

Das Judentum als Religion und als Volk

Von Kristlieb Adloff

I. Jüdische Emanzipation

Am 23. Dezember 1789 sprach der eifrige Verfechter der Judenemanzipation, Graf Clermont-Tonnere, vor der Französischen Nationalversammlung die denkwürdigen Sätze: „Man soll den Juden als Nation alles verweigern und ihnen als Individuen alles gewähren ... Man behauptet, dass sie das nicht sein wollen. So mögen sie es sagen, und man verbanne sie dann ...“¹ Mit Gedanken wie diesen war den europäischen Juden der Weg vorgezeichnet, aus dem Getto zur Teilhabe an der Gesellschaft mit gleichen staatsbürgerlichen Rechten zu gelangen. Für viele war das Angebot verlockend und verheißungsvoll. Hingebungsvoll bemühten sich Juden zumal in Deutschland, sich der herrschenden Kultur anzugleichen, mochten sie auch individuell als Juden sich weiterhin religiös identifizieren, neben den christlichen Konfessionen als 'mosaische Konfession'.

Das war dann freilich etwa im Fall von Moses Mendelssohn ein schwieriger Spagat, sich einerseits mit seinem christlichen Freund Lessing in den ‚ewigen Wahrheiten‘ der Vernunft zusammenzufinden, zugleich aber darauf zu beharren, dass keine „Vernünfteley“ ihn und andere, „die in dem Hause Jakobs geboren sind“, „von dem strengen Gehorsam ..., den wir dem Gesetze schuldig sind“ befreien könne, dem mosaischen Gesetz. Sich „von dem Joche des Gesetzes zu entledigen“, das sich der Jude mit dem Bekenntnis zu dem Gott Israels, dem Schma Jisrael, täglich auferlegt, ist für Mendelssohn keine Option. Selbst ein Jude, der zum Christentum überträte, – und dafür beruft sich Mendelssohn auf den Juden Jesus – bliebe an das Gesetz gebunden. Hier geht es für Mendelssohn nicht um Glaubensfragen, sondern schlicht um „die Ehrfurcht vor Gott“, durch die „eine Gränze zwischen Spekulation und Ausübung“ gezogen ist.² Diesen Spagat vermochten dann freilich Mendelssohns Nachkommen, die sich taufen ließen, nicht mehr durchzuhalten – wie so viele andere Juden.

Aber war die Taufe eine Lösung? Da Wolfenbüttel nicht Athen ist, ist es wohl nicht überflüssig, im Folgenden auch einige Eulen der Weisheit in diese Stadt zu tragen, zur Erinnerung an vergangene Geschichte. Auf dem Wolfenbütteler jüdischen Friedhof findet sich das Grab des Shmuel Meir, mit dem deutschen Namen Samuel Meyer Ehrenberg (1773-1853). Ehrenberg war ein begnadeter Pädagoge und reformierte die Samson-Schule, eine traditionelle Talmud-Toraschule, im modernen wissenschaftlichen und philanthropischen Geist. Seine Grabinschrift nennt ihn in Anspielung auf den Propheten Elia, der als Vorläufer des Messias gilt, Israels *rechew upharaschim* (2. Könige 2,12), Israels „Wagen und Gespann“. Unter seinen Nachkommen finden sich bedeutende Gelehrte. (Hedwig Ehrenberg war mit dem Physik-Nobelpreisträger Max Born verheiratet.) An Ehrenbergs Nachkommen lässt sich der verschlungene Weg jüdischer Emanzipation in Deutschland exemplarisch nachzeichnen. Da gibt es einerseits diejenigen, die an ihrem Judentum festhalten, sei's nur dem Namen nach, sei's in bewusster Entscheidung wie der Philosoph und Begründer des Frankfurter jüdischen Lehrhauses Franz Rosenzweig (1886-1929), der kurz davor gestanden hatte, sich taufen zu lassen, andererseits solche, die zum Christentum übertraten, sei's aus Karrieregründen, sei's aus echter Überzeugung wie der spätere Bochumer evangelische Pfarrer Hans Ehrenberg (1883-1958),

¹ Zit. u. a. nach Bein, A., Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems I-II, Stuttgart 1980, Bd II, S. 140.

² Mendelssohn, M., Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum: Vorrede zu Manasseh Ben Israels 'Retung der Juden'. Nach der Erstausg. neu ed. und mit einem Nachw. vers. von D. Martyn, Bielefeld 2001, S. 128f..

der dann als Nichtarier von seiner Kirche an die Verfolgung durch die Nationalsozialisten preisgegeben wurde. (In einem Vortrag im Jahre 2013 habe ich an ihn erinnert.)

Kein Geringerer als Heinrich Heine, der sich hatte taufen lassen als (wie er fälschlich annahm) „Entreebillett zur europäischen Kultur“³ sah in prophetischer Hellsicht voraus, dass auch der emanzipierteste Jude niemals das Stigma des Judeseins verlieren würde, seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volke, dem „Hause Jakobs“. Ja, mit der bürgerlichen Emanzipation der Juden wächst in Europa der rassistische Antisemitismus, der den Juden eben nicht als Individuum, sondern als Angehörigen eines fremdrassischen Volkes wahrnimmt. Jetzt erscheint nicht nur unter dem Eindruck der Pogrome in Russland auch unter aufgeklärten europäischen Juden die Frage der Emanzipation in einem neuen Licht: Geht es am Ende bei der Emanzipation für Juden nicht um *Individuen*, sondern um die Befreiung des jüdischen *Volkes* von der Fremdherrschaft unter feindlichen Völkern? So wird sich der entstehende Zionismus verstehen, wie unterschiedliche Ströme in ihm auch zusammenfließen. Doch wie soll sich das jüdische Volk jetzt, unter diesen Umständen, neu definieren? Was ist es, was das Judentum als „dieses Volk“ (Leo Baeck⁴) ausmacht?

