörde setzte sich aus Delegierten zusammen, die von allen Teilen der Bevölkerung gewählt waren, während der Fürst das Recht hatte, unter den Kandidaten seine Wahl zu treffen. Diese Zusammensetzung sowie die abgestufte Hierarchie der Ämter waren dazu ange-tan, die Verbindung der Delegierten, der Ältesten oder Vorgesetzten mit den ihnen Untergebenen zu garantieren.

5. Dieser zweifache Aufbau und die Art der Zusammensetzung der Institutionen können eine Antwort auf das zentrale Problem der Demokratie seit eh und je geben: der geringe Einfluss des Bürgers auf die Wahl der Machthaber und ihre politischen Entscheidungen; und die allzu lose Verbindung zwischen Wählern und Gewählten. Die Neigung zu übermässiger Konzentration von Regierungsbefugnissen von oben und zu Lähmung der Bürgerinitiative von unten liegt vielen Aufständen und Revolutionen zu verschiedenen Zeiten zugrunde. Und es ist interessant, dass sich die Soldatenräte in der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts bei ihrer Forderung von allgemeinen geheimen Wahlen ausdrücklich auf die Bibel beriefen. Überflüssig zu sagen, dass in den bolschewistischen Räten in Sowjet-Russland und ihren Nachahmern in anderen Ländern die demokrati-

¹⁰ M. Buber, Der Glaube der Propheten, in: Werke II (1964), S. 299–309; Jecheskel Kaufmann, Geschichte des israelitischen Glaubens (hebr.), I 3, 16 und II 1, 4.

¹¹ A. Gottesdiener, Der »Löwe« unter den Prager Gelehrten (hebr.), Jerusalem 1928.

¹² Dazu u. a. J. Locke, On Political Government, Kap. VIII, S. 109; J. Harrington, Oceana, erstmals London 1656: dieses Werk hat das politische Denken in den Vereinigten Staaten erheblich beeinflusst.

¹³ Dazu Y. F. Baer, Israel among the Nations (hebr.), Jerusalem 1955, sowie seinen Beitrag, Die historische Grundlage der Halacha (hebr.), in: Zion 17 (1952); ferner H. Mantel, Studies in the History of the Sanhedrin, 1961.

sche Idee ihres Gehalts beraubt und nurmehr von einer kleinen Gruppe zur Zerstörung der parlamentarischen Demokratie und zur Unterdrückung der Rechte des Individuums missbraucht wurde. In Wahrheit sollte dieses System nicht in Gegensatz zur parlamentarischen zentralisierten Regierung gestellt werden, sondern in Gestalt von lokalen Räten oder Zellen an Wohnstätten und Arbeitsplätzen als willkommene Ergänzung zur zentralisierten Demokratie gesehen werden – im Geiste der altjüdischen Gesellschaft, wie sie jedenfalls intendiert war.¹⁴

An wichtigen politischen Vorgängen war das ganze Volk samt seinen Vertretern beteiligt; so etwa, zu verschiedenen Zeiten, bei der Erneuerung des Bundes, bei der Königskrönung und zu anderen wichtigen Anlässen. In biblischer Zeit werden die Volksvertreter gelegentlich »Landvolk« (*Am haArez*) genannt. Manche sehen darin eine kleine Gruppe von Leuten mit institutionellem Charakter und ausdrücklichen Regierungsfunktionen. Man hat sie verglichen mit einem Nationalrat, der gleichzeitig Gerichtshof ist, das Volk von Juda gegenüber dem König repräsentiert und zu dessen Befugnissen die Königskrönung und die Entscheidung über Krieg und Frieden gehören; andere wiederum sehen in »Landvolk« die Gesamtheit der freien Bürger, die an der politischen, militärischen und kultischen Ordnung von Juda beteiligt waren.¹⁵ Diese Tradition erstreckte sich bis in die Zeit des Zweiten Tempels: »Da stimmten die Juden und die Priester zu, dass Simon Fürst und Hochpriester über sie sein sollte, auf Lebenszeit, bis in Israel ein wahrer Prophet erstünde« (1. Makk 14, 41). Hier ist darauf abgestellt, dass die Wahl von der religiösen Autorität her eine vorläufige ist, denn eine dem Volk vergleichbare religiöse Instanz existierte damals nicht.

Entsprechend beruhte die Vollmacht des *Hohen Rates* zu der Zeit nicht auf den persönlichen Qualitäten seiner Mitglieder, sondern darauf, dass er die Gemeinde Israels verkörperte. In diesem Sinne ist die Grosse Versammlung eine Art Versammlung des gesamten Volkes, sie ist sozusagen gleichzeitig Fundament und vorgesetzte Behörde des *Hohen Rates*. Andere meinen jedoch, sie sei eine Eliteversammlung gewesen – im Unterschied zur »Gemeinde« (*Eda* oder *Kahal*), welche das gesamte »Landvolk« bezeichnet.¹⁶ Sie ist gewissermassen eine ständige Einrichtung, die während der ganzen Zeit des Zweiten Tempels, wenn auch nicht ununterbrochen, funktionierte. Ähnlich standen die »sieben Honorationen der Stadt« an der Spitze der Stadtverwaltung, aber ihre Macht war ebenfalls eingeschränkt, denn sie unterstanden der Aufsicht der Gesamtbürgerschaft oder des »Standes der Städter«, welche die oberste Instanz darstellte. Zu Beginn hatten die Priester unter den Mitgliedern dieser Gremien die Überzahl, aber im Lauf der Zeit – noch vor der Tempelzerstörung – ging ihr Einfluss zurück, und der Anteil der Schriftgelehrten oder Pharisäer, deren Ansehen sich nicht nur aus ihrer Gelehrsamkeit, sondern aus der Macht der breiten Öffentlichkeit herleitete, nahm zu.

Darunter befanden sich offenbar auch Repräsentanten der Städte, gewissermassen die Nachfolger der »Ältesten« in biblischer Zeit. Der Hohe Rat diente als gesetzgebende Körperschaft, führte die Aufsicht über das öffentliche und religiöse Leben und wurde zur obersten Entscheidungsinstanz in Sachen des kultischen und profanen Rechtes. Daraus folgt, dass die Pharisäer keine dem politischen Leben und der Gemeinschaft abgekehrten Männer der Religion waren, wie dies die meisten nichtjüdischen Forscher – offenbar unter dem Einfluss des Neuen Testaments – annehmen, denen sich einige wenige jüdische Forscher, darunter Fritz Baer, angeschlossen haben.¹⁷ In Wirklichkeit waren die meisten pharisäischen Gelehrten am politischen Geschehen beteiligt, wenn auch ihre Haltung nicht einheitlich war. In der Nachfolge der Propheten engagierten sie sich im politischen Leben, zogen die Machthaber öffentlich zur Verantwortung und nahmen den Kampf gegen das Unrecht auf, eben weil ihre Einstellung zu den Einrichtungen des Volkes und Staates eine durchaus positive war. Daher richteten sich ihre Angriffe gegen Alexander Jannai nicht gegen das Königtum als solches, vielmehr waren sie darauf bedacht, das Recht und die Würde des Hohen Rats als dem Repräsentanten des Volkes gegenüber dem Königtum zu wahren.

Dieser Zug zur Einschränkung der Rechte des Hohen Rats lässt sich bekanntlich auch an den Münzen beobachten, die Alexander Jannai prägen liess, auf denen die Inschrift »Gemeinschaft der Juden« (*Chewer haJehudim*), womit der Hohe Rat von ganz Israel bzw. der gesamten Nation gemeint war, nicht mehr erscheint. Als die Abgesandten des Volkes vor Pompeius mit der Bitte auftraten, die Priesterherrschaft wiederherzustellen, wollten sie die Herrschaft *des Volkes* wiederherstellen, nicht etwa ihre politische Freiheit zugunsten römischer Bevormundung aufgeben, wie von manchen Forschern unterstellt wird. Sie plädierten gegen die Gewaltherrschaft der Hasmonäer und für Wiederherstellung der Regierung von Hochpriester und Hohem Rat, die in persischer und hellenistischer Zeit demokratischen Charakter getragen hatte (dazu Josephus, *antiquitates* XIV 3, 2). Während der Hochpriester für die Belange des Tempels zuständig war, lag die Sorge für die öffentlichen Angelegenheiten in den Händen der »Besten des Volkes« (des *Hohen Rates*).¹⁸

6. Der beste Weg zur Aufhebung der Unterschiede zwischen verschiedenen Volksgruppen und Beteiligung der gesamten Bevölkerung an den staatlichen Belangen bestand in der Förderung des *Tora-Studiums*. Im Unterschied zu anderen Staaten und Religionen war die jüdische Regierung in erster Linie dazu verpflichtet, für Verbreitung der religiösen Bildung zu sorgen. Auch dies ist ein Zeichen für die demokratischen Bestrebungen von Esra, den Männern der Grossen Versammlung und den Pharisäern, dass sie daran interessiert waren, dass die Bevölkerung sich in der Weisung auskannte und nicht auf die Priester als Mittler angewiesen war. Laut Maimonides ist die Grösse und Vollkommenheit eines Staates danach zu beurteilen, wieweit er seinen Bürgern die Möglichkeit bietet, sich dem intensiven Lernen der Weisung zu widmen. Dazu waren Lehrhäuser und Synagogen bestimmt. Auch im *Synagogengebäude* kommt seit eh und je die zweifache Orientierung der jüdischen Gemeinschaft zum Ausdruck. Bereits in der Stiftshütte befand

¹⁴ Dazu Gerhard Ritter, *Parlament und Demokratie in Grossbritannien*.

¹⁵ 2. Kö 11, 17: »Da schloss Jehojada den Bund zwischen Gott und dem König und dem Volk, dass es ein Gottesvolk sein sollte, sowie zwischen König und Volk.« Dazu E. E. Urbach, *Am haArez*, in: *World Congress of Jewish Studies I* (Summer 1947), Jerusalem 1952, S. 362–366.

¹⁶ Dazu E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs I*, Jerusalem 1975, S. 567; L. Finkelstein, *The Pharisees and the Men of the Great Synagogue* (hebr mit engl. summary), New York 1950, S. 53; G. Alon, *Die Einstellung der Pharisäer zur römischen Obrigkeit und zum herodianischen Königshaus* (hebr), in: *Zion* 3 (1938).

¹⁷ G. Alon, a. a. O.

¹⁸ G. Alon, a. a. O., ferner J. Ephron, *Der Makkabäer-Aufstand in der modernen Historiographie* (hebr), 1963.

sich einerseits die goldüberzogene Lade, mit Gold bekränzt, ein Zeichen für die »Krone der Tora« (laut Raschis Kommentar zur Stelle) und andererseits der ebenfalls goldüberzogene Tisch, goldbekränzt, ein Zeichen für die »Krone des Königtums«: die Verwaltung des Staates hat nämlich zwei Aspekte, zum einen die Legislative und die übrigen Funktionen des Staates im Innern, zum anderen die Verteidigung des Staates gegen Bedrohung von aussen (dazu der Kommentar des *Seforno* zu Ex 25, 23). Nach Auskunft der archäologischen Befunde bestanden auch in der antiken Synagoge die beiden Zentren: Schrein und Podest. Die Ausrichtung auf den Tora-Schrein steht für die Erhebung der Gemeinde und ihre Hinwendung nach Jerusalem und zu Gott, während das Podest, von dem aus die Tora gelesen und das Volk angeredet wird, die Bedeutung der Gemeinde hervorhebt. Deshalb sind insbesondere in sephardischen und italienischen Synagogen die Sitzplätze von beiden Seiten auf das Podest hin orientiert und in der Mitte ein freier Raum, wie dies in den alten Ghetti (Venedig) oder an den zentralen Plätzen (Siena) in Italien zu beobachten ist. Der freie Raum diente zur Versammlung der Gemeinde, denn neben Gebet und Studium war die Synagoge auch zur Versammlung der ganzen Gemeinde bestimmt.¹⁹ Zwischen Schrein und Podest bestand ein dauernder Wettbewerb. Ziel war die Versöhnung von beiden, die Vereinigung von Himmlischem und Irdischem, von Gemeinde und Heiligkeit des Schöpfers, von Ratio und Mysterium.²⁰ Als Abkömmling der Aufklärung hätte die jüdische Reformbewegung eigentlich eine Form der Synagoge mit Podest in der Mitte wählen müssen; die Wahl einer Art Kirchenraum dagegen ist dazu angetan, die Besonderheit zu verwischen und die Ähnlichkeit zum christlichen Gottesdienst zu betonen.

Bei der Sorge um Freiheit und Gleichheit der Bürger im Staate ist die Tora auch auf deren *wirtschaftliche* Unabhängigkeit bedacht. Jedem war sein Teil an Grund und Boden, der Hauptquelle für Produktion und Erwerb, zugesichert; daher waren Grund und Boden nicht sein privates Eigentum und konnten nicht unbefristet verkauft werden. Auch wer sein Land aus triftigen Gründen verkaufen musste, hatte die Möglichkeit, es zurückzuerwerben, und spätestens im »Jubeljahr« kehrte es an ihn zurück. In jedem siebten Jahr war der landwirtschaftliche Ertrag Allgemeinbesitz. Und wenn ein einzelner wirtschaftlich zusammenbrach, war die Gesellschaft insgesamt zu seiner Unterstützung verpflichtet: »Wenn dein Bruder herabsinkt und seine Hand wankt neben dir, fest halte ihn, Gast und Beisass, so lebe er neben dir!« (Lev 25, 35). Die Tora lehnt eine Weltordnung ab, in der ein Mensch den andern ausnützt, einer den andern unterdrückt und Menschen über Menschen herrschen. Der italienische Bibel-Kommentator *Seforno* (1470–1550), der in der Regel einen wachen Sinn für die politischen Implikationen des Bibeltextes hat, schreibt zum Vers Lev 25, 38: »Ich bin euer Gott, der ich euch führte aus dem Land Ägypten, euch zu geben das Land Kanaan, euch Gott zu sein.« – »Zu diesem Ziel sollt ihr alle gelangen, daher sollten die politischen Angelegenheiten bei euch dergestalt geregelt sein, dass ihr *miteinander* leben könnt und einer dem andern hilft, diesen Vorsatz hinauszuführen.«

7. Die ideale israelische Regierungsform kennt keine Herrscherpersönlichkeit, der als solcher Respekt zu zollen wäre. Gott wohnt gerade nicht unter Helden und Gewaltmenschen, sondern unter den Niedrigen und Demütigen. Von Moses, der die Führergestalt in edelster und vollkommenster Form darstellt, heisst es: »Der Mann Mose aber war sehr demütig, mehr als alle Menschen« (Num 12, 3). Personenkult hat im Judentum keinen Raum, weder zu Lebzeiten noch nach dem Tod einer überragenden Persönlichkeit. Auch ihre Verfehlungen und Schattenseiten werden keineswegs verheimlicht, wie dies bei Moses, David und anderen festzustellen ist. Besonders im Midrasch wird dieses Moment ausgeführt. Aufgrund von sorgfältiger Analyse von Schriftversen (Ex 33, 8 und 38, 21) kommt der Midrasch zu der Auffassung, dass Moses über sämtliche mit der Errichtung der Stiftshütte verbundenen Ausgaben Rechenschaft ablegen musste, weil der Verdacht geäussert wurde, er habe öffentliche Gelder für seinen privaten Gebrauch unterschlagen.²¹ Und zu Num 16, 15 bemerkt *Seforno*: »Meine (d. h. Moses) Herrschaft über sie (die Israeliten) diente ausschliesslich ihrem Wohl und der Besorgung ihrer Angelegenheiten, keineswegs meinem persönlichen Nutz und Frommen, wie dies unter Herrschern sonst üblich ist.« Und *Raschi* schreibt zu dem Fürsten, der schuldig geworden ist (Lev 4, 22): »Wohl der Generation, deren Fürst sich die konkrete Wiedergutmachung seines Fehlers angelegen sein lässt – von innerlicher Reue ganz zu schweigen.« Und als Moses Gott bat, einen Mann über die Gemeinde zu setzen, sprach er laut Raschi ungefähr folgendermassen: »Der Sinn jedes einzelnen ist dir bekannt, wie keiner dem andern gleicht; setze über sie einen Leiter, der jeden einzelnen nach seinem Sinne trägt.«

Könige, Fürsten, leitende Persönlichkeiten, alle Besitzer von Macht – so auch die Gemeindebeamten in späterer Zeit – sind gewarnt, der Gemeinde gegenüber nicht anmassend, überheblich und ausschweifend zu sein: vielmehr werden Hingabe an ihr Amt, Tapferkeit, Durchsetzung von Disziplin und persönliches Vorbild von ihnen verlangt.²²

Wenn das Volk sich vergeht, werden in erster Linie seine Leiter zur Verantwortung gezogen. Unsere Meister lasen den Vers Dt 1, 13 dergestalt, dass er besagt: die Schuld des Volks ruht auf seinen Leitern, wenn diese von ihrem Einspruchsrecht keinen Gebrauch gemacht haben. Andererseits ist die politische Leitung in erster Linie zu milder Regierung angewiesen: »Er (Moses' Nachfolger) soll vor ihnen hinaus- und hineingehen, und sie sollen ihm aus eigenem Antrieb folgen, nicht wie jemand, der gewaltsam geschleppt wird.«²³

Dieser Staat und dieses Volk unterschieden sich also von anderen Völkern und Staaten darin, dass sie »den Schauplatz der Geschichte betraten als eine Gemeinde, die in dieser Welt einzigartige religiöse und gesellschaftliche Ideale verwirklichen wollte.«²⁴ Nach F. Baer entstand unter den Hasmonäern jene beispielhafte natürliche Gesellschaft von Gelehrten und Frommen, die bestrebt war, die menschlichen Ideale von Gerechtigkeit, Gleichheit und Schlichtheit – die ihren Ursprung in göttlicher Inspiration haben – in die Tat umzusetzen. Tatsächlich hielten die Aristoteliker, als sie zum ersten Mal Juden

¹⁹ Dazu die jüngsten Ausgrabungen von Synagogen in Tiberias, Bet Schean, auf den Golan-Höhen, in Eschta'moa, Susia u. a. – Ferner die Beiträge von verschiedenen Gelehrten zur Institution der Synagoge, in: *Ma'hanaim* 95 (1964).

²⁰ Dazu J. Carlebach, in: *Jeschurun* 12 (1925), S. 93–111 (deutsch!).

²¹ Midrasch Tanchuma zur Stelle.

²² H. H. Ben-Sasson, *Denken und Leitung* (hebr.), Jerusalem 1959, S. 145 ff.

²³ *Kli jakar* (Kommentar des R. Ephraim Salomo ben R. Aharon von Luntschitz, 1550–1619) zu Num 27, 18.

²⁴ Y. F. Baer, *Israel among the Nations* (hebr.), Jerusalem 1955, S. 12.

begegneten, diese insgesamt für einen Stamm von Philosophen. Schon in biblischen Zeiten wurde dem Volk auferlegt, einen Staat nach dem Grundsatz der Verwirklichung der Tora zu errichten, »dass nicht euch ausspeie das Land, wann ihr es bemakelt« (Lev 18, 28). Selbst wenn hier einiges an Platons Idealstaat erinnert, so sind die Unterschiede doch unübersehbar. Platon entwirft eine vollkommene Gesellschaft, in der die verschiedenen Klassen völlig voneinander geschieden sind, wo sich nichts mehr verändert und wo die Herrscher auf jegliches Privatleben verzichten. Aber wie können – laut Platon – Menschen, die ihrer Natur nach unvollkommen sein müssen, eine Herrschaft auf metaphysischen, abstrakten, unantastbaren Grundlagen errichten?²⁵ Demgegenüber weiss der Prophet, dass sein Werk von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, dieses Scheitern aber eine vorübergehende Erscheinung ist und die Zukunft seines Volkes nicht beeinträchtigt.²⁶ »... die transmundane Gottesidee... schuf sich eine konkrete Volkssubstanz: eine adäquate Staatsverfassung sollte der lebendige Träger dieser Idee sein, die sich als Volkssitte, als individuelle Gesinnung in inneren weiteren Schwingungen realisieren soll. – ... die Gottesidee soll zugleich Staatsidee sein.«²⁷

8. In den Jahrhunderten nach der Tempelzerstörung hielt dieser Zustand im wesentlichen unverändert an, denn Juden bildeten weiterhin die Mehrheit der Bevölkerung im Lande und genossen, hauptsächlich nach innen, ein beträchtliches Mass an Selbständigkeit, wie aus Stellung und Wirksamkeit der Fürsten und des Hohen Rates hervorgeht. Das Fürstenhaus davidischer Abstammung stellte sozusagen das israelische Königtum unter den veränderten Zeitumständen dar und verkörperte die Hoffnung auf dessen völlige Restauration. Schon die Tatsache, dass dieses Amt im Wandel der Zeiten über Jahrhunderte hin in derselben Familie blieb, zeugt für seine bedeutende Stellung. Ähnlich auch die Funktion des »Oberhaupts der Diaspora« in Babylonien, im Sinne des Schriftverses: »Nicht weicht von Juda das Zepter, nicht zwischen seinen Füßen der Richtstab« (Gen 49, 10, dazu *Raschis* Kommentar). Es kam wohl zu gelegentlichen Zusammenstössen, wie etwa der Kontroverse zwischen Rabbi Jehoschua und dem Fürsten Rabbi Gamliel, oder zwischen Raw Saadja Gaon und dem Exiloberhaupt David ben Sakkai. In beiden Fällen wurde ein *Kompromiss* erzielt, ganz im Sinne der jüdischen Politik im Laufe der Zeiten (»Kompromiss ist besser als striktes Recht« – bSanhedrin 5b). Der Historiker Gedalja Alon fasst die Epoche unmittelbar nach der Tempelzerstörung folgendermassen zusammen: »Zweierlei Kräfte liegen hier im Widerstreit: 1. Gemeindefreiheit und -disziplin, 2. Kollektiv und monarchisches Prinzip, 3. geistiger und nationaler Führungsanspruch... Die beiden Gegenpole bestanden jeweils neben- und miteinander: die Freiheit bestand, wenn auch eingeschränkt: die Monarchie bestand – aber unter Aufsicht: national-politische Führung bestand – und daneben die kollektive religiöse Leitung, der eigene Autonomie zukommt und die mit jener eng zusammenhängt.«²⁸

Folglich hat das Königtum in Israel nie aufgehört, nur jeweils eine neue Gestalt angenommen.²⁹ Und so definiert der grosse Historiker Fritz Baer die besondere Eigenart der jüdischen Geschichte: »Das mittelalterliche Judentum verfügt über keinen freien Staat, besitzt aber einen ausgeprägten politischen Willen, und eben dieser Wille ist es, der – im Unterschied zu den übrigen Völkern – die Forscher geradezu dazu zwingt, diesen besonderen Lebenswillen des jüdischen Volkes im Exil eingehend zu betrachten und daraus auf das Schicksal der Nation zu schliessen.«³⁰

Dieselbe politisch-religiöse Strömung, aus der die Geschichte des jüdischen Volkes Gestalt gewann, hat auch die *Ortsgemeinde* hervorgebracht, das letzte Glied in der Kette jüdischer Repräsentativorgane in der Diaspora: Fürstentum, Oberleitung der Diaspora, Gaonat. Und man kann sagen, dass die Einheit der Nation durch das Fehlen einer zentralen Leitung nicht schwächer, sondern stärker geworden ist. Die Gemeinde, diese originale Schöpfung unserer Geschichte, die längst vor dem Exil entstand, passte sich allen Umständen an, und ihre Grundlagen haben sich sowohl in Osteuropa als auch in den muslimischen Ländern bis in die Moderne erhalten.³¹ In talmudischer Zeit ist allerdings, wie F. Baer auseinandersetzt, von der Gemeinde nicht viel zu vernehmen, wiewohl sie offenbar sowohl im Land Israel als auch in Babylonien weiterbestand; dies ergibt sich aus dem Gebet für die Gemeinde nach der Toralesung, das babylonischen Ursprungs ist, sowie aus dem bereits damals gebräuchlichen Terminus »heilige Gemeinde« zur Bezeichnung eines Ortes, an dem Juden wohnten, ferner aus den aus dieser Zeit erhaltenen Synagogeninschriften. Daneben war jedoch damals der Einfluss der Gelehrtenherrschaft besonders gross, vor allem in Babylonien zur Zeit der Geonim, als das zentralistische und autoritative Moment der religiösen Leitung in den Vordergrund gestellt wurde. Diese Zentralisierungstendenz griff von Babylonien nach *Spanien* (Sephara) über, während im Land Israel der Gemeinde ihr demokratischer Charakter erhalten blieb. Dies wirkte sich, über Italien, insbesondere auf die jüdischen Gemeinden in *Deutschland* (Aschkenas) aus, wie aus den kaiserlichen Privilegien und aus den Responses der rabbinischen Autoritäten jener Zeit hervorgeht. Diese Literatur zeugt davon, dass sich die jüdische Öffentlichkeit mit der ethischen und religiösen Tendenz der Gemeindeleitung identifizierte, die ihrerseits auf der Beziehung zu jedem Einzelnen sowie zur Gesamtöffentlichkeit basierte. Über den verbindlichen Charakter der Gemeindeinstitutionen herrschten offenbar zweierlei Ansichten. Nach einer Auffassung galt die Stadt oder Gemeinde nicht als juristische Person, sondern die Bewohner einer Stadt bilden eine öffentliche Körperschaft, die einer vertraglichen Grundlage bedarf, um für jedes einzelne Mitglied verbindlich zu werden (so nach Rabbenu Tam, *Raschis* Enkel). Die meisten Kommentatoren und Dezisoren jedoch betonten, dass nach Aufhören der obersten Instanzen des Volkes die Mehrheit jeder einzelnen Stadt den Rang eines hohen Gerichtshofes erhalten habe und diese Gemeinschaft somit über dieselbe Autorität verfüge

²⁵ Angeführt bei J. Talmon, *Die Anfänge der totalitären Demokratie* (hebr.), Tel Aviv 1955, Kapitel I.

²⁶ M. Buber, *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, Antrittsvorlesung gehalten an der Hebräischen Universität Jerusalem am 25. April 1938, in: *Der Morgen* 14 (1938).

²⁷ H. Graetz, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*, in: *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums* 3 (1846), S. 87.

²⁸ G. Alon, *Geschichte der Juden im Land Israel zur Zeit von Mischna und Talmud* (hebr.) I, Tel Aviv 1953, S. 201.

²⁹ S. Dubnow, in der Einleitung zum *Pinkas Medinat Lita*, 1925.

³⁰ Y. F. Baer, *Prinzipien der jüdischen Geschichtsforschung* (hebr.), 1931, S. 11.

³¹ Y. F. Baer, *Grundlagen und Anfänge der jüdischen Gemeindeorganisation im Mittelalter* (hebr.), in: *Zion* 15 (1950).

wie seinerzeit Fürst und Hoher Rat.³² Rabbi Eliahu Misrachi (Ende 15. Jh.) begründet diese Auffassung damit, dass die Macht des obersten Gerichtes in jeder Generation sich auf die Zustimmung der Gesamtbevölkerung stützt.³³ Die jeweiligen Gelehrten suchten einerseits willkürliche Entscheidungen der Mehrheit, die sich allein aus ihrer Position als Mehrheit ergaben, sowie die Unterjochung des Einzelnen unter die Mehrheit zu verhüten, vertraten andererseits aber nachdrücklich die Autorität der Gemeinde gegenüber dem Einzelnen sowie die Priorität der Gemeinschaftsinteressen gegenüber den Belangen des Einzelnen. »Die jüdischen Richter, ausgerüstet mit den richterlichen Attributen Stab, Geißel und Schofar, stellten den Rest der Königsherrschaft in Israel dar, und jede Verletzung der jüdischen Rechtsordnung galt als Verrat und als Anschlag auf die nationale Existenz.«³⁴ Ein ausgesprochenes Mittel zur Verteidigung des Einzelnen gegen willkürliches Vorgehen von Institutionen oder einer Mehrheit war der demokratische Brauch, »die Lesung aufzuhalten«, d. h., ein Einzelner konnte im öffentlichen Gottesdienst aufstehen und die öffentliche Meinung dadurch aufrütteln, dass er den Beginn der Toralesung verhinderte, bevor ihm nicht Wiedergutmachung des Unrechts, das ihm seiner Ansicht nach zugefügt worden war, zugesichert wurde. Im Zusammenhang mit dem öffentlichen und moralischen Charakter der Gemeindeinstitutionen ist auf die Bedeutsamkeit des häufigen, jährlichen oder dreijährlichen Wechsels hingewiesen worden.³⁵