II. Historisches Bewusstsein und kollektive Erinnerung

Von einer ‚Wissenschaft des Judentums‘ wie sie Leopold Zunz (1794-1886), Meyer Ehrenbergs Wolfenbütteler Meisterschüler, mit seinen Berliner Mitstreitern anstrebte, war in dieser Frage keine Klärung zu erwarten. Zunz' Leistungen als Historiker und hingebungsvoller Erforscher der Quellen des Judentums bleiben bahnbrechend, wenn auch in Wolfenbüttel unbekannt, wo man sich an diesen außerordentlichen Mann nicht erinnern mag. Leo Baeck schrieb immerhin über ihn: „Je mehr der Blick aus späteren Tagen sich auf diesen Mann richtet, desto höher wächst er empor.“⁵ Aber Zunz meinte eben hoffen zu dürfen, das von ihm erforschte religiöse und geistige Erbe des Judentums in den Schatz der allgemeinen, der deutschen Kultur einbringen zu können. Eine in *politischer* Hinsicht bedeutsame Rolle des jüdischen *Volkes*, abgesehen von der in vielem auch nicht mehr zeitgemäßen Religion, vermochte er für die Zukunft nicht zu sehen. Sie wäre ihm auch alles andere als erstrebenswert erschienen. Der Historismus des 19. Jahrhunderts verwandelt Geschichte in ein Museum.

Anders Heinrich Heine, Zunz' Mitstreiter im Berliner Verein für die 'Wissenschaft und Cultur des Judentums', der Zunz nicht nur wegen seiner Arbeit, sondern wegen seines unbeugsamen Charakters und seines Eintretens für die Rechte der Juden mit (für Heine ungewöhnlich) uneingeschränkter Hochachtung begegnete⁶: Heine indes wurde das kollektive jüdische Gedächtnis⁷ zum Medium, um das Schicksal des jüdischen Volkes in der *Gegenwart* poetisch und religiös aufscheinen zu lassen, wobei er sich dabei dankbar der Zunz'schen Forschungen bediente. Ohne das kollektive jüdische Gedächtnis werden wir in unserer Frage, was das Judentum als ‚dieses Volk‘ ausmache, nicht weiterkommen. Vielleicht sollten wir dann auch von toten Abstraktionen wie ‚das Judentum‘ Abstand nehmen und stattdessen die lebendige, konkrete jüdische Existenz ins Auge fassen.

³ Heine, H., Sämtliche Schriften, hg. v. K. Briegleb, München 1968ff., seitengleicher Reprint (dtv), München 1997, hier: Bd. 6/I, S. 618.

⁴ Baeck, L., Dieses Volk. Jüdische Existenz, hg. v. A. H. Friedlander u. B. Klappert, in: Leo Baeck Werke, Bd. 2, Gütersloh 1996, S. 31-374.

⁵ Ebd., S. 340.

⁶ Heine, H., Ludwig Marcus Denkworte, in: Sämtliche Schriften (s. o. Anm.3), Bd 5, S. 175-189, hier: S. 179.

⁷ Vgl. Yerushalmi, Y. H., Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Aus d. Amerik. v. W. Heuss, Berlin 1996.

III. Das auserwählte Volk

Eine lebendige Quelle jüdischer Existenz ist bis heute die Bibel – auch für nicht religiöse Juden. Wir werden hier freilich der jüdischen Leseweise dieses Buches zu folgen haben, nicht der christlichen, für die die jüdische Bibel, der Tenach, das ‚Alte Testament‘ ist. Statt um Glaubensgeschichte geht es im Tenach zentral um den Bund Gottes mit seinem Volk Israel, um das Leben dieses Volkes inmitten der Völkerwelt. Einen aus Ägypten befreiten Sklavenhaufen ereilt am Sinai der Ruf eines Gottes, der anders ist als die Götter der Völker und der dem durch diesen Ruf ins Leben gerufenen Volk eine Lebensordnung auferlegt, die der Zwangsgewalt des Schicksals und des Todes entgegensteht. So ist Israel Gottes erwähltes Volk, ausgesondert unter den Völkern.

Was für ein Rattenschwanz an Missverständnissen, an böswilligen Missdeutungen hat sich an die biblische Rede vom ‚auserwählten Volk‘ geheftet! Dabei ist es bezeichnend, wie die nicht-jüdische Welt geradezu danach gierte, sich selbst dieses vermeintliche Privileg zuzusprechen, indem sie es den Juden aberkannte. Das Christentum entwickelte eine Lehre von der Enternbung Israels im Interesse des Bewusstseins seiner eigenen Erwählung. Und unter den Völkern wetteiferte man darum, god's own country zu sein, am unseligsten in Deutschland. Der deutsche Dichter und Freiheitskämpfer Ernst Moritz Arndt, ein fanatischer Antisemit (sein Name zierte eine ausgedehnte Straße in Wolfenbüttel) blickte mit schieläugiger Bewunderung auf das hartnäckige Festhalten des jüdischen Volkes an seiner Mission und mischte so das Gift des Antisemitismus in die mythisch-blutrünstige Überhöhung der eigenen Nation. Kein Wunder, dass eine vom religiösen und nationalen Wahn genesene Menschheit geneigt ist, jedweden Besonderheitsdünkel den Abschied zu geben. Freilich bliebe dann unverstanden, was wir doch im Blick auf das jüdische Volk verstehen wollten und auf dessen biblische Quelle wir gerade zu achten versuchten.

Nirgends im Tenach wird Israel mythisch glorifiziert und aus seiner geschichtlichen Verantwortung entlassen. Immer wird es daran erinnert, was es kraft seiner Erwählung ist und sein soll. Der Bund Gottes mit seinem Volk ist Verpflichtung, um die gekämpft und um deretwillen gelitten wird. Das liest sich dann im Tenach so, wenn Gott sagt: „Werdet ihr meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein aus allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein.“ (2. Mose 19,5)

IV. Weltschöpfung und Israel

Denn die ganze Erde ist mein! Der Gott, der hier spricht, ist also kein Volksgötze, sondern der Weltschöpfer. Darum beginnt der Tenach auch nicht mit Gottes Handeln an Israel, sondern mit der Erzählung von der Schöpfung. Und in dieser Erzählung entdeckt der jüdische Leser, entdecken vielleicht auch wir den göttlichen Plan der Weltgeschichte, in den die Rolle Israels eingezeichnet werden wird.