9. Im Mittelalter bildete – jedenfalls in Mitteleuropa – jede Gemeinde eine gesonderte Einheit, sowohl nach der Verteilung der Bevölkerung als auch durch die Intensität des religiös-öffentlichen Bewusstseins. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts finden wir erstmals einen Landesverband von jüdischen Gemeinden: bekannt sind besonders der Verbund der Gemeinden von Mähren, sowie der Vier-Länder-Rat (Polen, Galizien, Litauen und Reussen) und der Rat des litauischen Staates. Gewählte Vertreter jedes Distrikts bildeten die Exekutive, das legislative Organ setzte sich aus Vertretern der einzelnen Gemeinden zusammen. Dieses Führungsgremium, in dem die materiellen und geistigen Leiter der Gemeinden sowie die bedeutendsten Gelehrten saßen, war das Zentrum einer Art jüdischer Autonomie. Nathan Hannover, der die Geschichte der Verfolgungen seines Volkes zu Beginn des 17. Jahrhunderts schrieb, berichtet: »Die Leiter der ›vier Länder‹ waren wie seinerzeit der Hohe Rat in der Quaderhalle; sie hatten die Vollmacht, ganz Israel im Königreich Polen zu richten, Beschränkungen aufzu-erlegen und Verfügungen zu erlassen und jedermann nach ihrem Dafürhalten zu bestrafen – alle schwierigen Fälle wurden vor ihre Gerichtsbarkeit gebracht.«³⁶ Die-

ser *Kahal* wurde von seinen Zeitgenossen als ein Regierungsorgan aufgefasst, und gelegentlich wurde der Vorzug der Autorität von materiellen und spirituellen Gemeindeleitern gegenüber der Situation in talmudischer Zeit betont, denn nun – mit den Worten von Benjamin Salonik vom Anfang des 17. Jahrhunderts – »pflegen die Gemeinden Leiter über sich zu setzen und sie mit Stab und Geißel auszurüsten, dass sie über die Gemeindebelange nach Gutdünken walten.«³⁷ Auf Effektivität der Selbstregierung und Durchsetzung ihrer Beschlüsse wurde Wert gelegt. So begründet ein Prediger im ausgehenden 16. Jahrhundert den Untergang der Rotte Korachs: »Sie gingen zugrunde von mitten der Gemeinde« (Num 16, 33) – Gott wollte nämlich, dass ganz Israel eine Gemeinde und eine Gemeinschaft bilden soll, und eine Gemeinde oder Versammlung braucht einen Leiter, damit nicht einer den andern verschlingt, sie aber widersetzten sich dem – daher gingen sie zugrunde.«³⁸ Auch Gewaltenteilung war gegeben: die säkulare Leitung war – um mit Prof. Ben-Sasson zu sprechen – aus dem Schosse des Königtums hervorgegangen, und das Rabbinat bildete die Fortführung des Hohen Rates.³⁹ Und *Sefer* deutet den Vers Dt 29, 9: »Ihr steht heute allesamt vor dem Herrn eurem Gott, eure Häupter, eure Stämme (Stäbe), eure Ältesten und eure Hauptleute« – »eure Häupter, die eure Stäbe sind, nämlich die Stäbe der Machthaber, als da sind Fürsten und Regenten, die den Herrscherstab tragen; »und eure Ältesten« – das sind die Richter; »und eure Hauptleute« – welche die Vollzugsgewalt über Prozessgegner haben. Und all diesen »Häuptern« obliegt es, die *Menge* darin zu unterweisen, was sie besser akzeptieren und was sie ablehnen sollten.«

Die religiös-öffentlichen Werte jedoch, auf die Gemeinde und Gemeinderegiment sich gründeten, kamen gerade in der Gründung von Vereinen zum Ausdruck, die nicht auf zentralistische Bestrebungen von oben herunter, sondern auf freiwillige Initiative der Gemeindemitglieder von unten zurückgingen. Diese übernahmen zahlreiche Funktionen, die normalerweise in den Aufgabenbereich der Gemeinde fallen. Gegenüber der übermäßigen Konzentration von Seiten der Gemeinde trat hier ein gesundes öffentliches Empfinden hervor in der Entfaltung freier Zusammenschlüsse zwecks Verwirklichung ethischer und religiöser Werte innerhalb der Gesellschaft.⁴⁰ Dies ermöglichte weiten Kreisen ausserhalb der Gemeindeleitung öffentliche Wirksamkeit. Natürlich waren auch dort Machtkämpfe an der Tagesordnung. Solche Erscheinungen prägten das Bild der Gesellschaft jedoch nicht entscheidend, tasteten vor allem den Charakter der Gerichte nicht an, die im allgemeinen nicht die Mächtigen bevorzugten, sondern sich bemühten, »den Bedrängten vor seinem Bedränger zu retten«. So wurden in vielen Responsen und Rechtsentscheidungen die Richter ermahnt, sich nicht den Mächtigen zu beugen, sondern recht zu richten: »Ihr aber fürchtet euch nicht . . . der in Wahrheit richtet, führe unsere Rechtssprüche glücklich hinaus, bringe unsere Richter wieder wie zu Anbeginn und richte die wankende Hütte Davids wieder auf . . . Zion wird durch Recht erlöst.«⁴¹

³² Dazu Baer a. a. O. S. 6 f. und S. 37 f.; er betont den chronologischen Unterschied zwischen den beiden Ansichten, letztere setzte sich erst im 13. Jahrhundert unter Einfluss von aussen durch. Ferner Sch. Albeck, Die Stellungnahme von Rabbenu Tam zu den Problemen seiner Zeit (hebr.), in: *Zion* 19 (1954): derselbe, Die Grundlagen der Gemeindeverfassung in Spanien (hebr.), in: *Zion* 25 (1960): A. Ch. Freimann, Mehrheit und Minderheit in der Öffentlichkeit (hebr.), in: *Jawne* 2 (1947), S. 1–6: L. Finkelstein, Jewish Self-Government in the Middle Ages, S. 121.

³³ Responsen des REM LVII.

³⁴ A. Ch. Freimann, Die aufs Land Israel bezüglichen Verordnungen daselbst (hebr.), in: *Luach ha'Arez* 1946, S. 110–125.

³⁵ M. A. Shulvass, The Jews in the World of the Renaissance, Leiden 1973: J. Halpern, Constitutiones Congressus Generalis Judaeorum Moravensium (1650–1748), Jerusalem 1951, Nr. 176 S. 57: M. Balaban, in: *Bet Jissrael bePolin* (ed. J. Halpern), Jerusalem 1948, S. 44–65: J. Katz, Tradition and Crisis, New York 1961, Kap. 9–13.

³⁶ R. Nathan (Neta) Hannover, *Jewen Mezulla*.

³⁷ H. H. Ben-Sasson, op. cit. S. 142 ff.

³⁸ Dazu H. H. Ben-Sasson, op. cit. S. 141: *Kli jakar* zu Num 16–18. Übrigens gründete wenig später Th. Hobbes in seinem »Leviathan« sein politisches Gedankengebäude auf ähnliche Argumentation.

³⁹ Op. cit. S. 156.

⁴⁰ Dazu A. de Tocqueville, Demokratie in Amerika I Kap. 11 und II Kap. 25.

⁴¹ S. Assaf, Gerichtshöfe und ihre Ordnungen (hebr.), Jerusalem 1924, S. 113, 143.

Die Grundtendenz, das religiöse Recht zu wahren und das Leben der Gesellschaft darauf auszurichten, wo immer Juden wohnten, schloss die jüdische Gemeinschaft zu einer Sondergemeinde zusammen und bestärkte sie in der Hoffnung auf vollkommene Erlösung.

10. Die spanischen und nordafrikanischen Juden, die an Staat und Gesellschaft ihrer nicht-jüdischen Umgebung in nicht geringem Masse beteiligt waren, machten sich nichtsdestoweniger über ihre wahre politische Stellung keine Illusionen, und die messianischen Erwartungen hatten unter ihnen nichts an Aktualität eingebüsst. Im Brief von *Chisdai ibn Schaprut* an den König der Chasaren (der uns hier nicht als historische Urkunde, sondern als Ausdruck, wie Juden damals empfanden, interessiert) heisst es: »Auf ihren tagtäglichen Einwand: »jedes einzelne Volk hat sein Königtum, ihr aber habt rein nichts auf Erden« haben wir nichts zu erwidern; als wir daher von unserem Herrn erfuhren, wie er in der Macht seines Königtums und der Gewalt seiner Soldaten einhergeht, waren wir freudig überrascht und erhoben unsere Häupter . . . möge uns das Königreich unseres Herrn zum rettenden Ausweg werden«. Keiner hat jedoch die Schmach und Widernatürlichkeit des Exils so tief empfunden und der persönlichen wie kollektiven Erlösungssehnsucht so erhabenen Ausdruck verliehen wie *Jehuda haLevi* in seinen Zionsliedern und seinem *Kusari*. Wichtig ist seine entschiedene Feststellung, dass nicht äussere Umstände das Exil herbeigeführt haben, sondern die Verleugnung der eigentlichen Bestimmung.

Aus anderem, allgemein-menschlichem Blickwinkel betrachtet *Maimonides* die Bedeutung des Staates, in dem die Tora in erster Linie – nach seiner Auffassung – zur Verwirklichung der Gerechtigkeit und Vervollkommenung des Menschen beitragen soll. Selbst das Wesen der messianischen Zeit, da die Gefangenen Zions heimkehren und das israelitische Königtum wiederhergestellt werden wird, besteht nicht in diesem wunderbaren Geschehen, sondern in der Befähigung der Menschen, die Gebote von Tora und Ethik aufzunehmen und die Beziehungen von Menschen und Völkern untereinander auf Gerechtigkeit zu gründen.

Insofern unterscheidet sich der Staatslenker von einem blossen Politiker und wird nahezu in den Rang eines Propheten erhoben; *Maimonides* führt unter seinen Eigenschaften auf (ein Zug, der sich im griechischen Denken nicht findet), er müsse »barmherzig und gnädig« sein.⁴² Ähnlich wie Platon fordert *Maimonides* von denjenigen, die zur wahren Erkenntnis gelangt sind, Sorge um die öffentlichen Belange, »denn ihre Hauptabsicht in all ihrem Tun bestand darin, Gott näher zu kommen, ein Volk zu schaffen, das Gott erkennt und ihm dient, »denn ihn habe ich erkannt, auf dass er gebiete seinen Söhnen . . ., dass sie wahren den Weg des Herrn, zu tun Recht und Gerechtigkeit«.⁴³

Mit der Vertreibung aus Spanien 1492 setzten die Hoffnungen auf baldige Erlösung mit erneuter Macht ein, denn neben Schmerz und Verbitterung vernahmen die Vertriebenen auch die Vorboten eines neuen Zeitalters. *Don Isaak Abarbanel*, der zunächst im Dienst des spanischen Königs, nach der Vertreibung dann im Dienst der Republik Venedig stand, bringt in seinem Bibelkommentar sowohl aus eigenem historischen Verständnis und persönlicher Erfahrung, als auch aus jüdischer Sicht seine Feindschaft gegenüber dem monarchischen System und

seine Vorliebe für das republikanische zum Ausdruck.⁴⁴ Im Grunde sieht er im Staat die Verkörperung des Bösen und der Sünde gegen Gott und die Natur und im politischen Leben und Ringen die Quelle von Verderbnis und Blutvergiessen. Insbesondere widerspricht das Königtum, wie gesagt, dem Charakter der israelitischen Herrschaft, denn »der Herr war ihr König, und es bestand keinerlei Notwendigkeit, dass sie einen menschlichen König haben sollten« (im Kommentar zum Königsgesetz Dt 17). Um diesem Übel einigermaßen zu steuern, wies er darauf hin, dass die verschiedenen Bevölkerungsschichten so weit wie irgend möglich an der Leitung des Staates beteiligt und die Autonomie der lokalen Instanzen verstärkt werden müssen. *Abarbanel* wies keinen Weg zur Herbeiführung der Erlösung, erwartete vielmehr aus seiner mystischen Einstellung heraus die baldige Erlösung auf wunderbarem Wege und bereitete damit den Boden für die messianischen Bewegungen, die da kommen sollten.

Einer der tiefstehendsten Denker im 16. Jahrhundert, der *Hohe Rabbi Löw* von Prag, der zwar selbst Rabbiner war, aber die Macht verabscheute (und es vorzog, seiner Gemeinde jahrelang ohne den offiziellen Titel Rabbiner zu dienen), wirkte für Reformen im Gemeindeleben, hielt Predigten und widersetzte sich entschieden dem herkömmlichen Rabbinertum, das auf Ehrenbezeugungen erpicht war, keine erzieherische Konzeption hatte und von den materiellen Leitern der Gemeinden völlig abhängig war. Er zog gegen die Überheblichkeit der Gemeindevorsteher und die Selbstsucht der Reichen zu Felde.⁴⁵ Er war gegen Zentralisierung im öffentlichen Leben und bemühte sich daher, eigenständige Initiative der Öffentlichkeit zu entwickeln und die Errichtung von Vereinigungen zu fördern, die sich auf den freien Willen ihrer Mitglieder gründeten. Er war grundsätzlich davon überzeugt, dass jedes Volk das Recht auf Unabhängigkeit hat und kein Volk das andere unterdrücken darf, und längst vor anderen Denkern äusserte er die Auffassung, dass auch das jüdische Volk von diesem seinem Grundrecht Gebrauch machen darf.

Israels Diaspora-Existenz rührt im Grunde nicht aus seiner Unterlegenheit anderen Völkern gegenüber, sondern im Gegenteil aus seiner Überlegenheit her, denn nach seiner dialektischen Auffassung ist, wer zu höherem bestimmt ist, entsprechend auch weiter entfernt von der ihm zugedachten höheren Vollkommenheit.⁴⁶ Israels rechter Platz ist – nach der Ordnung der Realität – im unabhängigen Land Israel, zumal es schon in der Zerstreuung und unter Fremdherrschaft insbesondere durch Erhaltung einer intakten Gesellschaft, Lernen der Weisung und öffentlichen Gottesdienst seine Einheit zu wahren vermochte. Bei der Rückkehr in sein Land wird das Volk seinen natürlichen Zustand und seine Vollkommenheit erlangen können – ein neues Sein, das nur durch die Aussöhnung von Gegensätzen zustande kommen kann. Dieses heilige Königtum Israels wird aus einem unheiligen Königtum hervorgehen, wie eine Frucht in ihrer Schale heranreift.⁴⁷

Diese Mischung von rational durchdachter, realistischer politischer Haltung mit mystischen Tendenzen verfügte

⁴² *More haNewuchim* I 54.

⁴³ Ebda III 51; vgl. Platons »Staat« VII.

⁴⁴ B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel*, 1953 (englisch); Y. F. Baer, *Don Isaak Abarbanel und seine Einstellung zu geschichtlichen und politischen Problemen* (hebr.), in: *Tarbiz* 8 (1936/7).

⁴⁵ A. Gottesdiener, *Der »Löwe« unter den Prager Gelehrten* (hebr.), Jerusalem 1928, S. 68 ff.

⁴⁶ Dazu *MaHaRaL* (= der Hohe Rabbi Löw), *Nezach Jissrael* Kap. 1, 2, 10, 25 und 32.

⁴⁷ Ebda Kap. 32, sowie *Gewurim* V, Kap. 18.

über gedankliche Macht und Tiefe, barg aber auch die Gefahr der Verunklärung in sich – wie wir am Beispiel des Sabbatianismus beobachten können.