Leider gibt die biblische Schöpfungserzählung immer wieder zu Fehleinschätzungen Anlass, als stünde hier Glaube gegen Wissenschaft. In Wahrheit fordert dieser Text keinen Glauben, sondern gibt zu denken. Insofern ist es keineswegs abwegig, ihn mit einem philosophischen Text wie dem Schöpfungsmythos in Platons *Timaios* zu vergleichen. Was lehrt der biblische Text? Das Schöpferwort *verbindet*, indem es *unterscheidet*. Das Wörtchen UND ist geradezu das Prinzip der Schöpfung: Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Erde und Meer, Samen und Frucht, Tag und Nacht, Fische unten und Vögel oben, Haustiere und wilde Tiere, Mann und Frau, profane Zeit und geheiligte Zeit. Und das Gebot, das Gott dem Menschen im Garten Eden gibt, ist eben ein solches, das ihn als Partner des Schöpfungswerkes in dessen Ordnung einweist: Leben und Tod. Das ist's, was der Mensch, der das Gebot missachtete, verkannte,

und was zum Bruch in der Schöpfung führt. Der unterschiedslose Wille zum Konsum verdirbt den Geschmack an der Schöpfung und ihrer unverhüllten Schönheit. Das Verlangen nach Unsterblichkeit lässt Leben und Tod zusammenfallen und führt in der Folge zum Mord, weil der Bruder nicht für das Leben des Anderen verantwortlich sein will.

Folgen wir der biblischen Erzählung im ersten Buch Mose, dem Buch Bereschit, Im Anfang, weiter. Der Mensch ist zum Ebenbilde Gottes geschaffen und darin von Gott unterschieden: Gott und Mensch. Wird der Mensch zum Übermenschen, zum quasi göttlichen Titanen, so bedeutet das in der Folge Chaos für die Geschöpfe, für Menschen, Tiere und Pflanzen. Die Erde, im schöpferischen Und von Meer und Wasser unterschieden, versinkt in der großen Flut, es sei denn, Gott sorgt im Zeichen des Regenbogens für ein notdürftiges Miteinander der Geschöpfe, so dass ein Leben auf der Erde möglich bleibt. Schließlich: Wenn die Menschheit mit dem Turm zu Babel versucht, das, was den Einen mit dem Anderen verbindet und so von ihm unterscheidet, in eine totalitäre Einheit zu zwingen mit Gewalt von oben und Unterdrückung einer gesichtslosen Masse von Sklaven unten, stellt Gott die lebendige Ordnung wieder her, die Vielfalt der Völker mit unterschiedlichen Sprachen und Kulturen.

Der Bruch in der Schöpfung kann jetzt nur geheilt werden mit einem anderen Bruch: Abraham bricht mit der Götterherrschaft, dem Schicksalskult des alles gleichmachenden Todes, und macht sich auf den Weg in ein unbekanntes Land zu einem werdenden Volk, das alle Völker daran erinnern wird, dass sie nicht in sich selbst, sondern nur in einem Anderen zu sich selbst kommen. Israel ist dieses Andere unter den Völkern, von ihnen unterschieden, nicht gegen sie, sondern um ihretwillen, damit die Schöpfung zu ihrem Ziel, zu ihrer Vollendung komme, zum Schalom. An Israel entscheidet sich's.

So steht Israel in jeder Zeit vor der Wahl, ob es seine ihm bestimmte Existenz als dieses Volk wahrnehmen will oder nicht: eine unmögliche Wahl, möchte man meinen. Wie 'unmöglich' sie ist, zeigt sich in der Geschichte Israels, die im Tenach sehr realistisch und ungeschminkt beschrieben wird. Da ist einmal die Versuchung der Selbstvergötzung. Im Bild des goldenen Stierkalbes will man sich selbst verewigen und anbeten. Dem steht der Gott entgegen, der so bildlos verborgen ist wie die Zukunft, in die er sein Volk mit seinem Gebot auf dem Weg durch die Wüste weist. Auf der anderen Seite erwacht angesichts der ständigen Bedrohtheit durch sein Anderssein der Wunsch nach Normalität, die Sehnsucht, so zu sein wie die anderen Völker.

V. Könige und Propheten

Aus der Frühzeit wird erzählt, wie der anarchische Zwölf-Stämme-Bund, der nur in Zeiten der Gefahr sich je und je unter einem charismatischen Anführer zusammenfindet, von dem Propheten Samuel einen König begehrt, *wie ihn alle Völker haben* (1. Sam 8,5). Das Begehren wird von Gott nicht zurückgewiesen, aber so kommentiert: Sie haben „mich verworfen, dass ich nicht soll König über sie sein“ (V. 7). Hier stößt sich der herrschaftskritische, Freiheit atmende Geist des Gottesbundes mit der harten Realität, mit der Überlebensnotwendigkeit machtpolitischer Strukturen. Dieser Konflikt kann nicht einfach nach der einen oder anderen Seite aufgelöst werden, wie die Geschichte der Könige Israels und Judas in der Bibel lehrt.

Auch in dem beständigen Widerspruch zwischen König und Prophet geht es um das Und in der jederzeit bedrohten Ordnung des Lebens. Da steht der Prophet, der Gottes Wort öffentlich einklagt, gegen den König, der für den Bestand und Frieden des Volkes politisch verantwortlich ist. Der Prophet hat keine Macht außer der seines Wortes; er wird gerade nicht wie in der iranischen Theokratie als Ayatollah zum geistlichen Führer. Umgekehrt steht und fällt der König mit dem Gottesgesetz, dem er, ob er will oder nicht, unterworfen ist. Der Prophet trägt

keine politische Verantwortung außer für die Wahrnehmung des ihm aufgetragenen Wortes, auch nicht für die Folgen seines Wortes. Aber sein Wort eröffnet und begrenzt den Raum der Verantwortung für das politische Handeln.

Die Geschichte Israels in der Zeit seiner Könige lebt vom kritischen Dialog zwischen König und Prophet, der so disharmonisch ist wie das Leben. Aber gerade so wird deutlich, dass Israel auch unter dem Königtum nicht sein kann wie die anderen Völker. Die Frage nach der Macht, nach Sieg und Niederlage, nach Erfolg und Katastrophe, bleibt eine offene Frage.

VI. Tora, Tempel und Protest

Wie offen diese Frage ist, zeigt sich in dem Geschick des Volkes nach dem Ende seines Königtums. Der Nordstaat Israel verschwindet nach dem Sieg der Assyrier (722) von der Bildfläche der Geschichte. Den Südstaat Juda ereilt die Katastrophe durch die Babylonier (586). Aber diese Katastrophe mit der Zerstörung des ersten, des salomonischen Tempels führt nicht zum Verschwinden des Volkes Israel, sondern zu einer einzigartigen Neugeburt. Hier, in dieser Zeit, wächst das Buch heran, das in sich ja eine Vielzahl von Büchern vereint, *Biblia*, das Buch, in dem sich die punktuelle Intervention der großen Propheten wie Amos, Jesaja und Jeremia mit dem Entwurf einer Ordnung des gemeinschaftlichen Lebens zu einer spannungsvollen Einheit trifft, der Tora. Unter dieser Einheit werden sich Juden aus aller Welt sammeln. Und durch sie wird nach der Rückkehr der Exilierten aus Babel für Menschen im jüdischen Land, in Jerusalem, später dann mit dem Bau eines zweiten Tempels, ein Leben in relativer politischer und religiöser Autonomie möglich, erst unter persischer, dann unter hellenistischer Herrschaft.

Man mag die Organisation dieses Gemeinwesens theokratisch nennen, mit einem Hohenpriester für das zentrale Tempelheiligtum an der Spitze. Aber ein Staat war das nicht, und seine Verantwortlichen mussten immer die heikle Balance finden zwischen der notwendigen Anpassung an die Oberherrschaft mit ihrer Religion und ihrer Kultur und dem Willen, die Gemeinschaft im Inneren zusammenzuhalten. Es gibt in dieser Gesellschaft immer noch – etwa durch den Propheten Maleachi – prophetische Kritik, jetzt an priesterlicher Misswirtschaft.

Die Tora bleibt kritischer Maßstab und ein beständiger geistiger Unruheherd. Sie wird zu subversiver Macht in den Aufständen der Makkabäer gegen das hellenistische Seleukidenreich. Und als der Aufstand gesiegt hat und aus ihm das hasmonäische Königtum hervorging, kommt das Land religiös erst recht nicht zur Ruhe.

VII. Die Pharisäer

Hier ist vor allem die Volksbewegung der Pharisäer zu nennen. Sie schickte sich an, das ganze Volk in seinem alltäglichen Leben mit priesterlicher Heiligkeit zu durchdringen jenseits der priesterlichen Tempelaristokratie, nach 2. Mose 19,6: „Ihr sollt mir ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk sein.“ Das gelang den Pharisäern nicht zuletzt, weil sie es verstanden, die Tora als Schrift pragmatisch in den großen Strom mündlicher Überlieferung einzubetten. Man darf den Streit des Juden Jesus mit Pharisäern, wie er im Neuen Testament erscheint, nicht missverstehen. In diesen Debatten geht es – und das macht gerade ihre leidenschaftliche Schärfe aus – um ein *gemeinsames* Ziel: um die Königsherrschaft Gottes, die um der Welt willen in Israel konkrete Gestalt gewinnen will. Und Gott ist für beide, für die Pharisäer wie für Jesus, der Gott, der die Toten auferweckt, der die Opfer im Kampf um die Gottesherrschaft nicht vergisst. So ist es keineswegs übertrieben, wenn man Jesus im weitesten Sinne der pharisäischen Bewegung zurechnet.

Jesus, für den schon jetzt messianische Zeit ist, kann freilich eben darum sagen: „Lasst die Toten ihre Toten begraben!“ (Mt 8,22/Lk 9,60) Für Pharisäer wäre das undenkbar, gehört doch die Sorge um die Toten und ihren Leib zur Liebespflicht, zu den Werken der Barmherzigkeit. Während Jesus aus familiären Bindungen zu einem neuen Leben in der Familie Gottes herausruft, geht es Pharisäern um die Heiligung des Familienlebens. Für Jesus gilt: Ohne die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel (Mt 10,6; 15,24), ohne die lebend Toten am Rande der gesellschaftlichen Ordnung, ohne die Bettler und Kranken, ist die Familie Gottes, ist das Zwölf-Stämme-Volk einschließlich seiner verlorenen Stämme, nicht komplett. Anders noch als bei Pharisäern ist die Tora bei Jesus, dessen Auslegung aufs Ganze geht, ein Quell der Unruhe, ja der Spaltung. Wohlmeinende Pharisäer mögen Jesus nach Lk 13,31 vor der absehbaren Katastrophe im Konflikt mit dem römischen Weltreich, seinen jüdischen Handlangern und seiner romhörigen priesterlichen Obrigkeit gewarnt haben.

Die Kreuzigung Jesu durch die Römer dürfte Pharisäer darin bestärkt haben, dass Jesu messianische Praxis keine Antwort auf die konkreten Probleme des Volkes im Kampf um die Königsherrschaft Gottes sein konnte. Und die sich in der Gemeinde der Bekenner des auferstandenen Jesus sammelnden Juden hatten andere Probleme, zumal, wenn nun auch Menschen aus den Völkern Einlass in diese neue Gemeinschaft begehrten und fanden. Aber etwas war dabei auch und gerade für den Völkermissionar Paulus immer noch klar: Die besondere Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel ist noch nicht zu Ende. Sind zwar Juden und Nichtjuden in der Ekklesia um ihres Herrn willen EINER (Gal 3,28), jeder Einzelne kraft seiner Berufung in der Verantwortung vor diesem Herrn, so sind sie doch nicht einerlei, sondern in ihrem Verbundensein unterschieden wegen des in der göttlichen Ordnung waltenden Und: „Juden und Griechen“ (Röm 1,16). Das jüdische Volk bleibt nach dem Neuen Testament für die nichtjüdischen Bekenner Jesu das Unterschiedene, das Andere, ohne das sie nicht sein können, was sie sind: Kinder des Gottes Israels.