11. Im Denken von Abarbanel und dem Hohen Rabbi Löw äusserten sich die Stürme einer wechselvollen Epoche, welche den Messianismus besonders unter den aus Spanien Vertriebenen zu heller Glut entfachten. Die verschiedenen Kriege im Orient, die Eroberung des Landes Israel durch die Türken sowie die Berichte von Reisenden über ferne Länder und die Existenz jüdischer Stämme daselbst regten die Phantasie an und belebten die Gerüchte von den zehn Stämmen des Nordreichs von neuem, die seit Eldad dem Daniten im Volk umgingen. Die Erzählungen von jüdischen Königreichen idealen Gepräges in Äthiopien, Arabien oder Indien erschienen den Diaspora-Juden wie eine Erfüllung der Verheissung »nicht soll weichen der Richtstab von Juda«, als Wiederentdeckung der verschollenen zehn Stämme und als ein Zeichen der baldigen Erlösung.⁴⁸ Es ist interessant, dass auch die Christen solchen Erzählungen Glauben schenkten, so dass die Erscheinung von *David haRëuveni* nahezu nichts Erstaunliches hatte, ebenso wenig sein Angebot, dem Papst mit den zahlreichen Truppen, die seinem königlichen Bruder zur Verfügung stünden, zu Hilfe zu kommen, und seine Bitte um moderne Waffen, um den Muselmännern in den Rücken zu fallen.⁴⁹ Charakteristisch für diese Generation und ihre Grossen ist die eigenartige Kombination von *Kabbala* mit der konkreten Suche nach unmittelbarer politischer Aushilfe. *Salomo Molcho*, der Mystiker, tat sich zusammen mit *David haRëuveni*, dem Mann des politischen Kalküls, und gemeinsam arbeiteten sie auf die Verwirklichung seines Planes hin. Sein Einfluss auf Rabbi Joseph Karo, einen Mann des Gesetzes und der mystischen Schau, der sich im Jahre 1536 zusammen mit seinen Gefährten in Safed niederliess, war erheblich, und dort schlossen sie sich *Rabbi Jaakow beRaw* an. Mit ihm gedachten sie die rabbinische Ordination zu erneuern, dadurch das Volk zu einen und das Land Israel wieder zum Zentrum der Tora für das ganze Volk zu machen. Dieser Plan scheiterte am formal begründeten Einspruch von *Rabbi Levi ben Chawiw*. Dieser war aber auch der Sondermassnahme als solcher abgeneigt, denn nach seiner Ansicht »sollten wir befähigte und gewissenhafte Richter im ganzen heiligen Lande einsetzen, all die Fälle zu entscheiden, die bis jetzt anstehen. Und mit der Erfüllung dieses Gebotes wird uns vielleicht die baldige Wiedereinsetzung unserer Richter sowie des Hohen Rates in der Quaderhalle zuteil«.⁵⁰ Dieser Gedanke, die Nation durch Zentrierung der Tora zu einen, war es, der Rabbi Joseph Karo den Anstoss zur Schaffung seines grossen halachischen Werkes *Bet Joseph* gab.

Auch *Joseph der Fürst* vereinigte mystische Momente mit rationalen politischen Erwägungen, als er das Werk der Männer von Safed im Hinblick auf politische Realität, äussere Sicherheit und wirtschaftliche Prosperität zu vervollständigen suchte. Sein politischer Plan war dem von *David haRëuveni* radikal entgegengesetzt. Er gedachte die gewaltige militärische und politische Macht des türkischen Reiches zum Schutz der Juden auszunützen, dass diese das Joch der christlichen Staaten abschüt-

teln könnten. Wenn sein politisches Konzept von Historikern auch etwas überbewertet worden ist,⁵¹ so besteht doch kein Zweifel daran, dass er sich auch im Dienst des Sultans als jüdischen Politiker sah und seinem Volk den Weg zu bleibenden politischen Errungenschaften zu ebnen suchte, sobald sich ihm eine Gelegenheit bot.

Auch *Menasse ben Israel* war von messianischem Gedankengut und dem Enthusiasmus eines Abarbanel beseelt. Die Weltgeschehnisse erschienen ihm als die letzten Stufen auf dem Weg zur Erlösung und zur Endzeit. Aufgrund der Überzeugung, dass der Messias nicht kommen werde, bevor das jüdische Volk nicht bis an die Enden der Erde zerstreut sei, forderte er die Wiederansiedlung der Juden in England, das bereits seinem Namen nach (hebr.: *anglia* – *angle* = äusserstes Ende) als »Ende« der Erde galt. Dies hat mit dem dialektischen Anstrich der kabbalistischen Ideen⁵² zu tun, der sich in diesem Falle geographisch ausprägte.

12. Unter der Wucht des Scheiterns der messianischen Bewegung und dem Wehen des aufklärerischen Geistes brachen gesellschaftliche Schranken zusammen. Nunmehr konnten viele hoffen, dass »kein Ort sei, an dem nicht danach gestrebt werde, die Menschheit zu befreien und dem Menschen allerorten ein Leben in Reinheit und Heiligkeit auf Erden zu ermöglichen. ... Vor unseren Augen rückt das Königtum Gottes auf Erden näher, nach dem die Menschheit sehnsüchtig verlangt« (aus den Protokollen der Rabbinerversammlung 1845 in Frankfurt). Diese stellten sich also vor, sie könnten völlig in ihren jeweiligen Heimatländern und der dortigen Bevölkerung aufgehen. Im Jahre 1846, auf dem Höhepunkt der Emanzipationsbewegung, wies der Historiker *Graetz* auf die zentrale Bedeutung des Staatsgedankens im Judentum hin, denn »das Judentum ist ... ein Staatsgesetz«. »Das Judentum ohne den festen Boden des Staatslebens gleicht einem innerlich ausgehöhlten, halbentwurzelten Baume, der nur noch in seiner Krone Laub treibt, aber nicht mehr imstande ist, Äste und Zweige schießen zu lassen.«⁵³ In diesem Punkt hat *Graetz* erheblich auf Moses Henn und dessen »Rom und Jerusalem« eingewirkt. Auch *Hermann Cohen* (1842–1918), ungeachtet seiner Vorbehalte gegenüber *Graetz*, führt in seinem letzten Werk »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« die jüdische Auffassung vom Ort des Staates weiter und vereinigt dabei auf originelle Weise deutschen Idealismus und Judentum⁵⁴. Der Staat, ein allzu beschränktes und konkretes Werkzeug zur Verwirklichung so abstrakter Ideale wie Menschheit und Ethik, bringt diese Ideale dem Individuum nahe, dessen Bewusstsein seiner selbst als Individuum ihm wiederum nur aus seiner Zugehörigkeit zum Staat und seiner Beziehung zum menschheitlichen ethischen Ideal, wie es im Staat verwirklicht wird, zukommt.

Das Verhältnis des Menschen zu seinem Gott ist abzulesen an seinem Verhältnis zu seinem Mitmenschen, dem Ebenbild Gottes. Seine Menschlichkeit erweist sich daran, ob er an der Not seines Mitmenschen teilnimmt; durch Armut werden Kultur und Moral beeinträchtigt

⁴⁸ Zu David haRëuveni A. Z. Aescoly, in: JQR 28 (1937/7), 1–45, 241–259 und in: REJ 105 (1939), S. 120–124.

⁴⁹ Dazu ferner A. Schodet, in: Zion 35 (1970).

⁵⁰ Die Abhandlung des RaLBaCH zur Abschaffung der rabbinischen Ordination ist abgedruckt bei J. I. Maimon, Zur Erneuerung des Hohen Rates in unserem erneuerten Staat (hebr.), 1951, S. 59 ff.

⁵¹ C. Roth, *Bet Nassi*, 2 Bände; sowie sein Beitrag über Don Joseph den Fürsten als Baumeister von Tiberias in: Sinai 30 (1952), S. 295–317. Ferner P. Rosenblüth, Politisches Denken und Tun (hebr.), in: *Ma'janot* 7.

⁵² Dazu G. Scholem, Sabbatai Sevi – the Mystical Messiah, Princeton 1973, Kap. I.

⁵³ H. Graetz, Die Konstruktion der jüdischen Geschichte, loc. cit. S. 88 f.

⁵⁴ H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 2. Auflage Frankfurt/M. 1929.

und gefährdet. Demnach verwirklicht sich Religion nur durch einen Staat und seine Sozialgesetze, die auf Abschaffung von Unrecht und Armut gerichtet sind. Cohen weist die konsequente Durchführung des Monotheismus in allen Bereichen der Realität – Ethik, Religion, Recht und Politik – auf, wobei er von der liberalen jüdischen Theologie des 19. Jahrhunderts erheblich abweicht. Laut Cohen waren auch die Propheten nicht Philosophen, sondern Politiker, und als solche folgen sie den Idealen exakter als Platon. Trotz seines Verhaftetseins in den Gedankengängen des Liberalismus gelangt Cohen zu positiver Einschätzung der jüdischen Nation als dem Rahmen zur Wahrung ihrer eigentümlichen religiösen Kultur. Obwohl verschiedene zeitbedingte Anschauungen veraltet sein mögen, ist Hermann Cohens Lehre doch dazu angetan, uns bei der Suche nach jüdischer Identität, der Definition unseres Status als politisch-nationales Wesen unter den Völkern und bei der Bestimmung unseres Ortes im gegenwärtigen Stadium der allgemein menschlichen Entwicklung zu leiten.⁵⁵

13. Das politische Erbe des Volkes Israel, das seine Wurzeln in der Bibel und gelegentlich in der mündlichen Tora hat, bildete ein befruchtendes und vorwärtstreibendes Moment in der politischen Entwicklung der Völker. Es waren die Häupter der katholischen Kirche, denen im 11. Jahrhundert die Lehre von der *Volkeherrschaft* in einem umfassenden Propagandafeldzug, dem ersten in seiner Art, als Waffe im Kampf gegen widerspenstige Könige diente. Mit Berufung auf Samuel, Saul und die Makkabäer wurden das Recht und sogar die Pflicht des Volkes hervorgehoben, sich einem Herrscher, der sein Amt missbraucht und das Gesetz übertritt, zu widersetzen. In diesen Kreisen wurde erstmals – wiederum im Geiste der Bibel – die Lehre vom Vertrag zwischen Volk und König sowie zwischen diesen beiden und Gott aufgestellt, nach der das Volk souverän ist und daher seinen König wählt.⁵⁶ Weil beide dem obersten Gesetz unterworfen sind, darf das Volk den König absetzen, wenn er seine Macht zum Bösen gebraucht. Diese Gedanken waren ungeheuer einflussreich. Durch ihren Anstoss und unter Leitung der Kirche von Rom erhob sich bereits im frühen Mittelalter die erste Volksbewegung in den norditalienischen Städten, und vielleicht waren auch sie es, die dazu führten, dass sich zu Beginn des 14. Jahrhunderts die schweizerischen Kantone gegen die habsburgische Herrschaft erhoben und mit der Errichtung des ersten auf direkte Volkeherrschaft gegründeten politischen Gemeinwesens im Jahre 1315 ihre Unabhängigkeit erklärten und ihrer Sehnsucht nach auf Freiheit und Gerechtigkeit beruhender Gottesherrschaft Ausdruck verliehen. Rückkehr zur Bibel, zum frühen, wahren Christentum und damit zu sozialer Gleichheit und gerechter Verteilung des Landes – das stand auf den Bannern der Bauernaufstände im ausgehenden Mittelalter, die mit den Namen Wicliffe, Huss und Müntzer verbunden sind.

Im 16. Jahrhundert, als sich die neue aufgeklärte Gesellschaft abzuzeichnen begann, wo die Bibel aus dem Original in die Sprachen der Völker übersetzt wurde, regte die Lektüre der Heiligen Schrift zu Reformen nicht nur auf religiösem, sondern auch auf politischem und sozia-

lem Gebiet an. Im Unterschied zu Luthers Protestantismus, der die Religion auf das Privatleben des einzelnen Christen beschränkte, plädieren Calvin und seine Schüler für die biblisch verankerten Grundrechte des Volkes und des Menschen. Die Reformation samt ihren verschiedenen Ausläufern, die sich auflehnte gegen die Unterdrückung des Individuums, beruft sich ausdrücklich sowohl auf die Bibel als auch auf den Eidschwur der Schweizer Kantone. Sie alle haben ihren Ursprung in dem Bund zwischen Gott und dem Volk Israel, einschliesslich der Verpflichtung, den Bund zu wahren, und des Rechts, sich gegen einen Herrscher aufzulehnen, der ihn oder die Grundrechte des Volkes verletzt.

Diese Lehre der Calvinisten, die im frühen israelitischen Staat das Urbild einer modernen Gesellschaft erblickten, hat Aufsehen erregt und Veränderungen nach sich gezogen, sowohl im Frankreich der Hugenotten (was nach üblicher Auffassung »Brüder des Bundes« bedeutet), als auch in Holland und Schottland, in England unter Cromwell sowie in den ersten Kolonien auf amerikanischem Boden.⁵⁷ Die Puritaner mit Cromwell an der Spitze fanden in der Bibel ihr politisches Ideal. Der Kampf gegen die Übergriffe des Königs erschien als erneutes Aufnehmen des Kampfes gegen die Knechtung durch den ägyptischen Pharaon. Im Sinne der jüdischen Bibel, wonach der Mensch im Bilde Gottes geschaffen ist, formulieren puritanische Sekten ihre Forderungen nach Aufhebung despotischer Politik, Wahlrecht für jedermann (»Volkszustimmung«), nach einigen sogar das Recht auf Grundbesitz, auf das sich dann Locke in seinem Buch über die politische Herrschaft stützen sollte. Der Dichter Milton, Cromwells Sekretär, plädiert als erster für freie Meinungsäusserung in Wort und Schrift, wiederum mit Berufung auf das erste Kapitel der Bibel, wo den Menschen die Fähigkeit der Unterscheidung von Gut und Böse verliehen wird, ein Grundrecht, das kein Machthaber ihnen entziehen darf. In diesem Zusammenhang ist besonders hinzuweisen auf den bedeutenden politischen Denker James Harrington, der in seinem 1656 erschienenen Buche »Ozeanien« ein demokratisches, reformiertes England schildert, das im Geiste des alten Israel organisiert ist, wo es ein bürgerliches Volksheer und einen Hohen Rat gibt, die Bodengesetzgebung etwa ein Brach- und ein Jubeljahr vorsieht und die besitzmäßige Gleichheit die Grundlage für die Gleichheit in der Regierung bildet. Einer der Grundsätze, die er aus dem Aufbau des israelitischen Staates bezieht, ist die Gewaltenteilung, und bekanntlich wurden die meisten seiner Vorschläge im Regierungssystem der Vereinigten Staaten verwirklicht.

Als 1620 die ersten Puritaner nach Amerika ausgewanderten, schlossen sie noch auf der »Mayflower« ein Bündnis zur Verwirklichung der Ideale von Freiheit und Gerechtigkeit, und auch sie stützten sich auf biblische Grundlagen. Dieser Vorgang bildet den Grundstein zur Entwicklung der Vereinigten Staaten, und das biblische Vorbild wurde zu einem der Grundelemente des politischen Denkens und seiner praktischen Durchführung daselbst.⁵⁸ Viele der neuen Siedler gedachten in dem neuen Lande eine Regierung aufzubauen ähnlich der Regierung der Israeliten, bevor diese sich darauf versteiften, einen König zu verlangen, und etliche unter ihnen suchten dort sogar das hebräische Regime und die hebräische Sprache

⁵⁵ Dazu die Einleitung von S. Ucko zur hebräischen Übersetzung von Cohens Buch sowie den Artikel von M. Schwarcz in der Zeitung *haAretz*, Januar 1973.

⁵⁶ Dazu die Schriften von Mangold im Buch von K. Mürtz über die Publizistik zur Zeit Gregors VII. (deutsch).