Umgekehrt geht es in jenen ersten Jahrhunderten, in denen eine Weltkirche im Entstehen ist, für Israel um Sein oder Nichtsein als ‚dieses Volk‘ inmitten der Völker. In kirchlicher Sicht schien der gescheiterte Aufstand gegen die Römer, der mit dem Verlust des zentralen Heiligtums in Jerusalem zugleich den Verlust des Landes und eines letzten Restes von Staatlichkeit bedeutete, das Aus für Israel zu bekräftigen. Doch genau hier ist wie schon nach der Zerstörung des ersten Tempels durch die Babylonier etwas Unglaubliches wahrzunehmen: Es gibt nach der Katastrophe einen Neuanfang, der im radikalen Bruch mit dem Bisherigen zugleich die Kontinuität mit der Überlieferung einer allein durch die Tora bestimmten Existenz wahrte.

VIII. Das rabbinische und talmudische Judentum

Es waren die Lehrer der Tora nicht zuletzt unter den Pharisäern, die den fanatischen Aufständischen um des Überlebens willen zu wehren versucht hatten, die jetzt ein Volk ohne Tempel, ohne Land, ohne Staatlichkeit einzig durch Lernen und Tun der Tora neu konstituierten. Das Lehrhaus wird zum geistigen Zentrum, die Synagoge zum konkreten Ort der Begegnung im Gebet wie in der Lehre und das jüdische Haus zum Tempel eines geheiligten alltäglichen Lebens. So tritt das rabbinische und talmudische Judentum seinen einzigartigen Weg durch die Jahrhunderte an, ein Zivilisationsmodell, das im Bekenntnis zum Königtum Gottes eine herrschaftsfreie soziale Struktur ausbildete. Die ständige Neuinterpretation der Tora in unterschiedlichen und stets prekären Verhältnissen, im Austausch mit und in Abgrenzung von der Umwelt sorgte für das Leben des Volkes, das auch in der Zerstreuung das Bewusstsein für seine Einheit wahrte. Diese Einheit war keineswegs erzwungen; sie erwies ihre Haltbarkeit im beständigen Streit ihrer Gelehrten (bzw. ihrer ‚Lerner‘: Manes Sperber), sie lebte vom Konflikt wie vom pragmatischen Ausgleich 'um des Friedens willen'.

Was das Verhältnis zu den Völkern angeht, so darf man das nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Unterdrückung und Verfolgung sehen. Das jüdische Zivilisationsmodell der Rabbinen, das Religion und Ethik zu verbinden und zu unterscheiden wusste, hatte eben auch etwas Exemplarisches mit Auswirkungen auf die Völker, unter denen Juden lebten. Wenn freilich das sogenannte 'Abendland' sich heute unter der Überschrift ‚christlich-jüdisch‘ gegen den Islam zu positionieren sucht, so ist aus jüdischer Sicht energischer Widerspruch angesagt angesichts der Verachtung und Verfolgung des Judentums durch das Christentum. Jüdisches Erbe wirkt in der Aufklärung, während die Kirche die Ideen der Aufklärung weithin bekämpft hat. Es war, wie wir gesehen haben, ein tragisches Missverständnis der um ihre Emanzipation kämpfenden Juden, einen Platz in der sich als 'christlich' verstehenden Mehrheitsgesellschaft finden zu können.

IX. Zionssehnsucht

Welch geradezu messianische Hoffnungen hatten Juden nicht zuletzt in Deutschland investiert! Während das traditionelle Judentum in der Zerstreuung über Jahrhunderte die Erwartung bewahrt hatte, einmal wieder ins ‚gelobte Land‘, nach Zion, zurückkehren zu können, erschien jetzt für viele Deutschland als das wahre Zion, Erfüllung der Verheißung. Wenn der marxistische jüdische Philosoph Ernst Bloch im 20. Jahrhundert formulieren konnte: 'Ubi Lenin, ibi Jerusalem', so durfte es hier wohl heißen: ‚Ubi Lessing, ibi Jerusalem‘. Die alte Zionssehnsucht aus der Pessachliturgie: ‚Nächstes Jahr in Jerusalem!‘ war obsolet geworden. Wenn Zunz unter den wunderbaren mittelalterlichen synagogalen Hymnen etwa die erschütternde Zions-Hymne des Jehuda Halevy (ca. 1075-1141) ‚*Zion ha-lo tischali*‘ (Zion, nicht fragst du den Deinen nach ...), die am 9. des Monats Aw im Gedenken an die Zerstörung des Tempels im Gottesdienst erklingt, wissenschaftlich beleuchtete und würdigte, dann wohl mit der liebevollen Sorgfalt des Historikers, der die Schätze der Vergangenheit als vergangene zu retten trachtet.

Anders stellt Zunz' Freund und Weggefährte Heinrich Heine die Zions-Hymne in seinem Poem über Jehuda ben Halevy als „Perlestränenlied“ vor, „gesungen in allen weltzerstreuten Zelten Jakobs“ am 9. Aw, liturgische Gegenwart in kollektiver Erinnerung. Den Dichter Heinrich Heine verbindet mit dem mittelalterlichen Rabbi und Sänger das jüdische Schicksal über Jahrhunderte hinweg: „Bei den Wassern Babels saßen wir und weinten, wenn wir an Zion gedachten.“ Heine lässt seinen Kollegen als „Seher aus der Vorzeit“ erscheinen, „Jeremias, der Alte“, „dem Grab entstieg“, verliebt in „ein traurig armes Liebchen, der Zerstörung Jammernbildnis, und sie hieß Jerusalem“. Die unglückliche Liebe ist Teil einer unzerstörbaren Hoffnung, die der alte Rabbi wahrmacht, indem er als Pilger in Jerusalem, vom Speer eines Arabers getroffen, sein Lied zu Ende singt, „...und sein allerletzter Seufzer war Jerusalem!“ In der sehnsuchtsvollen Poesie Halevys erkennt Heine jüdische Existenz im 19. Jahrhundert, Ausdruck für ihre Unmöglichkeit in der Mehrheitsgesellschaft, die Existenz des Dichters Heine eingeschlossen.⁸

X. Die Idee des Zionismus

So kehren wir zu unserer anfänglichen Fragestellung zurück. Wäre der Zionismus die moderne Antwort auf die Frage, was das jüdische Volk ausmacht, so hätte diese Antwort auf den ersten Blick nichts mit der Tradition des Judentums zu tun. Denn in der Tradition ist die Heimkehr nach Zion nicht Sache menschlicher Aktivität. Einzig ein göttliches Eingreifen, das Kommen des Messias, bewirkt die Erfüllung der Verheißung. So gab es unter traditionellen

⁸ Heine, H., Jehuda ben Halevy, in: Sämtliche Schriften (s. o. Anm. 3), Bd. 6/I, S. 129-158, hier: S. 135.138.147f.

Juden zunächst wenig Sympathie für die zionistische Idee, z. T. vehemente Ablehnung (bis heute). Der Zionismus ist denn auch ohne die Idee des Nationalstaats im 19. Jahrhundert nicht zu denken. Theodor Herzl (1860-1904), der nicht zuletzt unter dem Eindruck der Dreyfus-Affäre in Frankreich das bahnbrechende Buch *Der Judenstaat* schrieb und in Verbindung mit der in Russland entstandenen Bewegung der Zionsliebenden in Kongressen den Zionismus zu organisieren begann, war ein säkularer Jude. Herzl zielte auf einen jüdischen Nationalstaat, habe doch das jüdische Volk wie jedes Volk Anspruch auf einen solchen Staat.

Das britische Angebot von 1903, einen solchen Staat in Uganda bzw. Kenia, Britisch-Ostafrika, zu errichten, konnte Herzl durchaus positiv aufnehmen. Der Protest dagegen, der fast zur Spaltung der Bewegung geführt hätte, zeigt indes, wie stark auch unter säkularen Juden die Tradition nachwirkte. Es kam eben für einen solchen Staat nur das biblische Eretz Jiβrael in Frage.

Es würde das Thema meines Vortrags sprengen, wenn ich ausführen wollte, wie es nach diesen Anfängen zur Verwirklichung der zionistischen Idee gekommen ist.

XI. Die Staatsgründung Israels

Ich beschränke mich also auf die Frage, was der aufgrund des Beschlusses der UNO- Vollversammlung vom 29. November 1947 gegründete jüdische Staat für das Verständnis des Judentums als Volk und als Religion bedeutet. In der durch David ben Gurion vor 70 Jahren, am 14. Mai 1948, dem 4. Ijar nach dem jüdischen Kalender, wenige Stunden vor Einbruch des Sabbats und vor dem Ende der britischen Mandats Herrschaft proklamierten Erklärung zur Gründung des Staates Israel heißt es:

„Im Land Israel stand die Wiege des jüdischen Volkes, hier wurde sein geistiges, religiöses und politisches Antlitz geformt, hier führte es ein Leben in staatlicher Selbständigkeit, hier schuf es seine nationalen und universalen Kulturgüter und schenkte es der Welt das unsterbliche ‚Buch der Bücher‘. Mit Gewalt aus seinem Land vertrieben, bewahrte es ihm in allen Ländern der Diaspora die Treue und hörte niemals auf, um Rückkehr in sein Land und Erneuerung der politischen Freiheit in ihm zu beten und auf sie zu hoffen.“ „Der Staat Israel“, heißt es in der Erklärung weiter, „wird für die jüdische Einwanderung und die Sammlung der zerstreuten Volksglieder geöffnet sein; er wird für die Entwicklung des Landes zum Wohle aller seiner Bewohner sorgen; er wird auf den Grundlagen der Freiheit, Gleichheit und des Friedens – im Lichte der Weissagungen der Propheten Israels – gegründet sein; er wird volle soziale und politische Gleichberechtigung aller Bürger ohne Unterschied der Religion, der Rasse und des Geschlechts gewähren ...“ Schließlich: „Wir strecken allen Nachbarstaaten und ihren Völkern die Hand zum Frieden und auf gute Nachbarschaft entgegen ...“⁹ Da die säkularen Juden die Berufung auf Gott in der Erklärung nicht wünschten, einigte man sich mit den Religiösen auf die Bekundung des Vertrauens auf den „Hort Israels“, *Zur Jiβrael*.

Es ist unschwer zu sehen, aus welch unterschiedlichen und divergierenden Elementen sich diese Erklärung zusammensetzt. Für die sozialistischen Gründungsväter wie ben Gurion geht es im Kern um eins: Die Schoa lieferte den ultimativen Beweis, dass es für Juden aus aller Welt die Möglichkeit geben muss, als jüdisches Volk in einem freiheitlichen Gemeinwesen leben und überleben zu können, in einem ‚Haus gegen den Tod‘. Dazu stimmt die Berufung auf die Propheten Israels, deren Verheißungen das jüdische Volk im Sinne universaler Men-

⁹ Zit. nach Krupp, M., Zionismus und Staat Israel. Ein geschichtlicher Abriss. Mit einem Geleitwort v. H. Gollwitzer, 2. Aufl. Gütersloh u. a. 1985, S. 137f.

schenrechte in einer Welt des Friedens für sich in Anspruch nehmen kann.

Anders steht es mit dem Bezug auf das Eretz Jißrael genannte Land im Streit mit seiner nach dem Teilungsbeschluss der UNO nichtjüdischen Bevölkerung, der dazu führt, dass die arabisches Welt, die einen jüdischen Staat ablehnt, sich mit hochgerüsteten Armeen aus fünf arabischen Ländern zum Krieg gegen das eben entstehende jüdische Gemeinwesen anschickt und von diesem in einem Kampf auf Leben und Tod zurückgeschlagen wird. Der historische Rückgriff des jüdischen Volkes auf das Land im Blick auf seine Vertreibung vor neunzehnhundert Jahren ist nicht allgemein und rational vermittelbar. Er ist aufgrund des kollektiven jüdischen Gedächtnisses nur religiös plausibel. Dies soll freilich auf Napoleon, der am 9. Aw eine Synagoge besuchte, einen so tiefen Eindruck gemacht haben, dass er meinte, ein Volk, das sich nach so langer Zeit immer noch an die Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem im Jahre 586 v.d.Z. erinnere und darum traure, habe wohl ein Recht auf Hoffnung.