⁵⁷ Eine gute Zusammenfassung bringt G. P. Good, *Democratic Ideas in the 17th Century*, Cambridge 1927.

⁵⁸ J. Arieli, *Das politische Denken der Vereinigten Staaten* (hebr.) I, S. 28 ff.

wiederzubeleben. Im »priesterlichen Königtum« in Massachusetts wurde 1641 ein Verfassungsentwurf unter dem Namen »Gesetze des Mose« vorgelegt, der weitgehend von den fünf Büchern Moses ausging, Sabbatruhe verordnete, die biblische Personenstandsgesetzgebung übernahm und reichlichen Gebrauch von Prügel- und Todesstrafe machte, da die mildernde Abwandlung durch die mündliche Weisung nicht berücksichtigt war.⁵⁹ Zweierlei Siedlungsformen entstanden, eine auf einheitlicher ideologischer Grundlage in Massachusetts und die andere, die Toleranz gegenüber Angehörigen anderer Religionen sowie den Eingeborenen übte, in Pennsylvania; beide setzten sich die Heilige Schrift zum Vorbild. Als sie die englische Vorherrschaft abschüttelten, fanden sie wiederum ihre eigene Geschichte im Auszug der Israeliten aus Ägypten vorgebildet. Sie legten Wert darauf, dass das ursprüngliche, göttliche, hebräische Regierungssystem keinen König vorsah, die Forderung nach einem solchen den Israeliten vielmehr als schweres Vergehen angerechnet wurde. Geraume Zeit vor der Unabhängigkeitserklärung wurde auf der Kirchenglocke von Philadelphia der Vers Lev 25, 10 eingraviert: »Ihr sollt Freilass ausrufen im Land all seinen Insassen«. Für die Unabhängigkeitserklärung wurde ein Stempel vorbereitet mit dem Bild des Pharao, der mit gezücktem Schwert den Israeliten nachjagt, ihm gegenüber Mose und sein Volk, ringsherum die Worte: »Auflehnung gegen Despotie ist Gehorsam gegen Gott«. Israels Freiheitskampf und seine politischen Institutionen dienten dem Aufstand der Vereinigten Staaten und ihrer fortschrittlichen Verfassung als Vorbild. Selbstverständlich schöpften deren Verfasser auch noch aus anderen Quellen, besonders aus Cicero und Rousseau, der seinerseits von der Bibel herkam, aus dem Calvinismus sowie dem Geiste der Schweizer Demokratie. Auf dem Gedenkstein, den seine Landsleute Rousseau setzten, ist er dargestellt, wie er mit der einen Hand sein Buch »Le contrat social« schreibt und mit der anderen auf die vor ihm aufgeschlagene Bibel als seine Hauptinspirationsquelle weist. Auch Tocqueville, der die Vereinigten Staaten im Jahre 1835 besuchte, war von dem Verhältnis von Freiheit und Religion, das im Unterschied zu seinem Heimatland Frankreich auf Gegenseitigkeit beruhte, zutiefst beeindruckt,

⁵⁹ L. L. Haskins, *Law and Authority in Early Massachusetts*, 1960.

wie er in seinem klassischen Werk »Demokratie in Amerika« hervorhebt. Diese Tendenz trug erheblich bei zur Festigung von Republik und Demokratie im öffentlichen Leben der Vereinigten Staaten, die aus dem Wunsch nach Errichtung eines »Königtums Gottes auf Erden« wie im alten Israel entstanden waren. Die Selbstidentifizierung des amerikanischen Puritanismus mit Israel und die Verlagerung des Schwerpunkts von persönlichem Heil zu kollektiver Verantwortlichkeit haben bedeutungsmässig auch etwas vom messianischen Bewusstsein des Judentums an sich.⁶⁰

Es lässt sich nicht leugnen, dass die Gründer der Vereinigten Staaten und ihre Nachkommen zum Teil von Optimismus und einem bisweilen überschwänglichen Glauben an den seiner Fesseln entledigten Menschen durchdrungen waren. Anders unsere Gesetzgeber, Propheten und Meister, die vor der Problematik und dem Zerstörungstrieb des Menschen nicht die Augen verschlossen, aber doch an seine Fähigkeit glaubten, sich zu erheben, durch Übernahme der Königsherrschaft Gottes hier und jetzt – im Gegensatz zu einer Welt menschlicher Könige und Gewaltherrscher – frei zu werden und dadurch die Welt verbessern zu helfen. Manchmal will es scheinen, als ob unser Staat, samt seiner zahlreichen Errungenschaften und auch Schattenseiten, sich aus Mangel an Kenntnis und Beziehung zu unserer Vergangenheit völlig von allem Früheren distanziert habe. Die fortschrittlichen unter den Staaten dagegen setzen ihren Stolz darein, ihr freiheitliches Regime auf Gedanken und Gesetze zurückzuführen, die sie aus unserem geistigen Erbe entnommen haben, und die vielen unter uns heutzutage belanglos scheinen mögen. Dabei könnten wir den grossen Schatz politischen Gedankenguts in unserem Volk, der in mancher Hinsicht kühn und originell sein mag, heutzutage gut gebrauchen, um unsere aktuellen Probleme anzugehen. Und vor allem: Nur auf diesem Wege – jenseits ideologischer Differenzen – und nicht nur durch theoretisches Lehren, vermag das Judentum für die junge, ihm entfremdete Generation zum lebendigen, von aktueller Bedeutsamkeit überströmenden Quell zu werden.

⁶⁰ J. Arieli, *Königtum Gottes in Amerika* (hebr.), in: *Religion und Gesellschaft in der jüdischen und allgemeinen Geschichte* (hebr.), Jerusalem 1965, S. 108 ff.

Moses Mendelssohn:

»Nacherinnerung«

an seine Auseinandersetzung
mit Johann Casper Lavater
(6. April 1770)*:

»Seit vielen Jahren ... habe ich zwischen Dogmatiker und Skeptiker eine Art von Mittel zu halten gesucht. Dogmatisch ... habe ich in Absicht auf mich, was die wichtigsten Punkte der Religion und Sittenlehre betrifft, meine Partei genommen. Ich stehe unverrückt auf der Seite, wo ich die meiste Wahrheit zu finden glaube. Aber ebenso skeptisch bin ich, wenn ich meinen Nächsten richten soll. Ich räume einem jeden das Recht ein, das ich mir anmasse, und setze das grösste Misstrauen in meine Kräfte, irgend jemanden, der auch Partei genommen hat, meiner Meinung zuführen zu können ...

Noch sind die Wahrheiten, die wir gemeinschaftlich erkennen und annehmen, nicht ausgebreitet genug, dass man ... einer öffentlichen Erörterung der zwischen uns noch strittigen Punkte grossen Nutzen versprechen könnte. In welcher glückseligen Welt würden wir leben, wenn alle Menschen die heiligen Wahrheiten annähmen und in Ausübung brächten, die die besten Christen und die besten Juden gemeinsam haben! Der Herr Zebaoth lasse bald die glücklichen Tage erscheinen, da niemand Böses tun ... wird. Denn die ganze Erde wird voll Erkenntnis des Herrn sein ... Es wird kein Mann seinen Freund lehren, noch ein Bruder den andern und sagen: Erkenne den Herrn; denn alle werden ihn kennen: beide, Klein und Gross.«

* Vgl. Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, Bd. 7, Stuttgart 1974, S. 47 f.

VI »Erziehung und Weltanschauung im Militär«

Aus einem Symposium, zu dem sich im Frühjahr 1976 acht Offiziere höheren Ranges der israelischen Armee mit Redaktionsmitgliedern der Zeitschrift »Petachim«^{*/**} in Jerusalem trafen

Nach einer Zusammenfassung der einleitenden Betrachtungen von R. J. Bentwich folgen je zwei Beiträge von der militärischen und der zivilen Seite.

R. J. Bentwich, der Herausgeber der Zeitschrift »Petachim«, schickte einige Thesen voraus:

- 1 Die israelische Armee ist die grösste und bedeutendste Schule im Staat Israel.
- 2 Erziehung braucht einen weltanschaulichen Hintergrund. Fragen nach dem Warum und Wozu militärischer Aktionen sind nur im kriegerischen Ernstfall fehl am Platze, müssen sonst aber sehr ernst genommen werden.
- 3 Die Kriege, die Israel zu führen hat, sind von allen europäischen Kriegen früherer Zeiten insofern verschieden, als hier Israels Existenz auf dem Spiel steht. Israel ist der Vorposten der westlichen Zivilisation gegenüber dem Ansturm der Dritten Welt mit sowjetischer Unterstützung.
Der Staat Israel verkörpert und garantiert den Fortbestand des jüdischen Volkes, das sich sonst durch Assimilation und Vernichtung in Kürze auflösen würde. Die meisten Israelis zeigen allerdings durch ihr Verhalten, dass sie sich dieser historischen Realität keineswegs bewusst sind.
- 4 Die Weltanschauung, die dazu angetan ist, die Härten israelischer Existenz ertragen zu helfen, ist der Zionismus, der seinerseits in einem jüdischen Bewusstsein wurzeln muss.
Die Besonderheit des jüdischen Volkes steht für alle Strömungen innerhalb des Judentums fest, wenn sie auch für einen religiösen Juden leichter in Worte und Vorstellungen zu fassen ist als für einen religiös nicht gebundenen.

Aharon Davidi

stimmt zunächst den Ausführungen von J. Bentwich im grossen und ganzen zu. »Zweifel hege ich nur daran, ob wir ein *auserwähltes Volk* sind, ich glaube nämlich nicht, dass ein Volk das überhaupt sein kann. Der Monotheismus und das Gebot der Nächstenliebe sind von Einzelnen ausgegangen, die überwiegende Mehrheit des Volkes dagegen hat Götzendienst getrieben, Witwen und Waisen bedrängt. Trotzdem glaube ich an das *Existenzrecht jedes Volkes*, solange seine Angehörigen dies wollen; insbesondere kommt dieses Recht einem Volk zu, dessen kultureller Kern trotz physischer Zerstörung und mannigfaltigen Versuchungen durch recht kleine Gruppen

über 3700 Jahre hin erhalten worden ist. Um den Bestand des Volkes zu gewährleisten, muss die Zahl der Getreuen erhöht und die Moral der Zugehörigen gestärkt werden.

Abgesehen von dieser kritischen Anmerkung stimme ich den Ausführungen über die konkreten Gebote des Zionismus heutzutage zu.

Erstens, es muss erneut hervorgehoben werden, dass der Zionismus zur Erhaltung des *Judentums* geschaffen wurde und dass er es war, durch den sich Menschen, die sich nach erfolgter Emanzipation völlig zu assimilieren drohten, als Juden begreifen lernten. Ja noch mehr: Der Zionismus hat auch die religiösen Kreise, die dem Geist des Judentums treu geblieben waren, von der messianischen Erwartung zum konkreten Tun gebracht. Wenn wir unsere Verpflichtung dem jüdischen Volk gegenüber von neuem auf uns nehmen, kommen wir damit auch auf das Faktum zurück, dass Israel der *Staat der Juden* ist.

Zweitens, die ideologische Selbstüberzeugung stärkt den *persönlichen Charakter*, auf dass die ideologischen Aussagen zu Werten werden; die Macht von Werten lässt sich nämlich daran ermassen, wie weit Menschen bereit sind, die betreffenden Sätze durch persönlichen Einsatz zu bewähren.

Der dritte Faktor unterstützt die beiden vorigen: Die *Schaffung von gesellschaftlichen Strukturen*, innerhalb derer die ideologischen Sätze und ihre Anwendung anerkannte Normen darstellen und diese Normen stark genug sind, Menschen zu aktivieren, die charakterlich nicht sonderlich robust sind.

Ich habe den Eindruck, dass der militärische Rahmen den beiden letztgenannten Forderungen entgegenkommt: Charakterbildung und Schaffung von Strukturen mit ausgeprägten Normen. Was dann noch fehlte, wäre vielleicht das eine: die Armee sollte zu einer *jüdischen Armee* werden. Die Tatsache, dass in dieser Armee auch Drusen Dienst tun, hindert dies nicht, denn bei diesen Soldaten handelt es sich um Gerechte aus den Völkern der Welt, die dem jüdischen Volk in seiner bedrängten Situation beistehen. Die Entscheidung muss gefällt werden, dass eine *offizielle Erziehung zum Juden* in der Armee vonnöten ist. Heutzutage ist die Armee-Ideologie von den persönlichen Ansichten des jeweiligen Vorgesetzten abhängig (so nach Auskunft eines leitenden Erziehungs-offiziers); und wenn wir uns darüber klar werden, was uns bevorsteht, ist das eine Gefahr.«

Jeschajahu Tadmor

Zionismus – das ideologische Fundament der Erziehung in Israel

Seit Aufkommen des Zionismus steht die Erziehung darin an zentraler Stelle. Während ihrer gesamten Geschichte war die zionistische Ideologie nicht ausschliesslich auf politische und gesellschaftliche Ziele ausgerichtet. Daneben hat der Zionismus mit nicht weniger Nachdruck kulturelle und erzieherische Zielsetzungen vertreten. Demnach wird zionistische Verwirklichung nicht nur am politischen Tun der jüdischen Gesellschaft oder des jüdischen Individuums gemessen, sondern auch an der Haltung

* Veröffentlicht in: *Petachim* 2 (35), Mai 1976, S. 1–29; ausgewählt und übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

** *Petachim* (wörtlich: Öffnungen), eine Vierteljahresschrift für jüdisches Denken, bringt die Problematik jüdischer Werte und ihrer Verwirklichung in unserer heutigen Zeit zur Sprache. Diese Zeitschrift will völlig freie Meinungsäusserung gewähren und selbst entgegengesetzte Meinungen nebeneinander respektieren und gelten lassen. Dadurch soll das religiöse Denken und Tun angeregt und ein Beitrag zur Erneuerung des religiösen Glaubens innerhalb der Judenheit geleistet werden. Mitglieder des Redaktionskomitees sind: Avraham Aderet, Raphael Arzt, Mordecai Bar-On, Joseph S. Bentwich, Jack J. Cohen, Joseph Emmanuel, Zeev Falk, David Hartman, Havah Lazarus-Yafeh, Michael Rosnak, Eliezer Schweid, Zvi Tsameret, Moses Cyrus Weiler.

und den Werten, die hinter diesem Tun stehen. In dieser Hinsicht ist der Zionismus nicht nur eine politische oder gesellschaftspolitische Ideologie, sondern ist eher als *erzieherisch-kulturelle Ideologie* zu bezeichnen. *Der Zionismus stellt ein ideologisches Element in der israelischen Erziehung dar.*

Die Problematik zionistisch-ideologischer Erziehung heutzutage

Seit dem Jom-Kippur-Krieg 1973 hat Ideologie im öffentlichen Leben wieder mehr Gewicht erhalten. Kontakte mit Jugendlichen heutzutage ergeben, dass jetzt zum ersten Mal in der Geschichte des Staates in zahlreichen Gruppen von Jugendlichen, allerdings einer Elite-Jugend, Fragen auftauchen, die früher in den Generationen der Begründung und Verwirklichung des Zionismus gestellt worden waren, woran sich die Gemüter erhitzen und die Geister geschieden hatten, und vor allem: die zum Lebensinhalt dieser Kreise geworden waren. Für die Dauer einer Generation waren diese Fragen latent vorhanden, aber verdrängt; nun werden sie von neuem aufgeworfen: Welches Recht haben wir auf das Land Israel? Wie sollte dieser Staat beschaffen sein? Wie haben wir uns den Arabern gegenüber zu verhalten? Was bedeutet »jüdisches Schicksal«? Was für eine Verbindung besteht zwischen Israel und der Diaspora? Wie lange sollen wir Krieg führen? Wie gelangen wir zu Frieden?