XII. Das gelobte Land

Hatikva, die Hoffnung, als Nationalhymne Israels nimmt so einen Kern des biblischen und rabbinischen Erbes auf. Ein pragmatischer Politiker wie ben Gurion, der einen modernen Staat erstrebte, blieb allerdings skeptisch gegenüber Jerusalem und den ‚heiligen Stätten‘, weil ihm die darin liegende politische Brisanz wohl bewusst war. Über die Entwicklung nach dem Sechstagekrieg 1967 muss er nicht unbedingt glücklich gewesen sein. Aber 1948 hatte er eben, mit Bismarck geredet, den vorüber rauschenden ‚Mantel der Geschichte‘ an einem Zipfel ergriffen und damit Tatsachen geschaffen. Der jüdische Staat war ein Faktum geworden mit seinen Problemen und Widersprüchen. Der gern bemühte Satz Herzls: „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen“ hatte sich bewahrheitet, kein Märchen in der Tat, sondern alltägliche, über die Maßen mühselige und in unzähligen blutigen kriegerischen Auseinandersetzungen immer neu erkämpfte Realität. Das Land bedeutete harte Arbeit. An die Stelle des verhassten alten Bildes des Geldhändler- und Betteljuden hatte der Zionismus den Typus der Arbeiters, Pioniers und Kämpfers erstrebt, den ‚Muskeljuden‘.

Der Kibbutz wurde zum Symbol. Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, dass im Jahre 1923 Hans Jonas, der später nicht zuletzt durch sein Werk *Das Prinzip Verantwortung* (1979) als Denker einer ökologischen Philosophie des Organischen berühmt geworden ist, als Knecht bei dem Wolfenbütteler Großbauern und Gärtner Richard Grabenhorst gearbeitet hat, mit großer Energie, wenn auch als zarter Gelehrtentyp durch diese Arbeit, wie Grabenhorst wohlwollend meinte, leicht überfordert. Jonas war Zionist und bereitete sich durch Vermittlung der zionistischen Organisation Hachschara auf die Auswanderung nach Eretz Jißrael vor.¹⁰

Kein Märchen! Die ungelöste Frage bleibt, wie der Staat Israel ein westlicher demokratischer Staat, insofern ein Staat wie andere, und zugleich ein jüdischer Staat sein kann, in dem seine nichtjüdischen Staatsbürger ohne Diskriminierung leben können. Aber nicht genug mit diesem durch die beständige Bedrohung von außen sich verschärfenden Widerspruch! Zahllos sind weitere Unvereinbarkeiten, um nicht zu sagen: Unmöglichkeiten, die dieses Gemeinwesen ausmachen. Der israelische Soziologe Natan Sznaider hat in seinem 2017 erschienenen bemerkenswerten Buch *Gesellschaften in Israel*¹¹ gezeigt, dass man von der israelischen Gesellschaft nicht reden kann, sondern eben von einer Vielzahl von Gesellschaften: Juden und (in sich wieder unterschiedene) Nichtjuden, Holocaustüberlebende und im Land Geborene, Säkulare und Fromme, Orthodoxe und Ultraorthodoxe, die den Staat ablehnen, Ashkenasim

¹⁰ Jonas, H., *Erinnerungen*, hg. u. mit einem Nachw. vers. v. Chr. Wiese, Frankfurt/M. u. Leipzig, 2003, S. 104-107.

¹¹ Sznaider, N., *Gesellschaften in Israel. Eine Einführung in zehn Bildern*, Berlin 2017.

und Misrachim, äthiopische und russische Juden, Siedler und Nichtsiedler ... Hinzu kommen jetzt noch Flüchtlinge aus Nordafrika, die ein akutes Problem darstellen.

Was bedeutet hier das fundamentale UND, das uns in der Schöpfungsgeschichte begegnete? Es kann für Israel weder einen ethnisch und religiös homogenen Staat bedeuten noch einen Multi-Kulti-Einheitsbrei. Es kann nur heißen, dass Israel, wenn es denn lebt, in seinen rational nicht auflösbaren Widersprüchen lebt. Das ist ja denn auch für diejenigen, die dem Experiment des Zionismus nicht von vorneherein ablehnend und feindselig gegenüberstehen, etwas Faszinierendes am Staate Israel. Natürlich müssen konkrete Probleme immer wieder pragmatisch gelöst werden. Und erstaunlicherweise geschieht das auch. Aber das ändert nichts an den Widersprüchen. Auch nichts daran, dass für Juden der Diaspora, die nicht in Israel leben wollen oder können, die sich kritisch, manchmal überkritisch, ebenso wie viele Juden im Lande, zur Politik des Staates verhalten, weil sie sich und auch zentrale jüdische Werte dadurch bedroht fühlen, diesen Staat dennoch als Fluchtpunkt ihrer Hoffnungen, als letzten Zufluchtsort betrachten.

XIII. Eine unmögliche Tatsache

So bleibt es wohl für den Blick des Außenstehenden – für uns – dabei, dass das Judentum in seiner prekären Einheit von Religion und Volk eine logische Unmöglichkeit darstellt, eine – nach Christian Morgenstern – „unmögliche Tatsache“, eben „weil nicht sein kann, was nicht sein darf“. Sznaider formuliert: „... dass Juden hier in diesem Land, dass Juden vielleicht überhaupt leben, ist nicht einfach eine gegebene Tatsache.“¹² Man mag das, wenn man will, ein Wunder nennen nach dem Wort im Buch des Propheten Jesaja: „Wer hat solches je gehört? Wer hat solches je gesehen? Kann auch, ehe denn ein Land die Wehen kriegt, ein Volk auf einmal geboren werden?“ (66,8) Ein Wunder doch auch, dass das Hebräische, die heilige Sprache, die Sprache der Bibel, als profane Volkssprache wiedergeboren wurde, ein Wunder freilich, das neue Fragen zwischen Religion und Nation aufwirft.

Gern hörte man aus dem Munde ben Gurions den Satz: „Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist.“ Aber der Realist ben Gurion wusste auch, dass das jüdische Volk als ‚dieses Volk‘ nicht aufhören kann, um seine Existenz zu kämpfen. Ob dieser Kampf immer gerecht ist? Im 6-Tagekrieg hatte Israel wohl keine Wahl. Aber die Folgen des Sieges werfen bis heute Fragen nach Recht und Unrecht auf. Im Krieg hatte Israel Gebiete, etwa die von Jordanien völkerrechtswidrig annektierte Westbank, erobert und in der Hoffnung auf einen Friedensvertrag mit den Nachbarn unter seine vorläufige Verwaltung gestellt. Das löste, zumal sich die arabischen Staaten dem Frieden verweigerten, Begehrlichkeiten nicht nur unter religiösen Juden aus, dieses Land weiter zu besiedeln.

Wenn mir dazu eine Bemerkung erlaubt ist: Ich halte das Problem der sog. ‚Gebiete‘ primär für ein innerisraelisches Problem, weil die Dauerbesetzung und die damit einhergehende Militarisierung die Seele Israels beschädigen muss. Dass aber die Räumung der Gebiete den vielbeschworenen ‚Friedensprozess‘ mit den Palästinensern befördern würde, halte ich für eher unwahrscheinlich, weil auch danach, worüber man sich keinen Täuschungen hingeben darf, die arabische Welt nicht aufhören wird, das ganze Land bis zum Mittelmeer für sich zu beanspruchen. Ein kaum auflösbares Dilemma.

¹² Ebd. S. 307.

XIV. Israelkritik?

Wie in biblischen Zeiten zwischen Königen und Propheten unterliegt auch heute die Politik Israels der radikalen Kritik durch selbstkritische Juden aus der Diaspora wie aus der israelischen Zivilgesellschaft, durch Intellektuelle und Schriftsteller wie die hierzulande gerne gelesenen Autoren Amos Oz und David Grossman. Das gibt indes Außenstehenden, uns, nicht das Recht, sich unter Berufung auf jüdische Selbstkritik ein selbstgerechtes Urteil anzumaßen. Wir sind nicht in der Situation der Betroffenen. Hinter der beliebten ‚Israelkritik‘, die sich moralisch über das jüdische Volk erhebt, verbirgt sich oft genug der alte Antisemitismus. Gerade die christliche Kirche sollte nicht vergessen, dass sie die aufregend selbstkritische jüdische Bibel – einzigartig unter den heiligen Schriften der Völker – immer wieder zum Vorwand für ihre Verachtung und Verfolgung von Juden genommen hat. Wenn sie heute eine moralische Deutungshoheit über die Konflikte um Israel beansprucht, sollte sie sich lieber Jesu Wort zu Herzen nehmen: „Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet.“ (Mt 7,1) Und deutsche Ratschläge an Israel sollten ohnehin gut überlegt sein. Wohin die deutsche Neigung zu ‚Endlösungen‘ führt, ist bekannt.

In Israel weiß man besser als sonst in der Welt, dass es unlösbare Probleme gibt, die vor allem Geduld und Hoffnung auch in aussichtslos scheinenden Situationen erfordern.

XV. Die Weltformel

So bleibt es für Juden bei dem fundamentalen Und. Jenseits aller Friede-Freude-Eierkuchen-Illusionen ist vielleicht gerade das Unterschiedene und nicht zu Versöhnende Merkmal des Lebens. Und was wir Nichtjuden in seiner uns irritierenden Extremität am Judentum wahrnehmen, könnte ein Hinweis darauf sein, worauf es in einer globalisierten Welt auch für uns ankommt und in Zukunft noch mehr ankommen wird. Als das Judentum aus dem Getto heraustrat, geriet die Einheit von Religion und Volk, wie sie nach der rabbinischen Tradition in Zeiten außerordentlicher Not schlecht und recht lebbar war, in eine Zerreißprobe. In Israel nun, wie Natan Szajinder bemerkt, ergibt sich eine neue einmalige Konstellation: „Nur in einem Land, wo Nation und Religion nicht wirklich auseinandergehalten werden können, kann die Erklärung vom Tod Gottes wohl als voreilig betrachtet werden.“¹³

Aber eben um des Lebens Gottes und der Menschen willen muss hier doch wieder ein Unterschied gemacht werden, der dem Volk wie der Religion zugute kommt: Religion *und* Volk. Gerade der jüdische Staat, der ohne Religion nicht denkbar ist, muss einen die Religion relativierenden Unterschied setzen, um als starker demokratischer Staat den jederzeit bedrohten inneren und äußeren Frieden mit den Mitteln des Rechts zu gewährleisten. Die Religion bleibt dabei erst recht ein heilsames Element der Unruhe und der beständigen Erneuerung.

Israel, so sahen wir, ist als Volk nach dem Plan der Schöpfung um der Differenz willen da, das notwendige Gegengift gegen jeden nationalen wie internationalen Totalitarismus und darin ein Segen für die Welt. Der Theologe Lothar Steiger hat die biblische wie paulinische Rede, die Israel mit den Völkern durch ein unterscheidendes Und verbindet, eine 'Weltformel' genannt: Israel und die Völker.¹⁴ Und dieses Und meint nun keineswegs eine Glaubensfrage, sondern eine Überlebensfrage für notdürftig geordnete freiheitliche Gesellschaften, will man nicht von der Chaosflut totalitärer Gesinnungen und Mächte hinweggeschwemmt werden.

¹³ Ebd., S. 15.

¹⁴ Steiger, L., Schutzrede für Israel. Römer 9-11, in: Th. Sundermeier (Hg.), Fides pro vita mundi. FS. H.-W. Gensichen, Gütersloh 1980, S. 44-58.

Was aber in dem allen *Gott* angeht und eine Hoffnung, wo nichts zu hoffen ist (Röm 4,18), so hatte jener schlichte Mann vielleicht doch recht, wenn er dem großen Preußenkönig Friedrich auf seine spöttisch gemeinte Frage, ob er denn einen Gottesbeweis kenne, geantwortet haben soll: „Majestät, die Juden!“

Literaturhinweise

- Ben-Sasson, H. H. (Hg.), Geschichte des jüdischen Volkes I-III, München 1978-1980.
Zionismus, Texte zu seiner Entwicklung, hg. v. u. m. einer Einl. vers. v. J. H. Schoeps, Wiesbaden 1983.
Vetter, D., Religion und Nation im Judentum. Anspruch und Wirklichkeit, Frankfurt/M., 2000.
Brenner, M., Kleine jüdische Geschichte, München 2008.
Strenger, C. Israel: Einführung in ein schwieriges Land, Berlin 2011.

Vortrag am 15. Mai 2018 in Wolfenbüttel im Rahmen der Reihe ‚Blickwechsel‘.