Aufgrund des Ausmaßes dieser Erscheinung, der Zahl der Fragesteller und des Grades ihres Engagements in den aufgeworfenen Problemen dürfen wir davon ausgehen, dass Grundfragen unserer Existenz im Bewusstsein der Jugend eine zentrale Stellung einnehmen. Man kann auch sagen, dass jetzt zum ersten Mal in der Geschichte des Staates die Jugend auf ihre Lebensrealität *intellektuell* reagiert.

Wer jetzt auf die Probe gestellt wird, das sind in erheblicher Masse die Erzieher. Diese sollten zu einer solchen Zeit Antworten geben, Anleitung bieten und einen unterschiedenen intellektuellen und ethischen Impetus vermitteln – müssen aber häufig feststellen, dass ihnen eben das fehlt. Die Verlegenheit vieler Erzieher – darunter natürlich auch der militärischen – wächst noch angesichts der Schärfe, mit der sich die Jugend zu Grundfragen der nationalen Existenz äussert. Die Äusserungen der jungen Leute sind tatsächlich oft hart und extrem, und nicht selten verdammen sie die jüdische Weltanschauung und die zionistische Ideologie in Grund und Boden. Kein Wunder, dass Erzieher sich darüber aufregen und ihrerseits ausfällig werden.

Solche extremen Äusserungen dürfen nicht auf die leichte Schulter genommen werden, man sollte allerdings auch nicht in Panik geraten, sie vielmehr auf ihren Charakter hin untersuchen. Die jungen Leute, die solche Fragen von verletzender Schärfe stellen, vertreten meist keine andere, entgegengesetzte Ideologie. Die wenigsten von ihnen haben eine umfassende Ideologie, die zur ihrerseits umfassenden zionistischen Ideologie in Widerspruch stünde. Vielmehr besteht ein leerer Raum, ein ideologisches Vakuum, das seelische Spannungen hervorruft und mit ideologischem Inhalt gefüllt werden will. Selbst wenn die Fragen ausgesprochen negativistisch formuliert sind, zeugen sie doch in der Regel nicht von einer nihilistischen Weltanschauung. Und vor allem: die ärgerlichen Fragen werden genau zu diesem Zweck gestellt, um Anstoss zu erregen. Sie werden den Erziehern provokativ ins Gesicht geschleudert, etwa: »Nun werden wir ja sehen, Erzieher, ob ihr darauf antworten und eure Ideologie recht-

fertigen könnt«. In den meisten Fällen ist der Jugendliche harmlos und gebärdet sich nur böse. Wir müssen das richtig verstehen und ihm entsprechend erwidern; aber solange wir noch beim Überlegen sind, wird er, dem es in seiner Haut gar nicht wohl ist, aggressiv und fragt: »Was soll das Ganze überhaupt?«

Für die Problematik von zionistisch-ideologischer Erziehung heutzutage in Israel lassen sich verschiedene Gründe aufführen:

1 *Im jüdischen Staat und Volk ist neuerdings ein heftiger politischer und ideologischer Kampf ausgebrochen.* Dieser konzentriert sich auf Themen, die ausgesprochene Grundlagen der Ideologie darstellen. Dies gilt insbesondere auf dem Gebiet der Idealvorstellung, das heisst für die eindeutige Auffassung von dem, was sein sollte, sowie im Bereich konkreter Verhaltensweisen, das heisst bei der nationalen und politischen Strategie. Diese Gegebenheiten machen es sowohl dem Erziehungssystem als ganzem als auch den Erziehern als Individuen objektiv schwer, in ideologische Richtung zu erziehen.

2 Seit dem Jom-Kippur-Krieg befinden sich *die Organe der israelischen Gesellschaft in einer schweren Krise.* Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Armee sind gewaltig ins Schleudern geraten und haben sich noch nicht wieder gefangen. Angesichts dieser Tatsache kann das Erziehungswesen nicht neutral bleiben. Die Bereiche innerhalb der Erziehung, die davon in erster Linie betroffen werden, sind die ideologische und die politische Erziehung.

3 Unter Erziehern bestehen *Zweifel, ob eine ideologische Erziehung überhaupt nötig und berechtigt ist.* Diese Haltung wird verschieden begründet. Manche argumentieren vom politisch-erzieherischen Standpunkt aus und sagt: »Als Erzieher kann und darf ich nicht zu einer Haltung erziehen, die ich selbst ablehne oder die mir zumindest zweifelhaft erscheint.« Andere argumentieren vom demokratischen Gesichtspunkt aus, wo eine bewusste ideologische Erziehung grundsätzlich abgelehnt wird. Wieder andere kommen von der Erziehungspsychologie her und geben zu bedenken, dass ideologische Erziehung insofern recht gefährlich werden kann, als sie ein negatives Persönlichkeitsprofil zu entwickeln droht (die »ideologische« oder »autoritäre« Persönlichkeit). Und damit sind die Argumente noch keineswegs erschöpft.

Zionismus als weltanschauliches Fundament der israelischen Armee

Ewas pathetisch liesse sich sagen, dass die israelische Armee nicht nur ein existentielles Hilfsmittel, sondern sogar ein »Produkt« des Zionismus ist – was noch nicht einmal übertrieben wäre. Die israelische Armee ist der konkrete, unmissverständliche Ausdruck von zionistischer Ideologie und Verwirklichung. In vieler Hinsicht symbolisiert die israelische Armee die Errungenschaften des Zionismus und ruft in noch stärkerem Masse zu Selbstidentifizierung auf als der Staat als solcher.

Der Zionismus stellt ein Hauptelement in der Weltanschauung der israelischen Armee dar. Er vereinigt in sich die »obersten Werte« der Gesellschaft auf nationalem, politischem und sozialem Gebiet. Viele »normative Werte« in der israelischen Armee – darunter Kampfgeist und Kriegsethik – werden von den »obersten zionistischen Werten« genährt und gehören auf diese Weise – und nur auf diese Weise – zu den Dingen, welche die israelische Armee gegenüber ausländischen Armeen auszeichnen. Dies lässt sich an Begriffen aus dem Bereich der militärischen Sicherheit überprüfen. Dabei ist festzustellen, dass diese entweder direkt und unmittelbar

oder über zwischengeschaltete Begriffe mit der zionistischen Weltanschauung zusammenhängen. Dies ist der Fall bei Werten wie Verteidigung, Besiedlung des Landes, nationale Solidarität, Liebe zum Land, beim Verhältnis zu den Arabern sowie bei der militär-internen Sozialethik.

Die Weltanschauung der israelischen Armee – und eine solche, bestehend aus Kriegskunst sowie einem ganzen Komplex von Werten, Grundbegriffen und fundamentalen Anschauungen, gibt es – umfasst zusätzlich eine weitere Gruppe von Werten, die nicht unbedingt mit der zionistischen Ideologie zu tun haben. Darunter sind zu nennen Werte wie kriegerische Techniken (Angriffsgeist, Hingabe an die gestellte Aufgabe, Disziplin etc.), kameradschaftliche Beziehungen (Teamwork, Rettung von Verwundeten u. ä.) und Führungsqualitäten (persönliches Vorbild, Erläuterung, Überzeugungsvermögen, Motivation u. a.).

Bei der Unterscheidung der Werte in äusserlich-formale und inhaltliche ist zu sagen, dass letztere grossenteils auf ideologischer Grundlage beruhen und im Fall der israelischen Armee auf der Grundlage der zionistischen Weltanschauung.

Die israelische Armee als erzieherischer Rahmen

Die israelische Armee stellt einen wichtigen erzieherischen Faktor dar. Damit sind hier nicht die verschiedenen Tätigkeiten des militärischen Erziehungswesens gemeint, so wichtig und segensreich sie sein mögen. Hier sollen vielmehr Faktoren herausgestellt werden, die sich aus dem Wesen der Armee ergeben. Schon der gesellschaftliche Aufbau der Armee sowie die besonderen Bedingungen, unter denen sich der Militärdienst vollzieht, bieten Anlässe und Möglichkeiten zu Erziehung und Sozialisierung. Im folgenden einige der beteiligten Faktoren:

1 *Die Armee bildet einen umfassenden, sehr intensiven Rahmen.* Das Militär bestimmt und lenkt die Verhaltensweisen des einzelnen Soldaten fast in allen Lebensbereichen. Der Soldat ist für lange Zeit eingezogen und auf lange Sicht an seine Einheit und seinen Standort gebunden, militärischer Autorität und Disziplin unterworfen.

2 *Die Wehrpflichtigen bilden eine einheitliche Altersgruppe.* Daher haben sie im Militär mehr Möglichkeiten zu Kontakt mit Altersgenossen, der ungleich intensiver ist und darum auf die gegenseitigen Beziehungen stärker einwirkt als anderswo. Der direkte Einfluss der Armee auf den Soldaten wird noch verstärkt durch das ständige *feedback* von seiten der Gesellschaft dadurch, dass die Kameraden wiederum die Werte, die sie vom allgemeinen Rahmen beziehen, auf ihre Umgebung ausstrahlen.

3 *Die Soldaten im Prozess des Erwachsenwerdens.* Die jungen Leute, die zum Militär eingezogen werden, stecken mitten im Prozess des Erwachsenwerdens. In Verhalten und Aktivität eines jungen Menschen in diesem Stadium herrscht natürlicherweise eine »Suche nach der eigenen Identität« vor. Daher neigt er dazu, Vorbilder nachzuahmen und sich zu identifizieren und ist Erziehung gegenüber aufgeschlossener. Das feine moralische Empfinden und das Streben nach dem Absoluten, die ebenfalls für dieses Alter charakteristisch sind, bieten einen guten Ansatzpunkt für Erziehung auf Werte und Ideologie hin.

4 *Situationen optimaler Aufnahmebereitschaft für Wertbegriffe.* Situationen erhöhter Aufnahmebereitschaft, »kommunikative Situationen«, ergeben sich im Militär häufig. Eine solche Situation kommt auf dem Hintergrund von Furcht und Abhängigkeitsbewusstsein zustande, die ihrerseits durch Unsicherheit und Gefahr hervor-

gerufen werden. Im Militär ist der Soldat einer Fülle von solchen Situationen ausgesetzt – bei Übungen, bei der Vorbereitung zum Kampf und im eigentlichen Kampfgeschehen – und befindet sich dadurch in einem Zustand kommunikativer Hochspannung. In solchen Situationen ist der Soldat für Wissen empfänglich, Einflüssen gegenüber aufgeschlossen und aufnahmebereit für Werte und Positionen.

5 *Die Führungsqualitäten des Vorgesetzten.* Im Militär verfügt der Befehlshaber über weitgehende Vollmachten, was ihm in den Augen des Soldaten von vornherein eine einflussreiche Stellung verleiht. Ausserdem ist die Führungsposition der meisten Vorgesetzten in der israelischen Armee unangefochten, und ihrem persönlichen Verhalten und Tun haftet etwas Beispielgebendes an; dies wiederum verschafft ihnen einen ungeheuren Vorteil, was die Einflussnahme auf ihre Soldaten anbelangt.

6 *Erzieherische Begegnungen.* Der Militärdienst als solcher, insbesondere in einer Gefechtsinheit, konfrontiert den Soldaten mit erzieherischen Situationen und Faktoren. Patrouillen durchs ganze Land, Stationierung in der Nähe von verschiedenen Typen von Siedlungen, alteingesessenen und wohl etablierten sowie neu errichteten, Aufenthalt an der Grenze u. a. – all dies bringt dem Soldaten erzieherische, darunter auch zionistische Werte deutlich und anschaulich zu Bewusstsein.

7 *Der Militärdienst als Verwirklichung.* Im Militärdienst verwirklicht der Soldat Werte, die über seinen privaten Interessenkreis hinausgehen. Gewollt oder ungewollt verwirklicht der Soldat – nicht selten das einzige Mal in seinem Leben – einen nationalen Wert durch konkreten persönlichen Einsatz. Diesem Prozess als solchem kommt eine hohe erzieherische Bedeutung zu.

Dazu ist zu bemerken, dass die hier aufgeführten Faktoren ein positives erzieherisches Geschehen nicht garantieren. Sie stellen das Potential der militärischen Struktur als solcher dar, das sich dann faktisch auf die erwünschten Werte hin auswirken soll.

Wege zu ideologischer Erziehung in der israelischen Armee

Die Existenz eines wirksamen Erziehungssystems in der israelischen Armee ist nur eine der Vorbedingungen für die Sicherstellung zionistisch-ideologischer Erziehung in der israelischen Armee. Die Minimalinhalte ideologischer Erziehung, welche das Erziehungssystem durch die ihm zur Verfügung stehenden Medien (Schulen, Seminare, einen eigenen Rundfunksender, Veröffentlichungen) vermitteln muss, umfassen:

1 *Judentumskunde* – Geschichte des jüdischen Volkes, die Beziehung zum Volk und Respekt für Religion und Tradition.

2 *Vaterlandsliebe* – unser Recht auf das Land, die historischen Beziehungen, das Erbe des Landes Israel.

3 *Israelische und jüdische Kultur.*

4 *Politische Bildung* – Israels Stellung auf der Bühne der internationalen Politik, Israel und die arabischen Staaten.

5 *Das Erbe der israelischen Armee.*

6 *Erziehung zum Staatsbürger.*

So wichtig die ideologische Erziehung sein mag, die durch die Institutionen des Erziehungswesens mundgerecht serviert wird, macht sie doch nicht die Hauptsache aus. *Wirksame ideologische Erziehung findet vorwiegend dann statt, wenn das gesamte Wesen der Armee als ein geistiges und werthafte erfasst wird.* Offenbar hat die Armee viel von ihrem früheren Image als geistige und werthafte Grösse eingebüsst. Ein solches Image ist – sofern es existiert – durchaus nicht abstrakt; die dienst-

tuenden Soldaten sowie die ganze Bevölkerung nehmen es ganz konkret wahr, und es legt sich in verschiedene Modalitäten auseinander.

Folgende Wege stehen der Armee offen, um die Dimension von geistigen Werten wiederzugewinnen, die für ihre Erscheinung ausschlaggebend sind:

1 Förderung einer hochentwickelten gesellschaftlichen Solidarität in der Armee und Betonung der gesellschaftlichen und nationalen Einheit in all ihren Körperschaften.

2 Sicherstellung voller und positiver Kommunikation zwischen den militärischen Diensträngen.

3 Absolute moralische Integrität der militärischen Verwaltung.

4 Zuwendung zu nationalen Aufgaben zusätzlich zu den Sicherheitsfunktionen.

5 Gezielte Förderung der erzieherischen Organe innerhalb der Armee sowie der Aufgeschlossenheit für wertbezogene Themata.

6 Der erzieherischen Fähigkeit sollte bei der Wahl und Beförderung von Vorgesetzten erhöhte Bedeutung beigemessen werden, und vor allem: diesen sollte eine einschlägige Ausbildung zuteil werden.

In der israelischen Armee besteht – über die oben dargelegte Problematik zionistisch-ideologischer Erziehung heutzutage hinaus – eine weitere Schwierigkeit bei der Vermittlung einer politisch-ideologischen Erziehung: nur der *nationale Konsensus* im weitesten Sinne kann dieser militärischen Erziehung zugrunde liegen. Somit sind scheinbar eine ganze Reihe von Themata sozusagen tabu, und was innerhalb des nationalen Konsensus übrigbleibt, sind Binsenwahrheiten allgemeiner Art, die meist keine operative Lösung erfordern. Trotzdem fehlt es den Vorgesetzten in der israelischen Armee nicht an Gelegenheiten, ihre Fähigkeiten unter Beweis zu stellen.

Erziehung ist im Grunde überhaupt nur (sokratisch gesprochen) »geistige Geburtshilfe«; es handelt sich um prä-Grundsatzdiskussionen und verschiedenen Positionen, und Analyse von Argumenten pro und contra. *Erziehung besteht in Klärung und Erläuterung.* Das ist alles, was die Untergebenen von ihren erzieherischen Vorgesetzten aus ideellem Gebiet erwarten. Daher helfen die Vorgesetzten ihren Soldaten bereits beim Verständnis von Grundsatzdiskussionen und verschiedenen Positionen, wenn sie nur einen wachen Sinn für das aktuelle Geschehen an den Tag legen und erzieherisch verantwortlich auf Probleme reagieren, mit denen sich die Öffentlichkeit konfrontiert sieht. Und vor allem: schon wenn sie ihren Soldaten erklären, inwiefern die Geschehnisse innerhalb und ausserhalb der Armee von werthafter Bedeutung sind, haben sie damit einen nicht unbeträchtlichen Beitrag zur zionistischen Erziehung geleistet.

Kampf gegen Unwissenheit und Entfremdung gefährdeter Jugendlicher – ein zionistisches Anliegen

Im Hinblick darauf, dass die israelische Jugend aus zwei verschiedenen Gruppen besteht – der des »ersten« und der des »zweiten Israel« – erheben sich spezifische Probleme bei der ideologischen Erziehung. Unter den Jugendlichen aus der Wohlstandsgesellschaft bestehen die Hauptprobleme in intellektueller Fundierung und Verstärkung des moralischen Impetus. Unter den Jugendlichen aus minderbemittelten Schichten besteht eine erheblich grössere Gefahr, die direkt die nationale Existenz bedroht. Es handelt sich um die *Gefahr der abgrundtiefen Unwissenheit, der Distanzierung und Abneigung gegenüber dem Zionismus.*

In meiner Eigenschaft als Oberkommandierender der den Streitkräften angeschlossenen Jugendverbände treffe ich häufig mit Jugendlichen aus unterprivilegierten Kreisen, jugendlichen Randsiedlern der Gesellschaft, zusammen, und jede dieser Begegnungen erschüttert mich von neuem. Vor allem: die Unwissenheit, was Grundbegriffe angeht, kennt keine Grenzen. Hunderte und Tausende von israelischen Jugendlichen haben auch nicht die leiseste Ahnung von Begriffen und Vorstellungen, die im Zentrum unseres historischen, nationalen, politischen und kulturellen Daseins stehen. Und ihre wenigen Kenntnisse sind häufig entstellt und verfälscht. Es ist unvorstellbar – was sie alles nicht wissen! Besonders schmerzlich und erschütternd ist jedoch ihre völlige Fremdheit gegenüber Wohlstandsgesellschaft, Establishment, Staat, Zionismus, jüdischem Volk und israelischer Armee. Ich treffe nicht wenige an, die es sich überhaupt nicht vorstellen können, jemals Wehrdienst zu leisten. Ich begegne Jugendlichen, die sich nicht im geringsten für das interessieren, was ausserhalb ihrer eigenen vier Wände vorgeht und die alle uns teuren Werte mit Füßen treten. Dies ist ein Nihilismus aus Not und Ignoranz – völlig verschieden vom intellektuellen Nihilismus.

Die Anzeichen der gesellschaftlichen Kluft bilden die schwerwiegendste Gefahr, die m. E. die israelische Gesellschaft bedroht – und sie werden auch für die Qualität der Armee gefährlich. Denn diese ist unter anderem das Resultat des Zusammengehörigkeitsgefühls, des Solidaritätsbewusstseins, welches das ganze Volk umfasst. Im entscheidenden Augenblick auf dem Schlachtfeld, wenn es darum geht weiterzukämpfen, kommt der gesellschaftlichen Solidarität unter den Faktoren, welche eine Einheit oder ein Team motivieren, zweifellos entscheidende Bedeutung zu. Und es ist nicht allein die Gruppendynamik unter den Soldaten, welche die jeweilige kleine Einheit ausmachen, auf der diese Solidarität beruht, sondern sie hängt mit tieferen Schichten von sozialer und nationaler Solidarität zusammen, die in der israelischen Gesellschaft grundlegend vorhanden ist. Und eben diese Solidarität ist ins Wanken geraten. Gemäss dem nationalen Stereotyp herrscht unter den Kämpfenden eine unbedingte Kameradschaft, und während des Kampfgeschehens hilft jeder Soldat jedem, ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Herkunft. Und die Wirklichkeit entspricht diesem Stereotyp in etwa. Trotzdem möchte ich behaupten, dass die soziale und nationale Solidarität, von der das gewünschte Verhalten abhängt, nicht automatisch gewährleistet ist; auf ihre Entfaltung muss vielmehr hingearbeitet werden.

Auf diesem Hintergrund sollte m. E. in der zionistischen Erziehung in Israel heutzutage nicht die intellektuelle ideologische Erziehung einer elitären Jugend an erster Stelle stehen, sondern *energisches erzieherisches Vorgehen gegen Unwissenheit und Entfremdung einer gefährdeten Jugend.* Aber es ist gar nicht nötig, einem dieser Ziele den Vorrang über das andere einzuräumen, denn es ist nicht einzusehen, weshalb nicht beide in zwei parallelen kombinierten Anläufen erreicht werden sollten.

Eliezer Schweid

verteidigt zunächst die Konzeption eines »heiligen Krieges« im Sinn von Kampf um die physische und geistige Existenz, meldet jedoch Bedenken an gegenüber Begriffen wie »Sendungsbewusstsein des jüdischen Volkes« oder »Israel als Vorkämpfer westlicher Kultur und Zivilisation im Orient«, da diese für den Grossteil der Israelis im militärpflichtigen Alter irrelevant sind.

»Das Problem von Erziehung in der israelischen Armee

ist jedoch weiter gespannt, und ich will versuchen, meine Ansichten zu diesem weitläufigen Fragenkomplex kurz darzulegen. Ich habe den Eindruck, dass sich die Teilnehmer unsere Symposiums, die bis jetzt gesprochen haben, in zwei Punkten einig waren: Erstens, die Armee *muss* eine erzieherische Funktion wahrnehmen, selbst wenn es dabei nur um die begrenzten Belange von Erfüllung ihrer Aufgabe bezüglich der Sicherheit des Staates gehen sollte. Es besteht die ganz konkrete Notwendigkeit, die Motivation des Kämpfenden zu verstärken, damit er seine Aufgaben mit Hingabe und klarem Bewusstsein erfüllt. Zweitens, die Armee *kann* eine erzieherische Funktion wahrnehmen. Die Armee ist ein in erzieherischer Hinsicht wirkungsvoller Rahmen, und zwar aufgrund von drei Grundvoraussetzungen, die in ihr gegeben sind:

A. Die Armee verfügt über einen engen disziplinären Rahmen, wo Lebensformen, Verhaltensweisen und faktisch auch Denkweisen festgelegt werden. Dies wirkt sich sowohl zum Positiven wie zum Negativen aus. Nach seiner Entlassung aus der israelischen Armee trägt der ehemalige Soldat den deutlichen Stempel, der seiner Persönlichkeit in den Jahren des Militärdienstes aufgeprägt wurde.

B. Der militärische Rahmen ist ein ausschliesslicher und umfassender, in dem ein Mensch während einiger Jahre seines Lebens sämtliche Stunden des Tages zubringt.

C. Die Armee ist ein Rahmen, wo Prinzipien in die Tat umgesetzt werden und anschliessend untersucht wird, wie weit die erzielten Ergebnisse mit den Prinzipien übereinstimmen.

Ein so funktionierender Rahmen kann gar nicht anders als erzieherisch wirken. Er muss Denkweise und charakterliche Eigenschaften in gewisser Weise beeinflussen und verändern. Dies ist insbesondere hervorzuheben gegenüber den allzu bescheidenen Äusserungen eines hohen Erziehungsoffiziers, denn falsche Bescheidenheit kann sogar gefährlich werden. Wenn ein erzieherischer Prozess nämlich nicht von vornherein geplant wird, so zieht er doch gewisse Folgen nach sich, die in der Regel nicht zum Guten sind. Dafür will ich einige hervorstechende Beispiele anführen:

1 Der Umgang mit der Zeit, die ein Mensch hat. Der Alltag in einem Militärlager erzieht zu ungeheurerlicher Zeitverschwendung.

2 Das Verhältnis zum Besitz – die bestehenden Gepflogenheiten in der Armee bringen erschreckende Vergeudung von Nahrungsmitteln, mangelnde Verantwortlichkeit für Ausrüstungsgegenstände und Verschwendung von Arbeitskraft mit sich.

3 Einstellung zu Arbeit und Aufgabe. In den höheren Chargen gibt es Fälle von ungewöhnlichem persönlichem Einsatz und Hingabe an die Arbeit; manche Vorgesetzte arbeiten fast mehr als sie können. In den niedrigeren Dienstgraden jedoch, in der Alltagsroutine, sind Nachlässigkeit und Verantwortungslosigkeit nicht selten. Wenn dieser negativen Einstellung nicht gehörig begegnet wird, droht dies die nationale Moral auf vielen Gebieten zu untergraben.

4 Die Beziehung zum anderen Geschlecht. Zu meinem Bedauern muss ich feststellen, dass die Bedenken der Orthodoxen gegen Einziehung von Mädchen zum Militär durchaus nicht unbegründet sind. Wer weiss, wie es in der israelischen Armee zugeht, weiss auch, dass eine echte Gefahr besteht, und dadurch, dass sie dieser Erscheinung gegenüber Abgier zur Schau trägt, stellt sich die

religiös nicht gebundene Bevölkerung ein Armutszeugnis aus. Denn was sich dort gelegentlich abspielt, grenzt an Zersetzung der nationalen Ethik, an Unterminierung der emotionalen und moralischen Grundlagen von Familienleben. Meines Erachtens darf dies nicht leichtthin abgetan werden.

5 Die Beziehungen zwischen Angehörigen verschiedener ethnischer Gruppen. In diesem Punkt sieht die Lage möglicherweise günstiger aus. Aber die Sache muss ernst genommen werden, um einer etwaigen Verschlechterung der Situation vorzubeugen.

6 Die Begegnung zwischen religiösen und nicht-religiösen Juden. In der Armee leben Soldaten, die religiös gebunden sind, und solche, die sich religiös nicht gebunden fühlen, nebeneinander. Mir scheint, dass dies für die meisten Soldaten die erste Gelegenheit ist, wo sie unter Bedingungen, wo sie aufeinander angewiesen sind, mit der jeweils anderen Gruppe zusammenleben müssen, und ihre Reaktion darauf wird ihre Position auf viele Jahre hinaus bestimmen. Dies ist ein entscheidender Faktor für das Schicksal der Nation.

Auf dem Hintergrund dieser Gegebenheiten erhebt sich ein grundlegendes Dilemma: Die Armee muss und kann erzieherisch wirken, aber andererseits ist sie nicht zu diesem Zweck geschaffen. Umgekehrt lässt sich sogar sagen: Die Armee besteht zu einem Zweck, der als solcher ein erhebliches erzieherisches Problem darstellt. Auch die Reglementierung des Alltagslebens, welche die Armee vornehmen muss, um den an sie gestellten Ansprüchen gerecht werden zu können, sind in erzieherischer Hinsicht problematisch. Dieser Umstand kann sehr gefährlich werden; denn es herrscht naturgemäss die Neigung vor, Erziehungssysteme aufgrund ihrer direkten Auswirkungen auf die Garantierung des Sicherheitsfaktors aufzubauen, ohne Rücksicht auf deren Rückwirkungen auf den Einzelnen und die bürgerliche Gesellschaft. Die Armee hat die verhängnisvolle Neigung, einfache mechanische Dressurmodelle zu bevorzugen, die den Anforderungen, welche die militärische Befehlsgewalt an sich selbst stellt, kurzfristig entgegenkommen; ausserdem besteht dort die Gefahr, dass sich Dinge einbürgern, über die nie jemand nachgedacht hat; und aufgrund von allerlei verwaltungstechnischen Erwägungen werden schliesslich Fakten geschaffen, die in erzieherischer Hinsicht verhängnisvoll sein können.

Hier ist Vorsicht geboten; eine Verbesserung kann nur erzielt werden, wenn sich das Erziehungssystem mit eindeutiger Ausrichtung an die Lösung des Problems der Militärerziehung macht. Ja noch mehr: nur wenn das Erziehungssystem eine der im militärischen Befehlsbereich entgegengesetzte Richtung einschlägt – nämlich versucht, ihre Aufgabe ähnlich zu begreifen, wie die eines Erziehers im zivilen Bereich. Das heisst, dass sich die Erziehung nicht nur aus den im engeren Sinne militärischen Anforderungen ergeben darf, dass vielmehr das Endziel, auf das der erzieherische Rahmen ausgerichtet ist, der *Mensch* sein muss.

Wenn das Erziehungssystem so verfährt, wird es faktisch zu einem Ausgleich zwischen Staat und Bürgern, insbesondere dem Jungbürger, führen. Die Armee bildet den Brennpunkt der Maximalforderung des Staates an seine Bürger. Der Staat verlangt hier sehr viel. Es wäre gut, wenn gerade die Armee nicht nur Ansprüche stellte, sondern dabei auch erkennen liesse, wie die Gemeinschaft dem Einzelnen verpflichtet ist, und den Beweis erbrächte, dass der Staat das Wohl des Bürgers im Auge hat, sein Bestes will und ihm den höchsten Rang auf seiner Werte-

Skala einräumt. Ich meine, wenn dies unterbleibt, besteht kaum eine Aussicht, dass die Armee ihre Aufgabe erfüllen kann.

Früher war es in der israelischen Armee ganz selbstverständlich, dass es sich bei dem Organ, das die Forderungen stellt, und bei dem, an das sie gestellt werden, um ein und dasselbe handelt; dass eben dieser Rahmen jedem Einzelnen das Gefühl vermitteln muss, dass für ihn gesorgt wird, dass er dazugehört, dass er gerade durch die Armee zu einem Angehörigen des Volkes wird, dass er durch seinen persönlichen Einsatz seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zum Ausdruck bringt. Ich habe den Eindruck, dass heutzutage dieses Fundament immer mehr abbröckelt – insbesondere bei den problematischsten Kreisen innerhalb des militärischen Rahmens, denen, die aus den Unterschichten der israelischen Bevölkerung, den Unterprivilegierten und Schwererziehbaren, zum Militär kommen. Solche Leute werden nicht in Gefechtseinheiten eingesetzt, sondern zu Verwaltungsaufgaben herangezogen. Und gerade dort werden sie von Erziehungsprogrammen kaum erfasst, denn der gesamte erzieherische Impetus richtet sich auf die Gefechtseinheiten.

Es muss betont werden, dass es sich hier nicht um Benachteiligung von jungen Leuten aus orientalischen Familien handelt. Vielmehr geht es grundsätzlich um in irgendeiner Weise zurückgebliebene Jugendliche. Es stimmt nicht, dass alle Orientalen automatisch unter diese Rubrik fallen; es ist auch nicht richtig, dass nur Orientalen dieser Kategorie angehören. Wichtig ist jedoch, dass es sich hier um 40 Prozent der Armee handelt, denen so gut wie keine Aufmerksamkeit gewidmet wird; und gerade diese jungen Leute fühlen sich dem Volk und seiner Armee nicht zugehörig. Meines Erachtens stellt dies sogar auf operativer Basis eine Gefahr dar. Denn in Gefechtseinheiten ist die Überzeugung ganz klar vorhanden: ich muss kämpfen, dies ist ein Fall von nationaler Notwehr – aber in anderen Einheiten fehlt dieses Bewusstsein. Soldaten aus diesen Kreisen fühlen sich der ganzen Sache nur indirekt zugehörig.

Dass sich die Tradition einer Bevölkerungsgruppe, die sich nicht ganz zugehörig fühlt, in der Armee fortsetzt, einer Gruppe, der zunächst der Staat kein Bewusstsein der Zugehörigkeit zu verleihen vermochte und der die Armee weiterhin denselben Eindruck vermittelt – das ist gefährlich, auch im Hinblick auf die Entfaltung der Kampfkraft. Im Kriegsfall, im kritischen Augenblick wird sich das rächen. Und ich glaube, im Jom-Kippur-Krieg sind einige unmissverständliche Erscheinungen in dieser Richtung aufgetreten.

Ich komme nun zur Frage der Weltanschauung, die der erzieherischen Tätigkeit zugrunde liegt. Hier stehen wir vor einem Dilemma, dem einige meiner Vorredner Ausdruck verliehen haben. Scheike Tadmor hatte ganz recht, wenn er feststellte, dass es keine Erziehung ohne erzieherische Doktrin und wiederum keine erzieherische Doktrin ohne klar umrissene Weltanschauung geben kann.

Andererseits ist auch der Einwand berechtigt, dass die Armee ein Organ des ganzen Volkes ist und daher nicht über die Grundlage eines nationalen Einverständnisses hinaus erzieherisch wirksam sein kann. Es darf zu keiner Indoktrination kommen. Natürlich besteht eine allgemein verbindliche Konzeption, nach der die militärische Erziehungsarbeit verläuft, nämlich die national-zionistische: aber keine eindeutige Interpretation im Sinne einer der Richtungen innerhalb des Zionismus darf der allgemeinen erzieherischen Tätigkeit zugrunde gelegt werden. Scheinbar ist dies ein Dilemma, meines Erachtens jedoch

kein echtes. Es ist zwar richtig, dass der im Volk bestehende ideologische zionistisch-nationale Konsensus für die Basierung erzieherischer Arbeit in einem Rahmen wie Schule oder Jugendbewegung nicht ausreicht. In solchen Rahmen ist nämlich ein viel solideres und klarer umrissenes Fundament umfassender Weltanschauung erforderlich; daher vertrete ich auch die Auffassung, dass unsere Schulen nicht allein auf den Grundlagen des staatlichen Schulsystems arbeiten können. Für eine Armee dagegen reicht dieser Konsensus vollauf. Er genügt wegen der Faktoren, die ich vorhin aufgeführt habe. Die israelische Armee überträgt das allgemeine Fundament in ein sehr deutlich umrissenes System von Lebensformen; dank dessen ist sie in der Lage, aufgrund von Übereinkünften allgemeinsten Art zu nationaler Einheit zu erziehen. Hier soll der Hinweis auf den Grundsatz gegenseitiger Bürgerschaft, Sorge für die Weiterführung der Existenz des ganzen Volkes, sowohl in Israel als auch in der Diaspora, sowie Einheit des Volkes in Kampf und schöpferischem Tun genügen. Dazu muss keine ideologische Deutung hinzugefügt werden – was ist das Besondere des jüdischen Volkes? Was ist jüdische Kultur? Das soll jeder Jude auf seine Weise entscheiden. Die allgemeinen Grundsätze kommen in den Antworten zum Ausdruck, die wir auf Fragen des alltäglichen Lebens geben, und von eben diesen Fragen hängt das gemeinsame Leben und Wirken zu rechter Erfüllung der militärischen Aufgaben ab. In solchem Rahmen kann zu Einheit, zu gegenseitigem Respekt, zu Toleranz und gegenseitiger Offenheit erzogen werden, ohne gegen eines der Gebote einer allzu eng gefassten Ideologie zu verstossen.

Dies äussert sich auf verschiedenen Ebenen ganz deutlich. Die Einheit des Volkes kommt darin zum Ausdruck, dass Angehörige verschiedener Volksgruppen in der Armee zusammenleben. Dies ist ein ganzer Komplex von Problemen, mit denen sich die Armee erzieherisch auseinandersetzen muss, d. h. sie muss Massnahmen zur Überbrückung des ethnischen Zwiespalts in der Gesellschaft ergreifen. Konkret werden solche Probleme offenbar durch Erziehung zur Einheit des jüdischen Volkes angegangen. Entsprechend geht es dort auch um das Verhältnis zwischen den im Land Geborenen und den Neueinwanderern; dies spielt sich innerhalb des gemeinsamen Lebensrahmens ab.

Dasselbe gilt für die Beziehungen zwischen religiösen und nicht-religiösen Juden. Die Sorge für ein Verhältnis von Verständnis und gegenseitiger Rücksichtnahme, dafür, dass jeder religiöse Soldat die Einstellung seines nicht-religiösen Kameraden versteht und umgekehrt, dafür, dass sie zusammenleben, ohne jeweils die Überzeugungen des anderen anzutasten – das ist ein erzieherischer Akt, dessen Gelingen erhebliche Folgen nach sich ziehen kann. Daher ist die allgemeine Formel: *Verantwortung für die Einheit des jüdischen Volkes und Bürgerschaft für jeden Einzelnen innerhalb des jüdischen Volkes* meines Erachtens eine ausreichende Grundlage für die jüdische Erziehung in der israelischen Armee, sofern sie nur in die Praxis umgesetzt wird. Ausserdem ist Aktivität auf der Ebene von Setzung alltäglicher Normen und Verhaltensweisen, die gründlich behandelt werden müssen, vonnöten; auch auf theoretischer Ebene muss etwas geschehen, aber dort wiederum ist eine eindeutig definierte Weltanschauung entbehrlich. Es genügt, den Soldaten die verschiedenen Ansichten vorzulegen, sie zu tieferem Nachdenken und zu Auseinandersetzung mit den Problemen anzuregen; mit anderen Worten: in diesem Bereich müssen wir jedem einzelnen Soldaten die Gelegenheit geben,

zu einer eigenen Weltanschauung zu kommen und diese in das Medium alltäglichen Verhaltens zu übersetzen. Wir verlangen von ihm, dass er sich mit den Problemen auseinandersetzt. Die Lösungen, auf die jeder einzelne Soldat innerhalb der im jüdischen Volk überhaupt üblichen Anschauungen kommt, sind seine Privatsache.«

Zvi Sameret

»Im Unterschied zu den westlichen säkularen Demokratien, die sich ideologischer Neutralität rühmen, ist Israel ein ideologisch ausgerichteter Staat. Der Staat Israel ist auf die zionistische Ideologie gegründet, deren Verwirklichung er im alltäglichen Leben intendiert. Die Armee des israelischen Staates dient der Verteidigung nicht nur der physischen Existenz seiner Bürger, sondern hat auch ihren geistigen Bestand sowie ihre Glaubensüberzeugungen zu garantieren. Diese Armee ist ein ideologisches, ein zionistisches Heer.

Ein israelischer Staat, der nichts als die sklavische Nachahmung westlicher Staaten, und eine Armee, die nichts eigenes hat, entbehren der Existenzberechtigung und drohen sich letztlich selbst zu zerstören. Nur eine Gesellschaft mit einer eigenen Welt von Werten kann und darf den verbissenen Kampf um die Freiheit weiterführen, die ihr die Verwirklichung ihrer Werte garantiert. Die »israelische« Haltung, die nur um das eigene Wohl besorgt ist, die von heute auf morgen lebt und deren höchstes Ideal der Konsum ist, läuft Gefahr, sich plötzlich isoliert und bar jeglicher Motivation zur Selbstverteidigung zu finden. Die konsequenteste Antwort auf eine solche Haltung, die sich völlig von der Kontinuität des jüdischen Existenzkampfes absetzt, ist Assimilation – und zwar möglichst an einem bequemeren Ort als gerade im Vorderen Orient. Ein ideologisch ausgerichteter Staat muss nicht unbedingt engstirnig und anti-demokratisch sein. Im zionistischen Staat ist sogar das Gegenteil der Fall: ein weites Spektrum von Ansichten ist als legitim anerkannt und besteht innerhalb des ideologischen Rahmens. Jede Haltung, die einen eigenen Weg zur Errichtung einer eigenen Heimstätte für das jüdische Volk im Land Israel einschlägt, ist als eine zionistische Haltung akzeptabel. Jede Gruppe,

die unter uns lebt und ernsthaft Wege sucht zur Erlösung des jüdischen Volkes in seinem Heimatland, ist eine zionistische Gruppe, deren Anschauung respektiert wird.

Rechte zionistische Erziehung – im Staat überhaupt und in der Armee insbesondere – ist weit und offen und umfasst das ganze Spektrum des Zionismus. Diese Erziehung ist entschieden kein Reservoir von eindimensionalen Antworten auf grundlegende Fragen im Sinne von Indoktrination. Die jüdisch-zionistische Erziehung auf Werte hin erkennt die »Gesetzmässigkeit« jeder zionistischen Auffassung an – und ist hauptsächlich darauf bedacht, ihnen allen ein gemeinsames Rückgrat zu verleihen.

Erziehung in der israelischen Armee obliegt allen Vorgesetzten – und nicht nur den »hauptberuflichen« Erziehern unter ihnen. Die militärischen Vorgesetzten müssen unseren Kampf im Staat Israel als Teil des Jahrtausende währenden – und vielleicht nie endenden – jüdischen Kampfes um Eigenständigkeit und Recht auf Sonderexistenz darstellen. Die Vorgesetzten müssen der Gesamtheit der Soldaten im Heer jüdisch-zionistisches Bewusstsein und dessen praktische Anwendung vermitteln. In einem der früheren Gespräche war bereits von den wesentlichen erzieherischen Eigenschaften des militärischen Rahmens die Rede, wo abstrakte Grundsätze in die konkrete Tat umgesetzt werden. Gerade in der israelischen Armee hat die eigentümliche zionistische Ideologie die Chance, sich auf eine bessere Lebensführung, ein anderes persönliches Vorbild, andere menschliche Beziehungen als die in der zivilen Gesellschaft üblichen, vorhandenen und nicht selten verderbten zu erstrecken. Die israelische Armee kann (und muss!) Pionierarbeit leisten bei der Erziehung des ganzen Volkes, bei der Verwirklichung der zionistischen Idee und ihrer Anwendung in rechtem Verhalten in den kleinen alltäglichen Dingen: persönliche Lauterkeit (im Gegensatz zu Drückebergerei und anderen Verfallserscheinungen), bescheidene Schlichtheit (im Gegensatz zu Exhibitionismus), eine Kultur, die sich ihres Eigenwerts bewusst ist (im Gegensatz zu blosser Pornographie und Vergnügungssucht), Wahrung von Gottes Ebenbild im Menschen (in Kriegs- und Friedenszeiten) etc.«

Die in englischer Sprache erscheinende Zeitschrift

Seit 1972 drucken wir Teile der ebenfalls seit 1972 in Jerusalem halbjährlich in englischer Sprache erscheinenden Zeitschrift »Immanuel« als Anhang des Freiburger Rundbriefes in deutscher Übersetzung ab (vgl. FR XXIV/1972, 124–164 und alle folgenden Nummern). Uns liegt sehr viel daran, unsere Leser und Freunde auf den englischen »Immanuel« aufmerksam zu machen. Auf dem Titelblatt des »Immanuel« des Freiburger Rundbriefes sind jeweils die in Israel wohnenden jüdischen und christlichen Mitherausgeber und Institutionen des englischen »Immanuel« angegeben¹. Die als Herausgeber zeichnende »Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel« besteht aus israelisch-jüdischen und christlichen Fachleuten erster Ordnung. Die Zeitschrift repräsentiert somit die momentane israelische Forschung und die theologische christlich-jüdische Zusammenarbeit in Israel in hervorragender Weise. Der »Immanuel« des Freiburger Rundbriefes übersetzt den englischen »Immanuel« nur teilweise. Ausserdem nimmt er auf spezifische Interessen im deutschen Sprachraum Rücksicht. Er bringt z. B. auch wissenschaftliche Originalbeiträge, die sich im englischen »Immanuel« nicht finden und die somit sonst nur hebräisch greifbar sind. Wenn ein Leser des »Immanuel« des Freiburger Rundbriefes den englischen »Immanuel« bestellen möchte, braucht er also keine Besorgnis wegen vieler Verdoppelungen zu haben. Die Schriftleiter des Freiburger Rundbriefes sind den in Israel wirkenden Herausgebern des englischen »Immanuel« zu grossem Dank verpflichtet für ihre grossmütige Zusammenarbeit. Auch aus diesem Grunde möchten sie dem englischen »Immanuel« (je Heft ca. 120 Seiten) eine möglichst weite Verbreitung wünschen.

Anschrift für Bestellung: Ecumenical Theological Fraternity in Israel, P. O. B. 249, Jerusalem, Israel

Die Schriftleiter des Freiburger Rundbriefes

¹ Seit der letzten Folge von »IMMANUEL« verstarb Herr Zvi Yaron (Zinger), Direktor der Publik Relations and Press Department der Jewish Agency. In dankbarem Gedenken kommen wir in der nächsten Jahresfolge darauf zurück.